INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Arens, Edmund, Frankfurt – Sp. 40–41; 480; 485–486.
Back, Dieter, Duisburg – Sp. 154–156.
Bäumer, Franz-Josef, Münster – Sp. 57–58.
Bäumer, Remigius, Kirchzarten – Sp. 279–282; 283–284.
Baumeister, Theofried, Mainz – Sp. 114–117.
Baumert, Norbert, Frankfurt – Sp. 295–296.
Becker, Jürgen, Raisdorf – Sp. 205–207.
Beinert, Wolfgang, Pentling – Sp. 315; 393–394.
Berger, Teresa, USA-Durham, North Carolina – Sp. 479–480.
Bodewig, Herbert, Düsseldorf 12 – Sp. 410.
Böhm, Manfred, Bamberg – Sp. 148–150.
Borengässer, Norbert Maria, Bonn – Sp. 117–119.
Bremer, Thomas, Münster – Sp. 90–104.
Bruch, Richard, Roth – Sp. 237–239.
Clam, Jean, Heiligenhaus – Sp. 414–419.
Conrad, Diethelm, Marburg – Sp. 105–106.
Croce, Giovanna della, Milano, Italia – Sp. 388–390.
Damberg, Wilhelm, Münster – Sp. 477–479.
Deselaers, Paul, Münster – Sp. 59–60.
Doppelfeld, Basilius, Münsterschwarzach – Sp. 243–245.
Dormeyer, Detlev, Münster – Sp. 408–410.
Drescher, Johannes, Offenbach – Sp. 504–505.
Egler, Anna, Mainz – Sp. 233–236.
Emeis, Dieter, Osnabrück – Sp. 52–54.
Engelbert, Pius, Billerbeck – Sp. 214; 299–302.
Ernst, Stephan, Paderborn – Sp. 492–494.
Feld, Helmut, Mössingen – Sp. 381–384.
Ferdinand, Horst, St. Augustin – Sp. 27–29.
Fisch, Jörg, Zürich – Sp. 201.
Frankemölle, Hubert, Paderborn – Sp. 17–19; 20–21; 374.
Fuchs, Ottmar, Bamberg – Sp. 148–150.
Furger, Franz, Münster – Sp. 47–49; 147; 327–328; 405–406; 495.
Gäbler, Ulrich, Basel – Sp. 473.
Ganoczy, Alexandre, Würzburg – Sp. 475–477.
Gatz, Erwin, Città del Vaticano – Sp. 24–25.
Gelhaus, Elisabeth, Altenberge – Sp. 467–469.
Gerstenberger, Erhard S., Gießen – Sp. 15.
Girschek, Georg, Köln – Sp. 412–413.
Goeke, Hugo, Münster – Sp. 60–62.
Greshake, Gisbert, Freiburg i.Br. – Sp. 38–40.
Gründer, Horst, Münster – Sp. 390–391.
Haag, Herbert, Luzern – Sp. 288–291.
Hagemann, Ludwig, Würzburg – Sp. 62; 63–64; 65–66; 160; 413–414.
Harnoncourt, Philipp, Graz – Sp. 42–45.
Haubst, Rudolf, Trier – Sp. 385–386.
Hauschild, Wolf-Dieter, Münster – Sp. 207–211.
Heine, Peter, Münster – Sp. 65; 154; 333.
Hödl, Ludwig, Bochum – Sp. 119–121; 219–221; 384–385.
Hofmeier, Johann, Lappersdorf – Sp. 51–52; 151–153.
Hoping, Helmut, Tübingen – Sp. 312–315.
Hoye, Wiliam, Münster – Sp. 310–311.
Hübner, Eberhard, Münster – Sp. 227–228.
Kaczynski, Reiner, München – Sp. 46–47.
Kampling, Rainer, Neuenkirchen – Sp. 19; 110–111; 207; 292; 296; 375–376.
Khoury, Adel Theodor, Münster – Sp. 243; 359–361; 413–414
Kilpatrick(†), George Dunbar, Oxford – Sp. 369–371; 452–453.
Klaphake, Christian, Münster – Sp. 502–503.
Klauck, Hans-Josef, Estenfeld – Sp. 211–212.
Kleinheyer, Bruno, Sinzig – Sp. 136–137.
Knoch, Otto B., Passau – Sp. 190–192; 223–225; 293–295; 362–363.
Köhler, Oskar, Freiburg i.Br. – Sp. 221–222.
Köster, Peter, Bielefeld – Sp. 421–424.
Kötting, Bernhard, Münster – Sp. 22–23.
Kottje, Raymund, Königswinter-Rauschendorf – Sp. 466–467.
Kranemann, Benedikt, Münster – Sp. 488–491.
Kroh, Werner, Münster – Sp. 402–405.
Kühn, Rolf, Singen – Sp. 66–69.
Kühschelm, Roman, Wien – Sp. 453–456.
Lesch, Karl Josef, Lohne – Sp. 486–487.
Lohse, Eduard, Göttingen – Sp. 371–373.
Loretz, Oswald, Münster – Sp. 14–15; 197.
Lüdicke, Klaus, Münster – Sp. 137–142; 269–279; 318–327; 491–492.
Luttenberger, Albrecht, Mainz – Sp. 387–388.
Maier, Johann, Brühl – Sp. 197–198.
Marcolino, Venicio, Tübingen – Sp. 464–466.
May, Georg, Budenheim – Sp. 395.
Meier, Erhard, Burgdorf – Sp. 240–242.
Meier, Kurt, Leipzig – Sp. 308–309.
Meisig, Konrad, Münster – Sp. 156–158*.
Menke, Karl-Heinz, Bonn – Sp. 25–26; 122–123; 126–130.
Mette, Norbert, Paderborn – Sp. 54–55; 150–151; 292–293.
Moll, Helmut, Città del Vaticano – Sp. 132–135.
Müller, Christof, Gießen – Sp. 212–213; 297–299.
Müller, Gerhard L., München – Sp. 1–14; 215–218; 505–507.
Müller, Hans-Peter, Münster – Sp. 103–104.
Müller, Klaus, Regensburg – Sp. 507–508.
Mußner, Franz, Passau – Sp. 361–362.
Napiórkowski, Celestyn, Lublin, Polen – Sp. 135–136; 392–393.
Nebe, Gottfried, Münster – Sp. 201–203.
Oliveira, Anacleto de, Leiria, Portugal – Sp. 112–114.
Otto, Eckart, Osnabrück – Sp. 284–287.
Peiter, Hermann, Kirchnüchel – Sp. 419–421.
Pesch, Rudolf, München – Sp. 373–374; 456.
Piegsa, Joachim, Augsburg – Sp. 236–237.
Pörnbacher, Hans, Wildsteig/Obb. – Sp. 123.
Pollet(†), Jacques Vincent, Paris – Sp. 475.
Probst, Manfred, Vallendar – Sp. 41–42; 232–233; 265–269.279–280; 315–316.
Promper, Werner, Münster – Sp. 26–27; 242–243; 330–333.
Raem, Heinz-Albert, Città del Vaticano – Sp. 305–307.
Rau, Stefan, Münster – Sp. 229–232.
Rauscher, Anton, Augsburg – Sp. 401–402.
Reventlow, Henning Graf, Bochum – Sp. 195–197; 368–369.
Richter, Klemens, Münster – Sp. 46; 232; 232; 316–318; 376; 394–395.
Rivinius, Karl-Josef, Sankt Augustin – Sp. 177–190; 307–308.
Rödl, Robert, Münster – Sp. 328; 406–407.
Rolinck, Eberhard, Senden-Bösensell – Sp. 329.
Roloff, Jürgen, Erlangen – Sp. 204–205.
Scharbert, Josef, München – Sp. 363–364.
Scherer, Georg, Essen – Sp. 29–32; 245–247.
Schimanowski, Gottfried, Wuppertal-Barmen – Sp. 15–17.
Schlochtern, Josef Meyer zu, Gelsenkirchen-Buer – Sp. 441–450; 441–450.
Schmälzle, Udo, Münster – Sp. 502–503.
Schmidinger, Heinrich, Innsbruck – Sp. 71–72.
Schneider, Gerhard, Bochum – Sp. 111–112; 353–360.
Scholz, Franz, Dieburg – Sp. 395–401.
Schumacher, Joseph, Freiburg i.Br. – Sp. 302–305.
Seebass, Horst, Ladbergen – Sp. 192–193.
Seeliger, Hans Reinhard, Siegen 21 – Sp. 377–381.
Seiwert, Hubert, Hannover – Sp. 158–159.
Spölgen, Johannes, Würselen – Sp. 60.
Steinkamp, Hermann, Münster – Sp. 58–59; 240.
Stritzky, Maria-Barbara von, Münster – Sp. 376–377.
Strotmann, Norberto, Lima, Peru – Sp. 49–51.
Studer, Basil, Rom – Sp. 458–464.
Stupperich, Robert, Münster – Sp. 386–387.
Sturm, Erdmann, Münster – Sp. 130–132; 504.
Sudbrack, Josef, München – Sp. 218–219.
Tafferner, Andrea, Münster – Sp. 123–126; 483–485.
Thomas, Klaus, Berlin – Sp. 248; 497–501.
Thunberg, Lars, Ebeltoft, Dänemark – Sp. 55–57.
Tiator, Martin, Eichstätt – Sp. 35–38.
Tossou, Kossi-Joseph, Münster – Sp. 62–65; 153; 222–223; 226–227; 330; 394; 411.
Untergaßmair, Franz Georg, Vechta – Sp. 199–201.
Valasek, Emil, Kevelaer – Sp. 221.
Vanoni, Gottfried, Mödling – Sp. 287–288.
Veijola, Timo, Hyvinkää, Finnland – Sp. 193–195.
Vermeylen, Jacques, Bruxelles – Sp. 364–368.
Verweyen, Hansjürgen, Merzhausen – Sp. 214–215; 333–334.
Vorgrimler, Herbert, Altenberge – Sp. 32–35; 126; 189–190; 225–226; 239; 311–312.
Wald, Berthold, Münster – Sp. 69–71; 159–160.
Waldenfels, Hans, Bonn – Sp. 412.
Walton, Robert C., Münster – Sp. 473–474.
Wegener, Stephan, Meerbusch/Büderich – Sp. 391–392.
Weiser, Alfons, Vallendar – Sp. 456–458.
Weiß, Bardo, Mainz – Sp. 23–24.
Wenning, Robert, Münster – Sp. 106–110.
Wenz, Gunther, Augsburg – Sp. 469–473; 481–482.
Weyer, Adam, Neukirchen-Vluyn – Sp. 309–310.
Wieh, Hermann, Münster – Sp. 239–240; 239–240.
Wiemeyer, Joachim, Münster – Sp. 495–497.
Zeilinger, Udo, Innsbruck – Sp. 147–148.
Zeller, Dieter, Oestrich-Winkel – Sp. 21–22; 203–204; 374–375.
Zenger, Erich, Münster – Sp. 451–452.
Ziegler, Josef Georg, Mainz – Sp. 142–147.
Zirker, Hans, Kaarst – Sp. 121–122.
Zoche, Hermann-Josef, Höchenschwand – Sp. 334–336.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Müller, Gerhard Ludwig: Entwurf einer Systematischen Theologie bei Wolfhart Pannenberg – Sp. 1–8
Bremer, Thomas: Jubiläum im Zeichen politischer Veränderungen Neuerscheinungen zur Russischen Orthodoxen Kirche – Sp. 89–104
Rivinius, Karl Josef: Die Französische Revolution im Spiegel neuerer Literatur Sp. 177–190
Lüdicke, Klaus / Probst, Manfred: Eheschließung mehr als ein rechtlich Ding? Sp. 265–280
Schneider, Gerhard: Neuere Literatur zum dritten Evangelium (1987–1989) – Sp. 353–360
Meyer zu Schlochtern, Josef: Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache – Sp. 441–450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Abrego, Josè Maria: Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de Jer 36–45 – Sp. 15
Acharuparambil, Daniel: La spiritualità dell'Induismo – Sp. 414
Aletti, Jean-Noël SJ: L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc – Sp. 359–360
Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur, hg. v. Jean Delumeau – Sp. 237–239
Altermatt, Urs / Widmer, Josef: Das Schweizerische Missionswesen im Wandel. Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962 – Sp. 330
Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert – Sp. 477–479
Amato, Angelo: Gesù il Signore. Saggio di Cristologia – Sp. 225–226
Amon, Eberhard: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch. Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks – Sp. 232–233
Anonymi Magistri Artium (c.1245–1250), Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz.V.E. 828), ed. Renatus A. Gauthier OP – Sp. 219–221
Antoncich, Ricardo / Munárriz, José Miguel: Die Soziallehre der Kirche. – Sp. 405–406
Arbeiter, Achim: Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten – Rekonstruktion – Architekturprogramm – Sp. 377–381
Arduini, Maria Lodovica: Rupert von Deutz (1076–1129) und der „Status Christianitatis" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte – Sp. 381–384
Baumeister, Martin: Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich – Sp. 221–222
Benéitez, Manuel: „Esta Savalción de Dios" (Hech 28,28) Análisis narrativo estructuralista de „Hechos" – Sp. 112–114
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) – Sp. 42–45
Beta, Katharina: Die russische Seele. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen – Sp. 97
Betz, Hans Dieter: 2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul – Sp. 374–375
Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar von Joseph A. Fitzmyer und einem Geleitwort von Kardinal Joseph Ratzinger – Sp. 223–225
Biemer, Günter: John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk – Sp. 479–480
Bodewig, Herbert: Die russische Patriarchatskirche. Beiträge zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958–1979 – Sp. 94–95
Börsig-Hover, Lina: Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini – Sp. 29–32
Boguniowski, Józef SDS: Domus Ecclesiae. Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhunderten. Tatsachen u. theologische Sicht und Folgerungen daraus für heute – Sp. 229–232
Botte, Bernard: La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution. hg. v. Albert Gerhards unter Mitarbeit von Sabine Feldbekker – Sp. 376
Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) – Sp. 355–356
Braulik, Georg: Studien zur Theologie des Deuteronomiums – Sp. 193–195
Budzik, Stanislaw: Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus – Sp. 212–213
Büscher, Martin E.H.: Afrikanische Weltanschauung und ökonomische Rationalität. Geistesgeschichtliche Hintergründe des Spannungsverhältnisses zwischen Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung – Sp. 243–245
Bundschuh, Benno von: Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik – Sp. 387–388
Burkhardt, Helmut: Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien – Sp. 197–198
Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation – Sp. 413–414
Cacciotti, Alvaro: Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi – Sp. 467–469
Cassidy, Richard J.: Society and Politics in the Acts of the Apostles – Sp. 456
Cecchinato, Angelo: Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento – Sp. 136–137
Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, hg. v. Winfried Becker / Rudolf Morsey – Sp. 390–391
Cistersienser-Chronik. Kirchen des Ostens. Jahrgang 94, 1987 Heft 1–2 (= N.F. Nr. 175, 176) – Sp. 101
Commissio Theologica Internationalis: Documenta – Documenti (1969–1985), hg. v. Candido Pozo SI / Pierre Jarry – Sp. 132–135
Courth, Franz: Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk und Michael Seybold. Band II: Der Trinitarische Gott – Die Schöpfung – Die Sünde. Fasz. 1a: Trinität. In der Schrift und Patristik / Fasz. 1b: Trinität in der Scholastik – Sp. 458–464 / 464–466
Cuomo, Luisa: Una traduzione giudeo-romanesca del libro di Giona – Sp. 287–288
Das Geheimnis erspüren – zum Glauben anstiften. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer, hg. v. Albert Biesinger / Werner Tzscheetzsch – Sp. 504
Das Heilige Russland. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche, hg. v. Ilma Reißner – Sp. 91–92
Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentierung und Untersuchungsergebnisse von Horst Glass und Eckhard Bieger – Sp. 150–151
Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, hg. v. Rudolf Haubst – Sp. 384–385
De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom, hg. v. A. Hilhorst – Sp. 22–23
Der Johanniterorden / Der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Geschichte, seine Aufgaben, hg. v. Adam Wienand in Verbindung mit Carl Wolfgang von Ballestrem und Albrecht von Cossel – Sp. 117–119
Der Untergang von Religionen, hg. v. Hartmut Zinser – Sp. 158–159
Derrett, J. Duncan M.: The Ascetic Discourse. An Explanation of the Sermon on the Mount – Sp. 201
Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, hg. v. Andreas Bsteh – Sp. 62
Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten, hg. v. Hans-Otto Mühleisen. Mit Beiträgen von Henning Ottmann, Theo Stammen, Gonthier-Louis Fink, Johannes Langner, Erich Pelzer, Walter Grab, Hans-Otto Mühleisen – Sp. 188–189
Die Französische Revolution. Wurzeln und Wirkungen, hg. und eingeleitet von Venanz Schubert – Sp. 187–188
Die Johannesbriefe. Übers. u. erklärt v. Georg Strecker – Sp. 205–207
Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Im Auftrag des Studienausschusses für Fragen der orthodoxen Kirchen bei der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin–West) und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms Universität hg. v. Peter Hauptmann / Gerd Stricker – Sp. 92–93
Die belgischen Bischöfe: Unser Glaube. Wie wir ihn bekennen, feiern und leben. Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe. Übertragung aus dem Französischen von Ulrich Schütz – Sp. 52–54
Die russische orthodoxe Kirche, hg. v. Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev – Sp. 90–91
Dirks, Walter: Gesammelte Schriften Bd 6: Politik aus dem Glauben. Aufsätze zu Theologie und Kirche. Mit einem Vorwort von Walter Dirks und einer Einleitung von Fritz Boll – Sp. 480
Drewermann, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals – Sp. 497–501
Drummond, Richard Henry: Towards a New Age in Christian Theology – Sp. 62–63
Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte – Sp. 47–49
Dziuba, Andrzej Franciszek Ks.: Jan Azor teolog-moralista. (Jan Azor als Theologe und Moralist) – Sp. 236–237
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung – Sp. 292–293
Eder, Joachim: Der Begriff „foedus matrimoniale" im Eherecht des CIC – Sp. 327
Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?, hg. v. Klemens Richter – Sp. 265–280
Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, hg. v. Hermann Stenger, unter Mitarbeit von Karl Berkel, Klemens Schaupp und Friedrich Wulf – Sp. 60–62
Elias, Ruth: Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel – Sp. 309–310
Elliger, Winfried: Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth – Sp. 204–205

Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963–1973) / II (4. 12. 1973 – 4. 12. 1983). Composuit et indice auxit Reiner Kaczynski – Sp. 232
Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge. Mit Beiträgen von L. Bertsch, E. Bieger, R. Bleistein u. a., hg. v. der Katholische Glaubens-Information – Sp. 57–58
Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, hg. v. Jean-Pierre van Noppen – Sp. 441–450
Erwachsenenbildung. Bilanz und Zukunftsperspektiven. Festgabe für Franz Pöggeler zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hg. v. Alfons Benning – Sp. 147–148
Escribano-Alberca, Ignacio: Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart – Sp. 38–40
Espezel, Alberto: El Misterio Pascual en Hans Urs von Balthasar – Sp. 35–38
Fendrich, Herbert: Rembrandts Darstellungen des Emmausmahles – Sp. 360
Ferrari, Francesco Luigi: Lettere e documenti inediti. 2 Bde. a cura di Giuseppe Rossini – Sp. 391–392
Fischer, Irmtraud: Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung – Sp. 451–452
Formation et Église. Pratiques et Réflexion. Actes du colloque Européen mai 1985 – Strasbourg, organisé par l'Institut de Pédagogie religieuse de la Faculté de Théologie catholique. présentation par Gilbert Adler – Sp. 502–503
Frey, Christofer: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung – Sp. 227–228
Friedrich Schleiermacher. Theologische Enzyklopädie (1831–32). Nachschrift von David Friedrich Strauß, hg. v. Walter Sachs. Mit einem Vorwort von Hans-Joachim Birkner – Sp. 419–421
Furger, Franz: Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik – Sp. 401–402
Gäde, Gerhard: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury – Sp. 215–218
Gandhi für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung u. Textauswahl von A. Ronald Sequeira – Sp. 154–156
Gestrich, Christoph: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung – Sp. 481–482
Gillmann, Franz: Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik. Bd 1: Schriften zum Dekret Gratians und zu den Dekretisten, hg. v. Rudolf Weigand – Sp. 395
Glasnost, Christen und Genossen. Realität und Hoffnung. Berichte und Analysen zum christlichen Leben in der Sowjetunion, hg. v. Norbert Sommer – Sp. 96
Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur, hg. v. Adel Theodor Khoury / Ludwig Muth – Sp. 361
Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, hg. v. Peter Koslowski – Sp. 69–71
Gosse, Bernard: Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations – Sp. 364–368
Goulder, Michael D.: Luke. A New Paradigm. Vol. I, Part I: The Argument / Part II: Commentary: Luke 1.1-9.50 / Vol. II, Part II (cont). Commentary: Luke 9.51-24.53 – Sp. 357
Góźdź, Krzysztof: Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg – Sp. 13–14
Grant, Robert: Gods and the One God. Christian Theology in the Graeco-Roman World – Sp. 21–22
Green, Joel B.: The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative – Sp. 111–112
Greiner, Sebastian: Die Theologie Wolfhart Pannenbergs – Sp. 9–11
Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? – Sp. 243
Grethlein, Christian: Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung – Sp. 394–395
Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik, hg. v. Jörg Ohlemacher / Heinz Schmidt – Sp. 151–153
Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, hg. v. Wilhelm Ernst – Sp. 492–494
Guillemette, Pierre / Brisebois, Mireille: Introduction aux méthodes historico-critiques – Sp. 191–192
Haas, Alois Maria: Deum mistice videre... in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik – Sp. 385–386
Haas, Alois Maria: Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter – Sp. 218–219
Hammann, Gottfried: Martin Bucer 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft – Sp. 475
Hampel, Adolf: Glasnost und Perestroika – eine Herausforderung für die Kirchen – Sp. 96–97
Han Sang-Woo: Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas. Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde – Sp. 332–333
Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd 4: Jugend der Kirche. Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen, hg. v. Günter Biemer / Werner Tzscheetzsch – Sp. 328
Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, hg. v. Karl Lehmann / Walter Kasper – Sp. 32–35
Hatem, Jad: De l'Absolu à Dieu: Autour du traité sur la liberté de Schelling – Sp. 419
Hatem, Jad: Ethique chrétienne et révélation. Etudes sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche – Sp. 419
Hatem, Jad: L'Écharde du mal dans la chair de Dieu – Sp. 414–419
Hatem, Jad: Mal et transfiguration – Sp. 414–419
Hatem, Jad: Nikos Kazantzaki: Masque et Chaos – Sp. 419
Heinevetter, Hans-Josef: „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" Das Hohelied als programmatische Komposition – Sp. 290–291
Hemmerle, Klaus: Gerufen und verschenkt. Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters – Sp. 239–240
Hengel, Martin: Studies in the Gospel of Mark. Transl. from the German by John Bowden – Sp. 369–371
Herders Großer Bibelatlas, hg. v. James B. Pritchard. Deutsche Ausgabe hg. u. bearb. von Othmar Keel und Max Küchler. Biblisches Institut der Universität Freiburg/Schweiz – Sp. 361–362
Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. v. Friedrich Prinz – Sp. 299–302
Herzog, Frederick: God-Walk. Liberation Shaping Dogmatics – Sp. 40–41
Herzog, Ze'ev: Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern. Übersetzt von Moshe Fischer – Sp. 106–110
Heymel, Michael: Das Humane lernen. Glaube und Erziehung bei Sören Kierkegaard – Sp. 55–57
Hilberath, Bernd Jochen: Heiliger Geist – heilender Geist – Sp. 486–487
Höffken, Peter: Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur – Sp. 408–410
Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand – Sp. 130–132
House, Francis: The Russian Phoenix. The Story of Russian Christians AD 998–1988 – Sp. 93–94
Huber, Christian: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c.219 des kirchlichen Gesetzbuches – Sp. 137–142
Huber, Wolfgang: Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung – Sp. 495
Iber, Harald: Christlicher Glaube oder rassischer Mythus. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenbergs "Der Mythos des 20. Jahrhunderts" – Sp. 308–309
Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, 2 Bde, hg. v. Hansjakob Becker / Bernhard Einig / Peter-Otto Ullrich – Sp. 488–491
Jónsson, Gunnlaugur A.: The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research – Sp. 14–15
Kall, Alfred: Kirchenjahr und Brauchtum: Materialbuch für den Religionsunterricht – Sp. 410
Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, hg. v. Peter Hünermann / Margit Eckholt – Sp. 49–51
Keel, Othmar: Das Hohelied – Sp. 288–290
Keil, Günther: Philosophiegeschichte II. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart – Sp. 159–160
Khoury, Adel Th.: Der Islam – sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch – Sp. 65
Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle – Sp. 154
Kierkegaard für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung und Textauswahl von Walter Rest – Sp. 71–72
Kimoura, Naoji: Das Christentum als sprachliches Problem in Japan – Sp. 64–65
Kirchschläger, Walter: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche – Sp. 295–296
Kleinheyer, Bruno: Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche – Sp. 316–318
Klein, Hans: Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes – Sp. 358
Klinkhammer, K. E.: Was mich auf Jesus von Nazareth verweist. „Religion"; Buddha / Mohammed / Zarathustra / Jesus – Sp. 63–64
Klöster, Starzen und Ikonen. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche, hg. v. Gleb A. Rahr / André Sikojev – Sp. 102–104
Koch, Kurt: Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive – Sp. 11–13
Kötting, Bernhard: Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze. Erster Band / Zweiter Band – Sp. 207–211
Kogler, Franz: Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Urkirche – Sp. 201–203
Koláček, Josef: Martin Středa – Sp. 221
Kreidler, Hans: Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams – Sp. 123–126
Kremer, Jacob: Lukasevangelium – Sp. 356–357
Kreuzer, Siegfried: Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments – Sp. 195–197

Kruip, Gerhard: Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987) – Sp. 402–405
Kuchinke, Nobert: Rußland unterm Kreuz. 1000 Jahre russisch-orthodoxes Christentum – Sp. 92

Lähnemann, Johannes: Weltreligionen im Unterricht. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen – Sp. 240–242
Läpple, Alfred: Maria in der Glaubensverkündigung – Sp. 135–136
L'expression du sacré dans les grandes religions. T. III: Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus, hg. v. Julien Ries – Sp. 413
Le Christ et l'Église. Rencontre spirituelle et théologique 1986, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie – Sp. 393
Le Traité Tripartite (NH I,5). Traduit par Louis Painchaud et Einar Thomassen. Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen – Sp. 211–212
Leinweber, Josef: Die Fuldaer Äbte und Bischöfe – Sp. 24–25
Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter hg. v. Hans Waldenfels – Sp. 156–158*
Lexikon des Mittelalters Bd 2, Lfg. 5–10: Buckler-Bußbücher – Codex von Valencia / Bd 3, Lfg 1–10: Codex Wintoniensis – Erziehungs- und Bildungswesen / Bd 4, Lfg 18: Erzkanzler – Gunther, hg. v. Robert-Henri Bautier / Peter Berghaus / Hermenegild M. Biedermann OAS u. a. – Sp. 466–467
Lonergan Workshop, Vol. 6. Ed. by Fred Lawrence – Sp. 310–311
Lüdecke, Norbert: Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonistischer Auswertung. 2 Bde – Sp. 318–327
Lust an der Erkenntnis: Russisches Christentum. Ein Lesebuch. Hg. u. eingel. v. Ingrid Fleischhauer – Sp. 97–98
Lustiger, Jean-Marie Kardinal: Die Heilige Messe – Sp. 395

Maier, Hans: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie – Sp. 183–185
Malattia, Eutanasia e Morte, nella discussione contemporanea, hg. v. Alberto Bondolfi – Sp. 147
Mannermaa, Tuomo: Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog – Sp. 469–473
Marcel, Gabriel: Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens. Ausgewählt und kommentiert von Vincent Berning. Übertragung ins Deutsche: Adelheid Müller-Lissner – Sp. 245–247
Marie – Mère de Dieu. Rencontre spirituelle et théologique 1988, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie – Sp. 392–393
Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, hg. v. Cancik, Hubert – Sp. 369–371
Mayer, Bernhard / Seybold, Michael: Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten – Sp. 312–315
May, Georg: Das Recht des Gottesdienstes in der Diözese Mainz zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–1818). Band 1 / Band 2 – Sp. 233–236
Mbiti, John S.: Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum. Übersetzt von Bernhard Ferrazzini. Hg. von Gudrun Löwner – Sp. 222–223
Melanchthons Briefwechsel. Bd 6: Regesten 5708–6690 (1550–1552). bearbeitet von Heinz Scheible und Walter Thüringer – Sp. 386–387
Mettinger, Tryggve N.D.: In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names. Translated by Frederick H. Cryer – Sp. 192–193
Meyer-Zollitsch, Almuth: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen – Sp. 305–307
Mildenberger, Friedrich: Kleine Predigtlehre – Sp. 148–150
Missionstheologie. Eine Einführung von Karl Müller. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski – Sp. 411
Möller, Christian: Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht – Sp. 315–316
Mörsdorf, Klaus: Schriften zum Kanonischen Recht. Zu Ehren von Klaus Mörsdorf aus Anlaß der Vollendung des 80. Lebensjahres am 3. April 1989, hg. v. Winfried Aymans / Karl-Theodor Geringer / Heribert Schmitz – Sp. 491–492
Molitor, Bruno: Wirtschaftsethik – Sp. 495–497
Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen – Sp. 485–486
Morgan, Robert / Barton, John: Biblical Interpretation – Sp. 362–363
Morris, Leon: Luke. An Introduction and Commentary – Sp. 357
Müller, Ludolf: Die Taufe Rußlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988 – Sp. 93
Munier, Charles: Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert). Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Spoerri – Sp. 296
Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Mit Beiträgen von K. Baumgartner, Heinz Brunner, E. Garhammer u.a., hg. v. Hubert Windisch – Sp. 406–408
Muth, Ludwig: Lesen – ein Heilsweg? Vom religiösen Sinn des Buches – Sp. 359–361

Nebe, Gottfried: Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas – Sp. 359
Neckebrouck, Valeer: La Tierce Eglise devant le problème de la culture – Sp. 153
Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg, hg. v. Helmut Merklein – Sp. 17–19
Nicolai de Cusa Cribatio Alkorani. Nikolaus von Kues: Sichtung des Korans. Erstes Buch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Lateinisch – deutsch – Sp. 121–122
Noce, Celestino: Il Martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli – Sp. 116–117
Nyssen, Wilhelm: Katholizismus – Orthodoxie. Entzweiung oder Ergänzung? – Sp. 394

Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en kontekesten van het wereldchristendom. Onder redactie van Arnulf Camps, Libertus A. Hoedemaker, Marc R. Spindler, Frans J. Verstraelen (Endredaktion) – Sp. 242–243
Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer „Theologie des Lesens", hg. v. Walter Seidel – Sp. 359–361
Olejnik, Stanislaw: Teologia Moralna I–III – Sp. 395–401
Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2–6. Sept. 1985), hg. v. Lothar Lies – Sp. 376–377
Oser, Fritz / Gmünder, Paul: Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz – Sp. 329

Pannenberg, Wolfhart: Christentum in einer säkularisierten Welt – Sp. 7–9
Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd 1 – Sp. 1–8
Paolo VI: Discorsi e documenti sul Concilio (1963–1965), hg. v. Antonio Rimoldi und eingeleitet von Roger Aubert – Sp. 122–123
Park, Il-Young: Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Orthopraxis in Korea – Sp. 331–332
Pervo, Richard J.: Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles – Sp. 456–458
Peter, Anton: Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich – Sp. 483–485
Philosophisches Wörterbuch. Neubearbeitung des unter Mitarbeit von Hans Brockard, Severin Müller und Wolfgang Welsch hg. Kleinen Philosophischen Wörterbuchs, hg. v. Max Müller / Alois Halder – Sp. 333–334
Pieper, Josef: Was ist ein Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch. Textheft zur gleichnamigen Cassette mit dem vom Autor gesprochenen Beitrag – Sp. 239–240
Pimen, Patriarch von Moskau: Zur Situation des Glaubens in Rußland. Ein Interview von Alceste Santini – Sp. 95–96
Pollet, Jacques Vincent: Huldrych Zwingli. Biographie et Théologie – Sp. 473
Pollet, Jacques Vincent: Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme. Essai de synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes – Sp. 473–474
Prien, Hans-Jürgen: Evangelische Kirchwerdung in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien – Sp. 26–27

Radl, Walter: Das Lukas-Evangelium – Sp. 355
Rahner, Karl: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Fünfte, erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von Karl H. Neufeld SJ – Sp. 239
Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. mit einer Einführung von J.B. Metz – Sp. 126
Rahner, Karl: Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, hg. v. Josef Sudbrack – Sp. 311–312
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, hg. v. Klaus Berger / Carsten Colpe – Sp. 110–111
Richter, Klemens: Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute – Sp. 41–42
Rivarol, Antoine de: Politisches Journal eines Royalisten 5. Mai bis 5. Oktober 1789. Nach der Ausgabe Mémoires de Rivarol, ed. Berville, Paris 1824 hg. und mit einer Einleitung versehen von Johannes Willms. Aus dem Französischen von Barbara Brumm und Johannes Willms – Sp. 185–186
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia – Sp. 203–204
Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie – Sp. 54–55
Rolston, Holmes, III: Religious Inquiry – Participation and Detachment – Sp. 160
Romanòs, Konstantinos P.: Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben – Sp. 66–69

Saarinen, Risto: Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung – Sp. 469–473
Sales, Michel: Le Corps de l'Église. Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique – Sp. 315
Sandelin, Karl-Gustav: Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its development within Early Judaism and its impact on Early Christianity – Sp. 15–17
Savart, Claude: Les catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux – Sp. 307–308

Schaupp, Klemens: Der Pfarrgemeinderat. Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie und Institution" – Sp. 240
Schilling, Alfred: „Verstehst du auch, was du liest?" Vom rechten Umgang mit der Bibel – Sp. 190–191
Schmid, Franz: Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit – Sp. 58–59
Schnackenburg, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd II: Die urchristlichen Verkündiger. Völlige Neubearbeitung – Sp. 20–21
Schnell, Hugo / Schedler, Uta: Lexikon der Wessobrunner Künstler und Handwerker. Vorwort von Hermann Bauer. Mit Beiträgen von Alexandra Fesseler, Norbert Jocher, Ulrich Knapp und Eva Christina Vollmer – Sp. 123
Scholten, Clemens: Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi – Sp. 114–116
Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, hg. v. Michael Sievernich / Klaus Philipp Seif – Sp. 412–413
Schulin, Ernst: Die Französische Revolution – Sp. 180–182
Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur. Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches – Sp. 27–29
Schwarz, Hans: Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch? Der gemeinsame Glaube der Christen. Mit einem Nachwort von Heinrich Fries – Sp. 226–227
Schweitzer, Albert: Gespräche über das Neue Testament, hg. v. Winfried Döbertin – Sp. 292
Schweizer, Harald: Trauungsansprachen – Sp. 60
Sheehan, Thomas: The First Coming. How the Kingdom of God became Christianity – Sp. 375–376
Sill, Bernhard: Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie – Sp. 142–147
Smelik, Klaas A.D.: Historische Dokumente aus dem alten Israel. Berechtigte Übersetzung aus dem Niederländischen von Helga Weippert – Sp. 105–106
Smend, Rudolf: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten – Sp. 368–369
Soards, Marion L.: The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22 – Sp. 358–359
Soisalon-Soininen, Ilmari: Studien zur Septuaginta-Syntax. Zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni 1987 hg. v. Anneli Aejmelaeus und Raija Sollamo – Sp. 103–104
Spölgen, Johannes: Jesus Christus glauben lernen. Zur Diskussion um eine Didaktik des Glaubens – Sp. 51–52
Staats-Lexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft in 5 Bänden. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Bd 4: Naturschutz und Landschaftspflege – Sozialhilfe / Bd 5: Sozialindikatoren – Zwingli, hg. v. der Görres-Gesellschaft – Sp. 327–328
Starobinski, Jean: 1789 – Die Embleme der Vernunft. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Friedrich A. Kittler. Mit einem Nachwort von Hans Robert Jauß. Aus dem Französischen von Gundula Göbel – Sp. 186–187
Steindl, Helmut: Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie? – Sp. 214–215
Stenger, Werner: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!" Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit – Sp. 207
Stock, Eberhard: Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz – Sp. 505–507
Stoll, Brigitta: De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200 – Sp. 214
Struppe, Ursula: Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd YHWH – Sp. 197
Studia liturgiczno-pastoralne 1, hg. v. Diecezjalny Instytut Pastoralny w Opolu, Filia Katolickiego Unywersitetu Lubelskiego – Sp. 46
Stuhlhofer, Franz: Charles Darwin – Weltreise zum Agnostizismus – Sp. 334–336
Syreeni, Kari: The Making of the Sermon on the Mount. A procedural analysis of Matthew's redactoral activity. Part I: Methodology & Compositional Analysis – Sp. 199–201

Tausend Jahre Christen in Rußland, hg. v. Eckhard Weiher – Sp. 100
Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Milennium der Taufe der Kiever Rus', hg. v. Karl Christian Felmy / Georg Kretschmar / Fairy von Lilienfeld / Claus-Jürgen Roepke. Redaktion: Wolfgang Heller – Sp. 98–99
Tausend Jahre Russische Kirche. 988–1988: Geschichte – Wirkungen - Perspektiven, hg. v. Rolf-Dieter Kluge / Heinz Setzer – Sp. 100–101
Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen, hg. v. Wolfgang Kasack – Sp. 101–102
Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internationales Symposium zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, hg. v. Albert Rauch und Paul Imhof – Sp. 99–100
Teuwsen, Rudolf: Familienähnlichkeit und Analogie. Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin – Sp. 507–508
Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung. Im Zusammenarbeit mit Johannes Irmscher, Franz Paschke und Kurt Treu hg. von Jürgen Dummer – Sp. 452–453
The Gospel of Luke. A Cumulative Bibliography 1973–1988. Compiled by Frans van Segbroeck – Sp. 353–355
Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin, hg. v. Werner Prawdzik SVD – Sp. 412
Theologische Realenzyklopädie, Bd XVII: Jesus Christus V – Katechismuspredigt / Bd XVIII: Katechumenat / Katechumenen / Kirchenrecht, hg. v. Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz – Sp. 279–284
Thiede, Carsten Peter: Die älteste Evangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments – Sp. 19
Thönissen, Wolfgang: Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik – Sp. 126–130
Tönnesmann, Andreas / Fischer Pace, Ursula Verena: Der Campo Santo Teutonico in Rom. Bd II: Santa Maria della Pietà. Die Kirche des Campo Santo Teutonico in Rom – Sp. 302–305
Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas. Über die Bewegung des Herzens. De motu cordis. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker. Hg. vom Friedrich-von Hardenberg-Institut für Kulturwissenschaften, Heidelberg, in Zusammenarbeit mit der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum – Sp. 119–121
Tiede, David L.: Luke – Sp. 357
Trébizonde, Georges de: De la vérité de la foi des chrétiens. Texte grec. Traduction francaise et Notes par Adel Th. Khoury – Sp. 333

Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti. A cura di P. Visentin / A.N. Terrin / R. Cecolin – Sp. 46–47
Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Mit Beiträgen von J. Brosseder, H. Bürkle, A. Falaturi, D. Mieth, J. J. Petuchowski, St. S. Schwarzschild, A. Wessels, M. Zakzouk, hg. v. Abdoldjavad Falaturi / Jakob J. Petuchowski / Walter Strolz – Sp. 65–66
Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Begründet von Heinrich Kahlefeld und Otto Knoch. Lesejahr C. Neubearbeitung von Konrad Baumgartner / Otto Knoch – Sp. 59–60
Uro, Risto: Sheep among the Wolves. A Study on the Mission Instructions of Q – Sp. 373–374

Vaughan, Frances: Die Reise zur Ganzheit. Psychotherapie und spirituelle Suche – Sp. 248
Venetz, Josef: Das Vaterunser. Gebet einer bedrängten Schöpfung – Sp. 374
Vetö, Miklós: La pensée de Jonathan Edwards. Avec une concordance des différentes éditions – Sp. 475–477

Wagner, Josef: Auferstehung und Leben. Joh 11,1-12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte – Sp. 453–456
Walter, Peter: Johann Baptist Franzelin (1816–1886) Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild, hg. v. Museumsverein Aldein – Sp. 25–26
Weiland, Albrecht: Der Campo Santo Teutonico in Rom. Bd I: Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler – Sp. 302–305
Weiß, Wolfgang: „Eine neue Lehre in Vollmacht". Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums – Sp. 371–373
Weltuntergang – Weltübergang. Science Fiction zwischen Religion und Neomythos, hg. v. Linus Hauser / Dietrich Wachler – Sp. 504–505
Westbrook, Raymond: Studies in biblical and cuneiform law – Sp. 284–287
Westermann, Claus: Prophetische Heilsworte im Alten Testament – Sp. 363–364
Wie eine Revolution entsteht. Die Französische Revolution als Kommunikationsereignis, hg. v. Hans Maier / Eberhard Schmitt – Sp. 190
Wiefel, Wolfgang: Das Evangelium nach Lukas – Sp. 355
Wienbruch, Ulrich: Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre Augustins – Sp. 297–299
Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion – Sp. 421–424
Witte, Karl Heinz: Der Meister des Lehrgesprächs und sein ‚In-Principio-Dialog'. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition – Sp. 23–24
Wörterbuch des Christentums, hg. v. Volker Drehsen / Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel / Helge Siemers / in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte – Sp. 189–190
Wolff, Gottfried: Solus Christus. Wurzeln der Christusmystik bei Gerhard Tersteegen – Sp. 388–390

Zeilinger, Franz: Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch – Sp. 293–295
Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen, hg. v. Roman Malek SVD / Werner Prawdzik SVD – Sp. 330–331

Hinweis: * nach der Spaltenzahl verweist auf Stellungnahmen von besprochenen Autoren (und evtl. Rückäußerungen der Rezensenten), die bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, gegen einen Unkostenbeitrag von DM 5,00 zur Verfügung gestellt werden (als Ausdruck oder auf Diskette).

IV. Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten, zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster unter Mitarbeit von Seminaren der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster, Sp. 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 521–534.

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1989/1990: Sp. 509–520

Sachregister:
Anstelle eines gedruckten Sachregisters kann bei der Schriftleitung der Theologischen Revue, Johannisstr. 8–10, 4400 Münster, eine Diskette mit den ausführlichen Titelangaben der in den letzten drei Jahren besprochenen Bücher bezogen werden (zum Preis von je 10,00 DM pro Jg. + Porto – Titel in Literaturlistenform und im Datenbankformat, als ASCII-Text – Diskettenformat bitte angeben).

Theol F BuV

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 110,–

Nummer 1 — **1990** — **86. Jahrgang**

Müller, Gerhard Ludwig: Entwurf einer Systematischen Theologie bei Wolfhart Pannenberg . . . Sp. 1

Pannenberg, Wolfhart: Christentum in einer säkularisierten Welt (Gerhard L. Müller)
Greiner, Sebastian: Die Theologie Wolfhart Pannenbergs (Gerhard L. Müller)
Koch, Kurt: Der Gott der Geschichte (Gerhard L. Müller)
Góźdź, Krzysztof: Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg (Gerhard L. Müller)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 14
Jónsson, Gunnlaugur A.: The Image of God (Oswald Loretz)
Abrego, José Maria: Jeremías y el final del reino (Erhard S. Gerstenberger)
Sandelin, Karl-Gustav: Wisdom as Nourisher (Gottfried Schimanowski)
Neues Testament und Ethik. Fs Schnakkenburg (Hubert Frankemölle)
Thiede, Carsten Peter: Die älteste Evangelien-Handschrift? (Rainer Kampling)
Schnackenburg, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd 2 (Hubert Frankemölle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 21
Grant, Robert: Gods and the One God (Dieter Zeller)
De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom (Bernhard Kötting)
Witte, Karl Heinz: Der Meister des Lehrgesprächs und sein In-Principio-Dialog, (Bardo Weiß)
Leinweber, Josef: Die Fuldaer Äbte und Bischöfe (Erwin Gatz)
Walter, Peter: Johann Baptist Franzelin (1816–1886) Jesuit, Theologe, Kardinal (Karl-Heinz Menke)
Prien, Hans-Jürgen: Evangelische Kirchwerdung in Brasilien (Werner Promper)
Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur (Horst Ferdinand)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 29
Börsig-Hover, Lina: Das personale Antlitz des Menschen (Georg Scherer)
Hans Urs von Balthasar (Herbert Vorgrimler)
Espezel, Alberto: El Misterio Pascual en Hans Urs von Balthasar (Martin Tiator)
Escribano-Alberca, Ignacio: Eschatologie (Gisbert Greshake)
Herzog, Frederick: God-Walk (Edmund Arens)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 41
Richter, Klemens: Was die sakramentalen Zeichen bedeuten (Manfred Probst)
Berger, Teresa: Theologie in Hymnen? (1780) (Philipp Harnoncourt)
Studia liturgiczno-pastoralne (Klemens Richter)
Una liturgia per l'uomo (Reiner Kaczynski)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 47
Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft (Franz Furger)
Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie (Norberto Strotmann)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Homiletik . . . . . Sp. 51
Spölgen, Johannes: Jesus Christus glauben lernen (Johann Hofmeier)
Die belgischen Bischöfe: Unser Glaube (Dieter Emeis)
Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie (Norbert Mette)
Heymel, Michael: Das Humane lernen (Lars Thunberg)
Erfahrungen mit Randchristen (Franz-Josef Bäumer)
Schmid, Franz: Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit (Hermann Steinkamp)
Unsere Hoffnung – Gottes Wort (Paul Deselaers)
Schweizer, Harald: Trauungsansprachen (Johannes Spölgen)
Eignung für die Berufe der Kirche (Hugo Goeke)

Missionswissenschaft/ Religionswissenschaft . . . . . Sp. 62
Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Ludwig Hagemann)
Drummond, Richard Henry: Towards a New Age in Christian Theology (Kossi-Joseph Tossou)
Klinkhammer, K.E.: Was mich auf Jesus von Nazareth verweist (Ludwig Hagemann)
Kimoura, Naoji: Das Christentum als sprachliches Problem in Japan (Kossi-Joseph Tossou)
Khoury, Adel Th.: Der Islam – sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch (Peter Heine)
Universale Vaterschaft Gottes (Ludwig Hagemann)

Philosophie . . . . . Sp. 69
Romanòs, Konstantinos P.: Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben (Rolf Kühn)
Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie (Berthold Wald)
Kierkegaard für Christen (Heinrich Schmidinger)

Bibliographie . . . . . Sp. 73

Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie*

Von Gerhard Ludwig Müller, München

Diese „Dogmatik" ist ein theologiegeschichtliches Ereignis nicht nur als Lebenswerk eines der bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart und als eine Summe seines reichen Schaffens, sondern auch als das Wagnis, die christliche Lehre als solche und ganze systematisch darzustellen. In einer Zeit fortschreitender Spezialisierung und eines extensiven Methodenpluralismus scheint die Theologie ihre Wissenschaftlichkeit nur noch in engster historisch-literarwissenschaftlicher Detailforschung oder unmittelbarer pastoraler Praxisorientierung beweisen zu können. Der systematische Theologe kommt dem Exegeten und Historiker nicht selten als der Überflieger vor, der die Geschichte so interpretiert, wie er sie für sein System braucht, statt sie zur Kenntnis zu nehmen, wie sie wirklich war, während der praktische Theologie hinter der philosophisch-hermeneutischen Anstrengung des Begriffs weltfremde Theorie vermutet. Wenn aber das Thema der Theologie die Wahrheit der christlichen Lehre bzw. die Rede von Gott und nichts anderem ist, dann entscheidet sich ihr Wissenschaftscharakter an der Disziplin, die unmittelbar der Darstellung, Bewahrheitung und Prüfung des Inhalts ihres Wahrheitsanspruches zugeordnet ist. Alle anderen Disziplinen sind in dem Maße Theologie, als sie an der Fragestellung der Dogmatik partizipieren. Es geht gar nicht um die absolute quantitative Beherrschung alles Wissenswerten aus Geschichte und Gegenwart des Christentums als Voraussetzung für eine Systematik, sondern um den formalen Aspekt, die Wirklichkeit Gottes überhaupt sub ratione Dei zu begreifen und im Lichte der Offenbarung Gottes Geschichte, Welt und Mensch zu verstehen. Aber eben weil das Christentum seinem Wesen nach eine durch und durch geschichtliche Realität ist, kann eine formal-logische Systematik seiner Darstellung nicht angemessen sein. Es geht zwar um die bleibende, im Sein und letztlich in Gott selbst verwurzelte Wahrheit, die aber nicht hinter der Geschichte zu suchen ist, sondern biblisch gesehen als das Sich-Bewährende und Sich-Bewahrheitende inmitten des geschichtlichen Wandels im Blick auf das

* **Pannenberg,** Wolfhart: **Systematische Theologie,** Bd I. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1988. 515 S., kart., DM 78.–/LW DM 98.–

Gd 128. 4°
13. JUL. 1990
ZD

Ende der Geschichte, in dem auch die Wahrheit sich herausstellen wird, aufzufassen ist.

Entsprechend diesem geschichtlich-systematischen Ansatz (im Unterschied zu einer Systematik, die sich bloß durch die Regeln formaler Logik aufbaut), geht P. in sechs Kapiteln dieses ersten Bandes vor. In traditioneller Terminologie gesprochen, enthält dieser Band die Gotteslehre. Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß gemäß dem Grundsatz der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität auch die anderen Themen von der Schöpfung, der Erlösung und der Vollendung im christologischen und anthropologischen Kontext jeweils ebenfalls Lehre von Gott im strengen Sinne sind, weil in ihm Gottes Natur und Wirken offenbar werden. Zunächst geht es um eine Bestimmung der Theologie und ihres Wissenschaftscharakters. Ihr spezifisches Thema ist die Wahrheit der christlichen Lehre. Im 2. Kap. fragt P. nach der Tatsache und der Wahrheit des Gottesgedankens beim Menschen, um im 3. Kap. die Wirklichkeit Gottes und der Götter in der Erfahrung der Religion zu analysieren. Im 4. Kap. setzt er zentral bei der Offenbarung Gottes ein. Den inhaltlichen Höhepunkt erreicht dieser erste Band der Dogmatik im 5. und 6. Kap. mit der Erkenntnis Gottes in seinem trinitarischen Wesen und (in anderer Reihenfolge als in vielen traditionellen Handbüchern) von daher der Betrachtung der Einheit des göttlichen Wesens zusammen mit seinen Eigenschaften.

Eine komprimierte inhaltliche Wiedergabe dieses 1. Bandes auf wenigen Seiten erweist sich als schier unmöglich. P. breitet eine derartige Fülle religionsgeschichtlicher, biblischer, philosophischer und allgemeinwissenschaftlicher Kenntnisse aus, daß dem Leser ohne den ernsten Willen zu einer unbedingten Konzentration gelegentlich sogar der rote Faden zu entgleiten droht. Es geht P. allerdings nicht um die Präsentation seines Wissens, sondern um die Sache selbst. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit unserer Wahrheitserkenntnis (W. Dilthey) hat zwar die Absolutheit der Wahrheit nicht in Frage gestellt, aber die Relativität unserer Wahrheitserkenntnis im geschichtlichen Kontext zur Grundlage auch des theologischen Verstehens gemacht. Der Weg zu Sacheinsicht steht noch offen, wenn man sich auf die Begriffs- und Bedeutungsgeschichte eines Themas einläßt. Natürlich bleibt die Sicht der Geschichte eurozentrisch, aber eben weil die europäische Herkunft des Christentums auch in die Gegenwart einer weltweiten Kirche eingeht. P. verleugnet auch sein evangelisches Bekenntnis und die starke Prägung durch den philosophischen Idealismus nicht. Aber er erreicht dennoch eine erstaunliche ökumenische Offenheit durch einen unbefangenen Rückgriff auf die Patristik und die große Scholastik und auch auf neuere katholische Theologie, so daß unter diesem Gesichtspunkt wohl kaum eine bekenntnisrelevante Differenz anzuzeigen ist. Einen wichtigen Bezugspunkt stellt jeweils die altprotestantische Dogmatik dar (die P. meines Erachtens zu sehr in Kontinuität mit der Hochscholastik sieht, trotz der sich erheblich auswirkenden Vorherrschaft der Wesensmetaphysik oder rationalistischen Philosophie und des tiefgreifenden Bruchs im Bekenntnis und der damit gegebenen anderen Grundhermeneutik des Glaubens). Von daher geht der Weg über die Krise in der Aufklärungstheologie und die Anfrage an die vernunftgemäße Begründbarkeit des Glaubens ohne Rekurs auf das Autoritätsargument in Form des orthodox-protestantischen Schriftprinzips oder des katholischen Lehramtsprinzips zu Kant, Hegel, Schleiermacher, aber auch zu Feuerbach und D. F. Strauß und zur dialektischen Theologie, die immer wieder die gesuchten Gesprächspartner sind. Freilich kann Vollständigkeit hier nicht das Ziel sein. Die Theologiegeschichte wird vielmehr unter dem leitenden Gesichtspunkt gelesen, die Kohärenz und Konsistenz der christlichen Wahrheit unter den gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Bedingungen zu erweisen. Im Unterschied zur alten Dogmatik, die ihren Überlegungen schon die Wahrheit Gottes und der Offenbarung voraussetzt, wird hier die Strittigkeit Gottes als zu seiner konkreten Existenzweise in der Welt hinzugehörend gedacht. Eine adäquate Unterscheidung von Fundamentaltheologie und Dogmatik erweist sich als unmöglich, insofern es einmal nur um die Feststellung der Wahrheit der Lehre und zum anderen um deren bloße Darstellung ginge. Die Darstellung kann nicht ohne Rücksicht auf ihre Begründungsproblematik erfolgen. Die in aller Breite herangezogene Geistesgeschichte erweckt – in ihrer notwendigen Auswahl – vielleicht den Eindruck, daß P. alles Ideengut seiner Grundkonzeption gefügig macht. Aber es geht nur um eine Konfrontation des umfassenden Anspruches Gottes auf die Wirklichkeit, die sich eben in der Ganzheit der Welt, die auch durch Wissenschaft zugänglich gemacht wird, in ihrer Wahrheit bewähren muß.

Nach den Vorklärungen über Wesen und Aufgabe der Theologie wendet sich P. der Frage nach der Wirklichkeit zu, die mit dem Begriff Gottes intendiert ist. Anzusetzen hat man bei der religiösen Erfahrung, die jedoch schon auf Gott und Götter als Interpretation dieser Erfahrung zurückgreift. Zur Klärung des Gottesgedankens selbst ist darum auf die Tradition der philosophischen Theologie zurückzugreifen, die Gott von der Ganzheit der Welt her als deren Ursprung und Einheitsgrund erfaßt.

Dies war auch der Rahmen, in dem die frühchristliche Theologie ihre universalausgreifende Rede von Gott als Schöpfer und Erlöser des Alls aussagen konnte. Eine naive Hellenisierungstheorie kann daher zum Verständnis nicht mehr viel beitragen. P. diskutiert die philosophische und theologische Kritik aller natürlichen Theologie, vor allem auch den Bedeutungswandel von einer Theologie, die ursprünglich die Natur Gottes im Auge hatte, zu einer Rede von Gott von der vernünftigen Natur des Menschen her. Damit geht eine forschreitende Anthropologisierung des Gottesgedankens und die Gefahr ihrer anthropologischen Reduktion (Feuerbach) einher. Ein Bezug zur Kosmologie und damit die Frage nach der Wirklichkeit als Ganzer kann aber aus dem Gottesgedanken nicht ausgeklammert werden, soll er nicht lediglich als eine gedankliche Projektion des Menschen bestimmt werden. Letztlich aber kann eine erneuerte metaphysische Theologie nur zur Wahrheit des Gottesgedankens im Menschen hinführen. Zur Wirklichkeit Gottes führt aber die Gotteserfahrung der Religionen, die an den Werken der Schöpfung zum Bewußtsein des Wirkens und des Wesens der Gottheit kommen (vgl. 131).

Gewiß hat P. recht, daß die Gotteserfahrung in Religion und Mythos älter ist als die natürliche Theologie der Philosophen. Aber ist philosophische Theologie nicht eigentlich nur die Analytik der sich an der Erfahrung von Welt als Welt immer einstellenden Erkenntnis der Bezogenheit auf Transzendenz zum Unendlichen, die ihrerseits erst die Erfahrung der Endlichkeit von Welt und Ich ermöglicht? Die Kritik am I. Vatikanum trifft insofern nicht zu, als es nicht um eine eigenständige Möglichkeit der Vernunft geht, jederzeit sich zu Gott erheben zu können, sondern das Konzil gerade eine mit der Schöpfung als Welt gegebene Offenbarung Gottes selbst aussagen will. Weil Schöpfung beides ist, nämlich Akt Gottes und das Produkt seines Handelns, darum ist im Medium der geschaffenen Dinge Gott in seinem Schöpfungshandeln als er selbst offenbar, jedoch vermittelt-indirekt, so daß eine Leugnung Gottes möglich ist, wie aber auch ein vernünftiger Aufweis seines in der Schöpfung sich offenbarenden Wirkens und Daseins.

In der neuzeitlichen Theologie ist nach dem Ende der Lehre von der Verbalinspiration der Religionsbegriff zur Basis der Systematik geworden. Jedoch steht er unter dem Dilemma einer theologischen oder anthropologischen Ableitung.

Ist die Realität Gottes abhängig von der Setzung menschlicher Subjektivität (im Gefühl persönlicher Erfahrung etc.) oder umgekehrt? Im Falle rein anthropologischer Ableitung wäre ein Dogmatismus im Sinne der Verabsolutierung subjektiver Einsichten unausweichlich. Aber jede konkrete Religion versteht sich nicht nur als Explikation anthropologischer Aprioris, sondern geht von der Realität und Wahrheit ihres Gegenstandes aus und versteht Gott und die Götter nicht funktional etwa als bloße Kontingenzbewältigung, sondern als unbedingte Realität. Darum entspricht der Einheit der religiösen Phänomene in allen Religionen nicht nur eine rationale oder affektive Vernunftallgemeinheit, sondern die Einheit ihres Gegenstandes, der sich als realer Ursprung seiner auf ihn bezogenen Phänomene (Weltoffenheit, Exzentrizität, Selbsttranszendenz) erweist. Wenn der Mensch in Welt und Geschichte gar nicht anders als in seiner Bestimmtheit durch das Gottesbewußtsein (als Bezug auf eine bewußtseinsjenseitige Realität) gedacht werden kann, ohne das Humanum selbst einer Defizienz auszusetzen, dann bewahrheitet sich Gott, wenn er im Medium der Welterfahrung sich selbst erweist „an den Sinnimplikationen der Welterfahrung selber, so daß deren jeweiliger Inhalt als Machtäußerung des Gottes verstanden werden kann und nicht als Ausdruck seiner Ohnmacht erscheint" (184).

Religionsgeschichte ist also Erscheinungsgeschichte Gottes. Daß nun aber die Geschichte als solche die Sphäre des Selbsterweises Gottes ist, war die Entdeckung Israels gewesen. Diese spezifische Sicht des theologischen Selbsterweises Gottes in Israels Geschichte heißt aber Offenbarung. Zu ihr gehört die fortschreitende Korrektur menschlicher Korrenspondenz zur Erscheinung Gottes überhaupt sowie auch in Israel bis zu Christus hin die Hoffnung auf die Erscheinung Gottes in der Geschichte als Ganzer, die von ihrem Ende her zu konzipieren ist.

P. hat den Offenbarungsbegriff aus einem religionsgeschichtlichen Kontext heraus entwickelt und dort die irreduzible Besonderheit Israels und besonders Jesu Christi zur Sprache gebracht. Nach einer breiten Diskussion der Vielschichtigkeit der Offenbarungsvorstellungen in Schrift und Theologiegeschichte expliziert er noch einmal sein eigenes Konzept von „Offenbarung als Geschichte" auch im Unterschied zur Offenbarung im Wort (Barth, Jüngel). Den idealistischen Hintergrund dieser Konzeption leugnet er nicht, fügt aber die eschatologische und christologische Spezifikation hinzu. Der Dualismus einer Offenbarung in von Gott gewirkten geschichtlichen Tatsa-

chen und einer hinzutretenden Deutung ist überwunden. Die Worttheologie ist von der Geschichtstheologie umgriffen. Offenbarungsgeschehen ist antizipierte Eröffnung der fortschreitenden Realisierung des göttlichen Heilsplanes und des damit verbundenen Erweises der Herrlichkeit Gottes am Ende der Geschichte. In diesem Sinn ist Offenbarung Wort Gottes als Geschichte und Person Jesu Christi. „Von einer Selbstoffenbarung Gottes durch dieses sein Wort und dessen Offenbarung ist dabei unter der Bedingung zu sprechen, daß dieses Wort selber eins ist mit Gott" (281). Dies aber ist das Thema der Trinitätslehre. In ihr wird vorgreifend der gesamte Inhalt der Dogmatik zusammengefaßt, wie auch im Zeichen der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität alle anderen Traktate Entfaltung des trinitarischen Geheimnisses sind.

Zu Recht weist P. auf die Notwendigkeit einer umfassenden Neukonzeption der Trinitätslehre hin. Sie ist nicht nur seit dem 17. Jh. mehr und mehr ins Abseits gedrängt und schließlich von der Aufklärung aufgegeben worden. Auch in der klassischen Ausbildung der Gotteslehre mit ihrer Spaltung in die Traktate de Deo uno und de Deo trino schienen die Wesensaussagen über Gott schon vor dem Bezug auf die Trinität möglich, so daß der Hervorgang der Personen nur als eine christliche Sonderlehre aufgefaßt werden konnte, die mit dem geschichtlichen Selbsterweis Gottes nur soviel zu tun hatte, daß sie durch die Offenbarung positiv zur Information gebracht wurde.

Die Rückführung dieser Sicht auf die S. th. des Thomas von Aquin trifft nach neueren Forschungen jedoch nicht zu und dürfte sowohl zeitlich als auch kontextuell einer späteren Epoche zuzurechnen sein.

Der Mangel der klassischen Konzeption (auch in ihrer religionsphilosophischen Erneuerung bei Hegel) besteht darin, daß man von dem bezeugten Faktum im Glaubensbekenntnis ausgeht und spekulativ aus dem Wesen Gottes die Dreiheit der Personen ableiten will.

Zumeist versucht man, Gott nach Analogie eines (menschlichen) Subjektes zu konzipieren und dann aus dem Begriff Gottes als „Geist" (Joh 4,24) oder als „Liebe" (1 Joh 4,8.16) die Notwendigkeit einer relational-subsistenten Selbstexplikation (aus dem göttlichen Wesen oder der Person des Vaters) abzuleiten. Dann ist die Rede von drei Seinsweisen (Barth) oder subsistenten Existenzweisen (Rahner) oder gar von drei göttlichen Subjekten. Die Abgründe des Modalismus, Subordinatianismus, Tritheismus tun sich drohend auf. Es geht aber primär gar nicht um eine spekulative Vermittlung eines abstrakten Monotheismus mit der Lehre von den drei Personen in Gott, sondern zunächst offenbarungstheologisch um die Frage, wie Gott selbst in der Welt und im Menschen sein kann, ohne daß ein von ihm getrenntes geschöpfliches Mittel dazwischensteht.

Methodisch gesehen ist darum nicht von den Prozessionen in Gott auszugehen, sondern von den Sendungen. Wenn Gott in Jesus Christus, seinem Sohn, und in dem sie verbindenden und von ihnen noch einmal verschiedenen Heiligen Geist in der Welt und im Herzen des Menschen erscheint, dann ist er sowohl mit dieser seiner geschichtlichen Erscheinung identisch (ökonomische Trinität) wie auch von seiner Manifestation noch einmal verschieden, weil er selbst in seinem inneren Leben es ist, der als Vater, Sohn und Geist sich offenbart (immanente Trinität). Jede Trinitätslehre geht daher von der im Offenbarungsgeschehen sichtbar gewordenen Einheit und Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist aus. Eine Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften ist von der trinitarischen Selbstoffenbarung her zu entfallen und nicht umgekehrt.

Wenn immer auch ein Gottesbegriff schon vorausgesetzt ist (selbst Jesus verkündet nicht erstmals die Existenz Gottes, sondern redet den in den Religionen und in Israel bekannt gewordenen Gott als Vater an), so ist das nicht der Gott der philosophischen Theologie, die von der Tatsache und Ordnung der Schöpfung per analogiam das Wesen Gottes in allgemeinen Umrissen schon erschlossen hat. Dementsprechend geht P. vom Verhältnis Jesu zum Vater und zum Geist des Vaters aus, der vom Vater verschieden ist. Die klassischen Begriffe, die aus der Monarchie des Vaters die beiden anderen Personen durch Zeugung und Hauchung ableiten, bringen irgendwie ein Gefälle in Gott hinein. Hier kann man nicht bei bloßen Ursprungsrelationen stehenbleiben. Man muß auch sehen, daß der Sohn etwa die Herrschaft vom Vater empfängt und sie ihm wieder zurückgibt. Auch der Geist ist gegenüber Vater und Sohn nicht nur der Empfangende, sondern er ist selbst auch aktiv, indem er den Sohn verherrlicht und die Tiefe Gottes erforscht. Die Ursprungslosigkeit und Ungezeugtheit des Vaters dürfen wir also nicht so auffassen, daß der Vater im Besitz der Gottheit wäre ohne das Gegenüber zum Sohn, in dem der Sohn sich vom Vater unterscheidet und den Vater in seiner Gottheit mitkonstituiert. Zu beachten aber wäre hier das 11. Konzil von Toledo (675): „Der Sohn ist also Gott vom Vater, der Vater aber ist Gott, aber nicht vom Sohn. Er ist zwar der Vater des Sohnes, aber nicht Gott vom Sohn" (DS 526; NR 268). Da Jesus als Mensch sich vom Vater unterscheidet und ihm gehorsam ist, ist er eins mit dem Vater, der ihn gesandt hat und durch den der Vater der Weg des Menschen zu Gott sein will und umgekehrt. In diesem Sinn ist er der Sohn, so daß offenbarungsgeschichtlich die Entsprechung des Vaters zu Jesus zum Wesen Gottes gehört, der als er selbst offenbar wird. Und damit gründet das menschliche Gegenüber zum Vater in einem ewigen Gegenüber des ewigen Sohnes zum ewigen Vater (vgl. 337).

Wenn die trinitarischen Beziehungen Ausdruck wechselseitiger Selbstunterscheidung sind, dann geht es nicht an, Vater, Sohn und Geist nur als verschiedene Seinsweisen des einen göttlichen Subjekts zu verstehen, sondern als „Lebensvollzüge selbständiger Aktzentren" (347). Von dieser Basis her kann P. nun seine Sicht der Rede vom göttlichen Wesen und Dasein und den Eigenschaftten Gottes entfalten und in diesem größten Kap. (365–483) praktisch die gesamte Gottesproblematik der abendländischen und besonders auch neuzeitlichen Gottesfrage entfalten.

P. entwickelt die Erkenntnis des Wesens Gottes aus seinem in der Selbstunterscheidung gegebenen Handeln und ordnet ihm die Rede von den Eigenschaften Gottes zu. Diese sind aber allen drei Personen gemeinsam, nicht insofern sie aus einem von ihnen verschiedenen Wesensgrund hervorgehen, sondern als Ausdruck ihrer Lebensgemeinschaft, die ihrem Wesen nach Liebe ist. „Gott ist in seiner Ewigkeit aller Zeit gleichzeitig und das Ziel seines Handelns, das Offenbarwerden seiner Herrschaft über die Welt seiner Schöpfung, ist nicht Befriedigung eines Mangels in seinem ewigen Wesen, sondern die Einbeziehung seiner Geschöpfe in die ewige Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch den Geist. Insofern ist das Welthandeln Gottes Wiederholung seiner ewigen Gottheit im Verhältnis zur Welt" (421f). Hier wird die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität erkennbar. Sie gipfelt in der Einsicht jeder Trinitätslehre, daß das Wesen Gottes Liebe ist und das Menschsein sich in der Teilhabe an diesem Wesen Gottes als Liebe erfüllt.

Trotz einer grundsätzlichen Zustimmung zur Entwicklung der Thematik bei P. ist zu fragen, ob nicht dem Einwand gegen die „klassische" Rede von der Substanz Gottes (Kant, Fichte, Hegel, Strauß) eine zu große Stichhaltigkeit eingeräumt wird. Es ging etwa in der S. th. q. 2–26 bei Thomas nicht um eine adäquate Wesensbeschreibung Gottes von der Philosophie her unter der Absehung von der Offenbarung, sondern um die Einsicht, daß von Gott in seinem inneren Wesen gar nicht adäquat gesprochen werden kann, weil er nicht Gegenstand unserer weltgebundenen Erkenntnis ist. Von Gott kann der Mensch immer nur im Hinblick auf die Welt sprechen. Aus dieser weltvermittelten Gotteserkenntnis gibt es keinen Ausweg. Deshalb kann der Mensch den Gedanken der Absolutheit Gottes auch nur als Negation in der immer relativen weil endlich gebundenen Begriffsbildung formulieren. Wenn wir also von Gott nie reden können unter Absehung seines Handelns in Schöpfung und Heilsgeschichte, hindert das nicht die Einsicht, daß zur Gottheit Gottes die Unbezüglichkeit zur Welt als eines Gott mitkonstituierenden Momentes gehört. In diesem Sinne soll die Rede von den Eigenschaften Gottes auch nicht sein Wesen in sich erhellen, unabhängig von seiner geschichtlichen Manifestation, da ja diese Eigenschaften der Gestalt seines Schöpfungshandelns entnommen werden zusammen mit der Einsicht, daß Gott sich auf uns hin in seinem Handeln offenbar macht und damit an seiner Selbsterkenntnis teilgibt, sich dabei aber nicht wie ein Gegenstand unserer adäquaten Welterkenntnis in unseren Gesichtskreis einfügt. Gerade in seiner Immanenz gibt er seine Transzendenz nicht auf, sondern offenbart sie erst.

Dazu gehört wohl auch der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes (vgl. 471f), der in der Aufnahme in die christliche Theologie eine wesentliche Umformung im Verhältnis zu den Kontexten griechischer Philosophie erfahren hat. Es geht hier nicht um ein anthropomorph gedachtes Desinteresse Gottes an der Welt, sondern um seine Souveränität und seine Selbstmitteilung aus einer Fülle und nicht aus einer Bedürftigkeit heraus. Nicht weil der abstrakte (vortrinitarisch gedachte) Gott durch die Welt potentiell affizierbar ist oder in sich selbst gar ein innertrinitarisches Szenario von Liebe und Leid aufführt, wird er dann auch faktisch zur Vollkommenheit des Mitleidens in der Welt geführt, sondern weil der trinitarische Gott (im Schöpfungs- und Erlösungshandeln) im Sohn schon empfangend und sich verdankend ist, darum kann im inkarnatorischen Wort (und nicht außerhalb) die Welt in ihrem Leiden und in ihrer Not sowohl ernstgenommen werden als auch erlösend in den trinitarischen Gott einbezogen werden, der die Geschichte zur Gestalt seiner Anwesenheit in der Welt gemacht hat und sie im Sohn und in der Kraft des Geistes bleibend auf sich hin bezieht. Weil der Vater immer schon vom Sohn betroffen ist, darum läßt er sich auch von der Welt im Leiden seines Sohnes betreffen. Eine Passibilität der abstrakt gedachten göttlichen Natur unabhängig von den trinitarischen Relationen ist absolut unmöglich.

All dies wird von P. selbst in anderen Zusammenhängen zur Sprache gebracht. Darum fällt auf, daß er an den betreffenden Punkten nicht den hermeneutischen Sach- und Sprachkontext der interpretierten Thomanischen Sätze heranzieht, sondern diese unvermittelt mit den ganz anders gelagerten Horizonten der neuzeitlichen Problematik auf der Linie protestantischer Orthodoxie, Neologie, Idealismus konfrontiert. Auch leuchtet es nicht ein, warum die Analogie als dritte Aussage neben Äquivozität und Univozität nicht möglich sein soll. Prädikationen müssen nur im Rahmen eines logisierten Seinsbegriffes, also einer Wesensmetaphysik, univok sein. In diesem Bezugssystem ist freilich Occam (in der Radikalisierung der Positionen des Duns Scotus) nicht zu widerlegen (vgl. 372). Wo aber das Sein eben nicht als begriffliches Konzept einer allgemeinen Wesenheit, sondern als Akt aufgefaßt wird, in dem Wirklichkeit begegnet als Grundlage und nicht als Resultat aller Begriffsbildung, da ist eine analoge Aussageform deshalb möglich, weil der Seinsakt in den konkreten Wesenheiten sich nicht erschöpft, d. h. vollkommen rezipiert wird, sondern außerhalb des Geschaffenen mit dem Akt zusammenfällt, in dem Gott selber wirklich ist. Die Aussage „Gott ist der Seiende durch sich selbst", wäre nur dann univok, wenn er doch als durch eine endliche Wesenheit rezipiert gedacht wäre. Da aber Gottes „Wesen" seine Aktualität selbst ist, darum kann gesagt werden, daß in Gott das Sein anders (analog) wirklich ist als in den endlichen, rezipienten Wirklichkeiten. Diese sind in ihrem Verhältnis untereinander univok, weil sie durch Seinspartizipation bestehen, während Gottes Dasein im Verhältnis zur Welt als nicht rezipientes Sein ausgesagt werden kann und darum in einem unvergleichbaren Sinn wirklich (aber eben wirklicher als alle erfahrene Wirklichkeit) ist, der aber uns in seiner Positivität nicht zugänglich, weil ohne jeden univoken Vergleichsanhalt ist.

P.s auf drei Bände berechnete „Systematik" ist ein großangelegter Versuch, die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber der neuzeitlichen Kritik und zugleich im Durchgang durch sie denkerisch zu behaupten. Es verdient höchste Anerkennung, daß im Meer theologischer Detailfragen ein Theologe diesen Gesamtentwurf wagt und damit der Kirche (in allen Konfessionen) einen unabschätzbaren Dienst erweist. Seine denkerische Kraft, eine ungeheure Fülle der Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, gibt dem Werk eine innere Konsistenz und Kohärenz und erweist in seinem eigenen denkerischen Vollzug (entsprechend den eigenen Voraussetzungen) die im Denken angezielte christliche Wahrheit. In dieser Hinsicht erscheint mir die theologische Konzeption P.s geradezu genial. Kleinliche Besserwisserei in untergeordneten Einzelpunkten spricht sich selbst das Urteil. Der ist noch kein besserer Dichter, der bei Goethe einen Fehler in der Zeichensetzung entdeckt. Ich halte meine Überzeugung nicht zurück, daß die vorliegende Dogmatik wohl die größte Leistung systematischer evangelischer Theologie in der Gegenwart darstellt.

Pannenberg, Wolfhart: **Christentum in einer säkularisierten Welt.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 79 S.

Ein reflektiertes Selbstverständnis des modernen Christentums ist ohne eine Analyse des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses unmöglich. Die fortschreitende Verselbständigung aller natürlichen Lebensbereiche gegenüber der christlichen Religion hat die Überzeugung von der Entbehrlichkeit der Religion überhaupt weithin plausibel gemacht. Umgekehrt sah sich die Kirche gezwungen, ihre Funktion für Vollzug und Ziel des menschlichen Daseins neu zu begründen. Sie sah sich vor das Problem gestellt, daß Religion zur Privatsache wurde und die objektive Gültigkeit der Glaubensaussage ins Irrationale und Beliebige der Subjektivität abgedrängt wurde. Andererseits erweist sich gegenwärtig am Ende der neuzeitlichen Säkularisierung die innere Ambivalenz dieses Vorganges in der Legitimationskrise staatlicher Autorität, in der Geltung ethischer Normen und vor allem im Verlust einer umfassenden Sinnorientierung. Hier aber ergibt sich die Chance einer Neuentdeckung der religiösen und theologischen Dimension des Menschen. Und so kann es zu einer Überwindung der reduzierten Wirklichkeitsauffassung in der säkularisierten Mentalität kommen. Zu dieser Herausforderung möchte Vf. mit dem vorliegenden kleinen Bändchen in drei Kap. einen Beitrag leisten. Der Raum für diese weitgesteckte Aufgabe ist allderdings knapp bemessen. Dennoch versteht es P. als ein Denker von großer systematischer Kraft, seine Vorstellungen prägnant zu formulieren und die Grundlinien völlig einsichtig zu skizzieren.

Im ersten Kap. (9–31) setzt er sich mit den verschiedenen Theorien über Ursachen, Verlauf und Ziel der Säkularisierung auseinander (Hegel, Dilthey, Weber, Löwith, Blumenberg, Gogarten).

P. beschäftigt sich vor allen Dingen mit Blumenbergs These die Neuzeit sei eine humane Selbstbehauptung oder eine Art Aufstand des Menschen gegenüber dem theologischen Absolutismus (im Hinblick auf den Willkürgott des spätmittelalterlichen Nominalismus und des sola-gratia-Prinzips der Reformation). Die Säkularisierung ist vielmehr nur zu begreifen als die Reaktion auf die verheerenden Religionskriege des 16. und 17. Jh.s. Die Religion, deren Einheit zerbrochen war, konnte die Einheit der Gesellschaft nicht mehr garantieren. Dadurch entstand im Rückgriff auf die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur und der Vernunft ein natürliches System der Wissenschaften und des gesellschaftlichen Lebens ohne Rückgriff auf eine transzendente Begründung. Aber erst der Atheismus des 18. und 19. Jh.s., der aus einer anderen Wurzel herzuleiten ist, brachte eine Wendung gegen die Religion. Säkularisierung ist also ursprünglich die Folge eines durch die Kirchenspaltung bedingten Notstandes und keineswegs ein Aufstand gegen Gott.

Im zweiten Kap. (32–54) setzt sich P. mit den Folgeproblemen der kulturellen Säkularisierung auseinander.

Zunächst weist er darauf hin, daß nicht jede Idee von Säkularität mit dem spezifischen Vorgang der neuzeitlichen Säkularisierung verwechselt werden darf. Eine gewisse Differenzierung von Staat und Kirche, von geistlich und weltlich gehörte immer schon zum Erscheinungsbild christlich geprägter Gesellschaften (im Unterschied etwa zu islamischen Ländern). Dies ergibt sich notwendig aus der eschatologischen Verfassung des christlichen Glaubens. Jetzt aber geht es darum, daß der Staat sich nicht mehr von den spezifischen Lehrinhalten der christlichen Religion her begründen kann, sondern sich aus einer allgemeinen Religiosität oder aus dem Naturrecht her legitimieren muß. Es folgen nun auch die Säkularisierung der Bereiche der Moral, der Ökonomie und des Erziehungswesens, so daß am Ende eine umfassende säkulare Lebenswelt entsteht. Die negativen Begleiterscheinungen der modernisierten Gesellschaften sind aber unübersehbar in ihren Folgen der Industrialisierung, Bürokratisierung, der Pluralsierung, des Konsumdenkens (auch gegenüber den Kulturwerten) sowie auch der wachsenden Neurotisierung vieler Menschen, die in diesem Lebenssystem die Orientierung verloren haben. Eine neue Identität läßt sich aber nur gewinnen, wenn sich die moderne Kultur auf ihre religiösen Ursprünge besinnt und sie in schöpferischer Synthese mit den bedeutenden Werten der neuzeitlichen geistig-kulturellen Entwicklung vermittelt.

Im dritten Kap. (55–76) skizziert P. die Aufgaben der Theologie angesichts der säkularen Kultur. Seit Beginn der Säkularisierung lassen sich zwei entgegengesetzte Reaktionen von Kirche und Theologie erkennen.

Im Traditionalismus versucht die Kirche ihre Eigenständigkeit zu wahren durch eine Abgrenzung von der Welt. Im Progressismus wird versucht, die Spannung zwischen christlicher und weltlicher Existenz durch übertriebene Anpassung zu überwinden, die auf Kosten der Identität des christlichen Glaubens geht. P. versteht diese beiden Wege als eine inadäquate Reaktion auf die Herausforderung. Weder ein autoritäres Geltendmachen der christlichen Wahrheit (katholischer Integralismus) noch eine bloße Verkündigung des Gottesgerichtes über diese verfallende und revoltierende Welt kann eine Wendung bringen. Ebensowenig wird übertriebene Anpassung der Welt den christlichen Glauben nahebringen.

P. setzt sich nun mit einigen Fällen mißlungener Anpassungsversuche auseinander (Gott-ist-tot-Theologie, Entmythologisierung bzw. Remythologisierung, feministische Theologie und Theologie der Befreiung).

Unter all den Beobachtungen und interessanten Hinweisen soll hervorgehoben sein, daß P. dem gegenwärtigen Mißbrauch der Metapher vom „Tod Gott" (Hegel, Nietzsche) und der gegenwärtigen Theologie mutig entgegentritt. Jesu Tod am Kreuz hat mit dem Problem der neuzeitlichen Erfahrung der Gottesabwesenheit zunächst gar nichts zu tun. Hier geht es auch nicht pantheistisch um ein Sterben der göttlichen Natur. Vielmehr leidet und stirbt der Sohn Gottes am Kreuz, jedoch nicht seiner göttlichen Natur nach, sondern sofern er das Subjekt und der Träger der angenommenen menschlichen Natur ist. Jesu Tod ist darum nicht ein innerer metaphysischer Tod Gottes, sondern Jesu Tod bedeutet die Auferstehung des Menschen, weil Gott aufgrund seiner Menschwerdung und der Übernahme des menschlichen Schicksals bis zum Kreuz in Jesus sich als Tod des Todes und als das Leben des Menschen offenbart.

Zu danken ist P. auch für sein kritisches Wort gegenüber der verbreiteten Manie einer unkritischen Hinwendung zum Mythos (in seiner Archetypik oder Ästhetik), von dem man sich eine Überwindung der kalten Rationalität

der modernen Welt erhofft. Das Problem besteht gerade darin, daß man den Ort der Religion in der Irrationalität akzeptiert, an den ihn die säkulare Welt verweisen möchte. Die Wahrheit und die Objektivität der christlichen Glaubensinhalte müssen sich aber an der Wirklichkeit von Welt und Geschichte vernünftig begründen lassen, und zwar im Gespräch mit den Human- und den Naturwissenschaften. Wenn zur Wirklichkeit des Menschen aber seine Verwiesenheit auf Gott gehört und die Welt als die Schöpfung Gottes verstanden wird, dann gehört zur Vernunft auch der Glaube, und zum Glauben gehört auch die Vernunft, weil Vernunft nicht auf formal-logische Operationen des Verstandes oder auf den Bereich materiell-sinnlicher Erfahrungen reduziert werden kann.

Auch gegenüber dem im Grund berechtigten Anliegen der feministischen Theologie macht P. zu Recht geltend, daß die vermeintliche Ergänzung Gottes durch eine weibliche Dimension kontraproduktiv ist, denn die Anrede Gottes als Vater, so wie sie biblisch bezeugt ist, darf ja nicht als die Aussage über ein Männlichsein Gottes ausgelegt werden. Der Vergleichspunkt liegt hier in der Fürsorge und in der Autorität Gottes, der sich für uns einsetzt wie ein Vater in der Familie. Die Vorstellung von Gott als eine Kombination von männlichen und weiblichen Merkmalen würde nicht nur eine Funktionalisierung der Gottesidee bedeuten im Hinblick auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander, sondern gerade auch die Bestätigung der Feuerbachschen Projektionsidee, wonach der Mensch sich Gott erschafft nach seinem Bild und Gleichnis.

Zuletzt sieht P. die Möglichkeit einer Vermittlung von Religion und säkularer Gesellschaft paradigmatisch bei Karl Rahner realisiert. Denn Rahner zeige durchgehend die innere theologische Dimension der Anthropologie auf und zugleich lege er die Theologie auch immer anthropologisch aus. So werde hier die Beziehung der Welt auf das umfassende Geheimnis Gottes ebenso deutlich wie die Notwendigkeit weltbezogener Existenzform des Glaubenden. Eine reale Überwindung der Diastase von Religion und Gesellschaft wird aber nur möglich sein, wenn ihr Ursprung überwunden wird, nämlich die Spaltung der Christenheit. Ein Erfolg der ökumenischen Bemühungen für die Einheit der konfessionellen Kirchen in der Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi ist das allein wirksame Heilmittel als überzeugende Antwort auf die Identitätskrise der modernen westlichen Gesellschaften.

Das vorliegende Meditationsbändchen aus der weißen Reihe des Herderverlages ist leicht zu lesen und bietet doch eine tiefgründige Darstellung der Situation des Christentums in der modernen Welt, die wert ist, daß man sie mitdenkt.

München Gerhad Ludwig Müller

Greiner, Sebastian: **Die Theologie Wolfhart Pannenbergs.** – Würzburg: Echter 1988. 396 S. (Bonner Dogmatische Studien 2) kart. DM 48,—

In der evangelischen Theologie des 20. Jh.s erkennt der Vf. nach der strikten Offenbarungstheologie Barths, die der anthropologisch und ethisch ansetzenden liberalen Theologie entgegengesetzt war, und neben dem Entmythologisierungsprogramm und der existentialen Bibelinterpretation bei Bultmann nun bei Pannenberg einen dritten originellen Neuansatz mit der durchgehenden geschichtlichen Interpretation der Offenbarung. Da Pannenberg ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung anzielt, das er zugleich auch anthropologisch erschließen will und somit eine philosophisch-vernünftige Dimension impliziert, ohne einer rationalistischen Reduktion zu verfallen, wird er als ökumenischer Gesprächspartner auch für die katholische Theologie interessant. G. will mit einer Arbeit diesen Dialog fördern, indem er zuerst eine sorgfältige Darstellung von Pannenbergs bisheriger Gedankenentwicklung erarbeitet, um dann in einem zweiten Teil mit einer Deutung die weiterführenden Perspektiven herauszustellen, zugleich aber auch die noch offenen Fragen und verbleibenden Spannungen zu diskutieren. Der Vf. ist sich der Problematik von Dissertationen über Autoren, deren Lebenswerk noch nicht abgeschlossen ist, durchaus bewußt. In einem Nachtrag (360–372) bespricht er darum auch ergänzend die neuesten Publikationen „Metaphysik und Gottesgedanke" und vor allem Pannenbergs eigene Gesamtdarstellung in seiner auf drei Bände angelegten „Systematischen Theologie", von der seit dem Abschluß der vorliegenden Bonner Diss. bisher der erste Band erschienen ist.

Im ersten Teil behandelt G. in einer m. E. gut gelungenen systematischen Darstellung entsprechend den Hauptthemen Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Wissenschaftstheorie der Theologie zwischen Glaube und Vernunft (14–224).

Vorbereitend zeigt G. den theologiegeschichtlichen Problem- und Fragehorizont Pannenbergs auf (ethische Fundierung der evangelischen Theologie nach Kant, Metaphysikkritik Ritschls, Krise des Supranaturalismus seit der Autoritätskritik bezüglich des protestantischen Schrift- und des katholischen Lehramtsprinzips). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer universalgeschichtlichen Sicht der Wirklichkeit, die als Ganze nur von ihrem Ende her zu erfassen ist und damit auch das Verständnis der Offenbarung Gottes, der die alles bestimmende Wirklichkeit ist, als Selbstoffenbarung in Jesus Christus, die sich aber nur im offenen Horizont eschatologisch auf Zukunft hin eröffnet. Seinen hermeneutischen Standpunkt gewinnt Pannenberg in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Habermas.

Bei der Gottesfrage geht es im neuzeitlichen Kontext zunächst um die Auseinandersetzung mit dem Atheismus. Ein rein anthropologischer Ansatz wird den Projektionsverdacht nicht abschütteln können, wenn der Gottesgedanke nicht an der objektiven Wirklichkeitserfassung überhaupt und einer notwendig transzendenten Begründung menschlicher Freiheit bewährt wird. Dazu muß die Theologie über die Vorstellung von Gott als einem vorhandenen Seienden, der auch in der Schöpfung an die essentiellen Bestimmungen des Seienden gebunden ist, hinausgehen, um die unverfügbare und personale Freiheit Gottes in seinen auf Zukunft hin bezogenen Taten zu erkennen. Wird nun Gottes Sein auch mit der Qualität des Futurums gedacht, dann kann die menschliche Freiheit als letztlich von Gott verdankte und ermöglichte und damit zugleich auch als unverfügbare und personale aufgehen. Gott aber erweist seine Wirklichkeit in seinen Manifestationen in der Religionsgeschichte und dies alles integrierend in der Christus-Offenbarung. Die ganze Menschheitsgeschichte ist Zeugnis der indirekten Selbstoffenbarung Gottes durch seine Geschichtstaten, die freilich erst im Ende der Geschichte sich vollendet und damit auch die volle Offenbarung des Wesens Gottes als seiner Selbstbestimmung durch die Geschichte ausschließt. In diesem Zusammenhang ist auch das Zentrum der Christologie in der Auferstehung zu erkennen, insofern sich in ihr das Ende der Geschichte antizipierend vergegenwärtigt als Endpunkt der Selbstoffenbarung Gottes. Die offenbarungsgeschichtliche Selbstverwirklichung Gottes im Horizont der Geschichte erlaubt nun auch die trinitarische Einheit der Personen in ihrer Selbstunterscheidung so zu denken, daß die ökonomischen Relationen für die Selbstkonstitution Gottes, nämlich als Gott der Geschichte, ernstgenommen werden können, ohne daß die Geschichte – abstrakt betrachtet – die immanente Trinität erst produzieren würde. Pannenberg kann somit die menschliche Geschichte Jesu voll ernstnehmen, weil die offenbarungsgeschichtliche Einheit von Gott und Jesus nicht apriori (von der Inkarnation her) vorausgesetzt wird, sondern sich erst in der Auferstehung vollendet und offenbart und damit von daher auch nach ihrem Ursprung zurückgefragt werden kann. Ob allerdings die von Pannenberg behauptete Aporetik der Zwei-Naturen-Lehre als der konsequenten Auslegung einer Inkarnationstheologie wirklich zutreffend ist, kann hier durchaus bezweifelt werden, weil sie sich doch in einem mit Pannenbergs Problemstellung nicht kompatiblen hermeneutischen Horizont bewegt. – Im folgenden behandelt G. Pannenbergs Kirchenverständnis im Zusammenhang des Reich-Gottes-Gedanken sowie die christologische Grundlegung der Kirche, ihre Sakramente und Ämter. Trotz großer Nähe zum katholischen Verständnis fällt auf, daß Pannenberg die historisch-kritische Bibelauslegung gegenüber der autoritativen Bezeugung des Glaubens durch die kirchliche Bekenntnistradition und die in apostolischer Sukzession stehenden Bischöfe ausspielt, weil er die autoritative kirchliche Vermittlung für eine Art Rest des durch die Aufklärung überwundenen Supranaturalismus hält. – Danach diskutiert G. die Anthropologie mit den Themen von Welt- und Gottoffenheit, Sünde, Erbsünde, Sozialbedingtheit der Ichwerdung, d. h. der konstitutiven Weltvermittlung und damit der grundlegenden Relationalität von Person, die nicht als statische Substanz ihrer geschichtlichen Weltbegegnung vorausgeht. – Schließlich entwickelt der Vf. auch die wissenschaftstheoretische Konzeption Pannenbergs.

Im zweiten Teil (225–372) unternimmt G. das „Experiment, Pannenberg von K. Barth und E. Troeltsch her zu verstehen" (226).

Er gibt zunächst eine konzentrierte Darstellung der wesentlichen Motive der Wort-Gottes-Theologie Barths (Souveränität Gottes in seiner Selbstoffenbarung) sowie der apologetischen Fragestellung Troeltschs nach der Möglichkeit christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Neuzeit (Kritik am Supranaturalismus, Vergeschichtlichung der metaphysischen Wesensfrage, Kritik an dem apriorischen Beweis der Absolutheit des Christentums), um dann in Anknüpfung und Widerspruch die Eschatologie als den Schlüssel zu Pannenbergs Theologie anzubieten, wobei sich die Zukunft als der Angelpunkt des Systems erweist.

Es ist zu vermerken, daß G. bei aller Sympathie für seinen Autor nicht unkritisch vorgeht und daß er überzeugend die verbleibenden Anfragen zu formulieren weiß (etwa die Vereinseitigung der Eschatologie auf die zeitlich zukünftige Dimension unter Vernachlässigung der soteriologisch realen Seite; die mangelnde Unterscheidung von Endlichkeit und Sündigkeit des Menschen, wobei die schöpfungstheologisch grundgelegte Güte der Welt nicht recht gewürdigt wird und Pannenberg überhaupt Schöpfung nur als anfänglich eher zufällige kontingente Setzung eines heilsneutralen Seienden versteht, statt sie als die erste geschichtliche Selbstoffenbarung als Heil im Medium endlicher Wirklichkeit zu verstehen; sodann Pannenbergs Versuch, den Glauben ausschließlich durch die historisch-philosophische Vernunft zu begründen ohne klaren Hinweis, daß der Glaube zwar nicht Inhalte einer schöpfungsjensei-

tigen Welt präsentiert, aber die Wirklichkeit in der Kraft des Heiligen Geistes anders belichtet; die genaue Verhältnisbestimmung von Endgültigkeit der Offenbarung von Gott her und der Geschichtlichkeit und Vorläufigkeit ihrer endlichen Rezeption in der Kirche, wobei allerdings gerade eine personale Selbstvermittlung Gottes offenbar nicht nur im Medium der historisch kritischen Schriftauslegung, sondern auch im lebendigen Wort, Bekenntnis und Gebet der Kirche personal in Erkenntnis und Liebe vom Menschen angeeignet werden kann, wobei noch einmal über einen bloß autoritativ die Lehrinhalte vermittelnden Sinn hinaus eine wesentliche ekklesiale und soziale Dimension der Gegenwart von Offenbarung in der Kirche aufleuchtet).

Die vorliegende Arbeit gibt eine auch didaktisch geschickt angelegte Darstellung von Pannenbergs Theologie, und sie leitet den Leser zu den neuralgischen Problemen der Pannenberg-Interpretation hin. Die Information ist zuverlässig und auf einem ansprechenden intellektuellen und sprachlichen Niveau dargeboten. Wer sich mit Pannenbergs Theologie und ihrer Problematik vertraut machen möchte, findet hier eine zuverlässige Hinführung.

München Gerhard Ludwig Müller

Koch, Kurt: **Der Gott der Geschichte.** Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive. – Mainz: Grünewald 1988. 469 S. (Tübinger Theologische Studien 32) kart. DM 64.–

Der etwas umständlich klingende Titel dieser Luzerner Diss. hat den Vorteil einer präzisen Angabe eines dreifachen Ziels, das der Vf. mit einem einzigen Schritt erreichen möchte. Der weit ausgreifende Versuch, mit Hilfe einer philosophisch verantworteten Theologie den Totalitätsanspruch der gläubigen bzw. vernünftigen Wirklichkeitserfassung kritisch neu zu vermitteln und damit zugleich auch das von Karl Barth zum eigentlich katholisch-reformatorischen Kontroversthema hochgespielte Problem der „natürlichen Theologie" einem ökumenischen Konsens entgegenzuführen, müßte eine Doktorarbeit weit überfordern, wenn es sich nicht um eine lediglich darstellende Explikation einer schon von einem kompetenten Meister der Theologie bewältigten Riesenaufgabe handelt.

Mit zweifellos sachlichem Recht beruft sich K. auf die Geschichtstheologie Pannenbergs, der unter den evangelischen Theologen unseres Jh.s nach Barth m. E. der Theologe mit dem stärksten Systemwillen ist und der Barth in der Bedeutung für eine künftige ökumenische Theologie mit Sicherheit überragt. Man darf sich von der vorliegenden Arbeit eine umfassende Erschließung des Beitrags zur Problematik erwarten. Die eindrucksvolle Gesamtkenntnis erlaubt es, Pannenbergs Werk in seiner historischen Genese und systematischen Zusammenschau vorzustellen. K. kann jedoch nicht mehr Pannenbergs dreibändige „Systematische Theologie", deren erster Bd 1988 erschienen ist, einbeziehen. Der stetige Gesprächskontakt mit Pannenberg gewährleistet aber die Wiedergabe des aktuellen Standes seines Denkens.

Gliederung und Darstellung sind klar, übersichtlich und konsequent.

In einem ersten Teil (21–53) läßt K. die Intentionen und Motive des „Ganzen im Fragment" anklingen und vermittelt einen vorbereitenden Einblick in den biographischen Hintergrund sowie eine knappe Übersicht über die bisherige Pannenberg-Diskussion.

Entscheidend erweist sich Pannenbergs Nominaldefinition Gottes als der alles bestimmenden und umgreifenden Wirklichkeit. Damit ist auch schon die Theologie als die Wissenschaft begriffen, die die ganze Wirklichkeit in einer umgreifenden Perspektive auf Gott als Ursprung und Ziel hin betrachtet, während die Philosophie die menschliche Geistestätigkeit ist, die nach der Natur der Totalität der Wirklichkeit fragt. Hier wird schon die notwendige Bezogenheit von philosophischer und theologischer Fragestellung in Einheit und Differenz sichtbar. Das Spezifikum der Theologie Pannenbergs besteht nun aber in der durchgehenden Wahrnehmung der Wirklichkeit als Geschichte, wie es für die Wirklichkeitserfassung der Neuzeit leitend ist, die eine statistische Wesensmetaphysik zugunsten einer alle Wirklichkeit umfassenden dynamischen Bewegung überwunden hat. Wenn Gott also in das neuzeitliche Bewußtsein vermittelt werden soll, muß er grundsätzlich als „der Gott der Geschichte" begriffen werden, aber auch umgekehrt ist die Totalität der Wirklichkeit als Geschichte nur durch den Bezug auf Gott zu erfassen.

Im zweiten Teil gibt K. eine umfassende Exposition der Theologie der Geschichte (55–276). Eine inhaltliche Wiedergabe dieser äußerst gedrängten und inhaltsreichen Gesamtdarstellung ist unmöglich.

K. behandelt drei wesentliche Themen: die Geschichte als umfassenden Horizont der Selbstoffenbarung Gottes (Geschichte als Heilsgeschehen, als indirekte Selbstoffenbarung Gottes, die universalgeschichtliche Wirklichkeitserfassung, die Auferweckung Jesu als Prolepse und Antizipation des Ganzen der Geschichte von ihrem Ende her, Weltgeschichte als Heils- und Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte Gottes), dann die geschichtlichen und religiösen Dimensionen der Anthropologie als fundamentaltheologische Basis jeder Theologie (Weltoffenheit als Gottoffenheit und Gottebenbildlichkeit, Sinnfrage, Sünde, die durchgehende Historisierung und Eschatologisierung des Menschseins, der trinitarische Gott als der Gott der Geschichte und ihr einiges Ziel) und schließlich die Neuthematisierung des Prädestinationsgedankens in einer konsequenten Vergeschichtlichung des Ansatzes und als Sicht einer Erwählung zur Sendung, wobei gerade auch die Neuzeit im Zusammenhang der Christentumsgeschichte als Geschichte Gottes qualifiziert werden muß.

Der Vf. leitet die systematische Präsentation dieser Themen jeweils ein mit einer theologiegeschichtlichen Situierung, wobei er den Übergang Pannenbergs von der Heilsgeschichte zur Geschichtstheologie, von der dogmatischen Anthropologie zur anthropologischen Konzentration der Theologie und von der entgeschichtlichten zur vergeschichtlichten Erwählungsidee darstellt. Als Abschluß jedes Abschnittes setzt er sich kritisch mit den zahlreichen Mißverständnissen und Einwänden gegen Pannenberg auseinander, wie sie von der Kerygma-Theologie, der politischen Theologie und dem Existentialismus vorgebracht werden und sich unterschiedlich äußern im Verdacht des Hegelianismus, der Funktionalisierung der Gottesidee, des bürgerlich-liberalen Idealismus mit seiner retrospektiven Interpretation, einer ekklesiozentrischen und eurozentrischen Ideologie, eines die Sinnkatastrophen der Geschichte überfliegenden Sinnoptimismus, einer zirkulären Argumentationsstruktur usw. Es überrascht hier immer wieder die bedenkenlose Schärfe der Kritik wirklicher oder vermeintlicher Mängel der Theologie Pannenbergs. Gewiß kann keine theologische Konzeption apriori die Gesamtthematisierung des Glaubens in völliger Gleichmäßigkeit darbieten und ihre tiefsten Prinzipien in völliger Evidenz vermitteln. Die Fragen, die auch Pannenberg gegenüber noch bleiben, können aber nicht ohne weiteres eine fundamentale Ablehnung seiner gesamten Theologie begründen. Sie müßten viel eher zu einem Weiterdenken des hochbedeutsamen Ansatzes führen, die Neuzeit mit ihrem immanent-menschlichen Selbstverständnis und den universalen Anspruch Gottes in der christologischen Konzentration zu vermitteln. Im ganzen ist Pannenbergs Theologie als philosophische Theologie (um den irritierenden Begriff der natürlichen Theologie zu vermeiden) zu charakterisieren, insofern er die theologische Thematik von der geschichtlich-eschatologischen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus hineinfügt in eine Relation zur durchweg erfahrenen und philosophisch-wissenschaftlich reflektierten Wirklichkeitserfassung des neuzeitlichen Menschen und die Offenbarung dabei einer kritischen geschichtlichen Bewährung aussetzt. „Dies hat zur Konsequenz, daß sich Pannenbergs Konzept einer ‚natürlichen Theologie' gerade in der Gestalt von philosophischer Theologie als Offenbarungstheologie ausweist und sich gerade in der Gestalt von Offenbarungstheologie als philosophische Theologie vollzieht" (425).

Im dritten Teil geht es um die ökumenische Funktion dieser Art philosophischer Theologie (277–423).

In einem ersten Abschnitt zeigt K. die unterschiedliche, aber gemeinsam defiziente Reaktion protestantischer und katholischer Apologetik auf die moderne Atheismusproblematik.

Pannenberg versucht demgegenüber den modernen Atheismus ernstzunehmen, wie er sich aus der anthropologischen Konzentration des Gottesproblems ergibt. Gott kann nicht mehr im Sinne des sogenannten „traditionellen Theismus" als ein dinglich Seiendes über der Welt und als Konkurrent zur menschlichen Freiheit aufgefaßt werden. Er ist vielmehr als die alles bestimmende Wirklichkeit zu erfassen, die damit auch sich selbst als Grund und Garant geschöpflicher Freiheit zu erkennen gibt. Der Gottesgedanke muß sich gerade in der Anthropologie bewähren und zeigen, daß er die unlösbaren Aporien, in die sich ein atheistischer Freiheitsbegriff verstrickt, auflösen kann.

In einem zweiten Abschnitt dieses Teils entfaltet K. den geschichtlichen und kontroverstheologischen Hintergrund des Problems, das unter dem Arbeitstitel „natürliche Theologie" gebündelt wird. Daß trotz der Bezogenheit aufeinander immer ein Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie geschichtlich gegeben war, zeigt sich grob gesagt in vier Verhältnisbestimmungen (Identifikation, Entgegensetzung, Über- oder Unterordnung). – Obwohl K. natürlich um die Unmöglichkeit weiß, auf acht S. eine umfassende Darstellung zu geben, muß dennoch die hier vorgenommene Schematisierung kompliziertester geschichtlicher Verhältnisse unbefriedigend bleiben. Auch die folgende Darstellung der kontroverstheologischen Stellungnahmen unter den Stichworten eines gnadentheologischen Naturoptimismus in der katholischen Theologie und eines sündentheologischen Naturpessimismus der protestantischen Tradition vereinfacht die geschichtlichen Gegebenheiten zu stark (und übersieht etwa, daß die spätmittelalterliche Kultur mit ihrer Bußthematik und auch die neuere Sexualethik im katholischen Bereich durchaus nicht naturoptimistisch angesetzt haben). Die von K. in der Hochscholastik konstatierte Aporetik von einer allgemeinen Wesensnatur, die nach der philosophischen Herkunft

des Begriffs entweder in sich vollkommen ist oder, wenn sie von außen her übernatürlich vervollkommnet wird, den philosophischen Rahmen sprengt, entspricht keineswegs einer exakten historischen Thomas-Interpretation. Es geht ja Thomas in einem schöpfungstheologischen Ansatz um eine Umformung der philosophischen Wesensbeschreibung, indem er die Person letztlich als sich selbst überschreitendes Subjekt erfaßt, das nur in der personalen Begegnung mit Gott zu sich selbst vermittelt wird. Die Hinordnung des Menschen zu Gott gehört zu seiner dynamischen Wesensnatur (perfectio formae), die aber nur durch die sich selbst überschreitende Begegnung mit Gott selbst (und nicht nur durch irgendeine von Gott verschiedene Gnadenqualität) zu ihrem eigenen Selbstvollzug und damit auch zu ihrer Vollendungskonstitution kommt (perfectio finis). Auch der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang, in den Thomas gestellt wird, entspricht keineswegs der historischen Wahrheit, insofern etwa die natürliche Religion der Aufklärung ihre Wurzeln eher in der Renaissance-Philosophie oder im lateinischen Averroismus hat. Hier bleibt K. noch zu sehr einer neuscholastischen Thomas-Interpretation verhaftet. – Unabhängig jedoch von diesen Desideraten einer historisch exakten Scholastikexegese ist die Frage zu stellen, wie Pannenberg unter den Voraussetzungen der neuzeitlichen Philosophie gegenüber einer sogenannten katholischen Trennung von Natur- und Gnadenordnung oder der protestantischen Diastatik von Gott und Welt, eine philosophische, d. h. argumentativ vernünftig sich verantwortende Theologie zurückgewinnt. Pannenberg will eben in Diskussion und kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophie für die Offenbarungstheologie den Charakter der wahren natürlichen Theologie, d. h. einer Theologie, die der Natur und Wirklichkeit Gottes entspricht, reklamieren, so wie in der Patristik der Kampf mit der Philosophie um die wahre Natur Gottes ausgefochten worden ist und damit das Christentum sich auch einer argumentativen Bewährung aussetzte (was nicht mit einem rationalen Beweisverfahren verwechselt werden kann). Der Vf. ist wohl zu Recht von einer Möglichkeit der Überwindung dieses leidigen kontroverstheologischen Themas „der natürlichen Theologie" auf dem Boden von Pannenbergs „philosophischer Theologie" überzeugt.

Im letzten Abschnitt macht er den Versuch einer wechselseitigen Vermittlung von Anthropozentrik und Theozentrik, von Immanenz und Transzendenz der Wirklichkeitsauslegung.

Er rekurriert auf eine philosophische Theologie als eine Art sakramentale Theologie, die zwischen den Gegensätzen einer transzendent-offenbarungsautoritären und einer immanent-anthropofunktionalen Sicht die Mitte halten kann. „Denn Pannenbergs Geschichtstheologie und die katholische Theologie, die sich im ganzen als eine sakramentale Theologie versteht, gehen gemeinsam und selbstverständlich von der Priorität der Offenbarung Gottes aus, und sie sind ebenso gemeinsam darum bemüht, diese Offenbarung Gottes im Kontext der menschlichen Erfahrungswirklichkeit . . ., einer umfassenden Bewährung auszusetzen, damit . . . die Menschheit . . . in neuer Weise Gott als der alles, was überhaupt ist, bestimmenden und umkreisenden Wirklichkeit" begegnen kann (vgl. 422).

Mit einem kurzen Epilog und einer Bibliographie Pannenbergs von 1953–1988 und einem umfangreichen Literaturverzeichnis schließt die vorliegende Arbeit. K. hat eine hochinformative Darstellung der Theologie Pannenbergs vorgelegt. Eine künftige Auseinandersetzung wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können. Viele zählebige Vorurteile und Mißverständnisse sind definitiv überwunden. Der zentrale Gedanke Pannenbergs ist in überzeugender Weise herausgearbeitet worden. Es darf darum auch hier eine persönliche Bemerkung Pannenbergs dem Rezensenten gegenüber mitgeteilt werden, daß er sich in Kochs Darstellung wiedererkennen kann und daß mit dieser Arbeit die zur Zeit beste Einführung in sein Denken vorliege.

Aber auch Kochs Anspruch, mit seiner Pannenberg-Interpretation die kontroverse Diskussion um die natürliche Theologie wesentlich weitergeführt zu haben, dürfte sich im ökumenischen Gespräch einer vernünftigen Bewährung aussetzen lassen.

München Gerhard Ludwig Müller

Góźdź, Krzysztof: **Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg.** – Regensburg: F. Pustet 1988. 284 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge XXV) kart. DM 68.–

Unter den zahlreichen Arbeiten zur Theologie Pannenbergs zeichnet sich die vorliegende Eichstätter Diss. aus durch eine Konzentration auf die Christologie als dem tiefsten Strukturprinzip der Konzeption der Wirklichkeit als Universalgeschichte. Es geht um die Frage, wie eine individuelle Person der objektive Sinn der Geschichte sein kann, d. h. wie Jesus anthropologisch, ontologisch und theologisch als Zielmitte der Wirklichkeit auszuweisen ist über eine beliebige subjektive Entscheidung hinaus. Christus kann nicht der Sinn der Geschichte sein, wenn ich ihn nur in emotionaler Anhänglichkeit oder in unausgewiesenem Axiomatismus als Zentrum meines Denkens willkürlich bestimme, sondern wenn er aus der objektiven Analyse der Wirklichkeit heraus sich als der Sinn der Geschichte zu finden gibt.

Um nun die fundamentale Bedeutung Jesu für unser Gottes- und Weltverhältnis zu explizieren, gibt G. in einem ersten Kap. (19–103) eine Grundorientierung im Systementwurf der Theologie Pannenbergs. Er spricht dabei die bekannten Themen an, nämlich den Begriff Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit und die trinitarische Selbstauslegung Gottes im offenen Horizont der Geschichte (ohne daß etwa die Geschichte Gott konstituieren würde), die Explikation der menschlichen Sinnfrage im Horizont des Ganzen von Geschichte, sowie die antizipatorische und proleptische Beendigung der Geschichte im historischen Ereignis der Auferstehung Jesu Christi als des Sohnes, dessen Offenbarungseinheit mit dem Vater in der Auferstehung erfüllt und manifestiert wird.

Insofern Christus in seiner Gottheit und Menschheit sich als die Zentralfigur der geschichtlich-eschatologisch realisierten Einheit von Gott und Menschheit herausstellt, kann er als der Sinn der Geschichte in dreifacher Perspektive aufgewiesen werden. G. beschreibt darum folgerichtig in den drei nächsten Kap. Christus als den Sinn der Individualgeschichte (104–146), der Gesellschaftsgeschichte (147–198) und schließlich der Universalgeschichte (149–240). In jeweils guten Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Kap. macht der Vf. den Gedankengang in den wesentlichen Zügen noch einmal zugänglich.

Mit einem umfassenden Rückblick (241–249) erschließt er das Gesamtergebnis, indem er vom trinitarischen Hintergrund der immanenten und ökonomischen Selbstunterscheidung von Vater, Sohn und Geist Jesus Christus als die Offenbarung der objektiven Sinntotalität vorstellt, insofern er ihn begreift als Grundprinzip, Struktur, Person, universale concretum, als inhaltlicher Sinn, als Eschatologisierung, als Personalisation, als pneumatische Erfüllung.

Bei der Beurteilung der Arbeit wird man die Schwierigkeit berücksichtigen müssen, die sich dem Vf., einem polnischen Priester, mit der fremden Sprache stellen. Wenn er diese Hürde im wesentlichen auch überwunden hat, so erklärt sich doch vielleicht von daher das Zurücktreten einer umfassenden Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Vor allem der theologiegeschichtliche Hintergrund wie auch die kritischen Einwände, die in der Pannenberg-Diskussion vorgebracht werden, werden nicht thematisiert, wenn freilich auch das nicht ganz geklärte Verhältnis von Wesen und Geschichte einmal angesprochen wird. Im ganzen handelt es sich um eine werkimmanente Darstellung, wobei allerdings hervorzuheben ist, daß G. sich in Pannenbergs Schrifttum und Gedankenwelt gut auskennt. Pannenberg charakterisiert die vorliegende Arbeit in einem Geleitwort wohl am besten, wenn er sie als Versuch eines Autors versteht, die Inhalte der Theologie für sich reflektierend zu gewinnen im Durchgang durch die theologische Konzeption eines zeitgenössischen Denkers. Insofern bietet sie eine gute Einführung in die Theologie Pannenbergs und vor allem in die Zentralstellung der Christologie für die gesamte Wirklichkeitserfahrung im gegenwärtigen universalgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnis.

München Gerhard Ludwig Müller

Jónsson, Gunnlaugur A.: **The Image of God.** Genesis 1:26–28 in a Century of Old Testament Research, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988. XVI, 253 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 26), kart. skr 188.–

Der Vf. legt eine Geschichte der *imago-Dei*-Interpretation der Zeit von 1882–1982 vor. Er stellt hierbei folgende Fragen in den Vordergrund: 1. Welche Rolle spielten die Theorien über P in der *imago-Dei*-Interpretation? 2. Wie ist die Wahl der Thematik von biographischen Faktoren der Wissenschaftler abhängig? 3. Wie wurde der altorientalische Hintergrund der *imago-Dei*-Texte bewertet? und 4. Bieten die hundert Jahre Forschung einen Konsens für die Dogmatik und NT-Studien an?

Der Ausgangspunkt 1882 wird gewählt, da zu diesem Zeitpunkt die Auswirkungen der neuen Lehren J. Wellhausens und Charles R. Darwins auf die Auslegung des Alten Testamentes sichtbar wurden.

Der Vf. beschäftigt sich auf S. 15–198 mit dem Einfluß J. Wellhausens. Leider gibt er ein besonders beklagenswertes Beispiel für die Gefahren, denen Historiker auf ihren Richterstühlen über die Vergangenheit aus persönlicher Unkenntnis ausgesetzt sind. Denn aus seinen Schlußbemerkungen S. 192–198. 192–193 geht ziemlich klar hervor, daß er J. Wellhausens Prolegomena

entweder nie oder nie mit Aufmerksamkeit gelesen hat. Es scheint ihm völlig entgangen zu sein, daß er wie viele andere „Wellhausen's negative attitudes to the post-exilic era and the P document" mit seinen eigenenen Konstruktionen von Alt und Neu bei Wellhausen verwechselt.

Der Vf. betont besonders, daß die Ära Wellhausen durch K. Barth abgelöst wurde (65–76, 213). J. kommt zum Ergebnis, daß weiterhin alle wesentlichen Fragen offen sind, obwohl am Ende der von ihm bearbeiteten 100 Jahre die funktionale Deutung – der Mensch als Repräsentation Gottes auf Erden und Herrscher über Tiere usw. – seit 1966, dem Zeitpunkt schwächer werdenden Einflusses der dialektischen Theologie (134), dominant geworden ist.

Münster Oswald Loretz

Abrego, José Maria: **Jeremías y el final del reino.** Lectura sincrónica de Jer 36–45. – Valencia: Institución San Jerónimo 1983. 220 S. (Estudios del Antiguo Testamento Bd 3)

Der Vf. will in seiner 1982 vom päpstlichen Bibelinstitut in Rom angenommenen, von L. Alonso Schökel und D. J. McCarthy begleiteten Diss. ein wichtiges, narratives Teilstück des Buches Jeremia „synchron" lesen und so neuen Sinn entdecken (7). „Die Neuheit unserer Analyse liegt in der Absicht begründet, die Bedeutung des jetzt vorhandenen Textes wiederzufinden. Wir vertrauen darauf, daß die Beziehungen zwischen den Einzelabschnitten und selbst seine inneren Spannungen nicht des Sinnes entbehren" (185). Die strukturale, literaturwissenschaftliche Methode ist ihm Werkzeug, nicht Endzweck (vgl. 35 Anm. 51: „In diesem Sinne distanzieren wir uns von der reinen strukturalistischen Lehre").

Eine ausführliche Untersuchung von Jer 36 in drei Arbeitsgängen macht den Anfang (17–56). Der triptychal gegliederte Text weist in jedem Unterabschnitt (V. 1–8; 9–26; 27–32) chiastische Satzentsprechungen auf. Auf der Ebene der Aktanten (nach A. J. Greimas) und der Semantik findet A. z. T. überraschende Konfigurationen: Die Narration verläuft atypisch; das geschriebene Wort ersetzt den Propheten; sein Inhalt tritt hinter seine bloße Existenz zurück; es hat einseitig die Form von Drohung (Abrego implantiert die notwendige „Verheißung" – vgl. 50; 53; 56); der Gegenspieler, König Jojakim, Antipode des torafrommen Josia (2 Kön 22–23; vgl. Deut 17,14–20) ist ein Papiertiger, denn das vernichtete Wort Gottes ersteht neu und stärker als zuvor, usw. Jer 36 soll also der Angelpunkt für Jer 36–45 sein; das Baruchorakel (Hinweis auf die Schriftrolle!) schließt darum den Komplex sachgemäß ab. – In ähnlicher Weise, nur knapper, sind Jer 37–44 abgehandelt. Aber es fällt A. zugestandenermaßen schwer, die sehr heterogene Überlieferung auf den Nenner von Jer 36 zu bringen. Selbst die allgemeinsten Tiefenstrukturen der Texteinheiten (z. B. Schwäche – Macht; Tod – Leben; Wort – Autorität) sind nur schwer einer narrativen Sequenz zuzuordnen. Die Gesamtschau des Kontextes Jer 25–52 unter dem Aspekt „Anti-Exodus" (202–206) läßt ebenfalls manche Fragen offen.

Die Studie enthält viele gute Einzelbeobachtungen. Auch das Bemühen um eine integrierende und integrale Lesung des Textes ist hoch anzurechnen. Doch scheint mir A. noch nicht konsequent genug zu sein. Nach R. Barthes (Das semiologische Abenteuer, Frankfurt 1988, 102–143 = Einführung in die strukturale Analyse von Erzählungen) ist unbedingt auch die Ebene der Narration selbst, der Interaktion von Erzähler und Hörer (bzw. Leser) zu analysieren. Hätte A. das getan, etwa für den zentralen Text Jer 36, dann wären die Besonderheiten dieses Kapitels vielleicht in einem anderen Licht erschienen. Anstatt die Aktanten des Textes vorschnell mit den historischen Personen der zu Ende gehenden judäischen Königszeit zu identifizieren und überall das Schema: Prophetenwort – Erfüllung zu suchen, wäre vielleicht das BUCH als Hauptaktant voll zur Geltung gekommen, seine Entstehung und Bedeutung für die spätere Gemeinde zur Grundstruktur des Textes erklärt worden. A. ist dieser Erkenntnis sehr nahe (vgl. 38–41; 43–46).

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Sandelin, Karl-Gustav: **Wisdom as Nourisher.** A. Study of an Old Testament Theme, its development within Early Judaism and its impact on Early Christianity. – Åbo 1986/1987. 274 S. (Acta Academia Abonensis, Ser. A, Humaniora, Vol. 64 nr. 3)

Die israelitische Weisheitsliteratur hat in den letzten ca. zwanzig Jahren wie nie zuvor das Interesse der Forschung auf sich gezogen; in diese Forschungssituation hinein stellt der Vf. bewußt seine Arbeit über die „ernährende" Weisheit. Methodisch liegt der Schwerpunkt auf einem motivgeschichtlichen Vorgehen, mit allen seinen Vor- und Nachteilen.[1]

Die Arbeit hat sich ihr Thema vorgeben lassen durch den Text von Spr 9,1–6: die Weisheit als Lehrerin.

„The nourishment of Wisdom is her teaching, and therefore the ‚house of wisdom' is her school. The natural milieu for the idea of Wisdom as a teacher would be one where sapiential teaching was offered" (26).

Seine kultische Vertiefung erfährt diese Bestimmung der Weisheit in einem längeren Textabschnitt bei Jesus Sirach (14,20–15,10):

„Wisdom ... is a female figure representing the Lord in the Temple of Jerusalem. She instructs the one who seeks her in her house, i.e. the Temple. A central aspect of her teaching is the Law, although the contents of this Law are not given" (41).

In diesem Zusammenhang ist die starke Zurückhaltung des Vf.s zu notieren gegenüber der traditionellen Auffassung der Identifikation von Weisheit und Thora (Sir 24,23):

„... the identification of his Law with the Book of the Law is not obvious from the outset. The Book of the Law can scarcely be anything but the Pentateuch" (52).

Ein wichtiges Kernstück für den Fortgang der Untersuchung ist die Behandlung des Hymnus Ps 154 (= 11 Q Ps[a]); enthalten in der Peschitta, gefunden auch in den Texten von Qumran. Während vorher eher eine metaphorische Verwendung der Bezeichnung „Ernährerin" konstatiert wurde, wird in diesem Text zum ersten Mal eine enge Beziehung beobachtet zwischen dem Alltag der Tradenten (Gastmähler) und der Beschreibung der Weisheit:

„The psalm was originally written by someone who was strongly influenced by the Wisdom theology of Ben Sira. It refers to an actual meal and might have its original „Sitz im Leben" at communal meals. Personified Wisdom was thought of as being present at the meal as a teaching figure who had the function of inspiring the praise of God" (70).

Hier werden somit die Grundlagen gelegt für die Erkenntnisse, die später bei der Exegese des entscheidenden Textes der Apostolischen Väter (Didache 9f) ausgewertet werden.

Nach diesem Teil über die palästinische Weisheitstradition untersucht der Vf. im zweiten Teil in vergleichbarer Ausführlichkeit die alexandrinisch-hellenistischen Texte. Beziehungen und Einflüsse der griechischen Gastmahltradition des Dionysos-Kultes werden bei der LXX-Version von Spr 9 und in Weish 14 vermutet.

Den eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit (im Umfang fast 70 Seiten!) bildet nun die Untersuchung zu den Schriften des Philo von Alexandrien. Bei ihm haben die atl. Funktionen der Weisheit eine Reihe von weiteren metaphorischen Feldern übernommen und beeinflußt. Die Vorstellung der ernährenden, lebensspendenden Weisheit spielt dort somit eine ganz zentrale Rolle:

„Wisdom as nourisher is seen as being a reality in the life of the individual Jew, in the life of the Jewish community on the Sabbath and during the feast of the Passover and also in the life of the community of the Therapeutae, which represents for Philo an expression of his religious ideal" (149).

Dieser Teil wird abgeschlossen durch einen relativ kurzen Überblick über den Roman von Josef und Aseneth. Ziemlich unvermittelt folgt der Übergang zu den Texten des NT und den Apostolischen Vätern. An dieser Stelle vermißt der Leser so etwas wie einen kurzen hermeneutischen Zwischenschritt, der die Relevanz und Art der Beeinflussung der durch die Vorstellung der ernährenden Weisheit verbundenen Texte und Textgruppen näher erläutert und vermittelt. Diese hermeneutischen Überlegungen müssen nun innerhalb der Besprechung der Texte selbst geleistet werden; dort kommen sie naturgemäß nur recht kurz zur Sprache. Wie schon eingangs angedeutet, wären dem Spannungsbogen und dem Tiefgang der Arbeit mehr methodische Reflexionen sehr zustatten gekommen.

So bleiben die Untersuchungen zu den ntl. Texten leider etwas blaß. Zwei Texte stehen dabei im Vordergrund: 1 Kor 10,1–13 und Joh 6. Paulus wird mit seinen Ausführungen an die korinthische Gemeinde ganz in die Nähe der alexandrinisch-hellenistischen Weisheitstexte gerückt. Von dort übernimmt er die Vorstellung der lehrenden Weisheit und vergleichbar mit den dortigen Frontstellungen verwendet auch er diese als Gegenstück zu heidnischen Anschauungen. Somit entspricht die weisheitliche Funktion in den jüdischen Texten der Funktion Christi bei Paulus.

[1] Vgl. hierzu kritisch z. B. H. Barth / O.H. Steck, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, 1980[9] § 8, bes. S. 90: „... einzelne Vorstellungselemente als solche (können) in neuen Zusammenhängen und Kontexten auftreten ...; jedoch muß diese Isolierung von Einzelvorstellungen zum Problem erhoben und gefragt werden, inwieweit ihr genuiner Vorstellungskontext noch mitzudenken ist ..."

Denselben weisheitlichen Einfluß stellt der Vf. nun auch bei Johannes fest. Bei ihm zeichnet sich aber auch etwas ab wie Kritik gegenüber diesen jüdischen Vorstellungen, wenn Christus exklusiv als Spender der Nahrung und des Lebensbrotes erscheint:

„In the Gospel of John, Jesus as nourisher and bread of life does not incarnate the Wisdom of early Judaism but supersedes her. It is not Wisdom, but the Son of Man, who gives nourishment that endures to eternal life. In the Gospel of John the resemblance between Jesus and Wisdom as nourisher has the effective purpose of supplanting the latter" (185).

Den letzten ausführlichen Teil und damit entscheidenden zweiten Schwerpunkt der Arbeit macht die Untersuchung von Didache 9 und 10 aus. Mit eingehenden Textanalysen wird hier ein zugrundeliegendes jüdisches Gebet (auf hebräisch) rekonstruiert. Dieses Gebet wird im vorliegenden Text der Didache nur geringfügig verändert und christianisiert. Soweit ich sehe, wird hier zum ersten Mal das realisiert, was immer wieder einmal von Forschern vermutet worden ist, ohne bisher klar Umfang und Inhalt bestimmen und abgrenzen zu können.

Den Abschluß bildet ein kurzer Exkurs zur Wirkungsgeschichte von Spr 9 in rabbinischen Texten. Vor allem kommen hier die vier verschiedenen Ausdeutungen zur Sprache, wie sie in LevR 11,1–4 zusammengestellt werden.

Alles in allem hat der Vf. sich als profunder Kenner der Texte und als potenter Verarbeiter der schier unerschöpflichen Sekundärliteratur erwiesen. Ein erfreulich ausführliches Textregister beschließt den Bd; ein Sachverzeichnis oder auch ein Autorenverzeichnis hätte bei der Fülle der verarbeiteten Literatur dem Leser auch diesen Bereich leichter erschlossen. So wird dieses Buch wohl dem Fachmann vorbehalten bleiben.

Reutlingen Gottfried Schimanowski

Neues Testament und Ethik. Für **Rudolf Schnackenburg,** hg. von Helmut Merklein. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 597 S., geb. DM 88.–

Festschriften bilden eine eigene literarische Gattung. Die hier von 29 evangelischen und katholischen Freunden, Kollegen und Schülern dem international anerkannten Rudolf Schnackenburg zu seinem 75. Geburtstag am 5. Januar 1989 gewidmete ist ein vorzügliches Exempel dieser literarischen Gattung und zugleich eine wirkliche Ehrengabe für den Geehrten. Kreisen doch alle um ein einheitliches Thema, das zudem vom Geehrten durch viele Veröffentlichungen zu Fragen der christlichen Lebensgestaltung Impulse erhielt und eine großartige Zusammenfassung in dem zweibändigen Handbuch „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments" (I: Von Jesus zur Urkirche; II. Die urchristlichen Verkündiger) fand – als völlige Neubearbeitung der ersten Auflage von 1954 und einer verbesserten Auflage von 1962. Aufgrund dieser Voraussetzungen nimmt es nicht wunder, daß fast alle Autoren ein Gespräch mit Thesen und mit der Konzeption des Geehrten führen, in der Regel in vornehmer Zurückhaltung, hier und da aber auch deutlich kritisch. Daß es ein ökumenisches Gespräch ist, ist unter Bibelwissenschaftlern zwar schon üblich, beim Thema Ethik jedoch bemerkenswert, bezeugt aber das hohe Ansehen des Jubilars auch in der evangelischen Theologie.

In sieben Themenkreisen – der chronologischen Abfolge der neutestamentlichen Schriften gemäß – gehen die Aufsätze ausgewählten ethischen Problemen nach. Abgerundet wird der Bd durch eine Bibliographie von R. Schnackenburg, die die thematische Breite seines literarischen Wirkens in den Jahren 1937–1988 gut dokumentiert.

Den ersten Themenkreis „Jesus/Synoptiker" eröffnet E. Gräßer: „Zum Stichwort ‚Interimsethik'. Eine notwendige Korrektur", der die Kritik an der Konzeption der Interimsethik von A. Schweitzer als unberechtigt zurückweist, da sie geschichtlich nicht anders verstanden werden kann (vgl. 29f und 19, Anm. 18). J. Becker, „Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes" widerspricht mit guten Gründen der einhellig werdenden Meinung, wonach die Gesetzeskritik Jesu theologisch und historisch nicht für den Tod Jesu relevant geworden sei (bes. 45). A. Vögtle versteht die extremen Forderungen der Bergpredigt mit dem Jubilar treffend als „Ein ‚unablässiger Stachel' (Mt 5,3b–42 par Lk 6,29–30)", die der ständigen Auslegung und Anwendung im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext bedürfen, so daß die Auslegung auf eine „Kontrastgesellschaft" (G. Lohfink) abgelehnt wird (63ff. 68f). G. Schneider prüft in seinem Aufsatz „Imitatio Dei als Motiv der ‚Ethik Jesu'" die vom Jubilar aufgestellte These, wonach dieses jüdische Motiv bei Jesus „zu höchster Wirkkraft" gelangt; er kommt mit D. Zeller zu dem Ergebnis, daß Jesus eine „im damaligen Judentum verbreitete Maxime seiner Verkündigung integrierte". G. R. Beasley-Murray betont u. a. mit Mk 1,15 die Interdependenz von „The Kingdom of God and the Ethics of Jesus". R. Pesch skizziert holzschnittartig anhand einiger Stellen das Thema „Jesus und das Hauptgebot". Die synoptischen Beiträge beschließt G. Lohfink mit „Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte"; er möchte aufgrund von Parallelen in Apg, Eph, Apk Abrahams die Wendung „Wille Gottes" als präexistenten Heilsplan Gottes verstehen (122), bleibt aber für Matthäus nicht von Widersprüchen frei (vgl. 124 mit 132 zu Mt 18,14 und 26,42).

Beiträge zum johanneischen Schrifttum liefern H. Ritt und H. J. Klauck. Im Beitrag des ersteren „Der christologische Imperativ. Zur Weinstock-Metapher in der testamentarischen Mahnrede Joh 15,1–17" bearbeitet Ritt die spezifisch johanneische Verhältnisbestimmung zwischen Heilsindikativ und ethischem Imperativ, indem er eine integrative Ethik als unverzichtbares Konstitutivum christlicher Existenz herausstellt. Bei Klauck „Bruderwort und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3,11–17" geht es um eine Auseinandersetzung um die bis heute umstrittene Frage, ob 1 Joh eine verengte Konventikelethik vertritt oder nicht. Auch er läßt keinen Zweifel daran, daß nach 1 Joh Liebe programmatisch im Raum der Gemeinde zu realisieren ist – bedingt durch die besondere Situation der joh Restgemeinde; auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird, ist dies eine kritische Gegenposition zu der des Geehrten. Erst der erzwungene Anschluß an die petrinisch-synoptischen Gemeinden mit dem universalen Ethos bewahrt die johanneischen Gemeinden davon, eine Sekte zu werden.

Sieben Beiträge beschäftigen sich mit Aspekten der paulinischen Ethik. Im Vergleich zu dem Aufsatz von G. Schneider macht der von O. Merk „Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie" den Perspektivenwechsel deutlich. Nach einem instruktiven, dichtgedrängten Forschungsüberblick plädiert auch Merk dafür, daß christliche Nachahmung in keiner Weise am historischen Jesus als dem ethischen Vorbild orientiert ist, vielmehr am Christusgeschehen mit dem Kreuz als zentraler Mitte. E. Lohse thematisiert „Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik", u. a. im Gespräch mit der 2. Auflage der sittlichen Botschaft des Geehrten. Das Wortpaar „Das Gute und das Böse in Röm 7" wird von U. Luck im Gegensatz zur augustinisch-reformatorischen Auslegung, in der das Gute eine Bestimmtheit des menschlichen Willens ist, als mit dem Gesetz identisch interpretiert. Der Aufsatz ist ein gutes Beispiel dafür, wie eine strenge historisch-kritische Exegese ökumenische Gräben überwinden kann, indem man die vorgegebenen jüdischen Anthropologien ganz ernst nimmt. Der Herausgeber der Festschrift H. Merklein behandelt „Sinn und Zweck von Röm 13,1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes". Worin die Differenzen in der theologischen und ethischen Bewertung und in der Exegese liegen, wird leider direkt nicht ausgeführt. Der Text wird einer differenzierten syntaktischen und semantisch-pragmatischen Einzel- und Textanalyse unterzogen (letzteres nach dem Aktantenmodell von A. J. Greimas, während eine naheliegende Auseinandersetzung mittels rhetorischer Figuren mit F. Siegert, Argumentation bei Paulus . . ., Tübingen 1985, wie mit anderer linguistisch orientierter Literatur zu Paulus fehlt). In seinem Beitrag „Φεύγετε τὴν πορνείαν (1 Kor 6,18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums" belegt G. Dautzenberg vorbildhaft, wie stark Paulus im Bereich der Sexualethik mit dem Frühjudentum übereinstimmt. I. Broer versteht die Stelle „‚Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle.' 1 Kor 10,12f im Kontext von 1 Kor 10,1–13" als eine allgemeine Aussage über die Christen und nicht als spezifische über die Korinther. K. Kertelge beschließt den dritten Themenkreis mit „Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief" und betont, daß sich nach Paulus die Freiheit in der Liebe zu bewähren hat und daß die Agape der Hauptbegriff paulinischer Ethik ist.

Den Themenkreis zu den Deuteropaulinen eröffnet E. Schweizer mit „Askese nach Kol 1,24 oder 2,20f?" Er führt mit dem Geehrten ein wirklich vor der Schrift zu verantwortendes ökumenisches Gespräch über die Freiwilligkeit der Ehelosigkeit als Charisma. „Die neutestamentliche Haustafeln" (Kol 3,18–4,1 und Eph 5,22–6,9) behandelt G. Strecker, da er Haustafeln im präzisen Sinn nur in Kol/Eph vorliegen sieht. Er bietet einen gedrängten Überblick über die Forschungsgeschichte, über die Geschichte der Traditionen und eine eigene Auslegung eher sachgerechter „Schemata für patriarchale Unterordnung" (E. Schüssler-Fiorenza) zu nennenden Stellen. Als Vorarbeiten zu einem Kommentar entwirft U. Luz „Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese", womit gleichzeitig nicht ein dogmatisches Thema (Kirche) als Hauptthema gesehen wird; insgesamt ist der Eph – auch thematisch – in Rückerinnerung an Paulus geschrieben. Gleichsam als Bestätigung des Aufsatzes von Strecker interpretiert A. Weiser „Titus 2 als Gemeindeparänese", da die christliche Ortsgemeinde mit ihren Ständen, nicht aber das antike Haus den Bezugsrahmen bildet.

„Die ethische Motivation im Jakobusbrief" behandelt F. Mußner mit dem Ergebnis (übrigens in Übereinstimmung mit R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II, Freiburg 1988, 193–225), daß eine Rehabilitierung des Briefes in vollem Gang ist, da der Jak nicht nur ein ethisch orientiertes Schreiben, sondern aufgrund der ethischen Motivation eine theozentrische Grundstruktur hat, der Indikativ des Heils also auch hier dem Imperativ vorausgeht.

Zwei Beiträge behandeln ethische Aspekte der Offenbarung des Johannes. „Die ‚Werke' in der Johannesapokalypse" werden von T. Holtz im Rahmen der christologisch bestimmten Soteriologie als Zeichen christlichen Wesens im Vollzug der Gemeinde verstanden. Um die Kompromißlosigkeit in der Treue zum Glauben geht es im Beitrag von H. E. Lona „‚Treu bis zum Tod'. Zum Ethos des Martyriums in der Offenbarung des Johannes",

wobei dieses Ethos als widerstandslose Hingabe des Lebens aufgrund der Treue zum Evangelium interpretiert wird.

In einem abschließenden Themenkreis werden übergreifende Themen behandelt. „Apokalyptik und Ethik. Die Kategorie der Zukunft als Anweisung für sittliches Handeln" thematisiert J. Gnilka, ausgehend von der aktuellen Diskussion in der philosophischen Ethik anhand der Konzeptionen von E. Bloch und H. Jonas; an Texten werden kursorisch das äthiopische Henochbuch, Mk 13 und Mt 24f behandelt. Wie bei Bloch kann auch im NT das eschatologische Ziel stärkstes Motiv für das sittliche Handeln der Christen sein, ergo: ohne Utopien können Menschen nicht auskommen. W. Schrage bemüht sich nicht um das Thema „Komparative Ethik im Neuen Testament" (so irrtümlich in der Gliederung angegeben), sondern um das zwischen Exegese und Moraltheologie sehr aktuelle und gleichzeitig umstrittene Thema „Zum Verhältnis von Ethik und Vernunft", zu dem auch der Jubilar wichtige Anstöße geliefert hat. In einem weitgespannten begriffsgeschichtlichen Durchgang untersucht er die Begriffe dianoia, nous u. a. mit dem Ergebnis, daß es im jüdisch-christlichen Bereich eine wertfreie Vernunft nicht gibt, sie zum anderen aber als unverzichtbares Regulativ in die Glaubenspraxis integriert erscheint. J. Roloff bietet einen lesenswerten Überblick zu „Themen und Traditionen urchristlicher Amtsträgerparänese" im lukanischen Geschichtswerk, in den Pastoralbriefen und im Ersten Petrusbrief; übergreifende thematische Gemeinsamkeiten werden eruiert, die in tieferliegenden traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen verankert sind. Dem Verhältnis von „Prophetie und Lebenswandel" geht F. Hahn nach mit „Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten der Apostolischen Väter", näherhin zu Didache 11–13 und zum Hirten des Hermas, mandatum XI. Entgegen der einseitig ethischen Beurteilung plädiert er mit Paulus für klare Kriterien wahrer Prophetie.

Die beiden abschließenden Beiträge der Festschrift stimmen im Grundansatz überein, auch wenn sie sich mit unterschiedlichen Texten beschäftigen. M. de Jonge warnt in seinem Beitrag „Die Paränese in den Schriften des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Einige Überlegungen" vor einer vorschnellen Verwendung von sogenannten Parallelen aus den Test XII zur Erklärung frühchristlicher Ethik, wohingegen sie wohl einen wichtigen Beleg für die Kontinuität zwischen hellenistisch-jüdischer und christlicher Paränese liefern. Da sie unstreitig in gründlich bearbeiteter christlicher Form auf uns gekommen sind, ist die These einer ethischen Tradition für neutestamentliche Theologen sehr problematisch, da auch umgekehrt das NT Tradition für die Test XII sein kann. Noch kritischer bewertet K. Müller in seinem Beitrag „Zur Datierung rabbinischer Aussagen" den Umgang der Neutestamentler mit den genannten Texten, wobei er in diplomatischer Zurückhaltung führende Fachvertreter nicht nennt, sondern nur ein kritisches Gespräch exemplarisch mit dem Jubilar führt. Sorgfältig referiert er über objektiv vorgegebene Schwierigkeiten, rabbinische Aussagen zu datieren, ebenso aber auch über neuere Versuche zu einem differenzierteren Umgang mit rabbinischen Texten. Gerade für ein christlich-jüdisches Gespräch bleibt zu wünschen, daß die beiden letzten Aufsätze der Festschrift intensiv gelesen und beherzigt werden.

Der Überblick zeigt, daß diese Festschrift ein mustergültiges Exemplar ihrer Gattung ist. Ob sie, wie der Hg. im Vorwort behauptet, „für sich in Anspruch nehmen (kann), die einschlägigen Texte und Probleme einer neutestamentlichen Ethik in vergleichsweise umfassender Weise zu behandeln" und so „ein nützlicher Wegbegleiter des neuen Schnackenburgschen Handbuchs werden könnte", sei dahingestellt; nicht nur die unterschiedliche Gewichtung des Stoffes legt Fragezeichen nahe.

An Korrekturen sind zu nennen: Polag statt Polaq (54 Anm. 6), hinaus statt hianus (67, 6. Z. v. u.), Wiederbelebung statt Wiederbelegung (536) und Datierungsprobleme statt Datierungsproblemne (559).

Paderborn Hubert Frankemölle

Thiede, Carsten Peter: **Die älteste Evangelien-Handschrift?** Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments. – Wuppertal: R. Brockhaus 1986. 80 S., kart. DM 11.80

Der Vf. begründet hier in erweiterter Fassung seine schon an anderer Stelle (Biblica 65, 1984, 538–559) vorgetragene These, daß es sich bei dem Fragment 7 Q 5 um Mk 6,52–53 handelt. Daß dem Fragment keineswegs die Eindeutigkeit eignet, von der der Vf. ausgeht (vgl. etwa 38–48), belegt die strittige Diskussion seit dem Fund des Fragmentes. Es dürfte keineswegs „... jedem klar sein, daß das Fragment gar nichts anderes sein kann als allein Mk 6,52–53" (40). Und auch der folgende Satz wird kaum uneingeschränkte Zustimmung finden: „Dennoch kann für den Textgeschichtler ... kaum Zweifel bestehen: 7 Q 5 ist Markus 6,52–53" (16f). Als Beleg nennt der Vf. seinen Beitrag in Biblica 65 und einen Artikel von H. Staudinger im ibw journal 4/23, 1985, 21–22.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Schnackenburg, Rudolf: **Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.** Bd 2: Die urchristlichen Verkündiger. Völlige Neubearbeitung. – Freiburg: Herder 1988. 285 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband II), geb. DM 50.–

In zügiger Folge zu Bd I, der 1986 veröffentlicht wurde (vgl. ThRv 84, 1988, 195–198), kann jetzt bereits der abschließende Bd II angezeigt werden. Damit hat der international anerkannte, im Januar 1989 75 Jahre alt gewordene Bibelwissenschaftler ein Werk vollendet, das seinesgleichen sucht. Es ist wirklich die reife Frucht eines sehr biblischen, der Theologie verpflichteten langen Lebens, an deren erstklassiger Qualität der Vf. – wie die Literatur ausweist – intensiv gewirkt hat. Nicht nur die katholische Theologie ist ihm für dieses ausgereifte Werk zu großem Dank verpflichtet, auch für evangelische Theologen und Praktiker, wie für alle, die sich in ihrem Leben den biblischen Grundorientierungen gegenüber verpflichtet wissen, ist dieses Werk aufgrund seiner ökumenischen Offenheit nicht nur eine verläßliche Auslegung der vielfältigen Stimmen der urchristlichen Verkündiger, es liefert auch vielfache unverzichtbare Impulse für gegenwärtiges ethisches Handeln. Nicht zuletzt das ständige Gespräch mit den Humanwissenschaften zeigt die große Aktualität der sittlichen Botschaft des NT.

War Bd I am Ethos Jesu und der Urkirche orientiert (wobei methodisch hier und da Fragen offenblieben), werden in Bd II die aufgrund unterschiedlicher Lebenssituationen ntl. Gemeinden veränderten ethischen Konzepte entfaltet. Dies impliziert nicht eine „Relativierung des Glaubens und des Ethos selbst. Im Gegenteil kann dadurch die Lebenskraft, die das Leben durchdringende und bewegende Mächtigkeit des Glaubens sowie die Fruchtbarkeit der sittlichen Botschaft für die Lebensgestaltung um so stärker hervortreten. Durch den vielstimmigen Chor der Verkündiger werden wir angeregt, über den Glauben und sein Ethos stärker nachzudenken und daraus Folgerungen für unsere Zeit zu ziehen" (8). Gerade der vom Vf. immer wieder herausgestellte Zusammenhang von Theologie und Ethik liefert nicht nur das Grundgerüst für eine ntl. Ethik, sondern für eine theologisch begründete sittliche Botschaft des NT. Gerade auch die Einführungen in den jeweiligen Autor betonen zu Recht die unaufgebbare Rückbindung ethischer Mahnungen in die theologische Gesamtkonzeption, so daß der vorliegende Bd gleichzeitig auch als kurzgefaßte Theologie des NT in seinen Hauptzeugen dienen kann.

Da der Vf. die Geschichtlichkeit der ntl. Schriften ganz ernst nimmt, legt er sein Werk chronologisch an. Auch aus sachlichen Gründen wird die deuteropaulinische Literatur (73–109) direkt im Anschluß an Paulus (12–71) behandelt. Dann folgt – im Unterschied zur früheren Auflage des Buches – ein neugeschriebenes Kap. zur Ethik der Synoptiker (110–147), in dem mit kräftigen Strichen die jeweiligen Akzente deutlich angegeben sind. Ausführlicher wird das joh. Schrifttum entfaltet (148–192). Aufgrund der Neubewertung der Konzeption des Jak – auch im evangelischen Bereich – wird diesem „Mahnschreiben aus weisheitlich-theologischer Sicht" (194) im Unterschied zu anderen Büchern zur ntl. Ethik – zu Recht – relativ viel Raum gewährt (193–225). Hier kommen nicht versteckt katholische Ambitionen ins Spiel, da Vf. sich in wichtigen Fragen auf neuere evangelische Literatur (F. Vouga, R. Heiligenthal u. a.) stützen kann. Etwas kürzer, aber nicht weniger intensiv, wird die Ethik des 1 Petr (226–238), des Hebr (238–250), des Jud und des 2 Petr (250–257) und der Offb (257–270) behandelt. In einem mit „Rückblick und Ausblick: Neutestamentliche Ethik im heutigen Horizont" überschriebenen Abschnitt (271–281) schließt das Buch ab. In diesen Bemerkungen zum Menschenbild, zum Weltverständnis und zur Glaubensgemeinschaft als Ort christlichen Lebensvollzuges in der Sicht der ntl. Theologen wird noch einmal deutlich, daß Vf. wissenschaftliche Exegese als Dienst für die gegenwärtige christliche Existenz versteht. Die Frage nach der Einheit und Mitte ntl. Ethik, die sich am Ende eines zweibändigen Werkes aufdrängt, hätte nicht sinnvoller beantwortet werden können als mit Hinweisen darauf, inwiefern die ntl. Konzeptionen als Wort Gottes in unserer Zeit neu aktuell werden können.

Ein Register mit Bibelstellen in Auswahl, ein Sachregister zu deutschen und griechischen Begriffen schließt das gelungene Werk ab. Daß es auf dem neuesten Forschungsstand ist, belegen die ausführlichen Literaturangaben zu jeder Schrift, noch mehr die nachweisliche Rezeption auch neuester Forschungsergebnisse im Verlauf der Darstellungen. Wo die Forschung noch keine Klärung gebracht hat, wird dies (etwa 239 zum Hebr) deutlich gesagt.

Da die Fülle des angebotenen Stoffes im ganzen und im Detail nicht gewürdigt werden kann, seien exemplarisch einige Aspekte herausgegriffen. Bedenkenswert bleibt der Vorschlag, auf den schillernden Ausdruck „Frühkatholizismus" zu verzichten und die alte Bezeichnung „nachapostolische Zeit" wiederaufzunehmen und nach ihren spezifischen Erscheinungsformen und den Bedingungen zu fragen (9 Anm. 3). Für die große Ökumene zwischen Judentum und Christentum zeigt sich die ökumenische Weite des Vf.s: bereits

bei der paulinischen Konzeption in einer Überschrift: „Die gegenwärtige Situation des Christen in einer noch von Drangsalen erfüllten Welt" (21), während andere Abschnitte bei Paulus wie der über „Die Verankerung des sittlichen Imperativs in dem von Gott geschenkten Heilsstand" (27) und der über „Rechtfertigung aus dem Glauben und Gericht nach den Werken" (33) Impulse für das evangelisch-katholische Gespräch liefern. Durchgehend steht Vf. auch im Gespräch mit der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung". Zur Entkrampfung der bis heute kontrovers geführten Diskussion könnte etwa ein Satz wie der folgende dienen: „Jesus wollte beides: ‚Erlösung' von Schuld und Sünde und ‚gesellschaftliche' Befreiung aus Armut, Not und Unterdrückung" (46 Anm. 57). Besonders aktuell sind die Ausführungen über das Gewissen bei Paulus (48–58), der diesen Begriff in das urchristliche Denken eingeführt hat und den Aspekt des Glaubens mit dem der Sitte und Vernunft verbunden hat (bes. 58). Auch die Beachtung der Situation der Adressaten durch Paulus „kann ein Modell für christliche Verkündigung und sittliche Führung in gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen sein" (60).

Gerade hierin dürfte eine Stärke des Buches liegen, daß deutlich gemacht werden kann, daß die einzelnen Theologen keine Abstriche vom christlichen Ethos vornehmen trotz veränderter Verhältnisse in ihren Gemeinden. Wo Abflachungen und Diskriminierungen einzelner Personen (etwa der Frauen) feststellbar sind, werden sie deutlich beim Namen genannt (vgl. etwa 104f). So ist Vf. „über das hausbackene Bild der Kirche in den Pastoralbriefen bestürzt" (107). Ebenso deutlich sieht er z. B., daß der Kontrast zu der von rabbinischen Schriftgelehrten geführten jüdischen Religionsgemeinschaft den Evangelisten Mt, „das muß man unumwunden zugeben, zu scharfen und ungerechten Urteilen über das Judentum" führt (131). Bedeutungsvoll erscheint die nur bei Lk betonte religiöse Sehnsucht aller damaligen Menschen als Voraussetzung christlicher Glaubensverkündigung (136–138), ebenso die Hochschätzung von Frauen (144f). Eine existentiale Interpretation des Joh sieht der Vf. als „angemessen" an, „wenn nur die geschichtliche Offenbarung des menschgewordenen Gottessohnes festgehalten und nicht in einen Mythus aufgelöst wird" (149). Ob sich der vom Vf. alle Jahre hindurch betonte universale Horizont in der Ethik der joh. Gemeinde, näherhin bei der Bruderliebe (171–181), stellenmäßig wirklich nachweisen läßt, ist dem Rezensenten unklar geblieben, da Gal 6,10 für die joh. Konzeption nichts aussagt (zu 179). Auch verlöre wohl „das Selbstzeugnis der joh. Gemeinde von ihrer Bruderliebe" nicht „allen Wert" (177), wenn wirklich die sehr einseitige Begrenzung auf die Gemeinde literarisch sich nahelegt. Wenn man die spezifische, schwierige Situation einer Gemeinde, die von Spaltung bedroht ist, beachtet (was Vf. tut), wäre dies keineswegs eine „die Intention Jesu pervertierende Haltung" (ebd.). Was für andere Schriften aus der Spätzeit des NT mustergültig an konkreten Sprechsituationen erarbeitet wird, scheint dem Rezensenten hier noch nicht ganz gelungen zu sein, ohne daß er der These einer partikularistischen Konventikelethik u. a. zustimmen möchte. In der Diskussion wird hier wohl noch zu alternativ gedacht.

Auch formal präsentiert sich das Buch vorbildlich. Lediglich S. 139 nach Zeile 5 ist der Satz unvollständig. Auf S. 195 muß es in der Literaturangabe Brachel statt Brackel heißen, ebenso S. 230 in Anm. 346 statt „wirksam": „wirklich".

Dem Vf. ist zu diesem bibeltheologischen Standardwerk als großartiger Leistung zu gratulieren. Den Fachkollegen liefert es viele Impulse für Weiterarbeit, faßt in einer gut lesbaren Sprache den Forschungsstand zusammen und dürfte für die Zukunft für Studierende und Praktiker der Theologie aller Konfessionen ein unentbehrlicher Leitfaden sein.

Paderborn Hubert Frankemölle

Grant, Robert: **Gods and the One God.** Christian theology in the Graeco-Roman world. – London: SPCK 1986. 211 S., Paperback

Der Vf. lehrt an der Universität von Chicago und hat sich schon seit langem durch Studien zum frühen Christentum innerhalb der griechisch-römischen Geisteswelt einen Namen gemacht. Hier stellt er noch einmal christliche und heidnische Gottesanschauung einander gegenüber, wobei eigene und fremde Perspektive reizvoll wechseln. Obwohl seine Stärke in der Kenntnis der antiken Philosophie und der Patristik liegt, geht er – ganz im Sinn von R. MacMullen – doch von der alltäglichen, in nicht-literarischen Dokumenten bezeugten Religiosität aus.

Als Einstieg dient die – z. T. nur denkbare – Begegnung des Paulus mit heidnischen Gottheiten in der Apostelgeschichte, die hier allerdings weithin wie ein Tatsachenbericht gelesen wird (anders S. 50 zum Rahmen der Rede in Apg 17). Ein Kap. über die Polemik urchristlicher Missionare gegen den Götzendienst ist eingeschaltet zwischen der Darstellung der aus dem Osten vordringenden Kulte und des Systems der griechisch-römischen Götter, für deren Verehrung die erwiesenen Wohltaten entscheidend sind.

Erst jetzt kommt G. auf die philosophische Gotteslehre und ihre Kritik am überlieferten Gottesbild zu sprechen, die christliche Autoren wie Irenäus positiv aufnehmen können. Der Überblick über die christliche Theo-Logie bis Origenes muß auch schon auf ihr Verhältnis zur Christologie eingehen. Diese wird anschließend (Kap. 8) vom NT aus entfaltet. Hier setzt G. bei den Wundern ein und findet nicht viel Vergleichbares zu den Geschichten über die Götter und Heroen. Der sachgemäßere Vergleichsmaßstab wäre m. E. der theios aner, der in diesem Buch jedoch nicht vorkommt. Zur Weisheitschristologie entdeckt G. beachtliche Analogien in der kosmischen Deutung von Gottheiten wie Apollon und Athene.

Spezieller in die Geschichte der Alten Kirche führt ein Kap. über den Widerstreit von hoher und niedriger Christologie in Antiochien. Im Abschnitt über den Heiligen Geist kommt auch die Abgrenzung gegen heidnische Inspirationsmantik zur Sprache. Bei der Ausbildung der Trinitätslehre waren Modelle hilfreich, mit denen Platoniker und Pythagoreer ihre philosophischen Ideen in Einklang mit dem traditionellen Polytheismus brachten (vgl. 158). Das Fazit lautet demnach: Bei aller Ausschließlichkeit auf der Ebene der ausgeübten Religion trifft sich das Christentum mit seiner heidnischen Umwelt, wo es gilt, die logischen Implikationen des Glaubens spekulativ auszuarbeiten (vgl. 174f).

Das Buch ist eine gediegene, mit einigen Prisen trockenen Humors gewürzte Einführung in die Thematik. Bei der gebotenen Knappheit müssen natürlich einige Fragen offenbleiben. Mit seinem Reichtum an gesichteter Information fügt es sich bestens in die „Library of Early Christianity", in der es in den USA im gleichen Jahr erschien. Die detaillierten Stellenangaben ermöglichen dem Leser, das Material zu überprüfen. Bibliographische Hinweise am Ende haben den englischsprechenden Bereich im Blick. Zu den ntl. Passagen ließe sich neuere Literatur zitieren – aber ist sie besser?

Mainz Dieter Zeller

De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom. Hg. v. A. Hilhorst. – Nijmegen. Dekker van de Vegt 1988. X, 229 S., kart. hfl 29.50

Das Buch enthält 18 Vorträge, die am 14./15. März 1986 am Jubiläumstag unter dem Thema: „Altchristliche Hagiographie" in Nijmegen gehalten wurden.

Es wird eine umfassende Darlegung der Entwicklung der christlichen Heiligenverehrung nach ihren verschiedenen Formen gegeben. Es können hier nur einige markante Aufsätze genannt werden.

J. N. Bremmer (1–10) weist auf die Ähnlichkeit in der Lebensführung der christlichen Asketen mit vorchristlichen „Entsagern" hin, so z. B. auf die ähnliche Lebensweise zwischen den christlichen Mönchen und den Anhängern des Pythagoras: Stadtflucht der Pythagoreer und Flucht der Mönche in die einsame Wüste, Einschränkungen beim Essen und Trinken (kein Fleisch und keinen Wein). Die Nachahmung der Lebensweise Christi spielt z. B. besonders bei den Styliten eine Rolle. Das betont H. J. W. Drijvers in seinem Beitrag (11–26).

Die wichtige Frage der Parallelität zwischen bestimmten Formen der antiken heidnischen Götterverehrung und der christlichen Heiligenverehrung behandelt M. Parmentier in dem Artikel über die Inkubation, über den Schlaf im Heiligtum (27–40). An heidnischen Wallfahrtsorten wie Ephesus und Epidaurus war es lange vor Christus üblich, daß Kranke, die oftmals als Pilger gekommen waren, nachts im Tempel des Heilgottes Rettung suchten. Die Übung wurde auch an christlichen Wallfahrtskirchen übernommen (z. B. in der Kirche der Heiligen Cosmas und Damian in Konstantinopel, des hl. Demetrios in Saloniki u. a.). Natürlich gab es unter Christen über die Erlaubtheit der Inkubation Differenzen zwischen dem Kirchenschlaf in der östlichen und der westlichen Christenheit, aber erlaubt und durchgeführt wurde er in allen christlichen Kirchen.

M. de Jong schildert die besonderen Eigenarten der Heiligenverehrung in der Merowinger- und Karolingerzeit mit der Hervorhebung der Mönche und Adeligen (41–52). Die Besonderheiten der Kinder- und Jugendzeit werden in den Heiligenviten hervorgehoben.

In Nubien spielte die Kirchenverehrung im Frühmittelalter (850–1100) eine besondere Rolle. Die Nubier hatten einen eigenen Altar in der Grabeskirche in Jerusalem mit Reliquien vom hl. Kreuz.

A. J. Vanderjagt erklärt die Gründe für die starke Kreuzverehrung in Nubien (53–62).

Besonders erwähnenswert erscheint mir der Beitrag von Marc J. M. van Uytfanghe über das Spezifische der frühchristlichen Hagiographie (63–98), der auch eine umfassende Literaturbearbeitung bietet. Z. B. werden Ähnlichkeiten dargelegt zwischen der Vita des Apollonius von Tyana und den Berichten über das Leben Jesu in den Evangelien. Parallele Vorgänge wie Verurteilungen behalten doch ihre Eigentümlichkeiten, je nachdem ob heidnische, jüdische oder christliche Berichte vorliegen. In vier Punkten werden die Differenzen zwischen den heidnischen und christlichen Lebensbeschreibungen dargelegt (77–79). In den christlichen Viten spielt die „imitatio Christi" eine große Rolle.

M. van Esbroeck behandelt die Frage, welche Veränderungen griechische Hagiographien in östlicher Wiedergabe (armenisch, georgisch, koptisch) gefunden haben (99–104).

C. Datema äußert sich über die Verwendung von Heiligenviten in den Homilien mit Betonung des Unterschiedes zwischen Osten und Westen (105–113). Die Prediger Basilius, Gregor v. Nyssa, Gregor v. Nazianz, Asterius von Emesa werden besonders behandelt.

Erwähnenswert ist auch der Beitrag von F. van Ommeslaeghe über die Arbeit der Bollandisten für die christliche Hagiographie. Die einzelnen großen Forscher wie Tinnebrock, Delehaye und alle Nachfolger werden gewürdigt, ebenso die verschiedenen Sammelwerke der Bollandisten bis heute (114–129).

Die Frage, ob die Märtyrin Perpetua ihr Tagebuch in lateinischer oder griechischer Sprache geschrieben hat, erörtert A. Bastiaensen (130–135).

Eine gründliche Untersuchung der Akten des Phileas, des Bischofs von Thmuis bietet G. A. A. Kortekaas (136–150).

Die Gedenkreden von Gregor v. Nyssa und Gregor v. Nassianz auf Basilius werden von A. Davids erörtert, besonders ihr Bezug zu hagiographischen Darstellungen zu den „Heiligen" des NT und AT.

A. E. D. van Loveren (159–167) gibt eine Analyse des 2. Abschnitts aus der Vita S. Macrinae, des Gregor v. Nyssa unter Hereinziehung einer Traumdeutung für die Namensgebung.

J. den Boeft (168–177). Milaan 386. Protasius en Gervasius handelt über die offizielle Heiligenverehrung in der kirchlichen Liturgie und ihre Bindung an die lokalen Märtyrer.

L. Goosen, Priscillianus anti-heilige? behandelt ausführlich die Diskussion um Priscillianus und die verschiedene Beurteilung seiner Haltung (178–185).

J. Hofstra (186–192), Leontios van Neapolis als hagiograaf (auf Zypern). Er bietet eine Besprechung der Vita des Einsiedlers Symeon und des Johannes des Barmherzigen mit Betonung der „imitatio Christi".

P. G. J. Post (193–202), Iconografie en hagiografie. Enige kanttekeningen bij Peter Brown. Gründlicher Aufsatz, behandelt anhand der Darlegungen von Brown die Differenzen zwischen bildlicher und plastischer Darstellung und der schriftlichen Hagiographie (vor allem an Bildern aus der Vibia- und Domitilla-Katakombe [schön mit Abbildungen belegt]).

P. P. V. van Moorsel (203–214), Een wolk van getuigen. Er erläutert Bilder in koptischen Klöstern in Ägypten und behandelt besonders Szenen aus dem AT, die Opfer darstellen: Abraham, Moses, David, dann aber Bilder der Gottesmutter Maria. Bilder, besonders aus Mausoleen und Klosterzellen (mit Wiedergabe von Bildern).

Das Sammelwerk, dessen Beiträge nicht alle gleich wertvoll sind, bietet insgesamt einen guten Einblick in die kulturelle Bedeutung, die der Heiligenverehrung in der Antike und im Mittelalter zukommt. Diese Zusammenfassung sporadischer Gedanken und ihre Darstellung ist sehr zu begrüßen.

Münster Bernhard Kötting

Witte, Karl Heinz: **Der Meister des Lehrgespräches und sein „In-Principio-Dialog"**. Ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jh.s aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition. – Zürich, München: Artemis 1989. XI, 250 S. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 95), DM 58.–

Das Buch stellt die Diss. zur Doktorpromotion der Phil. Fak. der Ludwig-Maximilian-Univ. München bei Prof. Dr. Werner Beierwaltes und Prof. Dr. Ernst Hellgardt dar.

Schon in der 1. Hälfte des 19. Jh.s machte Johann Georg Veit Engelhardt auf ein mittelhochdeutsches Lehrgespräch, den sog. „In-Principio-Dialog" aufmerksam, der sich in der Bayrischen Staatsbibliothek, cod. germ. 129 befindet. Witte gibt die 1. kritische Edition dieses Textes heraus (16–60). Diese entspricht voll den Maßstäben heutiger kritischer Ausgaben von mittelhochdeutschen Schriften.

Da der Text stark verderbt ist, hat W. korrigierend eingegriffen. Aus dem Apparat ist aber in allen Fällen der ursprüngliche Textbestand zu rekonstruieren. Der Quellen- und Parallelenapparat erleichtert das Verständnis und läßt den Text theologiegeschichtlich leicht einordnen. Natürlich bleibt jeder solcher Apparat eine Ermessensfrage. Manchmal fragt man sich z. B., ob der Vulgatatext einer Schriftstelle ausgedruckt sein müßte. Dann wünscht man sich einen Hinweis auf die lateinische Vermittlung der Platostellen, da der Autor ihn kaum im Original gelesen hat. Insgesamt ist es aber eine gute, gediegene Ausgabe.

Besonders gelungen scheint mir der 2. Teil: Die theologische und philosophische Position des „In-principio-Dialoges". Bei der Seinslehre und allgemeinen Gotteslehre, bei der Trinitäts- und Ideenlehre, die den Inhalt dieses Dialogs bilden, wird eine kenntnisreiche Einordnung in die Theologiegeschichte des Hoch- und Spätmittelalters vorgenommen.

Der Dialog ist in seiner Philosophie stark vom Neuplatonismus geprägt.

In der Trinitätslehre übergeht er das psychologische Modell, wie es seine volle Ausprägung durch Thomas von Aquin fand, und greift modifizierend auf die Form der Trinitätslehre zurück, die über Bonaventura auf Richard von St. Viktor zurückgeht. Die Existenz dreier Personen wird mit der überströmenden Güte und sich verschenkenden Liebe begründet. Hier zeigt W. eine breite Kenntnis mittelalterlicher Theologiegeschichte. Er ist vorsichtig im Urteil. So läßt er sich z. B. aus der Tatsache, daß für diesen Dialog die Familie ein Gleichnis der Trinität ist, nicht sofort zu anachronistischen Spekulationen über die Mütterlichkeit Gottes hinreißen (126–128).

Der 3. Teil des Werkes, der mit „Konturen des unbekannten Autors" überschrieben ist, versucht, die Anonymität des Dialoges aufzuheben.

W. geht von der Voraussetzung aus, daß der gleiche Autor zwei weitere mittelhochdeutsche Traktate geschrieben hat: einmal den „Gratia-Dei-Traktat", den Georg Steer (Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache, München 1966) herausgegeben hat, und den Traktat „Des menschen adel, val und erlösunge". Letzteren hat W. selbst in der Stadtbibliothek Kolmar, CPC 1945, entdeckt. Beide werden inhaltlich wiedergegeben. W. versucht dann aufzuzeigen, daß die drei Dialoge wirklich von ein und demselben Autor stammen. Unter der Überschrift: „Die Dialogform" geht er hierbei auf formale Übereinstimmungen ein und sucht dann inhaltliche Übereinstimmungen festzustellen.

Insgesamt glaubt er, daß der Autor dem Augustinereremitenorden angehört hat. Zeitlich ist der Dialog zu Beginn des 14. Jh.s verfaßt. Obwohl W. verschiedene Vermutungen ausspricht, muß er gestehen, daß „diese Angaben die Anonymität des Meisters des Lehrgespräches leider noch nicht aufheben können" (208).

Bei dem Versuch, Übereinstimmung der drei Dialoge festzustellen, fehlt häufig der Gegenbeweis, d. h. es wird nicht nachgewiesen, daß das, was als Charakteristika der drei Dialoge herausgearbeitet wurde, nicht auch sonst in der mittelhochdeutschen Theologie der damaligen Zeit vorkam. Besonders in dem Teil, in dem formale Übereinstimmungen festgestellt werden, scheint mir einiges aufgezählt zu sein, was in der deutschen Mystik gang und gäbe war. Die inhaltliche Übereinstimmung besteht aber weitgehend nur zwischen den beiden Traktaten „Gratia-Dei" und „Des menschen adel, val und erlösunge." Dies schon aus dem Grund, weil der „In-principio-Dialog" eine ganz andere Thematik anschlägt. So scheint mir der Identitätsbeweis der beiden letzten Dialoge gelungen. Daß aber auch der „In-principio-Dialog" vom gleichen Autor stammt, scheint mir noch hypothetisch zu sein, wenn auch gute Gründe dafür angeführt werden. Daß alle drei Dialoge geprägt sind von der Theologie der Augustinereremiten scheint mir erwiesen.

Die Diss. war fast 15 Jahre unterbrochen. Dadurch und durch die Entdeckung des Traktates „Des menschen adel, val und erlösunge" ist eine gewisse Unausgeglichenheit im Text festzustellen, die W. selbst eingesteht.

Trotz dieser angegebenen Mängel eine sehr belesene Arbeit, an der die Forschung über die deutsche Mystik des 14. Jh.s nicht vorbeigehen kann: Ein wichtiger Text liegt erstmalig in einer guten kritischen Edition mit Kommentar vor, auch wenn man das Urteil von W.: „Er steht sicher – nach dem unvergleichlichen Meister Eckhart – in einer Reihe mit Seuse und Tauler, wenn nicht ihnen noch um eine Nasenlänge voraus" (5) nicht so leicht nachvollziehen kann.

Mainz Bardo Weiß

Leinweber, Josef: **Die Fuldaer Äbte und Bischöfe.** – Frankfurt: Josef Knecht Verlag 1989. 200 S., 67 Abb., 4 Farbtafeln, kart. DM 39.80

Über die Abtei und das spätere Bistum Fulda gibt es trotz deren interessanter Geschichte bis heute noch keine wissenschaftliche

Gesamtdarstellung. Dafür wären wohl noch manche Detailforschungen erforderlich. Der Fuldaer Kirchenhistoriker Josef Leinweber, der selbst schon eine Reihe solcher Untersuchungen veröffentlicht hat, legt nun mit dieser für breite Kreise bestimmten Festschrift zum 60jährigen Priesterjubiläum von Bischof Eduard Schick wenigstens einen Überblick über die Fuldaer Äbte und Bischöfe vor. Dabei klammert er allerdings die Bischöfe im nominell immer noch zum Bistum gehörigen Erfurt aus. Der Vf. verzichtet zwar auf Einzelnachweise, betont aber, daß über die im Literaturverzeichnis genannten Werke hinaus neue Forschungsergebnisse, vor allem zu den Viten der Äbte und Bischöfe des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, in seine Darstellung eingegangen sind. Es wäre sehr zu wünschen, wenn nach dieser sympathischen Arbeit auch dem Bistum als solchem eine auf Quellenstudien beruhende Gesamtdarstellung gewidmet würde.

Città del Vaticano Erwin Gatz

Walter, Peter: **Johann Baptist Franzelin (1816–1886).** Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild. Hg. vom Museumsverein Aldein. – Bozen: Verlagsanstalt Athesia 1987. 122 S. und 21 Abb., geb. DM 26.–

Peter Walter – durch seine Diss. (1980) als Kenner der „Römischen Schule" ausgewiesen – hat zum hundertsten Todestag Johann Baptist Franzelins eine Biographie verfaßt, die auch Nichttheologen die Bedeutung des großen Gelehrten erschließen kann. Es handelt sich um eine Auftragsarbeit des Museumsvereins von Aldein, dem Geburtsort des Kardinals.

Da Franzelin alle persönlichen Schriftstücke kurz vor seinem Tod verbrannt hat, wurden die „Erinnerungen" des Franzelin-Kollegen Giuseppe Bonavenia und die Mitteilungen seiner Schüler Wilhelm Emmanuel Hubert und Francesco Polese zu den wichtigsten biographischen Quellen. Darüber hinaus geben die Akten des Vatikanischen Archivs manchen Aufschluß über Franzelins Berater- und Gutachtertätigkeit während des Ersten Vatikanischen Konzils und in verschiedenen vatikanischen Kongregationen.

Das Leben des Gelehrten war arm an äußeren Höhepunkten. Es vollzog sich vornehmlich in der stillen Zelle des Gregoriana-Theologen. Deshalb – nicht nur aufgrund der genannten Quellenlage – stellt W. das theologische Schaffen des Kardinals in den Mittelpunkt seiner Biographie.

Es läßt sich eindeutig belegen, daß Franzelin verbreiteten Vorurteilen entgegen zu den Gegnern einer thomistischen Engführung der Philosophie und Theologie zählte, sich an der Hetze gegen Carlo Passaglia nie beteiligt und als Gutachter des Hl. Officium eine Verurteilung des Tübinger Theologen J. Ev. v. Kuhn eher verhindert als gefördert hat. W. bezeichnet als ein Charakteristikum aller von Franzelin verfaßten Werke die Verbindung einer auf Schrift und Patristik gestützten positiven Theologie mit einer bemerkenswerten spekulativen Kraft. Zwar könne man Franzelin nicht an den Maßstäben der historisch-kritischen Exegese messen. Aber ihm gehe es nie „allein darum, für eine bestimmte Aussage Belege anzuhäufen und die Überlieferung gleichsam als Steinbruch zu mißbrauchen". Er nehme die einzelnen Aussagen ernst und versuche, „in teilweise recht umfangreichen Abhandlungen unter Hinzuziehen der verschiedensten Hilfswissenschaften (Philologie, Geschichte, Archäologie usw.) den Sinn einer Schrift- oder Väterstelle zu ergründen, ihre Echtheit zu erweisen oder ähnliches" (48). W. erläutert den Hintergrund fremd gewordener Fragestellungen und bezeichnet jeweils den spezifischen Lösungsbeitrag des Kardinals. Gelegentlich verweist er auf zukunftsweisende Aspekte des Franzelinschen Denkens – so, wenn er die Ableitung der dreifachen „Vollmacht der Lehre, der Heiligung und der Leitung aus einer einzigen heiligen Vollmacht" vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt sieht (46).

In der Gesamtwertung der einzelnen Traktate des Gregoriana-Professors folgt Vf. Walter Kasper, der die Vorlesung über Schrift und Tradition für Franzelins bedeutendste Publikation erklärte. Das Kriterium dieser Wertung ist offensichtlich der Einfluß auf die beiden zur Verkündigung gelangten Konstitutionen des Vaticanum I. Sehr detailliert schildert W. die Vorarbeiten des Kardinals und zeigt, wie er sich vielen Anfeindungen und Änderungsauflagen zum Trotz auf dem Konzil durchgesetzt hat.

1876 von Pius IX. zum Kardinal erhoben, gehörte Franzelin im Konklave von 1878 mit Sicherheit zu den Gegnern der Wahl Gioacchino Peccis. Wie eine gegen ihn ausgesprochene Exklusive Österreichs beweist, galt er selbst (schon aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Jesuitenorden) als nicht wählbar. Nach der Erhebung Peccis war er diesem ein loyaler Mitarbeiter, hielt aber Distanz. Daß mit Leo XIII. die repristinierende Richtung der Neuscholastik den päpstlichen Stuhl bestieg, daß die Enzyklika „Aeterni Patris" – wenngleich vom Papst im Sinne einer philosophischen Erneuerung der Theologie promulgiert – de facto zur Vorschrift einer bestimmten Philosophie wurde, lag nicht im Sinne Franzelins. Und noch weniger war der Kardinal ein Befürworter der nach seiner Ansicht allzu liberalen Außenpolitik Leos XIII. In seinen Gutachten zu den Auseinandersetzungen des Bismarckschen Kulturkampfes, zu dem verzweifelten Überlebenskampf der mit Rom unierten Diözesen Rußlands und zur Frage einer engeren Anbindung der Amerikaner an Rom gehörte Franzelin fast stets zu den „Falken". Seinem theologischen Rat war insgesamt mehr Erfolg beschieden als seinen kirchenpolitischen Empfehlungen.

Auch da, wo W. den Charakter, die Frömmigkeit, die Arbeitsdisziplin, die Krankheit und das Sterben des Kardinals schildert, stilisiert er Franzelin nicht zum Helden. Diese Nüchternheit bedeutet aber weder inhaltlich, noch stilistisch Trockenheit. Vf. wahrt die schwierige Balance zwischen Detail und Perspektive, zwischen Forschung und Essay. Ein Anhang mit Briefen an Angehörige, mit dem Stammbaum der Familie und verschiedenen Heimat- und Porträtfotos runden die gelungene Gesamtdarstellung ab.

Freiburg i. B. Karl-Heinz Menke

Prien, Hans-Jürgen: **Evangelische Kirchwerdung in Brasilien.** Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989. 640 S., 8 Abb., 13 Fotos (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, 10), kart. DM 78.–

Der nicht alltägliche Werdegang des Vf.s vom Außenhandelskaufmann in Zentralamerika zum Ordinarius für Kirchengeschichte in Marburg (seit 1986) wurde anläßlich der Würdigung seiner imposanten Habil.-Schrift „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika" (ThRv 1980, 31–33) bereits geschildert (vgl. auch ThRv 1983, 421f u. 1986, 131). Seine ehemalige Lehrtätigkeit (Kirchen- und Dogmengeschichte) an der Kirchlichen Hochschule der Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil in São Leopoldo (1969–1973) hatte ihn für die nun vorgelegte Veröffentlichung besonders vorbereitet. Die gelungene Synthese gründet auf der Auswertung sämtlicher in Brasilien, Deutschland und Genf vorhandenen Quellen. Der Untertitel umreißt deutlich das Anliegen der auf eine Bitte der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes durchgeführten ausgedehnten Untersuchung, die in fünf Etappen untergliedert ist:

1) Anfänge deutschen evangelischen Diaspora-Volkskirchentums im 19. Jh. in Brasilien (25–109). Besonders aufschlußreich für katholische Leser ist der Schlußabschnitt: Der Ökumenische Kontext im 19. Jh. (Zur inneren Verfassung der römisch-katholischen Kirche Brasiliens; Brasilianischer Katholizismus und protestantische Einwanderer; Innerprotestantische Ökumene; Sprache und Identität als Problem der protestantischen Ökumene). Objektiv und mit großer Sachkenntnis beschreibt P. den religiösen Kontext zur Zeit der katholischen Einwanderer aus deutschen Landen, die in größerer Zahl nach Rio Grande do Sul kamen, weitgehend gemischt mit ihren protestantischen Landsleuten siedelten und zunächst ohne geistliche Betreuung blieben. Im allgemeinen herrschte ein gutes Verhältnis zwischen deutschen Kolonisten protestantischer und katholischer Konfession, wohingegen die protestantischen Siedler anfänglich von der katholischen lusobrasilianischen Bevölkerung lebhaft angefeindet wurden. Mit dem Sprachenproblem befaßte sich eingehend M.N. Dreher in seiner Münchener Diss. (vgl. ThRv 1982, 158), zu der P. in seiner „Einleitung" weitreichende kritische Anmerkungen und Ergänzungen macht (19–21).

2) Regionale evangelische und lutherische Kirchwerdung (111–203). In diesem Kap. geht es um die entscheidende Phase des Übergangs von verstreuten Einzelgemeinden deutscher Einwanderer und deutschstämmiger Brasilianer zu miteinander verbundenen Gemeinden, die auf verschiedenen Wegen Kirche werden wollen. Es entstehen und entwickeln sich auf Zusammenarbeit mit deutschen Kirchen angelegte Synoden.

3) Vom Ersten Weltkrieg bis zum Anschluß an den Deutschen Evangelischen Kirchenbund (205–298). 1917 brach Brasilien die diplomatischen Beziehungen zum Deutschen Reich ab und trat in den Krieg ein. So sind die Reaktionen der Lusobrasilianer gegen alles, was deutsch ist, verständlich (vgl. auch KathMiss 1917/18, 187f und J. Burrichter SCJ, Brasilien und Deutschland: ebd. 1920/21, 9–12). Kurz nach Kriegsende konnte jedoch der regelmäßige deutsche Gottesdienst wiederaufgenommen werden. Wirtschaftskrise und Inflation in Deutschland zwangen die Synoden, sich immer mehr auf ihre eigenen Kräfte zu besinnen. So stellte sich die Riograndenser Synode bald auf eigene Füße und strebte die Ausbildung einheimischer Pfarrer an. Die Synoden machten sich auf den Weg zum korporativen Anschluß an das deutsche Kirchenwesen. Die einzelnen Schritte werden detailfreudig geschildert.

4) Kirche, Deutschtum, Nationalsozialismus: Die deutsch-evangelischen Synoden in den dreißiger Jahren (299–462). Die Volkstumsproblematik erfuhr mit Beginn des Dritten Reiches in der brasilianischen Diasporasituation eine besondere Zuspitzung, da nun der Nationalsozialismus die Rolle des maßgeblichen Hüters des Deutschtums der Kirche streitig machte. Sehr ausführlich und kompetent schildert P. die durch die Volkstumsproblematik hervorgerufenen Zustände: den Weg vom Deutschtum zum Nationalsozialismus (387–461). Die Lektüre entbehrt nicht einer gewissen Spannung.

5) Nationale evangelisch-lutherische Kirchwerdung in Brasilien (463–588). Der Bund der brasilianischen Synoden tritt in den Lutherischen Weltbund ein und geht den Weg in die interdenominationelle Ökumene.

In einem „Nachwort" (589–598) werden „Entwicklungslinien zur Gegenwart" aufgezeigt. Ausführliche Register (Quellen und Literatur, Namen, Orte, Sachen, Karten und Abbildungen), die mit außergewöhnlicher Akribie erstellt wurden (599–640), erhöhen den Wert der Veröffentlichung.

Münster Werner Promper

Schwalbach, Bruno: **Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur.** Eine Studie zum Episkopat des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz während des Dritten Reiches. – Karlsruhe: Badenia Verlag GmbH 1985. 288 S., kart. DM 38.–

Der preußische Finanzminister Johannes Popitz erklärte im Frühjahr 1933, der Reichstag und seine Parteien seien zur Kulisse der staatsfremden Kräfte geworden, und da alle Reformversuche gescheitert seien, sei nur noch der Weg der Revolution geblieben;[1] Martin Niemöller begrüßte „anfangs die NS-Machtübernahme als Beginn einer nationalen Wiedergeburt" und brandmarkte die Weimarer Republik als „Vierzehn Jahre Dunkelheit";[2] der (jüdische) Dirigent Otto Klemperer verfaßte zur gleichen Zeit ein Prosagedicht auf die „neue Ordnung";[3] die Berliner Botschafter mehrerer Staaten pflegten, „von ihren Parlamenten ungerügt", die Parteitage Hitlers zu besuchen;[4] Martin Heidegger proklamierte in einer Zeitanalyse im Frühjahr 1933 die nationalsozialistische Bewegung Hitlers als „einen möglichen Träger positiven Ergreifens" der letzten historischen Chance, um in Staat, Gesellschaft und Lebens-Ordnung eine eigene Gestalt abendländischer gemeinsamer Existenz, ein eigenes „historisches Gesicht" zu erlangen oder zu behaupten;[5] Carl Schmitt, der führende Staatsrechtler der Weimarer Republik, begrüßte das Blutbad bei der Niederschlagung des sogenannten Röhm-Putschs – dem er selbst nur mit knapper Not entgangen war – als „höchste Form administrativer Justiz";[6] der Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen, „erbittert über den Versailler Vertrag, dankte ... Hitler und beglückwünschte ihn, als die deutschen Truppen in das entmilitarisierte Rheinland einmarschierten";[7] und Kardinal Faulhaber erwähnte in der Freisinger Bischofskonferenz, „Pius XI. habe im Kardinalskollegium im März 1933 Hitler offen gelobt" (40).

Die Liste solcher – von heute aus gesehen – Unbegreiflichkeiten ließe sich leicht verlängern, und zu ihnen gehört schließlich auch die Tatsache, daß ein führendes Mitglied des deutschen Episkopats, Erzbischof Conrad Gröber von Freiburg, förderndes Mitglied der SS war (86–90). Der zu besprechenden Arbeit Sch.s kommt das Verdienst zu, im Falle des umstrittenen Freiburger Bischofs Wesentliches zur Aufhellung vieler Hintergründe der damaligen Verwirrung der Geister beigetragen zu haben, – eine Verwirrung, die sich bei den meisten der zitierten Repräsentanten des öffentlichen Lebens nach 1933 in erklärte Gegnerschaft zum Nationalsozialismus verwandelte. Auf der Waage der Geschichte wiegt jedoch schwer – vielleicht schwerer als spätere noch so mutige Aktionen –, was am Beginn einer Entwicklung, bei der entscheidenden Weichenstellung geschah, hier: welche Weisung dem gläubigen Kirchenvolk erteilt wurde, und das war eben im Falle Gröber die Aufforderung: „Wir dürfen und wir können den neuen Staat nicht ablehnen, sondern müssen ihn bejahen ‚mit unbeirrbarer Mitarbeit'" (37).

Sch.s Arbeit ist aus einer Diss. hervorgegangen, die 1985 von der Fak. für Geistes- und Sozialwissenschaften an der Univ. Karlsruhe angenommen wurde (Referent: Walter Bußmann, Korreferent: Rudolf Lill). Der Vf. (* 1917) war als Oberstudiendirektor (Altphilologe und Historiker) Leiter des Schönborn-Gymnasiums in Bruchsal und des Bismarck-Gymnasiums in Karlsruhe. Er wurde 1982 pensioniert. Der spezifische Wert seiner Arbeit liegt darin, daß er bisher unveröffentlichtes Quellenmaterial ans Licht gehoben hat, das Aufschluß über wichtige, auch einige prekäre (96–104) Stationen des Gröberschen Lebenswegs gibt. Das Buch ist keine Biographie – was einige der Rezensenten, auch der ungenannte des Börsenblattes des Deutschen Buchhandels (11. 3. 1986) – übersehen haben; es behandelt im wesentlichen Gröbers Episkopat während des „Dritten Reiches". Eine Gesamtbiographie Gröbers ist noch zu schreiben; aber kein künftiger Biograph wird den auf akribischem Quellenstudium beruhenden Standard von Sch.s Arbeit unterschreiten dürfen.

Das Buch bringt in loser und nicht immer die chronologische Abfolge einhaltender Anordnung einen genauen Report über die ausschlaggebende Phase vor und nach der „Machtübernahme". Besonders aufschlußreich ist die lebendige Schilderung der Persönlichkeit: „Das ist Gröber, wie er leibte und lebte" – mit diesem Urteil eines Augen- und Zeitzeugen leitet Eugen Biser seine Besprechung ein,[8] und in der Tat, die wesentlichen Motive, die Gröbers Einstellung und Verhalten prägen, sind bei Sch. plastisch – und in immer gut lesbarer Sprache – herausgearbeitet: die nationale Gesinnung des „prononciert deutschen Mannes" (138), die Entschlossenheit, für die sozial Schwachen einzutreten, seine gewissenhafte Sorge für die ihm anvertrauten Seelen, aber auch seine Abneigung gegen den Parlamentarismus und seine Sympathie für autoritäre Regime, etwa den italienischen Faschismus. Die heute oft nicht vergegenwärtigte Furcht vor einer Bolschewisierung des Landes, die Ende 1932 weite Teile der Bevölkerung ergriffen hatte, beherrschte auch die Haltung des Freiburger Bischofs (23,56). Natürlich sah er sich selbst, in den hierarchischen Vorstellungen seiner Epoche, als „Kirchenfürst" hoch über den „Diözesanen": „Wie klein, wie furchtsam wäre dann die Herde geworden" – nach Gröbers Meinung –, wenn die Bischöfe vom NS-Staat verfolgt worden wären und so der Herde – den „Diözesanen" – die Hirten – die Bischöfe – nicht erhalten geblieben wären.[9] Seine mühelose Eloquenz in Wort und Schrift werden in Sch.s Darstellung gut sichtbar. Die letzteren Gaben wirkten sich allerdings zuweilen verhängnisvoll aus; der „feuergeistige" Bischof (so Kardinal Faulhaber, 107) ließ sich weitgehend von seiner Impulsivität leiten und redete und schrieb viel zu schnell. So isolierte sich Gröber z. B. mit seiner „vorschnellen Entscheidung" (54) zugunsten der von dem Vizekanzler von Papen gegründeten „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Deutscher" im deutschen Episkopat und löste erstauntes Befremden im Vatikan aus. Ruhige Überlegung, bedächtiges Abwägen war nicht die Sache Gröbers: „Wenn er Menschen sah, dann mußte er reden", berichtet sein 14 Jahre bei ihm amtierender Sekretär Bernhard Welte (125). Wichtigste Korrespondenz wurde sofort beantwortet – und immer wortreich –, eben aus dem Impuls des Augenblicks. Bei einer „Führer- und Herrschernatur", wie ihn sein Sekretär von 1932-1934 Alfred Beer schildert (17), bei einem „sanguinisch-cholerischen Heubergschwaben", einem „Draufgänger" (131), als den er selbst sich charakterisiert, mußte man wohl jederzeit auf Eruptionen gefaßt sein; in einer Zeit der Umwälzung und des Umsturzes, wie sie 1933 anbrach, wären jedoch Besonnenheit und kühles Abwarten eher am Platz gewesen. Aber das waren nicht die Tugenden Erzbischof Gröbers. Allerdings: nachdem er die Verwerflichkeit der NS-Regimes durchschaut hatte („Die Regierung ist eine verlogene und heuchlerische Bande", 62), kämpfte er mit dem ihm eigenen Ungestüm, aber ohne die im Konkordat gesetzten Grenzen zu verlassen – „da er unter Respektierung der staatskirchlichen Elemente das Überleben der Kirche erhoffte"[10] –, gegen die Untaten des Regimes, etwa die Euthanasie (105). Erwähnenswert ist auch, daß er sich im Frühjahr 1933 als nahezu einziger der deutschen Bischöfe für einen Protest gegen den Boykott jüdischer Geschäfte aussprach[11] (114–115).

Ein wenig sympathischer Zug: „Auffallend ist die Skepsis, die Gröber der Standfestigkeit der Katholiken bei möglicher Repression des NS-Regimes entgegenbringt" (56). Sch. meint, man könne diese Haltung Gröbers „nicht ohne weiteres als unbegründet abtun". Sicher nicht. Aber wenn man sich vor Augen hält, welches Gewicht damals das Wort eines Bischofs für die Gläubigen hatte – etwa im Vergleich zu heutigen Zeitläuften –, muß man objektiverweise feststellen, daß die deutschen Bischöfe schon am 28. 3. 1933, 23 Tage nach der letzten halbwegs freien Reichstagswahl, in nicht verständlicher Eilfertigkeit das bis dahin bestehende „allgemeine Verbot des Nationalsozialismus" aufhoben und auf diese Weise selbst dafür verantwortlich waren, was Sch. einen „Dammbruch" nennt (25). Gröber rief zur „unbeirrbaren Mitarbeit" am neuen Staat auf, und sein Freund, der Prälat Ludwig Kaas, der führende Zentrumspolitiker, sagte am 19. 5. 1933, „die jetzige Staatsgewalt müsse mit allen Mitteln gestützt werden" (58). „Nicht unbegründet ist die Furcht der Bischöfe, die Gläubigen könnten für ihre ablehnende Haltung kein

[1] Die Mittwochs-Gesellschaft. Protokolle aus dem geistigen Deutschland 1932 bis 1944, hg. und eingeleitet von Klaus Scholder. – Berlin: Siedler 1982 (67).

[2] Wistrich, Robert, Wer war wer im Dritten Reich. – München: Harnack 1983 (197).

[3] Koch, Gerhard R., Der Leitriese der Epoche, in : Frankfurter Allgemeine Zeitung (Literaturbeilage) vom 14. 10. 1989.

[4] Schmid, Carlo, Erinnerungen. – Berlin, München, Wien: Scherz 1979 (507).

[5] Müller, Max, Heidegger, Martin, in: Badische Biographien, NF, Bd. I. hg. von Bernd Ottnad. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1982 (166).

[6] Wie Anm. 2 S. 343.

[7] Wie Anm. 2 S. 82.

[8] Renovatio, Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch, 1986 (131-133).

[9] Hirtenschreiben Gröbers vom 21. 9. 1945, zitiert aus: Kampmann, Susanne, Katholischer Widerstand – ein Mythos?, in: Erzbistum Freiburg, Informationen, hg. von der Presse – und Informationsstelle des Erzbistums Freiburg, Nrn. 4–6, April-Juni 1985 (89).

[10] Ott, Hugo, Erzbischof Dr. Conrad Gröber und das Dritte Reich (vgl. Anm. 9 – Erzbistum Freiburg . . ., 54-57).

[11] Thierfelder, Jörg: Die Kirchen, in: Das Dritte Reich in Baden und Württemberg, hg. von Borst, Otto. – Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 1988 (82).

Verständnis aufbringen" (9), – eine schwer zu beweisende Annahme. Man könnte demgegenüber die doch weithin abwartende und eher ablehnende Einstellung des „niederen" Klerus – mit ganz wenigen Ausnahmen, so der Mohr-Kamarilla (91ff) – und den späteren aktiven Widerstand von vielen Priestern, aber auch ungezählte Einzelaktionen von „Laien" als Zeugnis dafür anführen, daß eine mögliche „Standfestigkeit" der „Diözesanen" bei entsprechender Weisung von seiten des Bischofskollegiums keinesfalls und von vornherein ausgeschlossen werden kann.

„Was die Frage des offenen Widerstandes angeht, so ist zunächst festzustellen, daß kein deutscher Bischof offenen Widerstand geleistet hat" (80) – bis auf den Rottenburger Bischof Sproll, der zwar in der Volksabstimmung am 10. 4. 1938 mit der „Wiedervereinigung Österreichs mit dem deutschen Reich" einverstanden war, aber nicht bereit war, „dem Kandidaten der NSDAP seine Stimme zu geben, deren religionsfeindliche Haltung er kannte" (177). Sproll wurde unter erniedrigendem Umständen aus Rottenburg verjagt, Gröber stand ihm vor Ort bei den Übergriffen des von auswärts herangeführten aufgehetzten Mobs mannhaft zur Seite (177–181).

Ein besonderer Scharfmacher bei diesen Vorgängen war der Freiburger NS-Kreisleiter von 1937–1943. Dr. Wilhelm Fritsch. Als der aus Rottenburg vertriebene Bischof Sproll sich bei Gröber in Freiburg aufhielt, erklärte Fritsch vor 1000 „politischen Leitern" in der Freiburger Festhalle, Freiburg sei kein Asyl für Vaterlandsverräter. Er drohte, Sproll auch aus Freiburg hinauszuwerfen („dann geht der zweite [Gröber] gleich mit"). Das sei bisher nur deshalb nicht geschehen, „weil wir uns die Finger nicht dreckig machen wollten an solchen Schweinen" (180,233). In der gleichen Gossenrede nannte er Gröber „Gauner, Lügner und Vaterlandsverräter". Aber all dies bildete keinen Hinderungsgrund für die Wiedereinstellung desselben ehemaligen Kreisleiters Wilhelm Fritsch in den Schuldienst des Landes Baden-Württemberg im Jahre 1954: „Studienrat, Oberstudienrat und stellvertretender Schulleiter am Progymnasium, später Gymnasium in Baiersbronn. 1973 Zurruhesetzung" (216). Sch. verzichtet auf einen Kommentar zu der Wiedereinstellung – und sogar Beförderung – des Obernazis in den öffentlichen Dienst: ein unglaublicher Skandal, eine der „Unbegreiflichkeiten" – siehe oben – unserer Tage.

Nicht allen Kritikern des Buches[12] ist der untrügliche Blick für die Ambiguität, die Vielschichtigkeit der Situation eigen, in die sich Gröber 1933 gestellt sah, wie ihn der Zeitzeuge Oskar Köhler (Freiburg, * 1909) besitzt.[13] Wie wenig angebracht es bei der historiographischen Darstellung des komplizierten Themas ist, einlinig verurteilende Kategorien aus dem Bewußtseinsstand der Gegenwart einzuführen, zeigt etwa der von Ulrich von Hehl vorgelegte Forschungsbericht „Die Kirche im Nationalsozialismus – und danach".[14]

Mit S. Monographie sind freilich die Akten über Conrad Gröber noch nicht geschlossen; die noch zu schreibende Gesamtbiographie sollte vor allem Aufschluß über die existenziellen, tief in das 19. Jh. hineinreichenden Wurzeln Gröbers geben, die ihn veranlaßten, so zu handeln, wie er es tat. Der dazu in erster Linie berufene langjährige Sekretär Gröbers, Bernhard Welte, hat geschwiegen (Oskar Köhler: „Daß er es nicht tat, ist auch eine Auskunft"[15]); gegenüber Sch. äußerte Welte (17), „Conrad Gröber war ein widersprüchlicher Mensch".

St. Augustin Horst Ferdinand

Börsig-Hover, Lina: **Das personale Antlitz des Menschen.** Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1987), 148 S., kart. DM 24.–

Die vorliegende Schrift wurde von der philosophischen Fak. der Univ. München (Prof. Dr. E. Biser) im WS 1985/86 als Diss. angenommen. Ihr Grundanliegen ist es, gegenüber den funktionalistischen Mächten, welche die moderne Gesellschaft bestimmen, auf eine notwendige Umkehr des Denkens hinzuwirken, welche der Person als Selbstzweck gerecht wird. Dabei sollen auch die entpersonalisierenden Tendenzen der Neuzeit im Sinne Guardinis überwunden werden, so daß „sich auf anthropologischer Ebene das personale Antlitz des Menschen in der Postmoderne verwirklichen ließe". Guardini hat nach ihrer Überzeugung „wie kein anderer der Nachkriegszeit gezeigt, worin dieses personale Antlitz des Menschen besteht und wie es sich in die Postmoderne umsetzen läßt" (132). Sein anthropologischer Entwurf ist nämlich im Kern von der Kategorie der Personalität bestimmt. Zugleich gilt für ihn das erkenntnistheoretische Prinzip der Anschauung. In ihr wird das Lebendig-Konkrete, Individuelle und Einmalige erfaßt, das sich dem begrifflichen Denken entzieht. Gemäß der Lehre vom Gegensatz als Grundpfeiler seines Philosophierens ist allerdings das Begrifflich-Allgemeine als notwendige Ergänzung der Intuition zu verstehen, damit sie nicht in unkontrollierte Willkür abgleitet. Die Vf.in hofft, die Anschauung im Sinne Guardinis könne die „zweckrationale Einstellung" der Neuzeit ablösen und das im Lauf der Geschichte immer stärker hervorgetretene Selbstbewußtsein des Ich „in Fortführung des neuzeitlichen Erbes in der Gegenwart" durch die Entdeckung des Du in „die Welt der Liebe" hinüberführen. So könnte eine neue Ethik entstehen, in deren Zentrum „nicht eine Idee, sondern das Personale steht" (133).

Guardini hat im Laufe seines Schaffens die Sorge um den Menschen immer stärker in den Mittelpunkt gerückt. B. stimmt zwar v. Balthasar zu, wenn er bei Guardini zwischen 1920 und 1960 keine Änderung seiner Grundposition erblickt, betont aber eine thematische Variation, die einen Perspektivenwechsel bedeutet. Nach 1945 tritt nämlich bei Guardini das „phänomenologische und existenzielle Denken" in den Vordergrund: „Sein Weg führt ihn ... von der Ekklesiologie, wozu seine liturgischen Arbeiten gehören, über die christologische Konzentration, die u. a. seine interpretatorischen Werke faßt, hin zur Anthropologie. In seinem Selbstverständnis kommt dies im Wandel vom Erzieher zum Anthropologen zum Ausdruck." Als solchem geht es ihm „um eine subjektive Sinnfindung" (21).

Von den zahlreichen durch die Vf.in herausgestellten Phänomenen personal-existenzieller Art verdienen im Blick auf die heute dringend gebotene Erneuerung personalen Denkens vor allem die folgenden besondere Beachtung. Sie kennzeichnen, wie mit Recht herausgestellt wird, die häufig unterschätzte Eigenständigkeit Guardinis als Philosoph:

Zu nennen ist zunächst der existenzielle Wahrheitsbegriff. Ihm gemäß muß die Richtigkeit der Auffassung des Gegenstandes mit einem Akt der Selbstaktuierung der Person verbunden werden, damit er in ihren „Innerlichkeitsbereich" gelangen kann und eine Begegnung mit ihm stattfindet. Von diesem Begriff personal vollzogener Wahrheit her entfaltet sich Guardinis Denken im Anschluß an Platon, Augustinus und Bonaventura als eine Mitte zwischen theoretischem und praktischem Denken, in dem Erkenntnis religiöse Erfahrung und Praxis umschließt.

Sodann ist auf Guardinis Weltbegriff Bezug zu nehmen: Er differenziert zwischen Welt an sich, Erfahrungs- und Existenzwelt, d. h. dem Inbegriff der dem Menschen unzugänglichen reinen Objektivität, der aus den vielfältigen Weisen „der Begegnung des menschlichen Bewußtseins mit den Dingen" (26) entspringenden Welt und dem Spannungsbogen zwischen jedem, der zu sich Ich sagt und allem übrigen. Dieses Ganze, welches Welt und Person überwölbt, heißt bei Guardini auch „Daseinsraum" (43). Welt erscheint somit nicht als feste, vorgegebene Größe. Sie muß vielmehr immer neu in der Beziehung des Menschen zu den Dingen realisiert werden. So ist das „Begegnungsmoment ... der entscheidende Faktor in Guardinis Weltbegriff" (28). Die Welt entpsringt für Guardini aus keiner göttlichen oder naturhaften Notwendigkeit, sondern der Freiheit der absoluten Person, der Souveränität ihres Willens, ihrer Unergründlichkeit und Liebe. Welt als Schöpfung darf daher nicht mit Natur gleichgesetzt werden. Auch die Geschichte gehört zu ihr. Weil sie ihren Ursprung in der absoluten Freiheit hat, kann es in ihr aus freien Taten weitergehendes Handeln geben, eben Geschichte. Gottes freie Tat ist Bedingung der Möglichkeit von Geschichte und diese ein Indiz für die Herkunft der Welt aus einer Freiheit ursprünglicher Art. Deswegen, wie es B. unternimmt, den Schöpfungsakt selbst als Geschichtstat zu bezeichnen, erscheint als unangemessen. Als geschichtsbegründend ist er nicht selber geschichtlich. Dem entspricht es, daß auch nach Guardini zum Begriff der Geschichte die Zeit konstitutiv mithinzugehört.

Die vielleicht eindrucksvollste Passage des Buches bezieht sich auf das Nichts als ontologische Grenze der Welt (35ff). Unter Einbeziehung von Aussagen der Mystiker, Augustins, Thomas, Hegels, Heideggers, K. Rahners und B. Weltes wird eine wichtige Bedeutungsnuance des Nichts von Guardini her eingeführt. Ihr gemäß kann Nichts nicht nur das Nichtsein schlechthin oder das über alles Seiende hinausführende unsagbare Geheimnis des absoluten Abgrundes in seiner übergegenständlichen Fülle anzeigen, sondern auch die Grenze, welche die Welt einfaßt und, wie Guardini sagt, „durchmittet". Als die im Seienden selbst sich bezeugende Leerstelle weist sie auf das personal verstandene Absolute hin. Als Grenze zeigt sie uns nicht nur die Endlichkeit unserer selbst und der Welt, die wir anzunehmen haben und die aus sich selbst unfähig ist, sich ins Sein zu bringen und sich in ihm zu halten. Sie läßt uns vielmehr auch an das Ewige, das uns freier Tat trägt, angrenzen, so daß sie „Nachbarschaft des Ewigen" bedeutet. Denn wer die Grenze erfährt, stößt darin, wie Hegel gezeigt hat, an das Jenseits der Grenze, das Unbegrenzte. Von den Polen des Daseins her, die für Guardinis Personverständnis tragende Bedeutung besitzen, wird damit der tiefste Punkt der Innerlichkeit des Menschen berührt, jene Immanenz, in der uns

[12] Vgl. Joachim Köhler (*1934), in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 7, 1988, 346f (Erwiderung Sch.s: ebd. 8, 1989, 408f). Zum Vorwurf, Sch. habe „kommentarlos" die Erfolge Hitlers aufgezählt, siehe bei Sch. eine S. weiter: S. 124; vgl. ferner Denzler, Georg: Glanz mit braunen Flecken, in: Die Zeit (Magazin) vom 5. 10. 1986 (XIX).

[13] Köhler, Oskar, Spurensuche, Zu einem Buch über den Freiburger Erzbischof Conrad Gröber, in: Christ in der Gegenwart vom 13. 4. 1986 (126).

[14] Wie Anm. 9 – Erzbistum Freiburg. . . –, (91–103).

[15] Wie Anm. 13.

Gott nach Augustins Wort innerlicher ist, als wir uns selbst sind, ohne doch in irgendeiner Weise mit uns identisch zu werden. Dieser Tiefe der Person steht die Transzendenz Gottes als der Pol der Höhe unseres Daseinsraumes in komplementärer Ergänzung gegenüber. Von diesem Gedanken, den Guardini mit Recht im Mythos vom Himmelsvater und der Erdmutter angedeutet sieht, ergibt sich ein wichtiger Ansatz für das Gespräch mit manchen Überlieferungen im Buddhismus bezüglich der Frage nach Selbst und Person. Die Vf.in geht hierauf nicht ein, vielleicht unter dem Einfluß der von ihr zitierten etwas einseitig nihilistischen Deutung des Buddhismus durch Guardini.

Was den Begriff der Person angeht, so folgt die Arbeit zunächst der Unterscheidung von Gestalt, Individualität und Persönlichkeit, welche bei Guardini im Bild von Schichten in das Ganze der Person integriert sind, ohne bereits deren Begriff zu erfüllen. Er wird erst erreicht, wenn nicht mehr gefragt wird, Was ist das? sondern Wer ist das? (66). Als Ich steht die Person in sich, verfügt über sich und kann „von keiner anderen Instanz besetzt werden, als von sich selbst" (67). Die Person steht in Beziehung, so daß sie als Vollzug erscheinen kann, vor allem des Aktes, in dem sie sich auf eine andere Person, auf das Du, bezieht. Nach Guardini darf sie dennoch nicht in einem dynamischen Personalismus aufgelöst werden, wie ihn vor allem Kierkegaard oder Scheler vertreten. Sie „schwingt" oder „schwebt" vielmehr, d. h. sie muß in der Dynamik der vollzogenen Beziehung zugleich sie selbst sein, also eine gewisse Statik behaupten, in dieser aber sich je und je aktualisieren. Gerade darin realisiert sie ihr personales Antlitz. Darum gehören zu ihr nicht nur Aktualisierungen, sondern dauernde Haltungen (Tugenden). Vor allem: Sie ist als Struktur-Zentrum dauernder Beziehungspunkt für ihr eigenes Sein. Dennoch gilt der dialogische Bezug „wesentlich zur geschaffenen Personalität" (134). Die Vf.in rückt Guardini daher in die Geschichte des dialogischen Denkens ein. Person gibt es nach Guardini nicht in der Einzigkeit. Das grundlegende Phänomen der Bezogenheit jedes Ich auf ein Du gründet im Modus der menschlichen Kreatürlichkeit. Die Schöpfung durch das göttliche Wort bedeutet für den Menschen, dadurch ein Ich zu sein, daß er durch den Anruf Gottes zu sich selbst kommt, womit Gott sich zum Du des Menschen gemacht hat. Ich sein heißt von der ontologischen Bestimmung getragen sein, die absolute Person zum Du zu haben. Das in der Endlichkeit begegnende Du des anderen Menschen vermag wohl, das noch schlummernde Ich zum Erwachen zu bringen, aber nicht es zu begründen. Von der absoluten Person her hat das „ganze Dasein ... die Form des Angeredetwerdens und eines Antwortens ... des Menschen" (79). Die Beziehung zur absoluten Person bringt auch den vollen Sinn der dialogischen Bestimmung des Menschen in sich. Denn die zwischenmenschliche Liebe in all ihren vielfältigen Gestalten erfüllt sich darin, daß eine Person der anderen zum Hinweis auf die absolute Person wird.

Von diesen Voraussetzungen her erörtert die Vf.in eine Reihe von Phänomenen, in denen sich die dialogische Struktur des personalen Seins realisiert: Gewissen, Gemeinschaft, Verstehen, das Gespräch in Wort, Hören und Antwort im und aus dem Bezug zur Wahrheit, die zentrale Bedeutung des Gewissens bei Guardini und als Voraussetzung der im Schlußkapitel angesprochenen neuen Ethik die Überwindung der ichbezogenen, das Du mißachtenden Interessen oder des Freund-Feind-Schemas, durch welche selbstvergessene Hingabe, die Annahmen des anderen als solchen und das Geltenlassen erst möglich werden. In all dem wird deutlich, „wie sehr Guardinis verstehendes Ich dem cartesianischen sich selbst setzenden Ich entgegensteht" (95). Denn aus dem dialogischen Grundcharakter des personalen Gefüges menschlichen Seins folgt, daß der Mensch sich nur finden kann, wenn er sich selbst verläßt, um sich in der Verbundenheit mit dem absoluten Du zu finden.

Das personale Antlitz des Menschen schließt notwendig Freiheit ein. In ihr gewinnt sich die Person in ihrer Selbständigkeit. Ihren Sinn findet sie darin, „daß das konkrete Ich ganz wird, was es seinem Wesen nach sein soll (103). Dabei kann die Person nicht zu ihrer Mitte finden ohne Einsamkeit. In ihr gewinnt sich die Person in ihrer Freiheit so, daß sie, ohne sich zu verlieren, in die Gemeinschaft einzutreten vermag. Menschliche Person liegt nicht einfach fertig vor, sondern muß im Vollzug ihrer selbst immer tiefer zu sich kommen. Das geschieht durch „die drei Momente: Verwirklichung des Wesensbildes", als Entsprechung zum Urbild unendlicher Personalität, „in Begegnung und Annahme seiner selbst" (12). Urbild allen personalen Lebens ist die Trinität als absolute Personalität. Menschliche Personalität als ihr Nachbild kann, durch den Mittler vermittelt, zum Mitvollzug der trinitarischen Personalität gelangen. Das geschieht bei B. im Geist, der den Mittler als solchen erschließt und in sein Leben einbezieht. Hier fordert die Vf.in mit Recht, insofern mit Guardini über ihn hinauszugehen, als die Vermitteltheit der Beziehung zur absoluten Personalität für das Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen fruchtbar gemacht werden müsse (118).

B. hat mit der Repräsentation des personalen Denkens Guardinis unterstrichen, daß dieser Ansatz „entschieden die geschichtlichen Möglichkeiten der Neuzeit und das zur Zeit herrschende Selbstverständnis der Postmoderne" (131) überschreitet. Es ist aber auf folgende Fragen und Bedenken hinzuweisen:

Der Begriff der Geworfenheit bei Heidegger kann nicht dem Charakter des Daseins als Freiheit bei Guardini (43) gegenübergestellt werden. Denn der Geworfenheit entspricht bei Heidegger der freie Entwurf wie bei Guardini die Freiheit in ihrer Endlichkeit gesehen und damit ein Moment artikuliert wird, welches auch in Heideggers Geworfenheit anwesend ist. Heideggers Standpunkt in „Sein und Zeit" mit Grisebach „als Höhepunkt des humanistisch-technischen Denkens" (73, Anm. 152) zu bezeichnen, führt an der Grundintention Heideggers vorbei, jede Art von Humanismus zugunsten der Offenheit des Daseins für das Sein zu überwinden. Hier handelt es sich um einen Rückfall in eine Auslegung Heideggers, die nach allem, was heute über die Vorgeschichte von „Sein und Zeit" bekannt ist, überholt sein müßte.

Schade ist es auch, wenn Guardinis biblisch begründete Auffassung vom Wort der mittelalterlichen entgegengesetzt wird, weil diese „sich hauptsächlich als Grammatik" (95) verstanden habe. Bei aller Bedeutung sprachlogischer Probleme hat das mittelalterliche Denken im Zusammenhang mit der Logosspekulation, aber auch der anthropologischen Struktur des Wortes, Aspekte entfaltet, die mit denen Guardinis verwandt sein dürften. Das gilt nicht nur für Augustinus und seine Nachfolger, sondern auch für Thomas.

Fragen sind auch an das Verständnis der Person als Substanz zu stellen. Personale Substantialität bedeutet Sein in sich und nicht in anderem, Selbstgehörigkeit und Bei-sich-Sein. In diesem Sinn wird die bekannte Bestimmung der Person und ihre Interpretation durch Thomas erwähnt. Das „Substantialitätsmoment der Personalkategorie" meint auch die „Tatsache der Innerlichkeit", die „im Akt der Wahrheit" (132) gewonnen wird. Demgegenüber ist zu betonen, daß das Personsein weder zu einem Phänomen des Wahrheitsvollzugs, noch der Ethik oder der religiösen Existenz gemacht werden darf. Person ist nicht mit dem Selbst im Sinne Kierkegaards zu verwechseln. Auch der in der Unwahrheit Lebende oder Verzweifelte ist und bleibt Person. Darauf hat auch Guardini aufmerksam gemacht. Sein Begriff der Person als Struktur-Zentrum und als dauernder Punkt des Selbstbezuges belegen das. Will man die Bedingungen seiner Möglichkeit klären, und zwar im Blick auf die Leib-Geist-Einheit der menschlichen Person, wird ein Rückgriff auf den Begriff der Subsistenz (nicht der Substanz), wie ihn Thomas in klassischer Weise ausgearbeitet hat, unverzichtbar. Worum es geht, kann zunächst durch den Begriff der *ousia* bei Aristoteles eingeführt werden. Er bezeichnet primär nicht, wie die Vf.in meint (133), die allgemeine, begrifflich faßbare Wesenheit, sondern das konkret existierende Einzelseiende. Thomas faßt es als Vollzugseinheit, die in sich selber standfaßt und zugleich im Sein gegenwärtig ist. Dieser Akt des Seins, als durch göttliche Seinsmitteilung ermöglichte Konstitution des Seienden in sich selbst, bezeichnet die eigentliche Energie des Wirklichseins. Schelling nannte sie später die „Kraft dazusein". Dieses Konstitutionsgeschehen auf dem Grund des Seienden umgreift es in seiner Ganzheit und ist das eigentliche Prinzip seiner Identität. Auch bei der Person geht dieser Akt des Seins, der sich auch im gegenseitigen Umgreifen von Seele und Leib als mächtig erweist, den personalen Akten ontologisch vorher. In ihnen vollendet sich allerdings die Person durch Erkenntnis und freie Selbstverfügung, wegen der sie von Thomas als das Vollkommenste in der ganzen Natur bezeichnet wird. Die Person als die individuelle Ganzheit des Menschen „trägt" die vernunfthafte Natur, wobei dieses Tragen eben als aktiver Vollzug, als ein „Leben", wie E. Stein ihn bezeichnet hat, verstanden werden muß. So sieht man, daß trotz eines beträchtlichen Vorrangs des am Allgmeinen ausgerichteten Essenzialismus auf weiten Strecken der traditionellen Philosophie das Urteil der Vf.in modifiziert werden muß, die „bisherige philosophische Reflexion" habe das Personale wegen seiner Konkretheit nicht zu denken vermocht.

Zu befragen ist auch Guardinis These, die zwischenmenschliche Beziehung finde ihren höchsten Sinn, indem sie zum Hinweis auf die Beziehung zur absoluten Personalität werde. Gilt nicht gerade vom biblisch begründeten Glauben her auch das Umgekehrte, nämlich das Freiwerden der Menschen füreinander in und durch das Sein in Gott, Christus und den Geist? In diesem wichtigen Punkt wäre von einem Gespräch zwischen einem Guardini verpflichteten Denken und den auch von der Vf.in wiederholt zitierten Rosenzweig, Buber und Marcel manches zu erwarten.

Essen Georg Scherer

Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Hg. von Karl Lehmann und Walter Kasper. – Köln: Communio 1989. 359 S., geb. DM 48.–

Der Bd erhebt lt. Verlagstext den Anspruch, „wohl die erste umfassende Würdigung des 1988 verstorbenen Schweizer Theolo-

gen" zu sein. Er enthält ein Vorwort der Hg., in dem auf v. B.s Verdienste um die seit 1972 erscheinende, „aus dem Umkreis der Internationalen Theologen-Kommission" entstandene „Internationale katholische Zeitschrift Communio" hingewiesen und der Wunsch, der das Zustandekommen dieses Bdes leitete, folgendermaßen formuliert wird: „Er soll ein Zeichen der Erinnerung, der Verehrung und des Dankes sein für all das, was wir Hans Urs von Balthasar schulden. Zugleich möchte dieser Bd Ansporn dafür sein, daß die Welt des Geistes und der Kultur, vor allem aber die Christen und die Theologie eine Gestalt neu entdecken, die nicht nur einmalig in unserem Jahrhundert dasteht, sondern in ihrer Weisheit allen Tagesmoden überlegen ist und vorausbleibt. Wir hoffen auf eine neue Zukunft der Gestalt und des Werkes von Hans Urs von Balthasar. Er ist einer von den Denkern des Katholischen, wie sie Kirche und Welt dringend brauchen" (11).

Der schön ausgestattete Bd (leider sind manchmal die Korrekturen sehr nachlässig ausgeführt, z. B. 139ff) enthält 21 Beiträge. Zu Beginn ist eine fünfseitige „letzte Rechenschaft" des Verstorbenen aufgenommen, in der seine Absetzung vom AT und seine eigene Trinitätsauffassung zum Ausdruck kommen (16). Es folgt eine von seinem Verwandten P. Henrici geschriebene Biographie, die zwar unkritisch, durch theologiegeschichtlichen Informationsgehalt dennoch wertvoll ist. Die noch öfter hervorzuhebende theologisch-religiöse Symbiose v. B.s mit der Konvertitin und Visionärin Adrienne von Speyr kommt hier zur Sprache. Wenn im Gefolge des vatikanischen Symposions von 1985 über Adrienne, das v. B. infolge seines Vertrauensverhältnisses zum Papst und zu J. Ratzinger zustande brachte, gesagt wird, Adrienne sei kirchlich anerkannt, so sollte doch bedacht werden, daß der Papst nicht die Kirche ist. Kleinere Fehler in dieser Biographie (18–61): De Lubac hatte niemals ein „Lehrverbot", sondern er verzichtete eingeschüchtert aus eigener Initiative auf seine Lehrtätigkeit; v. B. wurde nicht schon vor seinem Ordensaustritt wegen der Nachfolge Guardinis in München angegangen (es kann sich nur um Tübingen gehandelt haben). A. M. Haas befaßt sich mit v. B.s Werk über die „Apokalypse der deutschen Seele" und zeigt dabei auf, wie fruchtbar dessen Gedanken für die Begegnung von Germanistik und Theologie und bei der eben erst begonnenen Suche nach einer „Literaturtheologie" sein können (62–77). Ch. Kannengiesser geht stark positivistisch und viel zu kurz auf v. B. und die Patristik ein (78–84). I. Baumer setzt bei der Darstellung v. B.s als Autor, Herausgeber und Verleger am ehesten kritische Akzente (85–103). J. G. Roten erörtert das Verhältnis v. B.s zu Adrienne von Speyr, speziell unter dem Gesichtspunkt des Marianischen, z.T. in peinlicher Weise indiskret und unkritisch, z.B. 124 ff (104–132). M. Greiner interviewte zwei führende Frauen in dem von Adrienne und v. B. gegründeten Säkularinstitut „Johannesgemeinschaft" (133–151). W. Löser legt den Stellenwert der ignatianischen Exerzitien für v. B. dar (152–174). W. Treitler wollte sich über „wahre Grundlagen authentischer Theologie" äußern, beschränkt sich aber auf v. B.s „katalogische Analogik" (175–190). A. Sicari skizziert Theologie und Heiligkeit nach v. B. (191–206). Der Pariser Kardinal Lustiger beschreibt auf drei S. seine Ergriffenheit bei der ersten Begegnung mit v. B. I. Murillo erhebt einen wenig beachteten Aspekt bei v. B., sein Verhältnis zur griechischen Philosophie (210–222; zwei Druckfehler im Griechischen 221). C. Dumont zeichnet v. B.s Verhältnis zur Musik (223–236). Etwas großflächig und mit zu wenig Einzelaspekten, aber souverän stellt P. Henrici die Philosophie v. B.s dar (237–259). J. O'Donnell macht sich an eine Skizze der Theologie des verstorbenen Theologen, wobei keine neuen Aspekte zutage treten, zumal der Autor sehr emotional-bewegt (270) auf die ausgewählte Thematik der Anthropologie, Trinitätstheologie und Ekklesiologie zugeht (260–276). G. Sommavilla äußert sich ohne besonderes Problembewußtsein zu Opfer und Stellvertretung nach v. B. (277–284). S. Greiner referiert zutreffend über das Frauenbild v. B.s; sie berichtet in diesem Kontext über eine Karfreitagspredigt des Theologen 1987 vor Franziskanerinnen, in der er sagte: „Eine Kongregation, die stirbt, hat vor Gott ihre höchste Fruchtbarkeit erreicht" (288 Anm. 12). Ob dieser Gedanke der Kirche heute, den Armen, Alten und Kranken, helfen wird? (285–297). R. Fisichella äußert sich kurz, also absolut unzulänglich, über v. B. als Fundamentaltheologen (298–311). Der evangelische Pfarrer M. Schoch legt in sehr einfühlsamer und toleranter Weise die nachdenklich machenden Impulse v. B.s für die Ökumene dar (312–333). Ch. Schönborn wendet sich im größeren Themenzusammenhang der „Catholica" ebenfalls den ökumenischen Aspekten zu (334–348). J. Ratzingers Homilie beim Luzerner Requiem 1988 beschließt den Bd (349–354).

Aus der kritischen Inhaltsangabe ist ersichtlich, daß der Bd keineswegs eine umfassende Würdigung des verstorbenen Theologen darstellt. Ungeachtet seiner wertvollen historischen Details bietet er bestenfalls Anregungen, sich weiter mit dem umfangreichen schriftlichen Werk v. B.s zu befassen. Das gilt zunächst einmal für das Positive, das gewiß auch in einem Konsens jenseits aller Streitigkeiten gewürdigt werden kann: Die Bemühungen v. B.s um eine theologische Ästhetik sind unbestritten genial. Die christliche Philosophie wird seine Argumente zur Anerkennung des „Schönen" als eines vierten Transzendentale gelten lassen müssen. Die Theologie hat Grund zur Besinnung auf v. B.s Umkreisen der Doxa-Herrlichkeit Gottes gerade angesichts des Kreuzes Jesu Christi. An Vermittlungs- und Übersetzungskraft insbesondere zu den Kirchenvätern, zu Mystikerinnen und Mystikern kam ihm niemand in diesem Jh. gleich. Einzigartig bleibt seine Kenntnis der Literatur, bleibt sein Einfühlungsvermögen in bedeutende Radikale wie Georges Bernanos und Reinhold Schneider. Ignatius von Loyola hat durch ihn, wenn auch keineswegs ausschließlich durch ihn, Stimme und Gewicht in der zeitgenössischen Theologie gefunden.

Leider ist es aber ebenso wahr, daß v. B. Anlaß zu Kritik und Widerstand gibt, und daß der vorliegende Bd eine nachdenkliche Reflexion unter einer Flut von ergriffenen Lobsprüchen buchstäblich ertränkt. Einige Bemerkungen dazu sind unumgänglich.

1) Wenn P. Henrici mit Recht von der „kindlichen Glaubenseinfalt" (37) des Verstorbenen spricht, dann geht doch niemand auf die konkreten Umstände und die Folgen dieser Haltung ein, die viel angemessener mit „Leichtgläubigkeit" beschrieben wäre. Abgesehen von der Frage, wer von den beiden, Adrienne und v. B., das Medium des andern war, wird nirgendwo deutlich gesagt, daß Adriennes Visionen die einer körperlich schwer leidenden und seelisch deformierten Frau waren, die sowohl in die gemeinsame Theologie als auch in die Ideologie des gemeinsamen Säkularinstituts einen unverkennbar masochistischen Zug brachte. Nirgendwo wird klar gesagt, daß v. B. außer den Visionen Adriennes auch anderen Visionärinnen blinden Glauben schenkte. Das ist z.B. nachzulesen in dem in diesem Bd nirgendwo erwähnten postumen Buch „Erika" (Trier 1989), in dem v. B. die Visionen der verstorbenen Schwester Erika Holzach edierte, in denen nicht nur der himmlische Beschluß Gottes, v. B. wieder bei den Jesuiten aufzunehmen, sondern auch der Giftmord an Johannes Paul I. „geschaut" wurde.

2) Die Trinitätskonzeption v. B.s steht und fällt mit dem blinden Glauben an solche Visionen. Ihre Sicht der innergöttlichen Hingaben und Leiden läßt den Masochismus der Quelle klar erkennen.

3) In der „Descensus"-Konzeption, die in seiner Theologie nicht ein Randthema ist, sondern zentrale Bedeutung hat, scheut v. B. sich nicht, die Aussage des NT – die in sich peripher genug ist – völlig zu verändern.

4) Die Auffassung v. B.s von Christentum, Offenbarung, Glaube und Kirche war von ihm erklärtermaßen in dem Sinn „elitär" geprägt, als er der „Masse" in der Kirche kurzerhand den „breiten Weg" zuweist (so schon in „Schleifung der Bastionen" 1952) und die Erwählung – nicht identisch mit dem Heil! – nur einigen wenigen Verstehenden zubilligt.

5) Der verstorbene Theologe war nicht nur ein großherziger und sensibler Freund, wie ich gern persönlich bekenne (ich kannte auch Adrienne von Speyr und Erika Holzach persönlich). Er war auch ein galliger Polemiker, der mit vorgefaßten Meinungen anderen Menschen und Ideen gegenübertrat. Er war nicht nur „vielleicht verletzender als nötig" (55), sondern er scheute auch Denuntiationen bei kirchlichen Amtsträgern nicht; er ließ die gute Intention, die bona fides nirgendwo gelten. So wirkte er wie kaum ein anderer polarisierend in der Theologie und Kirche dieses Jh.s. In der Zeit, da er seine „Internationale katholische Zeitschrift" als polemisches Gegenstück zu „Concilium" und dessen Theologenkreis gründete, sind gar manche aus erkennbarem Opportunismus (da sie v. B.s eigene Religiosität gar nicht teilen konnten) von Rahner abgesprungen und zu v. B. übergegangen.

6) In der Bekämpfung einer theologischen Meinung, die ihm nicht lag, scheute er auch wissenschaftlich keine Mittel. In Arbeiten meines eigenen Doktorandenkreises ist nachgewiesen worden, wie er Worte Rahners fälschte, ihm Meinungen unterstellte, die er nicht geäußert hatte, sinnentstellend Sätze aus dem Zusammenhang riß. Ungeachtet der sorgfältigen Bemühung Rahners in „Mysterium Salutis" II, seine trinitarische Sicht von Modalismus freizuhalten, beschuldigte v. B. ihn in „Theodramatik" III dieser Häresie. Ähnliches, nämlich den Text seiner Gegner einfach nicht gelesen oder bewußt verändert zu haben, habe ich ihm im Hinblick auf Leonardo Boff nachgewiesen – und was hat er in Rom gegen Boff angerichtet!

7) Von seiner elitären und polarisierenden Eigenart her konnte v. B. das „Specificum" einer Glaubenssicht so radikal profilieren, daß es immer weniger integrierte, immer mehr ausschloß, ja exkommunizierte. So verfuhr er mit dem spezifisch oder entscheidend Christlichen, so mit dem spezifisch Katholischen. Damit wurde er zu einem Hauptgegner aller ökumenischen Anstrengungen,

die aus anderem als dem bloßen Warten auf den Heiligen Geist bestehen. Unter diesem Gesichtspunkt wären seine Auswahlausgaben der Kirchenväter noch einmal kritisch zu überprüfen. Denn im Unterschied etwa zu H. de Lubac konnte er der patristischen „Katholike" im Grunde nichts abgewinnen.

Mit diesen unbestreitbaren und bedauerlichen Eigentümlichkeiten dieser Theologie steht v. B. sich als „Denker des Katholischen" selbst im Wege. Er braucht ganz gewiß keine blindlings gläubigen Verehrer; er braucht differenzierungsfähige, sehr kritische Leser.

Münster Herbert Vorgrimler

Espezel, Alberto: **El Misterio Pascual en Hans Urs von Balthasar.** Exzerpt aus Diss. Univ. Gregoriana, Roma. – San Isidro, Argentina: Selbstverlag 1987. 200 S., kart.

Der Argentinier Alberto Espezel, heute Dozent für Dogmatik an der Katholischen Universität von Buenos Aires, hat in einem ausführlichen Exzerpt den Kern seiner Dissertation an der päpstlichen Universität Gregoriana/Rom vom Jahr 1987 in der spanischen Originalsprache vorgelegt. Seine Arbeit behandelt die Soteriologie im Werk des 1988 verstorbenen Schweizer Theologen und Kardinal Hans Urs von Balthasar (B.) Die Untersuchung bezieht sich ausschließlich auf das Mysterium Paschale, die Theologie der drei Tage, gestützt auf ausgewählte Literatur des Autors, in welcher dieses Thema explizit behandelt ist (bes.: Mysterium Paschale [MP], Herrlichkeit [H], Theodramatik [TD]). Im Aufbau seiner Arbeit folgt E. zunächst der theodramatischen Handlung von Karfreitag, Karsamstag und Ostern, um daran anschließend mehr systematisch wesentliche Aspekte der Soteriologie B.s herauszustellen.

Das 1. Kapitel, „Der trinitarische Gott und das Gericht des Kreuzes" (Karfreitag), spannt sogleich den umfassenden Bogen B.scher Soteriologie zwischen Trinität und Kreuz und findet das Schwergewicht seiner Kreuzesdeutung in der stellvertretenden inneren Übernahme des göttlichen Zorngerichts über die Sünde der Welt durch den Sohn auf dem Hintergrund der ewigen innertrinitarischen Liebesrelationen. E. teilt B.s Auffassung von der Notwendigkeit des versöhnenden Kreuzesopfers auf dem Hintergrund des Bundes zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit; die durch Sünde und Zorn gestörte Bundesordnung werde durch den stellvertretenden Einsatz des trinitarischen Gottes in Christus wiederhergestellt. Der Mittler erfahre subjektiv das göttliche Gericht über die Welt in einer einzigartigen Gottverlassenheit.

Kritisch beleuchtet E. eine einseitige Interpretation des Kreuzes vom Gerichtsgedanken her in MP/H; andere Motive, insbesondere das des Opfers, blieben hier beträchtlich sekundär. Erst in TD werde das einseitige Gerichtsmotiv in ein umfassenderes Versöhnungsverständnis eingebettet.

In der Kreuzesdeutung als stellvertretendes väterliches Gericht über den die Sünder stellvertretenden Sohn sieht E. eine spezifisch paulinische Perspektive, die so in Joh und den Synoptikern nicht explizit nachweisbar sei.

Hinsichtlich der Überlieferung des Sohnes in den Tod wendet sich der Vf. gegen eine Instrumentalisierung des menschlichen Beitrags innerhalb des exklusiv theodramatischen Geschehens zwischen Vater und Sohn; dadurch werde die innergeschichtliche Kausalität und die Eigenverantwortlichkeit des Menschen abgewertet.

Im 2. Kapitel, „Der Gang ins Reich der Toten" (Karsamstag), würdigt E. die Karsamstagstheologie B.s, der ein zentrales Glaubensmysterium neu sichtbar mache. Er teilt dessen kenotische Interpretation gegenüber einer kirchlichen Tradition, die dazu neigte, Ostern auf Karsamstag vorzuverlegen. Entgegen einer triumphalen Ankündigung des errungenen Sieges an die Toten hebt E. mit B. die stellvertretende Solidarität Jesu mit den Toten heraus im passiven Zustand des Totseins. Die Erfahrung des „zweiten Todes", solidarisch mit den Sündern, habe soteriologische Bedeutung als Möglichkeitsbedingung für die Entleerung der Scheol und die Eröffnung des Zugangs zu Gott in der Auferstehung.

Kritisch bewertet E. das Schriftfundament der Karsamstagstheologie B.s. Ausführlich widmet er sich der Interpretation von 1 Petr 3,19; 4,6, was er als eine paränetische Transposition des Ostergeschehens auf den Karsamstag verstehen will, die ungeeignet sei zur Erhellung des Descensus.

Keine genügende Grundlage in Schrift und Tradition sieht der Vf. für die Vorstellung von einer Erfahrung der Sünde als solcher – als von den Sündern abgetrenntes Produkt der Kreuzerlösung. Hier stellt sich für E. einmal die methodologische Frage, ob man auf mystische Erfahrungen (Adrienne von Speyr) zurückgreifen dürfe, wo die Offenbarung schweigt; zum anderen sei es fragwürdig, eine eigenständige ontologische Beschaffenheit der Sünde anzunehmen.

Akzeptiert wird vom Vf. die auf trinitarischem Hintergrund einzigartige Höllenerfahrung Christi, wie sie B. in TD deutlich von derjenigen der Verdammten abgesetzt habe; in MP/H seien beide Erfahrungen zu stark angeglichen.

Die klassisch alttestamentliche Sicht der Scheol bei B. modifiziert E. durch den Einbezug der zwischentestamentlichen Differenzierungen als Präfigurationen von Hölle, Himmel, Fegfeuer, deren streng christologische Bestimmung durch B. er teilt.

Im 3. Kapitel, „Die Auferstehung" (Ostern), hebt E. die joh. Sichtweise dieses Heilsmysteriums bei B. hervor; dies schließe Himmelfahrt und Geistausgießung in die Kirche ein. Die Auferstehung werde dynamisch verstanden als „Weg zum Vater", vom Totenreich her, wobei mit der transzendenten Ausrichtung des Geschehens zugleich auch (gegen Bultmann) dessen historische Seite festgehalten werde (leeres Grab, Erscheinungen als objektive Begegnungen). Hervorgehoben wird auch die trinitarische Dimension des Mysteriums: Der Sohn werde auferweckt durch den Vater in der Kraft und in die Sphäre des Geistes, welchen der Sohn wiederum vom Vater her in die Kirche aussende; das Mysterium der Trinität werde hier entscheidend und definitiv offenbar. Die soteriologische Bedeutung des Geschehens liege in der Eröffnung des Zugangs zu Gott durch den objektiven Akt der Annahme des Kreuzesopfers durch den Vater.

In der Erschließung von Trinität und Kirche aus dem Mysterium Paschale sieht E. einen einseitig paulinischen Zug, von daher seien bei B. die vorbereitenden Akte im Leben Jesu zu wenig herausgestellt.

Gegenüber einer einseitigen Betrachtung von Kreuz und Descensus im Mysterium Paschale hebt E. die zentrale Bedeutung der Auferstehung bei B. hervor. In ihr erkennt der Vf. den Schlüssel zur soteriologischen Bedeutung des ganzen Geschehens der drei Tage. Erst von der Auferstehung her werde das Leben Jesu bis zum Kreuz sinnvoll und damit kirchliche Theologie (auch des Kreuzes und des Höllenabstiegs) möglich.

Das 4. Kapitel, „Die Trinität und die Versöhnung", befaßt sich zunächst mit dem trinitarischen Fundament der Versöhnung, worin E. den originellen Beitrag B.s zur Soteriologie erblickt. Die Heilsökonomie als Ereignis der ökonomischen Trinität werde grundgelegt in der immanenten Trinität, innerhalb deren unendlicher Relationen jedes mögliche Drama und jede mögliche Distanz zwischen Gott und Welt ewig eingeschlossen und überholt sei. Gegenüber dem Schema „Trinitas ad intra" – „ad extra" nehme B. die ökonomischen Relationen in die immanenten hinein unter gleichzeitiger Wahrung ihrer Verschiedenheit (gegen Hegel/Moltmann), was jedoch mitunter eine gewagte Transposition ökonomischer Bilder zur Versprachlichung des immanenten Geschehens mit sich bringe.

Einen kritischen Einwand setzt E. gegen B.s umfassend kenotisches Verständnis des Gottesbildes. Akzeptiert E. noch die Analogie zwischen der innertrinitarischen Ur-Kenose des Vaters auf den Sohn hin und der abbildlichen Menschwerdungs-/Kreuzes-Kenose des Sohnes, so bestreitet er die Möglichkeit des analogen Gebrauchs des Kenosisbegriffs für Schöpfung und Bund, weil hier nicht der Sohn, sondern die Kreatur Ziel der Kenose sei, was die Gefahr der Verwicklung Gottes in den Weltprozeß mit sich bringe und die Einzigartigkeit der erlösenden Kenose in Christus in Frage stelle.

In einem zweiten Schritt behandelt E. die von B. in TD angeführten fünf Hauptmotive der Versöhnung im NT (grundlegendes trinitarisches Liebeswerk, Hingabe und Selbsthingabe des Sohnes, Platztausch, Befreiung durch Lösepreis, Vergöttlichung im Geist), wobei er die B.sche Konzeption einer ganzheitlichen Soteriologie herausstellt.

In einem dritten Abschnitt erhebt E. das Anselmsche Erbe in der Soteriologie B.s: „Gott haftet für seine eigene Welt." Auf dem Hintergrund der Schöpfungs- und Bundesordnung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, welche von Gott in Treue zu seinem Werk respektiert werde – auch in der Verkehrung dieser Ordnung durch eine sündig gewordene Freiheit – wendet er sich der Kernfrage B.scher Soteriologie zu: Warum diese Stellvertretungstat am Kreuz? Der barmherzig-liebende Gott richte die heilschaffende Bundesgerechtigkeit neu auf, indem er als Mensch die letzten Konsequenzen des Nein der ernstgenommenen Kreatur in Kreuz und Höllenabstieg stellvertretend übernehme.

Kritisch äußert sich E. zur Transposition des biblischen Wortes vom Zorn Gottes (als Modus seiner Liebe) über die Sünder auf das Kreuzesgeschehen, insofern sich hier der väterliche Zorn stellvertretend über den Sohn entlade. Der Begriff des Zorns scheint dem Vf. hier äquivok und zweideutig; statt dessen solle man besser von einer Zurückweisung der Sünde von seiten des Vaters reden.

Im 5. Kapitel, „Die erlösende Handlung", wendet sich E. zuerst dem zentralen Konzept B.scher Soteriologie zu: Stellvertretung, verstanden als reale und innerliche Annahme der Weltsünde durch den sündelosen Mittler, wobei in B.s Spätwerk besser die Übernahme des Sünder-Zustands herausgestellt sei. Die sich daraus ergebende analogielose Erfahrung der Gottverlassenheit sei erst als spezifisch trinitarische Erfahrung verständlich. Durch die Stellvertretungstat des Sohnes werde die menschliche Freiheit nicht zerstört, sondern herausgefordert.

Im zweiten Abschnitt hebt E. mit B. gegen Karl Rahners These vom immer schon versöhnten Gott, der dies in Kreuz und Auferstehung lediglich manifestiere, die Notwendigkeit und Zentralität der erlösenden Handlung im Heilsordo hervor, wodurch erst konkret-punktuell Gott und Welt miteinander versöhnt würden nach Gottes ewigen Willen.

Ein dritter Schritt setzt „die Einheit des Erlösungsgeheimnisses" ins Licht: Kreuz, Höllenabstieg und Auferstehung bildeten ein einziges Heilsereignis, das erst mit der Auferstehung zum Abschluß gekommen sei, wobei jede einzelne Etappe dieses Heilsgeschehens ihre eigene soteriologische Bedeutung im Rahmen des Ganzen behalte. E. hebt den stellvertretenden Charakter auch der Auferstehung hervor, insofern der erlöste Mensch durch die Gabe des Geistes in Christus schon teilhabe am Leben Gottes.

Ein letzter Abschnitt zum B.schen Gottesbild in der Soteriologie macht deutlich, daß B. sowohl an dem „Pathos"/Beweglichkeit wie auch an der „Unveränderlichkeit" Gottes festhält: unveränderlich in seinem Innern, wie nach außen im einheitlichen Weltplan; beweglich aber aus der Sicht der Welt in seiner jeweiligen Antwort auf die freien Entscheidungen der Kreatur.

Das Schlußkapitel verweist im raschen Überblick auf einige „Perspektiven des Werks" B.s: Gestalt (poetisch-musikalisch inspiriert – bisweilen zum Nachteil theologischer Präzision; philosophisch-literarisch-spiritueller Hintergrund); Gelehrsamkeit (integratives Denken – schwierige Eruierung der Quellen); monastischer Zug (in Zurückgezogenheit entstanden – bisweilen dunkler Charakter); Theologie und Spiritualität (Integration der Spiritualität der Heiligen), a-systematischer Grundzug (symphonische Theologie – gewisse Zerstreuung und Fragmentarizität).

Die beiden letzten Abschnitte der Arbeit fassen deren Erträge zusammen, wobei E. zuletzt die originell trinitarische Sicht der erlösenden Stellvertretung im Werk B.s hervorhebt, wodurch diese Stellvertretung offenbar werde als unerhörte Liebe Gottes zum Sünder.

Die Arbeit E.s besticht durch seine eigenständige Verarbeitung der Theologie B.s. Von Anfang an nimmt uns der Autor mit in einen wohlwollend kritischen Dialog mit B., stellt Fragen, zu deren Lösung er auch exegetische Untersuchungen (zum Gerichtsaspekt bei Pls/Joh; zum biblischen Fundament des Descensus) wie Texte der Väter und der Tradition (zum Gerichtscharakter des Kreuzes) heranzieht, macht deutlich, wieweit er den Weg B.s mitgehen kann und wo die Grenzen liegen. Für eine Balthasar-Arbeit bemerkenswert ist, daß kaum Zitate den Textzusammenhang unterbrechen, wichtige Belege jedoch in den Anmerkungen zu finden sind (leider sind viele Druckfehler in den deutschen Zitaten stehengeblieben, die jedoch nur äußerlich das Bild trüben). Ein ausführliches Literaturverzeichnis wird man in diesem Exzerpt aber vergeblich suchen.

Einige Anmerkungen zu den vom Vf. diskutierten Problemfeldern der Soteriologie B.s:

Zum 1. Kapitel: Mit Recht stellt E. die mehr integrale Sichtweise des Versöhnungsgeschehens in TD heraus, unbeschadet dessen, daß das, was später mehr entfaltet wird, früh schon im Kern präsent ist; dies gilt insbesondere auch für den Opfergedanken, der den Gerichtsgedanken stets auch explizit begleitet, wenn sich auch im Kreuz selbst die actio (Selbsthingabe) der passio (Dahingegebenwerden) unterordnet.

Die pointierte Gegenüberstellung von Gericht über die Welt (Joh) und Gericht, das stellvertretend Christus erleidet (Pls), überzeugt nicht ganz. Gewiß kann eine exegetische Interpretation der expliziten Gerichtsaussagen bei Pls und Joh diese Unterscheidung nahelegen; doch implizieren nicht bei Joh das Thema der traditio wie das des Kelches bereits vom AT her (und nicht erst im Licht Pauli) die Übertragung des Gerichtsgedankens über die Sünder auf Christus hin, das sündentragende und als solches geschlachtete Lamm?

Die instrumentalisierte Betrachtung menschlichen Handelns im Innern der umgreifend trinitarischen Aktion der Überlieferung scheint mir bei B. weniger den Stellenwert menschlicher Freiheit verkürzen als ihn vielmehr erst herausstellen zu wollen in ihrer wesentlichen Bedingtheit (als frei-gelassene Freiheit) durch die unendliche Freiheit. B. will wohl deutlich machen, daß Gott das Spiel in all seinen Phasen fest in der Hand hat, daß seine Liebestat nicht auf gleicher Ebene mit dem Haß der Welt konkurriert. Hier könnte eine tiefere Beleuchtung des Zusammenspiels von unendlicher und endlicher Freiheit in der Theodramatik B.s zur Klärung beitragen.

Zum 2. Kapitel: In der Bewertung des dunklen Textes von 1 Petr 3;4 bliebe zu bedenken, daß bei einer paränetischen Transposition der österlichen Erlösung auf den Karsamstag eben doch gerade dieses Karsamstagsgeschehen im österlichen Licht (wie anders?) gedeutet werden würde. Beläßt man mit B. die österlichen Farben (lebendige Verkündigung durch den Auferstandenen) jenseits des Hiatus, so könnte man doch mit B. den Text dahin interpretieren, daß mit dem passiven Sein des Gekreuzigten bei den Toten die Frucht des Kreuzes im Totenreich objektiv schon präsent ist, obwohl das ganze Erlösungswerk erst mit der Auferstehung vollendet ist.

Was die ontologische Beschaffenheit der Sünde als solcher betrifft, muß man sich gewiß vor einer Verdinglichung dessen hüten, was wesentlich eine Relation geschaffener Geistwesen zu Gott ausmacht. Dennoch bleibt das Mysterium der Verdammung der Sünde (als Substanz der Hölle) bei gleichzeitiger Erlösung des Sünders durch Kreuz und Höllenabstieg Christi zu bedenken. Hier könnte eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Adrienne von Speyr hilfreich sein, welche E. nicht leisten wollte. Die methodologische Anfrage ist ernst zu nehmen, jedoch dahingehend zu präzisieren, ob solch mystische Erfahrungen die Offenbarung und ihren das Geheimnis auch verhüllenden Charakter verdunkeln oder erhellen.

Gewiß hat B. in TD in Analogie der Höllenerfahrung Christi zur Erfahrung der Verdammten besser herausgestellt als in MP/H. Doch ist gerade in MP nicht von einer „Übernahme" (58) des neutestamentlichen Nein zur Erlösung durch Christus die Rede – wie E. meint –, sondern von einer „Einholung". Die Einholung des eschatologischen Nein zum Heilsereignis (notwendig, wenn Christus real alle Sünden getragen hat), ist für B. an keiner Stelle als subjektiver Mitvollzug dieses Nein zu verstehen.

Wenn E. gegenüber B. herausstellen will, daß es trotz des Aufklaffens der Hölle mit Christi Öffnung des Himmels bereits innerhalb der alttestamentlichen Scheol schon so etwas wie eine Vor-Hölle gab, insofern auch vor Christus (chronologisch) die Möglichkeit der Verdammnis bestand, so wird Letzteres von B. natürlich nicht bestritten, aber dahingehend aufgeklärt, daß es auch für den alttestamentlichen Menschen endgültige Verdammnis nur angesichts seiner Stellung zum Heilswerk Christi geben könne, d. h. sachlich also nicht vor Christus.

Zum 4. Kapitel: Das Verhältnis der Schöpfungs- und Bundeskenose zur Christuskenose in Menschwerdung und Kreuz, wie diese weltbezogenen Kenosen zur innertrinitarischen Ur-Kenose scheint bei E. nicht tief genug durchdacht. Die Entgegensetzung von Kenose auf den Sohn hin (Menschwerdung/Kreuz) und Kenose auf die Kreatur hin (Schöpfung/Bund) ist so nicht haltbar. Denn zum einen sind die letzteren Kenosen ebenso Kenosen auf den Sohn hin, in welchem die Welt bereits geschaffen und begnadet wird, wie die Menschwerdungs-/Kreuzeskenose zum anderen ebenso Kenosen auf die Welt hin sind, die im Sohn ganz angenommen und erlöst wird. Dies rechtfertigt den analogen Gebrauch des Begriffs Kenose auch für Schöpfung und Bund: Gott neigt sich seit Anbeginn der Schöpfung in Christus zur Welt hinab.

Bezüglich der Kreuzesdeutung als Entladung des göttlichen Zorns über den die Sünder stellvertretenden Mittler geht E. zu rasch über das biblische Fundament (Zornbecher, Verlassenheit, Gal 3,13) hinweg. Mit „Zurückweisung der Sünde" ist der Zorn nicht hinreichend umschrieben; denn wenn durch die Erlösung der Zorn Gottes entwaffnet wird, so wird doch wohl nicht die „Zurückweisung der Sünde" des Menschen aufgehoben, wohl aber die „Zurückweisung des Sünders", weil der Erlöser die Wucht des Gotteszorns (Ausdruck seiner leiden-schaftlichen Liebe zum Sünder) stellvertretend erlitten hat innerhalb der ewig einenden Klammer trinitarischer Liebe.

Zum 5. Kapitel: Die von E. beobachtete Verlagerung der Gewichte in der Deutung der Kreuzesstellvertretung bei B. von einer Übernahme des Sünderzustandes (zur Vermeidung einer verdinglichten Betrachtungsweise der Sünde) weist wohl in eine richtige Richtung, berücksichtigt aber zu wenig die auch in den Spätwerken (z. B. TD IV) von B. festgehaltene These vom Einsammeln der Einzelsünden der Welt durch den Sohn – im Anschluß an Adrienne von Speyr. Insofern der Sohn die ganze sündige Menschheit vor dem Vater vertritt, faßt er deren sündigen Zustand wie deren Sünden (die erst diesen sündigen Zustand konstituieren) in sich (vgl. Röm 8,3).

Die Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Rahners ist zu kurzatmig. Um den rechten Stellenwert des heilsgeschichtlichen Geschehens zu verstehen, müßte das unauflösliche Ineinander von transzendentaler Offenbarung und kategorialer Vermittlung besser berücksichtigt werden.

E. hat mit seiner Dissertation über B.s Soteriologie einen beachtenswerten Beitrag zur Aufarbeitung seines theologischen Erbes geleistet. Konzentriert und geschickt arbeitet er aus wenigen zentralen Werken des Autors die Grundgedanken zur Interpretation des Mysterium Paschale heraus. Immer wieder verweist uns der Vf. auf Nuancierungen B.scher Soteriologie im Spätwerk (TD u. a.) gegenüber manchen „Einseitigkeiten" in früheren Schriften (MP/H). Was früh bereits „in nuce" vorhanden ist, entfaltet sich später zur reifen Frucht. Die von E. aufgeworfenen Fragen können zu einer vertieften Auseinandersetzung mit B.s Positionen führen.

Seinen besonderen Schwerpunkt setzt E. im trinitarischen Fundament des Versöhnungsgeschehens wie im Zentralgedanken der Stellvertretung. Offen bleibt die Frage nach der Möglichkeit solcher Stellvertretung in der Person Jesu Christi. Auch die Diskussionen um die Deutung des „pro nobis" in Exegese und Dogmatik ist nicht aufgegriffen. Weitere Themenfelder im Umkreis der Soteriologie B.s wären die anthropologischen Voraussetzungen solcher Erlösung (Wovon sind wir erlöst?), wie auch die ekklesiologischen Konsequenzen (Christliche Existenz im Mysterium Paschale, Kreuzesnachfolge); eng zum Mysterium des Karsamstags gehört schließlich die Frage der Apokatastasis. Auch in E.s Arbeit zeigt sich, daß B.s Theologie nicht wenig beeinflußt ist durch die mystischen Erfahrungen Adriennes von Speyr. Eine wissenschaftliche Aufarbeitung dieses wohl bedeutsamsten Zustroms gerade im Bereich von Kreuz/Hölle wäre wünschenswert, um über die rein pflichtgemäße Anführung und Anfrage ihres Beitrags hinauszugelangen.

Eichstätt Martin Tiator

Escribano-Alberca, Ignacio: **Eschatologie.** Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 238 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV, Fasz. 7d), kart. DM 83.–

In drei großen Kap.: (1) Die Eschatologie in der Church of England; (2) Die protestantische Theologie; (3) Die katholische Theo-

logie, sucht der Vf. das riesige Material der neuzeitlichen Dogmen- und Theologiegeschichte der Eschatologie zu gliedern. Umfangmäßig ist dabei das erste Kap. (103 von 238 S.) das ausführlichste und auch wohl interessanteste, da es sich, einer kleinen (z. T. auf eigenen Quellenstudien basierenden) Monographie gleich, mit einer hierzulande nicht sehr bekannten theologischen Tradition befaßt, in welcher die Eschatologie stark von millenaristischen Tendenzen geprägt ist. Ich kenne keine andere deutschsprachige Arbeit, die diesen Gegenstand so ausführlich und zugleich so kompakt, übersichtlich und im ständigen Blick auf den soziopolitischen und -kulturellen Hintergrund der Zeit behandelt. Dafür ist dem Vf. besonders zu danken. Weiter ist es – auch was die übrigen Kap. angeht – nicht der geringste Vorzug der vorliegenden Studie, daß sie sich nicht auf den engen Frageraster des traditionellen Traktats „De novissimis" beschränkt, sondern daß sie die Eschatologie in die Weite der Geschichtstheologie hineinstellt. Dadurch wird freilich die Stoffülle noch einmal umfassender. Man wird deshalb dafür Verständnis haben, daß ausgewählt werden mußte und nicht alles mit gleicher Gründlichkeit behandelt werden konnte. Deshalb sollen auch nicht beckmesserisch im einzelnen alle möglichen Defizite und Absentien herausgestellt werden. Jedoch ist grundsätzlich zu fragen, ob die Proportionen der Studie stimmig sind.

Hier erheben sich m. E. größte Bedenken. So interessant nämlich das erste Kap. auch ist, es hätte anderswo publiziert werden sollen als ausgerechnet in einem Handbuch der Dogmengeschichte, das von seiner Anlage her nun einmal auf Benutzer im kontinentalen Raum abzielt und bei aller Offenheit für das Ganze der christlichen Überlieferung doch ein Unternehmen der katholischen Theologie ist. Im Vorwort sagt der Vf. selbst, daß – von Einzelfragen (wie etwa der Frage des „Seelenschlafes") abgesehen – „im allgemeinen die Eschatologie dieser kirchlichen Räume als autochthon gelten" kann (7) und daß die Eschatologie der Church of England nur „eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Theologie der protestantischen Kirchen auf dem Kontinent" aufweist (ebd.). Wenn das aber so ist: Warum ist dann mit dieser Ausführlichkeit die angelsächsische Eschatologie behandelt worden – auf Kosten der uns näherstehenden kontinentalen?

So fällt z. B. im zweiten Kap. die Darlegung der Geschichtstheologie (und Eschatologie) Lessings und Kants völlig aus. Von Lessing heißt es gar, daß er „keine Geschichtstheologie bietet" (177). Welch ein Urteil angesichts der Studien von Arno Schilson! Dabei sind Lessing und Kant im Gegenteil zum Verständnis einiger eschatologischer Grundfragen (z. B. der Seelenunsterblichkeit und des Reinkarnationsgedankens) sowie zur Analyse der neuzeitlichen Geschichtstheologie (Theodizeeproblematik; Verhältnis von immanenter und transzendenter Eschatologie) von unabdingbarer Bedeutung. Die nicht nur geschichtstheologisch wichtige Reinkarnationsidee (Lessing!) wird gar nur einmal in einer Anmerkung erwähnt. Daß das Denken Hegels, auf drei S. dargestellt, notwendig vergröbert werden muß, mag noch Verständnis finden, aber kann man Bengel und Schelling (bis auf winzige Hinweise) einfach herauslassen, wenn es gilt, Schleiermacher und die „Erlanger" verstehend darzustellen? Ärger noch ist es, daß zwar die Eschatologie des frühen Barth entfaltet wird, nicht aber mehr die grundsätzlichen (!) Neuakzentuierungen seines Denkens in der Kirchlichen Dogmatik. Erhält die Position von O. Cullmann noch eine halbwegs adäquate Darstellung und findet die fundamentale Ausrichtung J. Moltmanns einen wenigstens zusammenfassenden Hinweis, so wird der Name W. Pannenberg, immerhin einer der wichtigsten Vertreter der neueren evangelischen Geschichtstheologie, nur einmal nichtssagend erwähnt.

Das dritte Kap. über die katholische Eschatologie hat seine eigentliche Stärke in der Darstellung der Zeit bis zum Ende des 19. Jh.s, die freilich monographisch auch am besten aufgearbeitet ist. Arg defizitär dagegen ist die Skizze der eschatologischen und geschichtstheologischen Positionen seit Ausgang des 19. Jahrhunderts. So vermißt man eine wenigstens kurze Skizze sowohl der geschichtstheologischen Tendenzen von Berdjajew und Solowjew wie des „Hoffnungsdenkens" von Ch. Peguy und G. Marcel. Nur einmal wird ganz flüchtig das II. Vaticanum erwähnt, das doch vor allem in GS weiterführende Aussagen zur Eschatologie macht. Balthasar wird im wesentlichen nur nach seinem frühen Aufsatz zur Eschatologie in „Fragen der Theologie heute" vorgestellt. Das für seine Eschatologie zentrale Stichwort des „Höllenabstiegs" habe ich nicht gefunden; die Eschatologie in der „Theodramatik" ist nicht einmal skizziert. Auch der wichtige Beitrag von K. Rahner über die Hermeneutik eschatologischer Aussagen wird nur bibliographisch konstatiert, die spätere Weiterführung, ja Umformung seines Gedankens vom „Allkosmischwerden" der Seele nicht erwähnt. Die neuere Diskussion über die „Auferstehung im Tod" wird, was die Person des Rezensenten angeht, verfälscht und die wichtigste Literatur dazu (H. Sonnemans, SEELE, Unsterblichkeit – Auferstehung, Freiburg, Basel, Wien 1984) nicht einmal genannt. Die wohl bedeutendste weiterführende Perspektive der gegenwärtigen Eschatologie, die der Befreiungstheologie, kommt nicht vor. Das Fehlen wichtiger neuerer Literatur zum Thema mag seinen Grund in einem frühzeitigen Redaktionsschluß haben.

Man kann gewiß über die Notwendigkeit, diesen oder jenen Autor, diese oder jene theologische Tendenz zu entfalten, geteilter Meinung sein. Insgesamt aber bleibt der deutliche Eindruck, daß die Proportionen zwischen dem ersten Kap. auf der einen und dem zweiten und dritten Kap. auf der anderen Seite nicht stimmen.

So hinterläßt dieses Faszikel des „Handbuchs der Dogmengeschichte" bei allen Meriten vor allem des ersten Kap. einen zwiespältigen Eindruck. Daß ein wünschenswertes Namenregister am Schluß fehlt, ist nicht dem Vf., sondern der redaktionellen Anlage des Gesamtwerks anzulasten.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

Herzog, Frederick: **God-Walk.** Liberation Shaping Dogmatics. – Maryknoll (NY): Orbis Books 1988. XXXII, 272 S., geb. $ 23.95

Im Gegenüber zur orthodoxen bekenntnisbezogenen und zur liberalen religionsbezogenen Dogmatik will H. eine am Paradigma der Praxis orientierte befreiungsbezogene Dogmatik vorlegen, die sich, betrieben an einem bestimmten sozialen Ort und im Kontext des Kampfes um soziale Gerechtigkeit, wesentlich als aus der Nachfolge kommende Reflexion begreift. Im Kontrast v. a. zum liberalen „God-talk" John Macquarries entfaltet H. das Konzept eines „God-walk", indem er die christliche Praxis des Sich-auf-den-Weg-Machens im Sinne einer „Theo-Praxis", einer „Christo-Praxis" sowie einer „Spirit-Praxis" reflektiert.

Diese drei Stichworte markieren die 3 Teile des Buches. Ihnen sind ein Vorwort (XI–XXXII) sowie eine längere Einleitung (1–52) vorgeschaltet. In beiden skizziert Vf. den sozialen Ort seiner Reflexion, beleuchtet seine historio-, sozio- und psychokritische Methode und stellt den Kampf zwischen Wahrheit und Lüge als den Kontext heraus, in dem verantwortliches Lehren zu entwickeln ist. Entgegen dem orthodoxen Beharren auf Begriffen und dem liberalen Bezug auf Symbole ist dieses metaphorisch orientiert, es sucht nach „liberation analogies" (48), wobei es die Schrift als „the rule of God-walk, tradition as its source, experience as the medium, and reason as its double-check" (50) versteht.

In Anbetracht der Tatsache, daß jede christliche Lehre im Westen zuallererst Teil der NATO-Kirche sei (53), von welcher angenommen werden müsse, daß sie eher einen Götzen als den Gott Jesu anbete und sich der Herrschaftsvernunft verschrieben habe, sucht H. in Teil 1: „Theo-Praxis" (52–89), nach einer kommunikativen Vernunft, die Gott, statt als Problem, als Anspruch begreift, der nach Anerkennung seiner Gerechtigkeit verlangt. Gotteserkenntnis ist für Vf. elementar Gerechtigkeitserkenntnis. Glaube als Teil der Theo-Praxis ist ein bewußtes Begreifen der Dynamik in Geschichte und Natur, ist „reactivated co-reason" (71). Gott wird im eucharistisch ausgerichteten „God-walk" zuerst als Schöpfergott, als der Schöpfer von Brot und Wein verstanden, als der dreieinige, wobei die Trinitätslehre laut H. „is no more than a word-deed reflecting God's self-realization as it makes conscience effective" (77). Allmacht, Allwissen und Allgegenwart Gottes sind für H. Prämissen für den „God-walk" durch die Menschheit hindurch. Mit seiner Gegenwart, Macht und Vernunft belege Gott uns mit Beschlag (captivation) und motiviere uns zur Erhaltung und Entfaltung des Lebens.

Teil 2: „Christo-Praxis" (90–167), will Christus, statt als Objekt der Anbetung oder der Nachahmung, als Subjekt des In-Beschlag-Nehmens verstehen. Die Wurzel der Christologie liegt laut Vf. in einer bestimmten Form von Praxis. In Christus geht Gott mit uns in eine neue Identität. Christopraxis orientiert sich am Handeln und der Person des Messias Jesus; zugleich kann sie nach H. heute nur Christologie nach Auschwitz sein. Für sie sind die Begegnung mit der Gestalt des Handelns Jesu, dessen Gerechtigkeitsgeschichte, die „Multipersonalität" des Messias Jesu und die korporative Messias-Jesus-Menschheit bestimmend. Christopraxis hebt ab auf die in Jesus geschehende Versöhnung als Erlösung und Befreiung. Sie sieht Jesus nicht zur Rechten Gottes sitzen, sondern als rechte Hand Gottes in der Geschichte kämpfen. In der Rechtfertigungslehre erkennt H. „the most intensive word-deed of God" (125), wobei Rechtfertigung ihm zufolge Entzauberung und Einschreibung in Gottes befreiende Versöhnung umfaßt.

Im Zentrum der christopraktischen Ausführungen stehen H.s Reflexionen über die Sakramente der Eucharistie und der Taufe, in denen Gott in der Körpersprache der sakramentalen Handlung versöhnungsschaffend agiert. Eucharistie heißt wesentlich teilen, den Hunger des Leibes und der Seele stillen. In der eucharistischen Mahlgemeinschaft feiere die Gemeinde ihre korporative Identität und schaffe Raum für einen eucharistischen Lebensstil, in dem Rassen-, Klassen- und Geschlechtsgrenzen überwunden seien. „The essence of Christianity is eating together – giving thanks in caring, sharing, and daring. Eating together makes it a justice meal" (140f). In der Taufe manifestiert sich das in der Eucharistie zum Ausdruck Gebrachte im Blick auf den einzelnen. Dieser wird in der Überwindung des Todes und der Usurpation in Gottes Kampf um Gerechtigkeit eingeschrieben. Laut Vf. ist die Predigt eucharistisches Wort. Ihre Agenda wird nicht von der Welt allein bestimmt, sondern von der Absicht, die innovatio Christi in der zum globalen Dorf gewor-

denen Welt inmitten des Kampfes Gottes um Gerechtigkeit zu kommunizieren, eben laut werden zu lassen, was das Sakrament verkörpert.

Im „Spirit-Praxis" überschriebenen Teil 3 (168–197) kommt die Praxis des Geistes als einzige Form der Verifizierung des „God-walk" und deren letztgültiger Praxistest zur Sprache. In der Lehre vom Geist wird Gottes Gegenwart in und sein schöpferisches Handeln in und außerhalb der Kirche artikuliert. Der Paraklet erscheint als der Geist des Widerstandes und der Solidarität mit den Verlierern; durch ihn geschieht Rechtfertigung und die Überführung der Sünde, die den Prozeß der Umkehr und Bekehrung initiiert. In der Praxis des Geistes wird laut H. deutlich, daß Gottes Kampf um Gerechtigkeit nicht menschliche Erfindung ist, sondern auf einer gnadenhaften Initiative basiert, die sich in der Rechtfertigung fortsetzt und uns in eine Umwelt des Geistes versetzt, in der wir mit Sorgen, Teilen und Wagen antworten. Innerhalb der Praxis des Geistes spricht Vf. eine weder theo- noch christozentrische, sondern geistzentrierte Anthropologie an, die auf die menschliche Verantwortung abhebt, und skizziert im Blick auf verantwortliches Lehren eine von der Metapher des Leibes Christi geleitete Ekklesiologie und eine Eschatologie.

Angefügt ist ein sehr ausführlicher Anmerkungsteil (199–263), in dem sich u. a. eingehende Auseinandersetzungen mit Arbeiten von R. Chopp (205f), J. Sobrino (229ff) und T. Driver (234ff) finden.

H.s Arbeit ist ein bemerkenswerter Entwurf einer befreiungstheologisch inspirierten Dogmatik. Er beeindruckt durch sein Insistieren auf die Praxis des „God-walk", die der Gottrede vorausgeht, durch seine gerade den Anschluß an jüdisch-prophetische Positionen suchende Ausrichtung auf Recht und Gerechtigkeit sowie seine eucharistische Orientierung. Er ist gekennzeichnet von dem Bemühen, jenseits von Orthodoxie und Liberalismus die Impulse der Befreiungstheologie im nordatlantischen Kontext produktiv zu machen, wobei ihm selbst allerdings liberale Fehlschlüsse unterlaufen, die an der Begrifflichkeit festzumachen sind, so, wenn er Basisgemeinden als „counterchurches" (57) bezeichnet, die Kirche als „open society" (143) charakterisiert und die Welt als „global village" (153ff) begreift. H. verkennt auch die befreiungstheologische Aneignung der Bekenntnisfrage. Der Rückfall in liberales Denken hat m. E. damit zu tun, daß die Ekklesiologie zu kurz greift. Ein entscheidendes Manko sehe ich in der Ausblendung philosophischer Analyse und Reflexion, wodurch manche Begriffsverwirrung entsteht, so, wenn von der Trinitäts- oder der Rechtfertigungslehre als von einer „word-deed" gesprochen wird (77, 125). Die zentralen Begriffe „Praxis" und „Handeln" bleiben schillernd. Statt Philosophie als eo ipso abstrakte Theorie zu verabschieden (221, vgl. 56f), hätte H. gut daran getan, sich die philosophische Reflexion auf Praxis, Sprachhandeln, kommunikative Vernunft etc. theologisch zu eigen zu machen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Richter, Klemens: **Was die sakramentalen Zeichen bedeuten.** Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 159 S. (Gemeinde im Gottesdienst), kart. DM 18.80

Dieses Buch ist aus einer Artikelserie der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart" hervorgegangen (wie auch die unten noch anzuzeigenden Vorgängerbände in derselben Reihe). Dabei erstaunt zunächst, daß heute liturgietheologische Erkenntnisse, die längst noch nicht von allen Theologen anderer Disziplinen rezipiert sind, bei einem breiten Publikum (wohl vor allem Pfarrer und theologisch interessierte Laien) auf Interesse stoßen. Das wird durch die Auflagenzahlen der anderen Bücher dieser Reihe unterstrichen. So bringt auch dieser Bd keine neuen Erkenntnisse für das Fach, darf aber als beispielhaft für das Umsetzen jüngster Forschungen auf die Ebene liturgischer Bildung gelten. Er reiht sich also in das ein, was R. Guardini mit seinem Buch „Von heiligen Zeichen" begonnen hat. Die 59 Einzelbeiträge gliedern sich in mehrere Schwerpunkte: Liturgie als Ausdrucks- und Zeichenhandlung, wobei Sakramente und Sakramentalien aus liturgietheologischen Gründen enger zusammengeordnet werden, als dies die Dogmatik gemeinhin tut (das wäre weiter zu diskutieren); Zeichenhaftigkeit der Sakramente, wobei der Schwerpunkt verlagert wird weg von einem verengten Verständnis, das sich vornehmlich auf Materie und Form und damit auf Spendeformeln konzentriert, hin zur Herausstellung der Bedeutung anamnetisch-epikletischer Segens- und Weihegebete; weiter wird die Zeichenhaftigkeit der Zeit am Beispiel der drei österlichen Tage erläutert und die Bedeutung des Raumes am Beispiel der Orte gottesdienstlichen Handelns; auch die körperlichen Ausdruckshandlungen werden mit einbezogen.

Die Reihe wurde vom Vf. 1982 begonnen mit dem an ein berühmtes Buch des Altmeisters der deutschen Liturgiewissenschaft Balthasar Fischer „Was nicht im Katechismus stand" erinnernden Titel „Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte" (4. Aufl. 1989, 126 S., DM 15.60). 45 kurze Beiträge geben eine gute Mystagogie liturgischen Feierns in der Zeit mit klarer Abgrenzung der „Ideenfeste" gegenüber den Memorien der Heilsgeschichte.

„Was bedeutet die Liturgie für mein Leben?" (1983, 128 S., inzwischen vergr.) stellt eine knappe Einführung in Anthropologie und Theologie der Liturgie dar. Die Schwerpunktthemen sind „Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch" (vgl. die unter diesem Titel neu bearbeitete Aufsatzsammlung von Emil J. Lengeling, hg. von K. Richter, Altenberge 1988, 150 S., DM 19.80), Träger der Liturgie, Liturgie und geistliches Leben, Vielfalt liturgischer Feiern und Elemente liturgischer Erneuerung.

In „Was ich von der Messe wissen wollte" (3. Aufl. 1986, 144 S., DM 16.80) behandelt Vf. gut informiert 60 wichtige Fragen der Eucharistiefeier. Dabei hebt er das Wichtige und Wesentliche heraus, nennt auch die Schwachstellen des Ritus, aber auch die wesentlich verbesserten Möglichkeiten der Mitfeier, wobei alle bedeutenden zeitgenössischen Liturgiewissenschaftler des deutschen Sprachraums zitiert werden.

In der gleichen Reihe ist erschienen H. Spaemann (Hg.), „. . . und trinket alle daraus." Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden, 1986, 127 S., DM 16.80. Hier liegt die wohl gegenwärtig umfassendste Darstellung zur Möglichkeit und Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten in der katholischen Liturgie vor, mit ausführlichen Belegen. Von den Mitarbeitern sind vor allem die Liturgiewissenschaftler B. Fischer, R. Kaczynski, B. Kleinheyer, F. Kohlschein, K. Richter zu nennen.

Die oben angezeigten Bücher über Kirchenjahr, Liturgie und Messe sind inzwischen in einem Bd zusammengefaßt in der DDR erschienen: K. Richter, Die Feier des Heils in der Zeit, hg. und bearb. von Franz Schneider. Leipzig, Heiligenstadt: Benno, Cordier 1988. 212 S., Paperback M 6.90.

Vallendar Manfred Probst

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. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 6), br. DM 29.80

Ein bemerkenswertes Buch sowohl für die Liturgiewissenschaft wie auch für Theologiegeschichte und Ökumenische Theologie. Die Vf.in – Absolventin von vier konfessionell verschiedenen theologischen Studien: anglikanisch (lic. theol.), evangelisch-lutherisch und -reformiert (Dr. theol.), römisch-katholisch (Dr. theol.), derzeit Assistent-Professor für ökumenische Theologie an der Duke-University in Durham/USA – versucht in ihrer (kath.-theol.) Diss. „das Verhältnis der doxologischen Rede zur theologischen Reflexion" kritisch zu untersuchen und klarzustellen, und zwar auf der Grundlage von „konkretem doxologischem Material" (13).

Im I. Kap. „Präzisierung des Themas" (13–30) werden notwendige Begriffsbestimmungen gegeben:

Ein sehr weiter Doxologie-Begriff, der die gesamte hymnische und liturgische Sprache einbezieht, wird einem sehr engen Theologie-Begriff, der nur die abendländische wissenschaftlich reflektierende Theologie im Auge hat, gegenübergestellt, sowie Zielsetzung und Methode der Untersuchung vorgestellt.

Das II. Kap. „Doxologie und Theologie . . . in der neueren Diskussion" kommt zu vorläufigen differenzierten Feststellungen im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation:

Die katholische Liturgiewissenschaft entdeckt und unterstreicht die theologische Bedeutung der doxologischen Rede, wobei die Relation *lex orandi – lex credendi* und ihre verschiedenen Interpretationen ständig herangezogen werden; die evangelische Systematik – besonders seit den wichtigen Publikationen von E. Schlink – entdeckt die verschiedenen Gattungen in der Sprache des Glaubens: hier vor allem die Unterscheidung von dogmatischer Aussage in Lehrsprache und bekennender Aussage in Gebets- und hymnischer Sprache; gemäß orthodoxer Tradition, die ungebrochen von der Väterzeit bis in die Gegenwart reicht, bilden Liturgie und Theologie eine Einheit gerade durch ihre doxologische Prägung.

Für das gegenwärtige Gespräch zwischen den Konfessionen ist die Feststellung höchst bedeutsam, daß die Gemeinsamkeiten in der Doxologie erheblich mehr Übereinstimmung im Bekenntnis des Glaubens zeigen und ermöglichen, als mühsam erreichte dogmatische Konsensformulierungen. Schon hier kann die Vf.in mit Recht feststellen, „daß zu einem wirklichen Verständnis theologisch-dogmatischer Aussagen in den Kirchen nicht nur der Inhalt normativer Sätze, sondern auch deren Aussagestruktur (die primäre und sekundäre) beachtet werden wollen" (61). Die Relation zwischen Doxologie und (reflektierender) Theologie wird aber in der Regel

sehr theoretisch, nicht aber unter Heranziehung konkreter Texte untersucht und dargestellt. Dieser Mangel hat die Vf.in veranlaßt, die „Collection of Hymns for the use of the People called Methodists", die John Wesley 1780 erstmals herausgab und bis in die Gegenwart unzählige Neuauflagen erfahren hat, auf ihre theologische Qualität zu untersuchen. Das geschieht im III. Kap. (69–184).

Nach der knappen und kompetenten Einführung in Ursprung und Entwicklung des Methodismus, Leben der Brüder Charles und John Wesley sowie Bedeutung der Collection, werden spezielle Charakteristica der wesleyanischen Lieder vorgestellt. Dies ist deshalb wichtig, weil von den etwa 9000 (!) Liedern, die Charles Wesley verfaßt hat, nur ein Bruchteil Aufnahme in die Collection gefunden hat. Hingewiesen wird zunächst auf den impulsgebenden Kontakt zu Nikolaus Zinzendorf, in dessen pietistischer Brüder-Gemeinde dem geistlichen Lied eine wichtige Bedeutung zukam, und auf die allgemeine poetische Situation im 18. Jh. Besonders hervorgehoben werden die biblische Prägung, wobei aber nicht eine exegetische oder bibeltheologische Sichtweise vorherrscht, sondern eine durchgehend christologische Interpretation auf dem Hintergrund persönlicher Erfahrung von Bekehrung durch Begegnung mit Jesus Christus. Auch der Aufbau der Collection, der weder dem Kirchenjahr noch einer anderen theologischen Systematik folgt, sondern dem persönlichen Bekehrungserlebnis, bestätigt dies.

Anhand von Textinterpretationen ganzer Lieder, einzelner Strophen und einzelner Formulierungen arbeitet die Vf.in sodann einige zentrale Themen der methodistischen Theologie heraus:

- Die „soteriologische Konzentration" (126–155) mit ihren speziellen Merkmalen „for all" (Heilsuniversalismus), „for me" (individuelle Heilserfahrung), „the blood applied" (Heilsvermittlung aus dem Tod Christi), „to feel – to know – to prove" (Heilserfahrung und Heilsgewißheit).
- Offenbarungsverständnis: Gott äußert sich durch Christus im Heiligen Geist um zu retten (155–162).
- „Heilserfahrung als realistische Eschatologie", d.h. die Erfahrung meiner Rettung durch Christus ist Erfahrung des Himmels schon in der Gegenwart auf Erden (162–168).
- „Christliche Vollkommenheit", die nicht als individuelle Leistung, sondern als Geschenk und Frucht der Erlösung verstanden wird (168–183).

In allen diesen Einzelthemen wird sowohl die bereits erwähnte biblische Prägung wie auch die Auseinandersetzung mit theologischen Postulaten der Reformation *(sola gratia – sola fide – solus Christus – sola Scriptura),* aber in exemplarisch individuell-personaler Erfahrung deutlich.

Das abschließende IV. Kap. – inhaltlich auf das II. Kap. zurückgreifend – ist der „Versuch einer Beschreibung der Wesensmerkmale doxologischer Rede in ihrem Verhältnis zur theologischen Reflexion" (187–213). Als solche werden dargestellt:

- Doxologische Rede ist Rede zu Gott, „der an-sprechbar ist" (189). Parallelen zur Redeweise der alttestamentlichen Psalmen sind unübersehbar.
- Doxologische Rede transzendiert sich ständig, sei es durch Poesie und/oder Gesang, sei es durch Einmündung ins Schweigen oder mit Hilfe der Para-doxie.
- Doxologische Rede ist immer ein Antwortgeschehen auf erfahrenes Heilshandeln Gottes, also ein Glaubensvollzug; die „Doxologie stellt den Menschen primär als einen Lobpreisenden dar" (194).
- Doxologische Rede ist ein antizipatorisch-eschatologisches Geschehen.
- Doxologische Rede ist „Trägerin einer ganz spezifischen Welterklärung" (195).
- „Doxologie ist im Kern nicht allein sprachliche Aussage, sondern vor allem Vollzug, Handlung, Redegeschehen" (196).

Diese aus doxologischem Material unmittelbar hergeleiteten Wesensmerkmale fordern eine kritische Legitimation der Doxologie heraus, denn es gibt auch das Phänomen „illegitimer Formen der Doxologie" (199), z. B. Preisung, so Klage oder wo eine dogmatische Klarstellung oder ein ethischer Appell angemessener wären. Hier ist eine wichtige Aufgabe der kritischen linguistischen und theologischen Reflexion am Platz, die aber der Eigenart doxologischer Rede Rechnung tragen muß.

Als Bewährungsprobe der Doxologie verweist die Vf.in auf die „Abwehr falscher Gegenstände der Anbetung, ... Gefahr des Götzendienstes und der Selbstverherrlichung" (202); Doxologie muß zweckfrei sein, doch muß sie sich „komplementär zu anderen Sprachhandlungen des Glaubens" (204) verhalten und auch mit dem ethischen Verhalten korrespondieren. Als „pneumatisches, als transfiguriertes, als antizipierendes, als ‚letztes' Wort entzieht sich die Doxologie ... im Grunde den Verifikationsmöglichkeiten anderer Sprachformen" (205).

Etwas knapp fällt der letzte zusammenfassende Abschnitt aus, in der „diese Arbeit als Vor-Arbeit zu einer Kriteriologie doxologischer Rede" bezeichnet wird.

Doxologie und theologische Reflexion, „zwei spezifische Grundformen der menschlichen Antwort auf Gottes Heilshandeln" (206), haben zwar unterschiedliche Zielsetzungen, aber auch wesentlich Gemeinsames: Als Reaktionen des Glaubens setzen sie die Erfahrung von Gottes Heilshandeln voraus; „die Träger der beiden Antwortformen ... sind identisch" (207), sei es der Einzelne, sei es die Kirche insgesamt; die letzte Zielsetzung, die endgültige Verherrlichung Gottes, ist beiden gemeinsam; und schließlich ist es der gnadenhaft geschenkte „Geist Gottes, der uns einlädt, dieses Wagnis des Sprechens zu und über Gott immer wieder auf uns zu nehmen" (213).

Das vorliegende Buch ist gut und kenntnisreich geschrieben. Erfreulich ist die ökumenische Grundausrichtung, die nicht nur als Intention erkennbar ist, sondern sich auch durch gründliche Studien legitimiert. Unter der Voraussetzung der im ersten Teil getroffenen Begriffsbestimmungen wird man auch den Ergebnissen gerne zustimmen.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis (214–228), in dem Publikationen „Zur Doxologie und Theologie" sowie „Zum wesleyanischen Liedgut" getrennt aufgelistet sind, berücksichtigt Werke in deutscher, englischer und französischer Sprache und von Autoren verschiedener christlicher Konfessionen. Ein Namenregister (229–234) vervollständigt das Buch.

Auf einige Probleme und Fragen, die in der Weiterarbeit berücksichtigt werden könnten, soll jedoch noch hingewiesen werden: Es scheint mir problematisch, einem möglichst *weiten* Begriff der Doxologie, der letztlich alles Beten und Singen der Christen – „die (explizit und implizit) lobpreisende, bekennende, anbetende und dankende Rede an und zu Gott, deren Ziel die Verherrlichung Gottes ist" (16) – einschließt, einen möglichst (und willkürlich) *engen* Begriff der Theologie, nämlich nur die kritisch reflektierende „wissenschaftliche" Theologie gegenüberzustellen. Der Titel des Buches „Theologie in Hymnen" ist konkreter und zutreffender, denn untersucht werden nun einmal Hymnen, und diese sind theologische Dokumente, weil Hymnodie ein verbaler Glaubensvollzug ist. Auch die generelle Zuordnung von Dogma und dogmatischer Sprache zur theologischen Reflexion erscheint mir zu undifferenziert und dogmengeschichtlich nicht haltbar, zumal die Hauptdogmen der Christenheit auf den ersten drei allgemeinen Konzilien als Bekenntnisformeln definiert worden sind, und noch nicht als „zu lehren ist ...", wie die späteren Dogmen.

Die „konstitutive Vielsprachigkeit" des Glaubens (26f und öfters) ist nicht nur in der Verschiedenartigkeit der Formen des Glaubensvollzugs *(leiturgia – martyria – diakonia)* und der Sprachgattungen zu orten, sondern auch in der Verschiedenartigkeit von dogmatischen Antworten auf gleiche oder ähnliche Fragen, weil die „Richtigkeit" von dogmatischen Aussagen nicht mit der absoluten „Wahrheit" Gottes gleichgesetzt werden darf. Verschiedene theologische Systeme, die über dieselben Glaubens-Mysterien reflektieren, können, ja müssen auch zu widersprüchlichen Aussagen gelangen. Die Verbindlichkeit normativer Aussagen ist daher immer in Relation zu bestimmten Fragestellungen, Zeitsituationen und Reflexions- und Antwort-Systemen zu sehen.

Die Unterscheidung von „Kultsprache" und „Andachtssprache" (18 und öfters) ist speziell in der Hymnodie viel schwieriger, als die Vf.in anzunehmen scheint, weil diese Unterscheidung auch abhängig ist von der geschichtlichen Entwicklung der poetischen Möglichkeiten jeder Sprache. Die zunehmende „Verinnerlichung" von geistlicher Poesie (W.-I. Sauer-Geppert) führt zu einer Andachtssprache, die in Hymnen auch als Kultsprache verwendbar ist, sofern sie von Gemeinden als ihre Ausdrucksform vollzogen werden kann. Gerade die Wesley-Lieder, das Material der vorliegenden Untersuchung, sind Musterbeispiele einer „Andachtssprache", die unter ganz bestimmten Umständen auch „Kultsprache" ist. Dementsprechend unterscheidet die Vf.in an anderer Stelle auch zwischen „Privatlied" und „Gruppenlied" (96).

Im Zusammenhang mit dem existentiellen Vollzug der doxologischen Rede wäre auf die Akklamation als Grundform der Doxologie hinzuweisen, die keine „Melodie" braucht, also nicht „gesungen" werden muß. Es trifft nicht zu, daß grundsätzlich jede Doxologie den gesungenen Vollzug erfordert (190). Gegenüber einem für die Doxologie geforderten „genus poeticum" (190) scheint mir die Akklamation als Ausruf vorrangig zu sein.

Ob die Wesley-Lieder nun eigentlich Gedichte oder Lieder sind (106), ist eine müßige Frage. Einerseits bedeutet der englische Terminus „hymn" zunächst immer nur den Text, weshalb ursprünglich und teilweise bis heute englische geistliche Lieder mit jeder metrisch passenden Weise gesungen werden können; andererseits ist die wiederholbare metrisch gebundene Strophe als kleinste Einheit eines Liedes ein melodisches Phänomen, auch

wenn keine bestimmte Melodie vorliegt, während ihre einzelne Zeile ein metrisches (rhythmisches) Phänomen darstellt (Ferdinand Meyer).

Der Begriff „Verkündigung" wird in der Textanalyse der Wesley-Lieder nicht sehr glücklich zur Charakterisierung von Aussagen gebraucht, die Paränese enthalten (z. B. 91f, 128 u. ö.). Man sollte wohl vorrangig, d. h. vor aller Textanalyse, zwischen Verkündigung, die sich an Adressaten zu richten hat, und Kundgabe, die nicht auf Adressaten ausgerichtet, sondern subjektbezogen ist, unterscheiden. Im Heilsdialog zwischen Gott und den Menschen, der sich in liturgischen Redegestalten abbildet, sind drei, nicht zwei, Komponenten zu unterscheiden:

- die Zuwendung Gottes zum Menschen, die sich in der liturgischen Redegestalt von Lesung und Homilie darstellt;
- das Wahrnehmen dieser Zuwendung und die Betroffenheit des Menschen als Reaktion – noch nicht aber als Antwort! – auf diese Zuwendung, die sich in doxologischer und hymnischer Rede bis hin zum wortlosen Jubilus kundgibt, ohne einen Adressaten haben zu müssen;
- die an den rettenden Gott gerichtete dankende – preisende, bittende – Antwort, die sich liturgisch im Gebet äußert.

In der Sprachanalyse hymnischer Texte kann dann gesucht und gefunden werden, ob sich jeweils „Sprecher und Adressat dieses Liedes" (93) als sekundäre Dialogpartner feststellen lassen, doch handelt es sich dabei in der Regel um fiktive Partner.

Im Hymnus wird kein Adressat angesungen, gleichgültig wen der Text in die 2. Person setzt. Während Lesung und Gebet immer durch klare Sprechrichtungen gekennzeichnet sind, wird das geistliche Lied in der Regel vor dem Angesicht Gottes inmitten der Gemeinde bzw. im Gegenüber zur Welt gesungen, aber ohne konkrete Adressierung, was sich im häufigen Wechsel der grammatikalisch Angesprochenen zeigt. Das Charakteristikum des geistlichen Liedes sehe ich in seiner Ausdruckskapazität für die Kundgabe individueller und gemeinsamer religiöser Erfahrung. Wird in Gemeinschaft gesungen, so sind die Singenden einander zugleich Sender und Empfänger dieser Kundgabe, unabhängig davon, wen der Text als fiktiven Adressaten nennt. Die „Sprecher und Adressat" Untersuchung (93) ist daher für die Textinterpretation nur in der Bildebene, in der Regel aber nicht in der Sinnebene von Belang.

In diesen Zusammenhang gehört auch eine Bemerkung zum „Antwortcharakter" doxologischer bzw. hymnischer Rede, denn wie nicht jede Äußerung Verkündigung im eigentlichen Sinn ist, ist auch nicht jede Reaktion eine Antwort. Die in Doxologie und hymnischer Rede ausgedrückte Betroffenheit ist noch nicht explizite Antwort, sondern unverzichtbare Voraussetzung für diese, die im Gebet erfolgt.

Hinsichtlich der Zuordnung von Schweigen und doxologischer Rede – „tibi silentium laus" (190) – kann ich der Meinung der Vf.in, daß der „Lobpreis des Schweigens . . . nicht das erste Wort des anbetenden Menschen (ist), sondern eigentlich immer erst am Ende des überschwenglichen Rühmens Gottes" steht (191), nicht zustimmen. Es trifft doch wohl zu, daß schweigendes Staunen aus Betroffenheit als spontane Erstreaktion unerläßlich ist, um eine existentiell wahrhaftige doxologische Kundgabe überhaupt zu ermöglichen, während das Einmünden der Doxologie ins Schweigen die Alternative zur Einmündung in den wortlosen Jubilus darstellt.

Hinsichtlich der Gliederung des Buches ist die Einteilung in *drei* „Teile", aber *vier* durchgezählte Kap. unnötig und irreführend. Es wäre übersichtlicher gewesen, das I. Kap. mit „Einleitung" zu überschreiben und die weiteren als drei Teile zu bezeichnen.

Dankbar muß man der Vf.in sein, daß sie endlich einmal das oft strapazierte und meist falsch verwendete Prinzip *lex orandi – lex credendi* korrekt und differenziert darlegt und anwendet (32–42).

Auf einige kleine aber sinnstörende Fehler sei noch hingewiesen:

S. 22, Z. 5 v. u.: es muß heißen „sprachlichen Mediums"; S. 26, A 19 wird wörtlich wiederholt in S. 206, A 417; S. 49, Z. 10: es muß heißen „nicht" (statt: nichts); S. 56: bei der Erwähnung der Weltkonferenz von FaO in Montreal sollte die Jahresangabe nicht fehlen; S. 60: Das Zitat am Ende des 2. Abs. wird auf S. 211 nochmals wiedergegeben, doch stimmen die Quellenangaben in A 95 und A 425 nicht überein; S. 71: eine deutsche Zeile ist in die englische Spalte geraten; S. 89f: dreimal steht „Ausgangsstrophe" statt Eingangsstrophe (!) in falscher Analogie zu Ausgangspunkt; S. 128: anders als im Englischen ist im Deutschen zwischen Strophen und Versen zu unterscheiden; S. 139: Z. 8: statt „wirbt" muß es wohl heißen wirkt oder webt; S. 180: der letzte Satz des 2. Abs. – die Unterscheidung von Teil*nahme* und Teil*habe* – ist nicht verständlich; S. 197: die Charakterisierung der Liturgie als „doxologischer Vollzug par excellence" verkürzt deren prinzipiell dialogische Struktur; S. 208, Z. 12 v. u.: eine Liste wird nicht „vermehrt", sondern erweitert oder verlängert; S. 215, Z. 15 v. u.: „Die Material . . ." im Untertitel kann nicht stimmen.

Graz Philipp Harnoncourt

Studia liturgiczno-pastoralne 1. Hg. v. Diecezjalny Instytut Pastoralny w Opolu, Filia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – Opole: Wydawnictwo Św. Krzyza 1988. 280 S.

Das Pastoralinstitut der Diözese Oppeln, eine Außenstelle der Katholischen Universität in Lublin (KUL), hat mit dem Erscheinen des 1. Bd.es eine neue wissenschaftliche Reihe begründet: die Pastoral-liturgischen Studien. Schon der frühere Oppelner Bischof Jop hatte als Vorsitzender der Liturgiekommission der Polnischen Bischofskonferenz mit der Durchführung der nachkonziliaren Liturgiereformen in Polen begonnen [vgl. H. Sobeczko, Il processo d'introduzione nelle riforma liturgica in Polonia ne primi anni dopo il concilio ecumenico Vaticano II con particolare riferimento al'attivitá liturgica del vescovo Francesco Jop (1897–1976), Roma 1980]. Sein Nachfolger, Bischof Alfons Nossol, bis heute wissenschaftlicher Leiter der Abteilung für systematische Theologie an der kath. Univ. Lublin, hat dieses Anliegen in ganz Polen, vor allem aber in Schlesien, weiter gefördert. Helmut Sobeczko, der Leiter des Pastoralinstituts, ist Liturgiewissenschaftler und daher Redaktor der neuen Reihe. Er ist zugleich Schüler des in Gleiwitz 1913 geborenen und 1938 in Breslau zum Priester geweihten Waclaw Schenk, der bis zu seinem Tod 1982 Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der KUL war. Ihm ist auch dieser 1. Bd gewidmet, dem „Priester und Wissenschaftler". Welche Bedeutung Schenk für die Liturgie in Polen hatte, mag daraus ersichtlich werden, daß sich allein über 100 S. der Studie mit ihm befassen einschließlich einer Bibliographie und einem Verzeichnis der bei ihm angefertigten Dissertationen. Noch immer gültig ist eine Zusammenstellung der Quellen und Forschungen zur Liturgiegeschichte Polens: W. Schenk, Aus der Geschichte der Liturgie in Polen, in: Le millénaire du catholicisme en Pologne, Lublin 1968, 145–221.

Der 2. Teil des Bd.es enthält Beiträge, die z. T. pastoralliturgischen Symposien entstammen, die das Pastoralinstitut regelmäßig in Oppeln durchführt.

Sie geben durchweg einen guten Einblick in die Bemühungen um die liturgische Erneuerung in Polen. Dabei findet auch die besondere Frömmigkeitsgeschichte Schlesiens Beachtung: K. Dola, Die Verehrung der Eucharistie in Schlesien im 15. Jh. (167–178); P. Maniurka, Meßkelche des Neissener Goldschmiedes Hans Georg Nonnerdt 1665–1692 (209–214). Maniurka ist übrigens Direktor des Diözesanmuseums von Oppeln, das eine Fülle von Kostbarkeiten schlesischer kirchlicher Kunst beherbergt, und das in einer Repräsentation, die für Polen einmalig sein dürfte.

Insgesamt ist dieser Bd der neuen Reihe eine Dokumentation darüber, daß die Liturgiewissenschaft in Polen einen Standard hat, der wohl aufgrund der Sprachbarriere im Westen nicht genügend gewürdigt werden kann. Jeglicher westliche Hochmut verbietet sich übrigens schon bei einem Blick in das polnische Meßbuch, das u. a. wesentlich mehr eucharistische Hochgebete als etwa das deutsche enthält und zudem eigene Orationenreihen, die an den Evangelien der verschiedenen Lesejahre orientiert sind.

Münster Klemens Richter

Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti. A cura di P. Visentin, A. N. Terrin, R. Cecolin. Padova: Ed. Messaggero/ Abbazia die Santa Giustina (1986). 366 S. („Caro Salutis Cardo". Studi, 5), kart. Lit. 22 000.–

Das Buch gibt die Referate zweier Symposien (1982/83 sowie 1983/84) und zweier Studientagungen (2.–4. 5. 1983 sowie 7.–9. 5. 1984) wieder, die vom Pastoralliturgischen Institut der Abtei Santa Giustina in Padua veranstaltet wurden. Der als erster genannte Hg., P. Visentin, führt in das Sammelwerk ein und weist damit schon auf das verdienstvolle Wirken des Instituts hin (7–13), das sich um „eine Liturgie für den Menschen", d. h. eine dem heutigen Menschen gerecht werdende, pastoral verantwortbare Liturgie, aber auch um die Reflexion über diese für den Menschen gefeierte Liturgie bemüht. (NB! Der deutsche Leser des Buches muß sich immer vor Augen halten, daß mit dem Begriff „liturgia" im Italienischen sowohl die Feier des Gottesdienstes als auch die Liturgiewissenschaft oder „Liturgik" bezeichnet werden kann.)

Die Vf. der Aufsatzsammlung sind allesamt von der Absicht einer wissenschaftlich fundierten Wesens- und Standortbestimmung der Pastoralliturgik geleitet. Die insgesamt 16 Aufsätze werden innerhalb des Buches in drei Sektionen geordnet, in denen Voraussetzungen der Pastoralliturgik (17–105), deren wissenschaftliche Begründung (109–292) sowie ergänzende Aspekte (295–342) behandelt werden.

Am Beginn der ersten Sektion findet sich die Nachschrift des letzten Vortrags, den der bedeutende italienische Liturgietheologe S. Marsili, zuletzt Abt von Finalpia, kurz vor seinem Tod (27. 11. 1983) gehalten hat und in dem er die Stellung der Liturgiewissenschaft und im besonderen der Pastoralliturgik innerhalb der theologischen Wissenschaft zu bestimmen sucht. Dabei unterscheidet er streng zwischen Theologie und Liturgie(wissenschaft) und weist letzterer eine unmittelbar pastorale Aufgabe zu, so daß der Begriff „Pastoralliturgik" zur Tautologie wird: Liturgik ist grundsätzlich auf das Gottesvolk und dessen Wohl ausgerichtet (17–47). Nach den Beiträgen von P. Seveso (48–64) und G. Cardaropoli (65–82) zu einer theoretischen Grundlegung der Pastoraltheologie erörtert L. Della Torre die heutigen pastoralliturgischen Aufgaben (83–105), die er in dem anschließend näher erläuterten Satz zusammenfaßt: „Die pastoralliturgische Arbeit muß dafür sorgen, daß die Gottesdienstfeier sich im übrigen kirchlichen Leben auswirken kann" (89).

In der weitaus umfangreichsten zweiten Sektion legt zuerst L. Sartori die Notwendigkeit interdisziplinärer Bemühungen für das pastoralliturgische Institut dar (109–131), A. N. Terrin befaßt sich mit dem Beitrag der Humanwissenschaften (132–155) sowie der Sprachphilosophie (156–184) zur Pastoralliturgik und G. Sovernigo untersucht die Bedingungen, die vom einzelnen Gläubigen erfüllt und mit der Gottesdienstfeier gegeben sein müssen, damit diese im Leben des feiernden Menschen wirksam werden kann (185–215). Auf die Bedeutung der historischen Forschung für die pastoralliturgische Arbeit weisen L. Artuso Da Fara (216–230) und F. Brovelli (231–242) hin, während A. Marangon grundsätzlich (243–256) und R. De Zan exemplarisch an den Schrifttexten der Meßfeier zur Kirchweihe und an ihrem Jahrestag (257–269) die Wichtigkeit exegetischer Studien für eine sinnvolle Tätigkeit des Pastoralliturgischen Instituts aufzeigen. Den Abschluß der zweiten Sektion bilden die Ausführungen von A. Catella und G. Cavagnoli zum Thema „Theologie und Liturgie: Perspektiven einer lebendigen Interaktion" (270–292), womit der Beitrag der Theologie zur Institutsarbeit erläutert werden soll.

Die dritte Sektion des Buches enthält drei ergänzende Aufsätze: D. Sartore hat die Aussagen des Zweiten Vatikanums und der nachkonziliaren Dokumente sowie der großen Bischofskonferenzen über die Stellung der Liturgiewissenschaft und Pastoralliturgik in der Priesterausbildung zusammengestellt (295–314). E. Franchini berichtet über die katechetische Erneuerung in Italien (315–324). F. Brovelli schildert die beachtliche Entwicklung des Pastoralliturgischen Instituts von Padua von seiner Gründung im Jahr 1966 bis zum Jahr 1984 (325–342). A. N. Terrin skizziert in seinem Nachwort den inneren Zusammenhang der einzelnen Beiträge im Hinblick auf das zugleich die Konzeption des Instituts bestimmende Leitmotiv des Sammelwerkes: „Eine Liturgie für den Menschen" (345–355).

Die größtenteils im Pastoralliturgischen Institut dozierenden Autoren haben mit dieser Aufsatzsammlung ihre Lehrtätigkeit als ernstzunehmenden Beitrag zur Verlebendigung der Gottesdienstfeier in ihrer Heimat vorgestellt. Nicht zuletzt in Erinnerung an so manchen in Italien erlebten Gottesdienst wünscht man ihren Initiativen reichen Erfolg.

Ein Desiderat zum Schluß: Einige Angaben zu den Autoren könnten eine angemessene Würdigung der Beiträge eines solchen Sammelwerkes erleichtern.

München Reiner Kaczynski

Dussel, Enrique: **Ethik der Gemeinschaft**. Die Befreiung in der Geschichte (BThB). – Düsseldorf: Patmos 1988. 239 S.

Der Autor, Historiker und Philosoph, leitet als Prof. in Mexiko-Stadt auch die „Kommission für die Erforschung der Geschichte der Kirche Lateinamerikas", CEHILA. Mit seinem Buch „Ethik der Gemeinschaft" greift er darüberhinaus ein Desiderat auf, das schon lange an die Befreiungstheologie herangetragen wurde, nämlich die ethischen Konsequenzen aus diesem Theologieverständnis, das ja von einem fundamentaltheologischen Ansatz her, also über das „Wie" von Theologie nachzudenken begonnen hat, systematisch herauszuarbeiten. Da aber der lebendige Glaubensvollzug und die Praxis der Basisgemeinden der aus der direkten Erfahrung wie aus der sozialwissenschaftlichen Erklärung in der Sicht des Glaubens reflektierte Ausgangspunkt solcher Theologie ist, erweist sich – so D. in einer abschließenden Rückbesinnung auf seine Ausführungen – die Gemeinschaftsethik selber als Fundamentaltheologie und damit wohl als Ausgangspunkt von Theologie schlechthin.

Dies zeigt einerseits die wichtige Stellung, die dieses Buch allgemein, aber auch in dieser Reihe „Bibliothek Theologie der Befreiung" einnimmt. Es macht aber auch gleich zu Beginn die methodologische Gefahr deutlich, der sich dieser an sich vollzugsdichte, weil praxisbezogene Ansatz aussetzt: Wer nämlich vom konkreten Vollzug einzelner, einem selber persönlich sogar nahestehender Gruppierungen ausgeht, wird es nie leicht haben, zwischen dem tatsächlichen und dem sein-sollenden Vollzug (wie er im Licht der eigenen, vom christlichen Glauben bestimmten Zielsetzungen zu sein hätte) zu unterscheiden. Damit lauert stets die Gefahr eines naturalistischen Trugschlusses bzw. der Ideologisierung der eigenen Position, wie es gerade von befreiungstheologischer Seite mit Recht gewissen Ausprägungen der neuscholastischen Naturrechtslehre und einigen davon abhängigen Formen der klassischen katholischen Soziallehre vorgeworfen wurde. Ob dieses für die innere Stringenz der Ethik entscheidende Methodenproblem immer hinreichend präsent war, wird daher zu fragen sein.

Nach seinem Aufbau gliedert sich das Buch in zwei Teile: „Zehn Grundprobleme" und „Zehn aktuelle Quaestiones disputatae", wobei der erste Teil hier bewußt (vgl. 116) und ganz der klassischen Systematik von Ethik folgend die anthropologischen und systematischen Voraussetzungen im Sinn einer Fundamentalmoral klärt, während der zweite konkrete Anwendungsfelder aufgreift. Hier stehen erwartungsgemäß die Probleme von Arbeit und Kapital, die Dependenztheorie und die Rolle der transnationalen Konzerne sowie die internationalen Ungleichgewichte im Kreditwesen im Mittelpunkt. Ebenso interessieren die Rüstungspolitik wie auch die daraus folgenden Probleme von Klassenkampf und Gewalt, die schließlich nach den Fragen einer globalen Wirtschaftsordnung rufen. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit dem „realen Sozialismus" weitet sich der Blick auf eine ökologisch kulturelle Ethik. Eine doppelte Rückbesinnung auf die kirchliche Soziallehre und – wie angedeutet – zu „Ethik der Befreiung und Fundamentaltheologie" beschließen diese „Quaestiones disputatae".

Der erste Teil beginnt mit der Entfaltung eines der biblischen Botschaft verpflichteten Menschenbildes, das dieses Ebenbild des trinitarischen Gottes als ein durch und durch mitmensch- und damit gemeinschaftsbezogenes Wesen zeigt, das aber zugleich in der Verleugnung bzw. in der egoistischen Versachlichung dieses Bezugs der Sünde ausgesetzt bleibt. Insofern diese Versachlichung des anderen sich in Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung institutionell verfestigt und Gemeinschaft zerstört, entsteht sogar mit dem Schein der Legalität eine „Moral" (hier verstanden als ein verfestigtes Gehabe) der Gesellschaft, der es im Sinn des Gottesbundes und Gottesreiches, also zugunsten der Armen und als Element befreiender Utopie (und damit scheinbar oft illegal), eine Ethik der Gemeinschaft entgegenzustellen gilt. Dies muß ansatzhaft im Vollzug geschehen, aber auch prophetisch in der Verkündigung, wie vorwegnehmend in der Feier der Sakramente. Diesem Gemeinschaftsvollzug ist auch der Begriff „Volk" zugeordnet, das so nicht mehr in Klassen als den Herrschafts-Bestimmungen der Versachlichung von Menschen zerfällt (also Befreiung im vollen Sinn zu verwirklichen beginnt), das aber dennoch dem neuerlichen Abfall in Herrschaft und Sünde ausgesetzt bleibt und deswegen der konkreten Ethik bedarf. D. hebt dabei ausdrücklich hervor, wie sehr sich dieses Verständnis von einer marxistischen Sicht, der Ethik bloßer Überbau ist, abhebt.

Sosehr dieser Ansatz einer Moraltheologie auf der Linie der Tradition liegt, sowenig sollte man allerdings übersehen, daß dabei doch Akzente gesetzt werden, die, obwohl als solche in mancher Hinsicht als heuristische Hypothesen anregend, doch oft nicht hinreichend gesichert zu sein scheinen. Dennoch werden sie nachher selbstverständlich als Grundlage der weiteren Entwicklungen verwendet. Dies gilt schon für die (romantische?) Annäherung der lateinamerikanischen Basisgemeinden an die Jerusalemer Urgemeinde, wobei diese, ohne daß andere Urgemeindeformen, z. B. solche ohne Gemeinbesitz, auch nur erwähnt würden, zum „Ideal und ... Horizont für die Praxis" (vgl. 21) werden. Obwohl D. von „unserem Ideal" redet, wird man dies dennoch wohl kaum als bloß für gewisse Gruppen von Christen, etwa die lateinamerikanischen Basisgemeinden gültigen „Horizont", sondern doch als ethische, also allgemeine Norm zu verstehen haben.

Wenn ferner im Anschluß an Gen 3 und 4 behauptet wird, eine „Beleidigung Gottes ist immer und zuerst ein Akt der Unterdrükkung des Bruders" (27), weil „Selber-sein-Wollen-wie-Gott" den Bruder zur Sache degradiert, so ist diese Verbindung der Adamsmit der Kainssünde zwar durchaus bedenkenswert, aber die Prioritätenfolge der Bibel ist doch gerade umgekehrt. Auch stellt die Gerichtsrede Jesu hinsichtlich ihres Gewichts die Tat dem Armen gegenüber wirklich in den Absolutheitsbezug. In Anbetracht der Selbstaussage Jesu, daß es „seine Speise sei, den Willen des Vaters zu tun", scheint die exklusive Reduktion der Ethik auf dieses Wort dennoch überzogen (vgl. 82f mit Verweis auf II.8, 33). Kurz: Es wird eine Exklusivität der befreiungstheologischen „Option für die Armen" nachgewiesen, die so überzieht und eine entsprechende Rück-Kritik an der eigenen Position ausschließt.

Deutlicher freilich – und kontextuell wohl auch leichter verständlich – als dies für die theologischen Aussagen zutrifft, ist diese Vorentscheidung für eine bestimmte Sicht und Erklärung der konkreten, weitgehend wirtschaftsethischen Problemfelder. So gilt etwa Kapital als „vom Subjekt losgelöste fremde Arbeit" (so schon unter Verweis auf den späteren Abschnitt XII.9, 28). Daß wenigstens Kleinkapital auch aus selber gespartem Ertrag von Arbeit stammen kann, wird gar nicht erst bedacht. Kapital wird so, entsprechend der marxistischen Theorie, zum vornherein als Ausbeutung des vom Arbeiter geschaffenen Mehrwerts verstanden. Der Gedanke, daß eine Gemeinschaft selber ohne jede Ausbeutung zu eigenem und anderer Nutzen Betriebskapital erarbeiten könnte, das dann auch gemeinsam partizipativ zu verwalten wäre (was ja für Klöster wie vor allem für die frühen israelischen Kibbuzim zutrifft) wird, obwohl hier befreiungstheologischer Sicht entsprechend und den neueren Sozialenzykliken durchaus nahe, nicht aufgegriffen.

Aber auch das Kap. über den Sozialismus leidet an solchen Vereinseitigungen. So ist es zwar richtig, daß neuere kirchliche Aussagen einer Vergesellschaftung von Eigentum nicht mehr nur ablehnend begegnen, wohl aber müßte nach allen konkreten Erfahrungen mit planwirtschaftlichen Modellen (nicht nur der „vollkommenen", sondern auch der „annähernden") deren Rationalität kritischer beurteilt werden. Dies gilt um so mehr, als ja Planung – durch welche Instanzen auch immer und gerade auch nach den eigenen Prinzipien – Machtzuwachs und damit Gefahr für Egoismus und Korruption bedingt. Auch hier wäre es wohl sinnvoller, im Sinn auch der kirchlichen Dokumente auf Mitbestimmung und Mitbeteiligung als auf (staatliche) Planung und Verwaltung zu setzen. D. verweist zwar darauf, daß auch der Sozialismus verderben kann, seine Skepsis gegenüber staatlichen Instanzen müßte allerdings noch konkreter ausgeführt werden.

Damit wird die Grenze dieser Ethik klar: Sie entfaltet ein Konzept mit einem bestimmten festen Erklärungsmodell der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenhänge, ihrer Voraussetzungen, Vernetzungen und Folgen. Das Grundanliegen scheint diese Option theologisch als denk-mögliche zu legitimieren, nicht aber, sie als sozialwissenschaftliche Hypothese an konkreten Erfahrungen und Alternativmodellen zu verifizieren oder zu falsifizieren. Hier muß daher gerade eine Ethik wirklich mitmenschlicher Gemeinschaft weiterarbeiten, damit gegen alle Ideologisierung von Macht die inspirierende Utopie des Propheten erhalten bleibt.

Münster Franz Furger

Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I. Hg. v. Peter Hünermann und Margit Eckholt. – Mainz, München: Grünewald/Kaiser 1989. 346 S. (Entwicklung und Frieden, Wissenschaftliche Reihe, Bd 51)

Das von P. Hünermann und M. Eckholt hg. Buch präsentiert ‚das erste Arbeitsergebnis eines lateinamerikanisch-deutschen Dialogprogramms mit dem Ziel einer Fortschreibung der katholischen Soziallehre in lateinamerikanischer Perspektive" (1), näherhin bringt es die Beiträge des interdisziplinären Dialogs der deutschen Arbeitsgruppe. Neben dieser besteht je eine Arbeitsgruppe in Brasilien, in Argentinien (J. C. Scannone, SJ), Chile (Pedro Morandé) und Perú (R. Antoncich, SJ), deren Beitragsveröffentlichung angekündigt wird.

Ähnlich wie in seinem Beitrag zum 5. interdisziplinären Seminar des Stipendienwerkes im März '89 in Montevideo[1] geht es Hünermann im Einleitungskap. (7–48) um die theoretische Neubestimmung der katholischen Soziallehre. Unter dem Axiom einer neuen Denkform des II. Vatikanums und seiner entsprechenden Ekklesiologie stellt sich dem Vf. (entgegen der Lehramtsauffassung in „Sollicitudo rei socialis", Nr. 41) die katholische Soziallehre weder als „ein spezieller Teil der Dogmatik noch der Moraltheologie" (35), sondern als theologische Disziplin dar, welche „den Charakter einer jeweiligen begrifflichen Erfassung von Kultur und einer Kulturkritik und -entfaltung im Lichte des Evangeliums" (44) trägt. Kultur- und Kirchenkritik ist der Gegenstand des Fachs.

Das 2. Kap. (49–149) steht unter dem Titel ‚Kirche und Wirtschaft'. Bernhard Fraling formuliert als Moraltheologe (51–65) die Verantwortung des einzelnen in der Welt der Reichen für die Armen in der Welt und unterstreicht die Idee einer Jesuitengruppe (Lohfink, Büchele, Zulehner) zur „Entwicklung von Kontrastgesellschaften im Dienst an der Gesamtgesellschaft" (61), um bei diesem Vorhaben der Vereinzelung zu entkommen. Mit Hans-Rimbert Hemmer (ehem. Prof. für Volkswirtschaft in Gießen; z. Z. Kurator in der DSE/Berlin) meldet sich zu den ‚theoretischen Grundlagen einer armutsorientierten Entwicklungspolitik' (67–91) ein durch sein Standardwerk[2] bekannter Fachmann zu Wort. Er unterscheidet zwischen ‚absoluter Armut', welche vor allem die Grundbedürfnisse betrifft, und ‚relativer Armut', welche die Ungleichverteilung einer Wirtschaftsstruktur bezeichnet. Zwischen beiden Armutsformen besteht kein notwendiger Zusammenhang (69). Dennoch setzt der Abbau der Armut die Kenntnis ihrer Ursachen voraus. Der Vf. stellt hierzu aber nüchtern fest, daß es derzeit nicht möglich erscheint, „eine umfassende, alle beobachteten Einzelfälle abdeckende generelle Theorie der Armut aufzustellen" (90). Eine erfolgversprechende Armutspolitik sollte nicht losgelöst von der globalen Entwicklungspolitik durchgeführt werden. Für ernsthafte theologische Teilnehmer an diesem Lateinamerika-Dialog muß dieser nüchterne Beitrag eine folgenreiche Entmythisierung bedeuten. Ähnliches trifft auch für den folgenden Beitrag von Karl Homann zum Thema ‚Demokratie und Entwicklung' (93–149) zu: Homann zeigt in seinem Beitrag an, daß das kirchliche Lehramt und ihm diametral entgegenstehende Theologenkreise durch ein Theoriedefizit in bezug auf Wirtschaftstheorie und Sozialethik verbunden sind, das sich zugleich als Demokratie- und Marktkritik im Bewußtsein derart gegensätzlicher Gruppen verbindet und als gemeinsame Vorurteilsstruktur zum Nachteil der Entwicklungsländer äußert. Homann schlägt keine neo-liberale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vor: J. M. Buchmann u. J. Rawls ermöglichen eine Demokratietheorie, die den einzelnen mit der Gesellschaft versöhnt. In seiner kritischen Anwendung der Theorie auf die Situation Lateinamerikas wird der Vf. durchaus konkret: Er beanstandet, daß Lateinamerika nicht sein ‚Humankapitel' nutzt (125); er fordert „wechselseitige Erwartungssicherheit der Akteure" (127), d. h. gesetzliche Festlegungen/langfristige Kalkulierbarkeit, mehr Markt und Wettbewerb zur Überwindung der Armut, Beschneidung des Staatsapparates, der in Lateinamerika 70 bis 80 Prozent mehr an Wirtschaftstätigkeit entfaltet als in Europa, . . .

Das 3. Kap. (151–326) befaßt sich mit dem Themenkreis ‚Kirche – Demokratie': Unter eben diesen Stichworten befaßt sich Lothar Roos (153–177) in einem geschichtlichen Rückblick mit der Entwicklung des deutschen Katholizismus und seiner Beziehung zum Staat von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Dabei scheint seine beständige Parallelisierung zwischen den geschichtlichen Problemen des deutschen Sozialkatholizismus und den gegenwärtigen Problemen der Befreiungstheologie instruktiv. Otto Kimminich (179–195) beschreibt in einem nüchternen Beitrag die Grenzen bei der Promotion der Menschenrechte, wie sie sich aus ihrer Völkerrechtslage für die Kirche ergeben. Nach diesen zwei allgemeinen Beiträgen wendet sich das Buch erneut einer lateinamerikanischen Perspektive zu: Manfred Mols (197–154) beschäftigt sich mit ‚Staat und Demokratie in Lateinamerika'. Er stellt „eine durchgehende Hypostasierung von Staatsidee und Staatsanspruch" (201) fest, die allzuleicht in „estadolatría" (ibid.) abgleitet. 170 Jahre Unabhängigkeit haben den Staat nicht auf Funktionalität hin bewegt, denn er bleibt Selbstwert. Staats- und Demokratiemodelle werden regelmäßig nachgedacht und nach-gemacht; aber es gibt nicht den Mut zum selbständigen Entwurf. Erst in den letzten Jahrzehnten kommt es zu neuen Akzenten. Dennoch „sitzt in den meisten lateinamerikanischen Ländern die Furcht vor der abermaligen Unregierbarkeit sozusagen unter der Haut" (222), was dazu führt, daß Entwicklung „bis in die unmittelbare Gegenwart ‚state-directed development'" (225) heißt. Zu Beginn der Unabhängigkeit ging es um den Versuch, einen modernen Staat zu schaffen ohne gleichzeitig die Gesellschaft zu modernisieren; heute „hat man eher den gegenteiligen Eindruck" (226). Die jüngste Demokratie-Diskussion in Lateinamerika ist erstaunlich pragmatisch, intellektuell unbefangen und frei von verkrusteten Paradigmen; die Distanz zwischen ehemaligen ideologischen Lagern ist „deutlich geringer geworden" (240). Die Beitragssammlung schließt mit einer Ausführung von Nikolaus Werz ‚Zur Entwicklung der Sozialwissenschaft in Lateinamerika' (255–326). Werz stellt den Beginn der Sozialwissenschaften als literarisches Bemühen im Essay dar, das schließlich nach dem 2. Weltkrieg eine wissenschaftliche Form erlangt. Nach dem Beitrag der CEPAL zur Entwicklungstheorie in Lateinamerika kommt den Sozialwissenschaften eine neue Stellung seit der Dependenzdebatte zu. Konstitutiv für das Selbstverständnis der Dependencia-Anhänger war die „Ablehnung der ‚wissenschaftlichen Soziologie' und deren Definition von Wissenschaft" (292), die von ihren Gegnern als eine Mischung zwischen Soziologie und politischem Essay, also als Rückschritt zu bereits überwundenen Positionen, ausgelegt wurde. Ihr Einfluß ist im Rückgang begriffen, wenngleich die „Dependencia zu einer Grundkategorie der Beiträge der Theologie und Philosophie der Befreiung geworden" (300) ist.

So reicht der Spannungsbogen der Darstellungen von einer theoretischen Neubesinnung der christlichen Soziallehre bis hin zum Rückblick auf die konkrete Wissenschaftsgeschichte der Sozialwissenschaften in Lateinamerika.

Ein paar wertende Anmerkungen:

1) Das vorliegende Buch ist in seiner Gesamtkonzeption (auch für den Lateinamerika-Kenner) außergewöhnlich informativ: bis hin zum lateinamerikanischen Literaturteil. Es ist den Hg. gelungen, eine differenzierte und kompetente Gruppe von Fachleuten zu vereinen. Im Ggs. zu den meisten ähnlichen Publikationen geht es

[1] Id., Cuestiones básicas de método: Iglesia-Sociedad-Cultura. En: Material de trabajo. Montevideo; Stipendienwerk 1989, 97–117.

[2] Id., Wirtschaftsprobleme der Entwicklungsländer. 2. Aufl. München; Vahlen 1988, 850 S.

um ein kritisch-wissenschaftliches Bemühen in der Lateinamerika-Thematik; es ist keinesfalls ein zusätzlicher theologischer Reklame-Titel in erkennbar kirchenpolitischer Absicht. Gern würde der Leser allerdings erfahren – und das sei kritisch angemerkt –, wer die Auftraggeber (Finanzierung) und welches die genauere Zielsetzung dieses ambitiösen interkontinentalen Unternehmens sind. Gibt es ‚gute' Gründe dafür, daß selbst die Einführung nicht bereit ist, Farbe zu bekennen? Es sei daher schon jetzt dem Analytiker die entsprechende Vorsicht in bezug auf die politische Verwertung der angekündigten Veröffentlichungen empfohlen. Ähnlich bewußt anti-informativ erscheint mir der Titel, der sich eher als Rest eines Computer-Schlagwort-Katalogs präsentiert.

2) Die Fachkompetenz der einzelnen Beiträge ist optimal; dennoch sind natürlich – und das zeigen schon die verschiedenen Anmerkungsteile – Gefälle im Kompetenzniveau sichtbar. Auffällig erscheint mir folgende Beobachtung: die nicht-theologischen Beiträge argumentieren i. d. R. mit größerer Vorsicht und mit einem höheren Differenzierungsniveau als die theologischen Darstellungen. In bezug auf dependenz-theoretische Aussagen und auf die Befreiungstheologie ist die Lage eher umgekehrt. Das legt den Verdacht nahe, daß die Kirche sich viel Ärger hätte/wird ersparen können, würde sie höhere Kompetenzanforderungen an ihre Sozialpropheten stellen, und dies durchaus zugunsten der Armen. – Hoffentlich sind die brasilianische, argentinische, chilenische und peruanische Arbeitsgemeinschaft mit einem ähnlichen theologisch sozialwissenschaftlichen Mischverhältnis und mit ähnlicher Sachkompetenz ausgestattet, sonst dürfte – trotz Programm – wohl kaum ein Dialog zustandekommen.

3) Unsere sehr positive Sicht der vorliegenden Veröffentlichung schließt weder Kritik an den Thesen der Artikel insgesamt noch an einzelnen Details aus. Wir möchten diese Kritik beispielhaft am wichtigen Hünermann-Beitrag verdeutlichen: Läßt man einmal den Epistemologiepart beiseite (der ja wohl kaum hinreichend im Aufsatz entfaltet und noch weniger in einer Rezension angemessen besprochen werden kann), dann wird man sich kritisch mit der Neubestimmung der katholischen Soziallehre als Kultur- und Kirchenkritik auseinanderzusetzen haben. Uns erscheint diese Bestimmung wesentlich zu weit; der spezifische Beitrag der katholischen Soziallehre geht in einer Abstraktion verloren und unter weitgehender Rücknahme kirchenamtlicher Kompetenzen wird so gut wie alles möglich in der theologischen Landschaft. Andererseits erinnert der Hünermann-Vorschlag an Konzepte aus den 70er Jahren (etwa bei F. Schupp oder Joh. Heinrichs). Daß keiner von beiden genannt wird, ist durchaus verständlich; daß aber die Arbeit von Hans-Joachim Höhn[3] nicht angemerkt wird, die ja doch das geforderte Theorie-Programm in soziologischer Begriffsbildung weitgehend kritisch durchgespielt hat, bleibt unverständlich. Schlußendlich, wenn man schon in einer ersten Anmerkung die Textsammlung der wichtigsten römischen Dokumente angeht, dann sollte man doch den Utz/Gahlen zu den wichtigeren Quellenwerken zählen dürfen.

4) Einige Fehler im Text seien zum Schluß aufgeführt. S. 68: Es muß ein Fehler bei den Prozentziffern in Z. 22 f. vorliegen. S. 103: Die Kapitelnummer lautet nicht ‚2.1', sondern ‚1.2'. S. 207, Z. 26 muß lauten ‚Criollo', nicht ‚Crillo'. S. 255–326: Im Werzbeitrag wird an vielen Stellen statt der ‚1' ein ‚l' ausgedruckt. Das Schriftbild ist dadurch nicht selten gestört. S. 271, Z. 6: Imitation.

Das von Hünermann hg. Buch ist ein schönes Geburtstagsgeschenk an sein Publikum. Es ist ihm zu wünschen, daß die veröffentlichten Beiträge zu einem angemessenen Dialog führen.

Lima Norberto Strotmann, MSC

Spölgen, Johannes: **Jesus Christus glauben lernen.** Zur Diskussion um eine Didaktik des Glaubens, München: Minerva Publikation 1987. 21 S. (Eichstätter Hochschulreden, 56), kart. DM 9.80

„In einer nachchristlichen Gesellschaft ist uns die Weitergabe des Glaubens nicht nur zum Problem, sondern auch zum Thema geworden" (3). Davon und von der Anfrage an die gegenwärtige Religionspädagogik nach ihren Inhalten und Methoden geht Johannes Spölgen in seiner Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Eichstätt aus, die hier im Druck vorliegt.

In seinen Ausführungen konzentriert er sich auf die didaktische Grundstruktur des Glauben-Lernens, die nicht in der lernenden Übernahme eines in jeder Beziehung vorgegebenen fertigen Glaubensgefüges zu sehen ist, sondern in einem „Lernprozeß, worin der Lernende die Wahrheit des Glaubens und sich selbst in dieser Wahrheit findet" (5).

Um in diesem Lernprozeß den Inhalten nicht bloß funktionale Bedeutung beizumessen, muß jeglicher „Dienst am Wort" grundsätzlich dem Ganzen der Wahrheit verpflichtet sein. Das ist nur möglich, wenn die Grundstruktur des Glaubens maßgeblich ist für die Inhaltlichkeit des Glauben-Lernens bzw. des Christ-Werdens. Dafür bietet sich als anerkanntes glaubensdidaktisches Konzentrationsprinzip das Glaubensbekenntnis an. Im Anschluß an Dieter Emeis differenziert Sp. es in die vier fundamentalen Strukturelemente aus:

1. der Glaube, daß Gott Heil für den Menschen sein will;
2. der Glaube an Jesus Christus, der das wirksame Zeichen für den Willen Gottes ist, daß der Mensch leben soll;
3. der Glaube an die Wirkkraft des Heiligen Geistes in den Gemeinden der Kirche;
4. der Glaube an die endzeitliche Vollendung der in der Zeit beginnenden Geschichte des Heiles.

Sp. ist in der Übernahme dieses didaktischen Strukturprinzips und in dessen Ausdifferenzierung zuzustimmen. Was aussteht, das sind plausible Vorschläge, wie und unter welchen Themenstellungen in den verschiedenen religionspädagogischen Handlungsfeldern die Fundamentalstrukturen des Glaubens den Lernprozeß des Glaubens bestimmen.

Regensburg Johann Hofmeier

Die belgischen Bischöfe: Unser Glaube. Wie wir ihn bekennen, feiern und leben. Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe. Übertragung aus dem Französischen von Ulrich Schütz. – Freiburg: Herder 1988. 200 S., kart. DM 19.80

Mit diesem Buch liegt nun auch der Katechismus der belgischen Bischöfe in deutscher Übersetzung vor. Um einen Katechismus handelt es sich, auch wenn dieses Wort weder in den beiden Originalausgaben noch im Titel der Übertragung ins Deutsche vorkommt.

Das Glaubensbuch hat drei etwa gleich umfangreiche Teile, die den drei Grundfunktionen christlicher Glaubensgemeinschaft entsprechen.

Ein erster Teil „Den Glauben bekennen" (Martyria) erläutert das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein zweiter Teil „Den Glaubens feiern" (Liturgia) bietet nach einer kurzen Gebetslehre eine Erschließung der sakramentalen Feiern und informiert über das Kirchenjahr. In einem dritten Teil „Den Glauben leben" (im weiteren Sinn: Diakonia) werden zunächst Grundfragen christlichen Handelns besprochen, bevor am Dekalog entlang einzelne Handlungsfelder näher in den Blick genommen werden. Im Schlußkapitel dieses Teiles findet sich eine ganz knappe Auslegung des Herrengebetes, dem also kein eigener Teil gewidmet ist.

Zur Charakterisierung dieses belgischen Katechismus sind Vergleiche hilfreich. Legt man den holländischen Katechismus daneben, so fällt sogleich auf: Dieser ist ein Lesebuch, das seine Inhalte entfaltend darbietet; das belgische Glaubensbuch gibt in eher knapper Form Auskunft. Dies wird schon auf den ersten Blick deutlich. Am Rand finden sich Fragen, auf die der nebenstehende Absatz Antwort gibt, bzw. kurze Sätze, die man in dem Absatz erläutert findet. Damit ist schon gesagt, daß die aufgenommenen Fragen keine Katechismusfragen im herkömmlichen Sinne sind – nämlich Mittel, um Wissen abzufragen, –, sondern Fragen, die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche haben und auf die hier die Bischöfe Auskunft geben. (Das schließt nicht aus, daß sich auch einige Frageformulierungen finden, die keine echten Fragen sind bzw. die Antwort von sich aus schon nahelegen.) Legt man den deutschen Erwachsenen-Katechismus daneben, dann wird sehr schnell deutlich: Während das deutsche Buch ganz auf die Darlegung der Inhalte gerichtet ist, hat das Buch der belgischen Bischöfe auch seine Leser im Blick. Bei diesen Lesern ist offensichtlich nicht – wie beim deutschen Erwachsenen-Katechismus – zuerst an in der amtlichen Glaubensverkündigung Tätige gedacht, sondern an Christen in den Gemeinden bzw. an Menschen, die die Glaubensgemeinschaft mit christlichen Gemeinden suchen. Sehr ähnlich ist das Buch dem vom Deutschen Katecheten-Verein herausgegebenen „Grundriß des Glaubens" (1980). Der Text des belgischen Buches ist noch etwas weniger darlegend als das unseres Katecheten-Vereins und integriert einen Teil der wortkundlichen

[3] Id., Kirche und kommunikatives Handeln. Frankfurt; Knecht 1985, 298 S. (Frankf. Theol. Studien, Bd 32).

Informationen in seine Abschnitte. Dieser letztere Vergleich führt vor die Frage, an welches Alter bei den Benutzern des Buches wohl gedacht ist. Es ist nicht ausdrücklich von den Erwachsenen die Rede; doch zweifellos ist es ein Buch, das in der Unterweisung Erwachsener anzusiedeln ist. Es kann allerdings auch mit jungen Erwachsenen bis hin zu Schülerinnen und Schülern unserer Sekundarstufe I benutzt werden, ähnlich wie der für die Sekundarstufe I gedachte „Grundriß des Glaubens" durchaus eine Hilfe für die katechetische Arbeit mit Erwachsenen ist.

Die katechetischen Texte dieses Buches sind deutlich aus einem breiten Konsens der gegenwärtigen Theologie heraus formuliert. Das heißt einerseits, daß sie wirklich helfen, die theologische Entwicklung der letzten Jahrzehnte in das Glaubensbewußtsein heutiger Christen einzubringen. Das heißt andererseits, daß dabei eine Integration neuerer theologischer Impulse mit traditionellen theologischen Denkmustern gesucht wird. Dabei geht es vor allem um ein Ineinander von theozentrischen, christozentrischen und anthropozentrischen Vorstellungen. Der Leser mit einer schon etwas längeren Glaubensbiographie in der Kirche wird daher sowohl vertraute Aussagen als auch neue Sichtweisen finden und in der Regel beide miteinander verbinden können.

Wenngleich es hier nicht möglich ist, die Texte näher zu untersuchen, so können doch Kennzeichen der drei Teile kurz notiert werden.

Der erste Teil begrenzt seine Absicht nicht darauf, die jeweilige Aussage des Apostolicums zu erläutern, sondern nimmt auch Fragen auf, die in einem Zusammenhang mit dieser Aussage stehen. Das entspricht zwar einer breiten Katechismus-Tradition, bedeutet aber doch, daß die fundamentalisierende Kraft des Apostolicums dadurch verdeckt bzw. nicht wirklich genutzt wird. Der Versuch ist zu erkennen, die Hauptteile des Glaubensbekenntnisses nicht nebeneinanderstehen, sondern sich gegenseitig erläutern zu lassen; aber manche Linie könnte und müßte hier sehr viel stärker gezogen werden (z. B. vom Bekenntnis zum „allmächtigen Vater" zur Auferweckung des Sohnes und zum „ewigen Leben"). – Der zweite, liturgische Teil des Katechismus ist im Unterschied zu vielen, auch neueren Katechismen erfreulich konsequent auf die liturgischen Feiern ausgerichtet und weniger von einer am Wesen der Liturgie und der Sakramente interessierten systematischen Theologie geprägt. Die Hilfe zum Mitvollzug der Liturgie, die sonst oft eher anhanghaft in Katechismen zu finden ist, bildet hier den Ausgangs- und Mittelpunkt der Abschnitte. Vielleicht ist dies auf ein wachsendes Bewußtsein vom theologischen und katechetischen Stellenwert der Liturgie zurückzuführen. – Der dritte, auf die christliche Lebenspraxis gerichtete Teil orientiert seine Aussagen zu einzelnen Beziehungs- und Handlungsfeldern des Christseins am Dekalog, macht aber durch den allgemeinen Teil und durch Umformulierungen deutlich, daß es ihm um den positiven und christlichen Gehalt der im AT grundgelegten Weisung Gottes geht. Signalisiert wird dies schon dadurch, daß die Gebote „Lebensgebote" genannt werden. Wenn der allgemeine Teil zur Wirkung kommt, kann bei dieser Darstellung dem moralischen Mißverständnis des Evangeliums begegnet und klar herausgestellt werden, daß christliche Lebenspraxis nicht aus dem Imperativ, sondern aus dem Indikativ des im Geiste Jesu Christi erneuerten Menschen erwächst. Es wird nach dem Erscheinen des angekündigten Bandes des deutschen Erwachsenen-Katechismus über die christliche Lebenspraxis interessant sein zu vergleichen, was für die katechetische Arbeit in den Gemeinden hilfreicher ist: die hier vorgelegten knapp 60 S. unter der Überschrift „Das Evangelium leben" oder der vermutlich nicht ganz dünnleibige zweite Bd des Buches der deutschen Bischöfe.

Zum Formalen ist noch stärker als in der allgemeinen Kennzeichnung herauszustellen, daß der Text in nur kurze Leseabschnitte gegliedert ist. Dies kommt lesungsgewohnten Benutzern sehr entgegen. Zudem ist aus dem Kurztext am Rande sehr schnell zu ersehen, worum es im Text selbst geht. Das hilft, die Aussagemitte zu erkennen, aufzunehmen und zu behalten. Es ermöglicht auch, Abschnitte zu überschlagen, wenn ihre Frage nicht interessiert. Die Sprache vermeidet konsequent theologischen Fachjargon, ist bewußt einfach gehalten und bringt recht oft auch die emotionale Dimension der angesprochenen Inhalte mit zum Klingen. Dieser Dimension dienen nicht zuletzt die farbigen Bilder. Ein Teil von ihnen ist illustrativ und kann ohne großen Aufwand aufgenommen werden. Ein anderer Teil ist meditativ. Dieser Teil erfordert mit seiner weit über die Illustration hinausgehenden didaktischen Potenz ein längeres Verweilen und wohl auch etwas Hilfestellung.

Wenn uns auch immer klarer bewußt wird, daß der Vorgang der Glaubensweitergabe nicht primär und schon gar nicht allein über das Vorlegen von Büchern gehen kann, so kann das Buch bei diesem Vorgang doch auch eine Funktion haben. Wenn Menschen – angezogen vom Lebens- und Wortzeugnis von Christen – Zugang zur Glaubensgemeinschaft suchen, können die diesen erschließenden Gespräche durch das Lesen vorbereitet, begleitet und ergänzt werden. Daß wir hier als Christen in Deutschland in der Communio mit Christen in anderen Ländern stehen, gibt uns die Chance, bei ihnen erarbeitete Hilfen für die Katechese zu nutzen. Es wird bei uns Katecheten und Katechumenen geben, die im Vergleich der Hilfen auf die der belgischen Bischöfe zugehen werden.

Münster Dieter Emeis

Rössler, Dietrich: **Grundriß der Praktischen Theologie.** – Berlin, New York: de Gruyter 1986. XIII, 573 S., geb. DM 68.–

Um es vorwegzusagen: Schon allein daß ein einzelner das gesamte Gebiet der sich immer weiter ausdifferenzierenden Praktischen Theologie nicht nur überschaut, sondern den gegenwärtigen Forschungsstand der einzelnen Teilbereiche sachkundig darzulegen in der Lage ist, verdient Beachtung und Anerkennung. Auf fast 600 S. (inkl. ausführlichen Namen- und Sachregistern) hat der Tübinger Praktische Theologe Dietrich Rössler eine Bestandsaufnahme seiner Wissenschaft vorgelegt.

Daß die Praktische Theologie als Wissenschaft verstanden und konzipiert werden muß, hält der Vf. sofort in den ersten Sätzen der Einführung fest:

„Die Praktische Theologie, wie sie in diesem Buch verstanden wird, ist eine Theorie. Sie dient dem Wissen. Sie dient dem Können insofern, als das Wissen dessen Grundlage bildet. Die Praktische Theologie hat Kenntnisse, Einsichten und Urteile zum Inhalt. Sie begründet also nicht von sich aus und durch sich bereits bestimmte Handlungsweisen. Sie begründet vielmehr die Urteilsfähigkeit, die das Können und das praktische Handeln in Christentum und Kirche einer kritischen Prüfung unterzieht." (1)

Als die für diese theologische Disziplin eigene Bestimmung ergibt sich daraus:

„Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet" (3).

Gemäß dieser Definition bildet also die Praktische Theologie im Verband der Theologie eine systematische Disziplin, die – wie auch die Rekonstruktion ihrer Wissenschaftsgeschichte ergibt – auf die bestimmte geschichtliche Form der Praxis des Christentums, nämlich in ihrer neuzeitlichen Ausprägung, bezogen ist. Ihre Aufgabe besteht in der „Rekonstruktion dessen, was ihr als geschichtliche Praxis der Kirche vorausliegt" (38); sie hat – und damit trägt sie zur selbständigen Urteilsfähigkeit der in der kirchlichen Praxis Handelnden bei – die unterschiedlichen Grundformen des kirchlichen Handelns „zusammenfassend zu begreifen und zusammenstimmend darzustellen" (ebd.).

Mit der Gliederung des umfangreichen Stoffes der Praktischen Theologie ist jeweils ein wissenschaftstheoretisches „Programm" verbunden, wie sich anhand eines Vergleichs neuerer Handbücher dieser Disziplin zeigen ließe. R. gliedert seinen Grundriß konsequent nach dem von ihm grundgelegten Verständnis der Praktischen Theologie: Sie hat sich an der differenzierten Erscheinungsform des neuzeitlichen Christentums zu orientieren, also an den drei Gestalten des individuellen, kirchlichen und öffentlichen Christentums. Damit ergeben sich drei Hauptteile („Der Einzelne" – „Die Kirche" – „Die Gesellschaft"), die jeweils parallel aufgebaut sind: Zuerst werden die Grundlagen und Rahmenbedingungen erörtert (Religion; Kirche; Institution). Es schließt sich die Frage nach der Organisation (bzw. dem Subjekt) des Handelns an (Person; Amt; Beruf). Dann werden die jeweilige Grundform kirchlicher Praxis (Diakonie; Predigt; Unterricht) und die entsprechenden Gemeinschaftsformen (Amtshandlungen; Gottesdienst; Gemeinde) behandelt. Die Erörterung der jeweiligen „Praxis" (im Sinne von methodischen Hinweisen zu Seelsorge, Predigt und Unterricht) geschieht – dem zugrundeliegenden Verständnis der Praktischen Theologie folgend – in Exkursen. Die insgesamt zwölf Kap. (und Einleitung) enthalten jeweils eine umfassende und sorgfältige Darstellung der verhandelten Thematik, in die neben der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion(mit einer breiten Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Aspekte) auch die Forschungsgeschichte einbezogen wird. Allein dies läßt dieses Buch zu einem unentbehrlichen Standardwerk innerhalb der Praktischen Theologie werden.

Im Vergleich zu den verschiedenen Handbüchern der Praktischen Theologie besteht der große Vorteil dieser monographischen Abhandlungen dieser Disziplin darin, daß konsequent das zugrundegelegte wissenschaftstheoretische Verständnis bis in alle Bereiche hinein entfaltet und bewährt werden kann. Dieses läßt es u. a. zu einem geeigneten Lehrbuch für Studierende werden. Zugleich reizt es aber auch dazu, sich mit dem vorgelegten Konzept von Praktischer Theologie – und damit auch von Christentum, Kirche etc. in der gegenwärtigen, historisch gewordenen Situation – auseinander-

zusetzen und die eigene Position zu klären. Einige mögliche Aspekte seien zur Diskussion gestellt:

- Zu fragen ist beispielsweise, ob nicht unter dem Vorzeichen der „neuzeitlichen Gestalt des Christentums" die in ihm antreffbaren theologischen Positionen und praktischen Erscheinungsformen allzusehr harmonisiert werden, so daß eine prinzipielle Infragestellung dieser „neuzeitlichen Gestalt" ausgeschlossen und das geschichtlich Gewordene als das „Vernünftige" festgeschrieben wird. Bei aller Selbstreflexivität, aufgrund dessen dieser praktisch-theologischen Ansatz besticht, vermißt man in seiner Grundlegung und Durchführung die Berücksichtigung der kritisch-prophetischen Dimension des christlichen Glaubens.
- Das gewählte Gliederungsprinzip bringt es mit sich, daß zu wenig berücksichtigt werden kann, daß manche Grundformen kirchlicher Praxis (z. B. Diakonie) und manche Gemeinschaftsformen (z. B. Gruppe und Gemeinde) keineswegs bloß einer Konfiguration des neuzeitlichen Christentums zugeordnet werden können. Insgesamt stellt sich die Frage nach einer möglichen und faktischen Verschränkung der drei Gestalten des neuzeitlichen Christentums. Unbestritten ist es allerdings das Verdienst dieses Grundrisses, die vielfach antreffbare ekklesiozentrische Engführung der Praktischen Theologie produktiv aufgehoben zu haben.
- Eine die drei Gestalten des neuzeitlichen Christentums verbindende Größe ist interessanterweise der Pfarrer, insofern er bzw. sein Amt/sein Beruf in den verschiedenen Teilen thematisiert wird. Unbestreitbar ist es R. gelungen, auf diese Weise exemplarisch die differenzierte Ausprägung des Christlichen in der modernen Gesellschaft aufzuzeigen. Müßte aber nicht doch noch stärker auch die mittlerweile erfolgte Ausdifferenzierung kirchlicher Berufe sowie des kirchlichen Amtes berücksichtigt werden wie insgesamt die Rückbesinnung auf das Subjekt kirchlichen Handelns?
- Als „Bestandsaufnahme des neuzeitlichen Christentums" (J. Scharfenberg) ist der vorliegende Grundriß stark der europäischen, wenn nicht der deutschen Perspektive von Theologie und kirchlicher Praxis verhaftet. Müßten nicht die Anfragen, die immer stärker von der Ökumene an diese Perspektive gerichtet werden, aufgenommen und berücksichtigt werden – nicht zuletzt um dieser Bestandsaufnahme willen?

Gleichwohl ist zu unterstreichen: Hinter diese beeindruckende Bestandsaufnahme wird die Praktische Theologie nicht zurückfallen dürfen, soll nicht eine vorneuzeitliche Gestalt des Christentums repristiniert werden.

Paderborn Norbert Mette

Heymel, Michael: **Das Humane lernen.** Glaube und Erziehung bei Sören Kierkegaard. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 286 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 40), kart. DM 68.—

Diese umfangreiche Untersuchung beschäftigt sich mit Kierkegaard, aber unter einer sehr bestimmten Perspektive: Kierkegaard als religiöser Erzieher steht immer im Zentrum der Aufmerksamkeit. Das bedeutet, daß der Vf. voraussetzt, daß das ganze schriftstellerische Werk des dänischen Denkers als bewußt pädagogisch aufzufassen ist. Aus seinem problematischen und zweideutigen Verhältnis zum Vater heraus wächst eine Aktivität, die darum bemüht ist, selbst zu lernen und andere indirekt zu lehren, was es bedeutet, Christ zu werden. In dieser Hinsicht ist H.s Buch wohl nicht ganz originell, aber trotzdem sehr bemerkenswert. Es ist von einer sehr energischen Konsequenz geprägt, die nicht immer ganz überzeugend, dennoch aber bewundernswert ist.

Diese streng durchgeführte Perspektive hängt mit einer bestimmten Absicht des Vf.s zusammen. Er will die generelle Fragestellung Glaube und Erziehung, besonders wie sie in bezug auf die heutige religionspädagogische Debatte diskutiert werden sollte, ins Auge fassen. Eben darum heißt das Buch „Das Humane lernen". Die Sozialisierungsaufgabe der modernen Erziehung beinhaltet ja, das Humane zu lernen und menschlich zu werden. Aber was Kierkegaard hier zu bieten hat, ist eben nicht ein allgemeiner Humanisierungseffekt – etwa wie er in Kierkegaards eigener Zeit von der hegelschen Sozialphilosophie vertreten wurde – sondern eine Haltung, die sich im „Dagegen" profiliert, weil sie die Situation des „Einzelnen" in Widerspruch zum „Allgemeinen" hervorhebt. Und hier steht H. auf der Seite Kierkegaards. Religiöse Erziehung hat damit zu tun, ein Christ zu werden, nicht nur ein kulturelles Erbe weiterzuführen und Menschen in ihrer volkskirchlichen Bedingtheit zufriedenzustellen.

In seinem Nachwort schreibt der Vf., er würde heute sein Urteil über die moderne Religionspädagogik weniger polemisch formulieren, aber in der Untersuchung selbst ist die kritische Auseinandersetzung mit dieser Pädagogik sehr stark. Im Nachwort kommentiert er das auch so, daß die Kritik den subjektivitäts-theologischen Ansatz der Religionspädagogik im allgemeinen und der Konzeption des sozialtherapeutischen Religionsunterrichts im besonderen betrifft. Er sagt jedoch, daß diese Kritik eine Folgerung aus Kierkegaard sei – und das kann man mindestens teilweise bezweifeln, insofern H. Kierkegaard ebensosehr als Waffe in seinem Kampf gebraucht. Damit will ich nun nicht sagen, daß Kierkegaard ihm nur ein Vorwand sei. Mit Theologen wie Hermann Diem und Karl Barth weiß er sich durch die Schule Kierkegaards hindurchgegangen, und davon geprägt greift er eine Religionspädagogik an, die die existentielle Frage des persönlichen Glaubens nicht ernst nimmt. Aber es ist nicht so, daß H. sich sozusagen voraussetzungslos mit Kierkegaard beschäftigt und danach die Konsequenzen entdeckt. Und eben darum ist die Aufgabe, Kierkegaard selbst besser zu verstehen, nicht immer übergeordnet gewesen.

Das bedeutet nun nicht, daß H. nicht wichtige Forschungseinsichten vermittelt. Er gehört zu den Kierkegaard-Forschern, die ihn als einen bewußten Christen verstehen, oder mindestens als einen Mann, der ein Christ zu werden wünscht. Die Theorie von den verschiedenen Stadien im Leben Kierkegaards, die jetzt in Dänemark sehr stark kritisiert wird, spielt auch bei ihm keine bedeutende Rolle. Die pseudonyme Verfasserschaft sieht er grundsätzlich als pädagogisch motiviert. Es gibt also eine beträchtliche Kontinuität im Leben und Werk. Und diese Kontinuität bildet den Kampf um die religiöse Wahrheit. Dies bedeutet auch, daß man den religiösen Reden, und zwar wegen ihrer Erbaulichkeit, größere Aufmerksamkeit widmen soll.

So zeichnet H. ein zusammenhängendes Bild von Kierkegaard. Das ist wertvoll und einleuchtend, aber auf der anderen Seite ist Kierkegaard auch eine solch unberechenbare Persönlichkeit, daß man immer vorsichtig sein muß, wenn man versucht, ein System herauszustellen. In mancher Hinsicht führt Kierkegaard gewiß einen Plan aus und handelt sehr bewußt, aber er reagiert auch auf Anstöße aus der gegenwärtigen Kultursituation, und auch sehr heftig im Kirchenstreit. Die Frage der psychischen Instabilität und der Idiosynkrasien Kierkegaards vermeidet H. – und das ist sicher klug – aber wenn er so bewußt mit einem psychotischen Verhältnis zum Vater anfängt, ist es trotzdem ein bißchen erstaunlich, daß die psychologischen Voraussetzungen später nicht genauer analysiert werden.

Der Vf. bietet ein ausgezeichnetes Schlußkapitel und auch eine lange Thesenreihe, die sowohl sein Anliegen wie auch seine Ergebnisse gut zusammenfassen. Daraus lernt man vieles, das sonst im Haupttext der Untersuchung unter den vielen Einzelheiten leicht verschwinden könnte. Hier tritt auch das Bild von Kierkegaard klar hervor, auch in seiner Begrenztheit.

Kierkegaard respektiert das Kind, aber seine hauptsächliche Aufmerksamkeit richtet er nicht auf das K i n d , weil es noch unbefangen ist und zu einer besonderen Reife gelangen muß, um vor die existentielle Wahl gestellt zu werden und die Möglichkeit zu bekommen, ein wahrer Christ zu sein. H. formuliert seine Sicht wie folgt: „So wenig die Religionspädagogik von Kierkegaard über ihren ‚Gegenstand', die religiös zu erziehenden Kinder und Jugendlichen lernen kann, so sehr bedürfen die Religionspädagogen jedoch seiner erzieherischen Wirksamkeit i m B l i c k a u f s i c h s e l b s t." Kierkegaard ist ein singulärer und ungewöhnlicher Fall, aber die Ausnahme Kierkegaards erklärt „zumindest den Grundschaden der neueren Religionspädagogik", nämlich ihre Anpassung an die säkularisierte bürgerliche Gesellschaft, die als Ausdruck dessen, was Kierkegaard „Verzweiflung" nennt, anzusehen ist. Kierkegaard richtet die Aufmerksamkeit auf den Erzieher selbst. In der Frage echter Religion ist er nicht nur der Lehrende, sondern auch der Lernende. Christus selbst ist der eigentliche Pädagoge, wenngleich er auch nur als Anstoß und Anfrage, als Aufforderung zum paradoxalen Glauben hervortritt. So werden die Religionspädagogen von Kierkegaard gefragt, ob sie sich als Christen verstehen oder ob ihre Praxis sich ganz auf das Vermittelbare beschränkt.

Kierkegaard zufolge ist das, was im Glauben gelernt wird, das Humane, denn nur in der Erfahrung, daß Menschsein S ü n d e r s e i n ist, nur aufgrund der Erfahrungen von Angst, Schuld und Verzweiflung, kann ein Mensch „das Humane lernen", unterstreicht der Vf. Glauben heißt, ein wesentlicher Mensch zu werden, und ein wesentlicher Mensch kann nur der E i n z e l n e sein. Aber das bedeutet nun nicht, daß Kierkegaard ein Individualist im einfachen Sinn ist. Der Einzelne schließt nämlich die Relation zum Allgemeinen (ethisch verstanden) ein. Was H. als „das Politikum der Nachfolge"

bezeichnet, gehört auch dazu. Aber eben darum ist es wichtig, daß der Erzieher sich selbst als einen „Einzelnen" sieht, der sich zum anderen Einzelnen verhält und den „educandus" als Einzelnen wahrnimmt.

Kierkegaard wurde durch die religiöse Erziehung seines Vaters geschädigt. Aber er verarbeitete seinen Schaden als religiöser Schriftsteller. Das ist eine Hauptthese H.s. Kierkegaard drückte nämlich seinen eigenen Fall als Existenzproblem aller aus und machte so andere auf die Aufgabe des Christwerdens aufmerksam. Er lernte in Liebe am Vater gegen den Vater festzuhalten. Seine schwermütige Verschlossenheit wurde aufgearbeitet. Er erfährt, daß er mit dem leidenden Christus gleichzeitig sein kann und lernt auch im Glauben, daß Christwerden leiden bedeutet. In diesem Zusammenhang ist es für H. sehr wichtig, daß Kierkegaard, indem er seine Verlobte opfert, als Autor im Leser doch den geliebten Vater wiedergewinnt. Ein Vaterverhältnis ist an sich generell, und darum ist die Situation des Kindes doch immer wichtig. Ein Kind hat noch kein Sündenbewußtsein, aber seine Kindlichkeit soll nicht zerstört werden. Das Christentum ist dem Kind fremd, und die Kindertaufe kann nur die Möglichkeit des Christwerdens antizipieren. Aber die Frage des Verhältnisses zum Vater besteht, und darum ist es für Kierkegaard charakteristisch, daß er seine eigene Geschichte in die Abraham-Isaak-Geschichte hineindichtet und sich selbst versteht als einen im Glauben Lernenden – um nämlich den Leser darauf aufmerksam zu machen, wie ein Mensch zum Glauben kommt. So pädagogisiert er das Christwerden mit sich selbst als Beispiel und wird als der Lernende auch der Lehrende. Am besten verhilft er anderen zur Gottesliebe. Aber er, wie jeder Religionspädagoge, muß sich selbst als Sünder verstehen, und wenn man im Glauben so das Humane lernt, dann geht das wesentliche Menschsein nicht im Normalen auf.

Von diesem Ausgangspunkt her muß H. gegen das volkskirchliche Christentum sehr kritisch sein. Was das Humane ausmacht, lernt der Mensch nur durch sich selbst. In Entsprechung zu Christus allein lernt er das Humane, und im Glauben wird Christus zum eigentlichen Selbst eines Menschen. Das Humane kann nur Gott einen Menschen lehren. Vor ihm erkennt sich der Mensch als auf die Vergebung angewiesener Sünder. Eine volkskirchliche Ideologie nimmt das nicht ernst. Es ist einleuchtend, daß Kierkegaard von der dänischen Staatskirche seiner Zeit das Eingeständnis forderte, daß sie das Christentum des Neuen Testaments nicht verwirkliche. Die heutige Situation ist in vieler Hinsicht eine parallele. H. unterstreicht, daß die Wahrheit christlichen Glaubens von Hause aus eben nicht allgemein plausibel ist. Christliche Religion kann nur durch die Offenbarung Gottes wahr werden. Noch ist die Wahrheitsfrage eine Frage der religionspädagogischen Theorie, aber sie muß eine Frage der Lebenspraxis des Pädagogen werden. Dazu fügt nun H. eine seiner wichtigen Thesen: „Kierkegaard erinnert eine in volkskirchlicher Selbstvergeßlichkeit lebende evangelische Christenheit an die heilsame Wirkung der Sündenvergebung."

Durch seine sehr engagierte Untersuchung beleuchtet H. energisch und geschickt das Denken Kierkegaards in einer bestimmten Perspektive: der pädagogischen. Andere haben schon ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet. H. Schaal veröffentlichte 1958 ein Buch über die Erziehung bei Kierkegaard, das H. hier eingehend diskutiert. 1977 veröffentlichte R. J. Manheimer eine Studie über „Kierkegaard as Educator", das erst nach Abschluß des Manuskripts H. zugänglich wurde. Wie H. betont auch Manheimer die erbaulichen Reden. H.s eigene Arbeit hat zu einer Vertiefung dieser Frage beigetragen. Er hat einen wichtigen Beitrag zur heutigen religionspädagogischen Debatte geliefert. Inwieweit Kierkegaard in dieser Debatte ein auch heute kreativer Teilnehmer sein kann, bleibt aber doch, meiner Meinung nach, eine offene Frage.

Aarhus Lars Thunberg

Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge. Hg. von der Katholischen Glaubens-Information. – Freiburg i. Br.: Herder (1985). 192 S.

Dieses Buch drei Jahre nach seinem Erscheinen zu rezensieren, ist das nicht angesichts der Fülle praktisch-theologischer Literatur, die in der Zwischenzeit zum Phänomen des Bedeutungsverlustes des Christentums in diesen Breitengraden erschienen ist, überholt und deshalb überflüssig?

Ich meine, nein.

Zur gegenwärtig eher lähmenden Klage über die Tradierungskrise des Christentums bietet dieses kleine Büchlein in zwölf thematisch unterschiedlichen Beiträgen eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Säkularisierung.

Von wohltuender Relevanz sind nach wie vor die selbstkritischen Beiträge von Zulehner und Zerfaß, die empathisch Gründe für Kirchendistanz ausmachen und so zum Verständnis für die Kirchenfrustration der Fernstehenden anregen und die Motivation Kirchenengagierter wecken, den Dialog mit den sogenannten Fernstehenden zu suchen. L. Bertsch fordert in seinem Beitrag zu einer unverstellten Wahrnehmung der Situation des Christentums hier und heute auf und zum Willen, ihr Gott vertrauend zu begegnen. F. Schlösser plädiert angesichts eines sowohl bei sogenannten Kern- als auch sogenannten Randchristen gleichermaßen anzutreffenden gefährdeten Grundvertrauens dafür, Gemeindearbeit so zu konzipieren, daß sie Raum schafft und bietet für Gespräche, in denen das Christentum dem modernen Menschen erfahrungsbezogen begegnen kann. Möglichkeiten zur Begegnung des Christentums mit dem modernen Menschen zeigen Schmälzle und Bieger auf. Bleistein weist die Religiosität und damit generelle Ansprechbarkeit Jugendlicher in religiösen Fragen auf. Dietmar Mieth und Werenfried Wessel machen auf spezifische Möglichkeiten des Christentums aufmerksam, kritische und existentiell alternative Lebenspraxis in der Moderne zu vollziehen. Frau Laurien setzt sich mit der Rolle der Frau in der Kirche angesichts des gesellschaftlichen Wandels der Frauenrolle auseinander. Michael Belzer informiert in anschaulicher Weise über Auftrag und Wirkung der Katholischen Glaubens-Information im Blick auf die sogenannten Fernstehenden.

Beachtung verdienen m. E. insbesondere die Beiträge von P. M. Zulehner, R. Zerfaß, U. Schmälzle und E. Bieger.

Zulehner und Zerfaß sind von Bedeutung, weil sie selbstkritisch und konstruktiv in einem sind. Ihre Diagnose über die interne Motivations- und Glaubenslage der Kirche im Umgang mit kirchlich Distanzierten trifft immer noch zu: mangelndes Gottvertrauen und nach außen hin sich abgrenzende Selbstgenügsamkeit. Ihre Forderung nach einer pastoralen Praxis der Evangelisation, die die Bedeutung des Christentums aus der eigenen Gottesverwurzelung in der Begegnung mit dem modernen Menschen, seinen Nöten, Ängsten, Leiden und Hoffnungen erweist, bedarf noch immer der Erfüllung.

U. Schmälzles Postulat nach einem integrativen Religionsunterricht in einer Schulkultur, die Eltern, Lehrer und Kinder einbezieht, gewinnt angesichts gegenwärtiger Diskussionen zur Schulkonzeption und wachsender Lehrerfrustration an Bedeutung. Die dramatische Entwicklung und Veränderung der Medienlandschaft fordert schnelle, gründliche und verantwortungsvolle Reaktionen seitens der Kirche, die ihr Präsenz und Wirkung im gesellschaftlichen Medienkontext verschaffen.

Als ärgerlich empfinde ich den doch relativ undifferenzierten Beitrag Bleisteins. Ich meine, daß es nicht angeht, derartig moralisierend Jugendliche als narzißtisch abzuqualifizieren.

Gleichwohl ist dieses Buch anregend. Gründlichkeit der Analysen und Vielfalt der Gedanken machen es lesenswert.

Münster Franz-Josef Bäumer

Schmid, Franz: **Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1986. 589 S. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd 3), geb. DM 48.–

Der dritte Bd des Handbuchs präsentiert eine Sammlung von Texten zur Zielsetzung und kirchlich-offiziellen Orientierung sowie zum Selbstverständnis verschiedener Träger kirchlicher Jugendarbeit.

Im ersten Teil sind Worte der Päpste Pius' XII. und Johannes Paul II. an die Jugend, Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zusammengestellt, ferner (als kirchenamtlich-offizielle Texte) „Bischöfliche Richtlinien und Leitsätze" sowie „Bischofsworte an die Jugend und die Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit" der Deutschen bzw. Deutscher Bischöfe seit 1938.

Der zweite Teil stellt Statuten, Ordnungen und Konzepte der Seelsorgeämter bundesrepublikanischer Bistümer für die kirchliche Jugendarbeit zusammen.

In Teil III folgen Grundlagentexte, Leitlinien und Positionen des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend und der Mitgliedsverbände, einzelner BDKJ-Landes- und Diözesanverbände, von nicht dem BDKJ angehörigen Jugendorganisationen (DJK, MHD, Schönstatt, u. a.) sowie der zentralen Einrichtungen Jugendhaus Düsseldorf und Haus Altenberg.

Allein die Sammlung so heterogener und teilweise schwer zugänglicher Texte stellt den unbestreitbaren Wert dieses Teilbandes dar. Unter den allgemeinen Kriterien, die für ein Handbuch gelten, erscheinen auch die spezifischen, unter denen diese Texte ausgesucht und zusammengestellt wurden, plausibel: „gegenwärtige Aktualität", „historische Bedeutung" und „überregionale Relevanz" (vgl. 16).

Franz Schmid, der für den Teilband verantwortlich zeichnet, nennt im Vorwort den „Ort", dem die erste Anregung zur Erstellung dieses Bd.es entstammt: „die wissenschaftliche Beschäftigung mit kirchlicher Jugendarbeit im Rahmen der Ausbildung von angehenden Sozialpädagogen und Theologen" (14). Das dürfte gleichzeitig der Ort seiner häufigsten Verwendung sein: das differenzierte Sachregister macht ihn für die Arbeit an der Hochschule noch einmal besonders wertvoll. Daß der Bd das Dilemma der fehlenden Konsistenz der Gesamtkonzeption des Handbuchs (vgl. meine Rezension von Bd 2 in dieser Zeitschrift Jg. 82, Nr. 3, 1986) nicht nur nicht entsondern eher verschärft, wird an einem Hinweis des Hg.s im Vorwort zu diesem Bd geradezu schmerzlich deutlich: G. Biemer verortet die Texte theologisch im Kontext „Orthodoxie" und erinnert mit Bezug auf Kardinal Newman an eine Realität, die aktueller denn je erscheint: „Daß in der ›conspiratio‹, also im Zueinander und

Miteinander der Glaubenslehre der Hirten mit dem Glaubenszeugnis der Laien in der Kirche ein ›Etwas‹, eine Qualität enthalten ist, die in der Lehre allein nicht erkennbar ist" (13). Das könnte der theologische und religionspädagogische Kern eines zeitgerechten Konzepts kirchlicher Jugendarbeit sein! Und natürlich eines Handbuchs!

Münster Hermann Steinkamp

Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Begründet von Heinrich Kahlefeld und Otto Knoch. Lesejahr C. Neubearbeitung von Konrad Baumgartner / Otto Knoch. – Frankfurt/M.: Josef Knecht 1988. 645 S., geb. DM 64.–

Die Frage nach der ‚Verkündigung' bzw. nach einer ‚Theologie der Verkündigung' wird allenthalben neu gestellt. Ihre Bandbreite reicht von der Suche nach der ‚einfachen' Schriftauslegung bis zum Desiderat eines methodologisch und hermeneutisch genauen Gesprächs zwischen der Bibel und den anthropologischen und theologischen Wissenschaften, das dann Früchte zeigen soll, die unmittelbare Gegenwartsbedeutung haben. Dabei wird schnell ersichtlich, wie schmal der Grat zwischen Schriftunmittelbarkeit und schier endlosen Vermittlungs- und Verfremdungsschritten ist. Mitten in dieser Diskussion erscheinen unentwegt Verkündigungshilfen für die Hand derer, die praktisch und wöchentlich von den Aufgaben der Verkündigung eingeholt werden. Da überrascht und erfreut dieser Band als Neubearbeitung eines bewährten, jedoch vergriffenen Standardwerkes.

Seine Absicht ist, daß die Verkündiger „die liturgischen Perikopen richtig ... verstehen und auf verantwortliche und zugleich zeitgemäße Weise im Gottesdienst zu Wort ... bringen" (10). Der Aufbau ist für alle Erarbeitungen der Sonntagsevangelien gleich: Den ‚Bibeltheologischen Vorüberlegungen' mit Beobachtungen zu Stellung, Struktur, Gattung der Perikope, Einzelauslegung und Theologischer Würdigung (I) folgen ‚Liturgisch-homiletische Vorüberlegungen' (II) im Blick auf alle Lesungs- und Gebetstexte sowie die Anknüpfungspunkte für die Gemeinde. Ein ausgeführter Predigtvorschlag (III) schließt die einzelnen Beiträge ab.

Alle Beiträge zu (I) sind aus der 1970f edierten früheren Ausgabe (in Faszikeln) zum Lesejahr C übernommen, allerdings sind hinzugekommen teilweise leichte stilistische Änderungen, sachentsprechende Zwischenüberschriften, gelegentliche sachliche Ergänzungen und ein veränderter Aufriß entsprechend der Abfolge im liturgischen Festkreis. Einige Beiträge (z. B. Aschermittwoch und Pfingstmontag) sind neu eingeführt. Die Namen der Mitarbeiter bürgen durchweg für Qualität. Die an der historisch-kritischen Exegese ausgerichteten Auslegungen verdeutlichen, wie die Bibel die befreiende Instanz des Glaubens ist, gerade wenn sie in ihrer Fremdheit und Widerständigkeit zum Sprechen kommen darf und in ihrer eigenen Aussage aufleuchtet.

Die Abschnitte (II) und (III) sind konzeptionell neu gefaßt und von neuen Mitarbeitern geschrieben. An die Stelle der Anregung zur Meditation des kerygmatischen Gehaltes und des Blicks auf die Gemeinde im Vorgängerwerk sind die ‚Liturgisch-homiletischen Vorüberlegungen' getreten, die die Kernaussage wie auch die Situation der Gemeinde im Spiegel der Sonntagsbotschaft bedenken. Der ‚Blick auf die Predigt' mit lediglich knappen Hinweisen, die dem einzelnen Prediger die Verantwortung für die Erarbeitung einer Predigt auftrugen, ist durch einen fertigen Predigtentwurf abgelöst.

Neben der Hilfestellung der historisch-kritischen Exegese steht in diesem Buch auch die fromme Aneignung der Schrift. Daß beides in die Vorbereitung der gottesdienstlichen Verkündigung einbezogen wird, macht deutlich, daß Schriftauslegung in der christlichen Tradition Sache der Kirche ist, nicht des noch so genialen einzelnen. Damit wird das Buch zu einer Art ruhendem Pol in der vielgesichtigen Diskussion um die Verkündigung.

Die Vielfalt der ‚Fallbeschreibungen', die in den Predigtentwürfen samt ihren Vorüberlegungen ansichtig wird, gibt insgesamt einen nachdrücklichen Hinweis darauf, wie sich der Glaube im lebendigen Prozeß der Auslegung, des Gesprächs und der Suche nach der Wirksamkeit des Wortes Gottes Gestalt geben läßt und gibt. Die im Gegensatz zur Ankündigung in der Einführung zaghafte Zwischenüberschrift „Zur Predigt" möchte wohl andeuten, daß der Predigtentwurf den Prediger nicht aus der Verantwortung entläßt, in sein Gespräch mit dem Schrifttext zu kommen.

Wünsche bleiben offen. So wäre es hilfreich, dem Buch ein prägnantes Porträt des lukanischen Werkes und damit eine Einführung in das Lesejahr C voranzustellen. Der Titel des Buches bietet durchaus die Brücke, insofern es Lk darum geht, im Wort den Ursprung der Kirche in Jesus Christus zu vergegenwärtigen und in dieser Erinnerung des Ursprungs christlicher Hoffnung für die Gemeinde neue Gewißheit zu gewinnen. Dabei wäre auch zu fragen, ob nicht der Fortschritt der Schriftauslegung mit den vermehrten Hilfen zum Verstehen der Schrift deutlicher zum Vorschein kommen könnte. Denn „die" historisch-kritische Exegese gibt es nicht. Sie gewinnt immer neu Profil und hilft so, das Profil der Schrift zu erkennen.

Die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Mitarbeiter (!) des Buches läßt gelegentlich den Bezug zwischen den Abschnitten (I) und (II/III) nur schwer erkennen. Wie es hier eines mutigen Dialogs bedürfte, so wünschte man ihn sich auch als Anstoß häufiger mit den Gesichtspunkten anthropologischer Wissenschaften und der Alltagsrealität. Doch zerstören diese Wünsche nicht die Verläßlichkeit des Werkes insgesamt.

Münster Paul Deselaers

Schweizer, Harald: **Trauungsansprachen.** – Ostfildern: Schwabenverlag 1988. 149 S., kart. DM 29.80

Die Situation der Ehe in der Gegenwart belastet viele Menschen, bereitet nicht nur den Betroffenen Sorgen, sondern insbesondere auch den Verantwortlichen in der Kirche.

Mit den Trauungsansprachen liegt ein weiterer Bd von Kasualpredigten vor. Gerade die Kasualpraxis ist nicht bloß ein schwieriges, sondern auch ein sehr bedeutsames Feld christlicher Verkündigung: Menschen und Mitchristen, die sonst nur in losem Kontakt zur Gemeinde und zur Kirche stehen, werden unmittelbar angesprochen, begegnen dem deutenden und wegweisenden Wort aus dem Kontext des Evangeliums und der christlichen Tradition.

Die hier vorliegenden Trauungsansprachen wollen zeigen, daß in der Geschichte von zwei jungen Menschenleben Gott am Werk ist und so alles, was geschieht, zu einem Element der Heilsgeschichte werden kann. In den abgedruckten Predigttexten kommt daher der biographische Hintergrund der Paare – er ist jeder Predigt skizzenhaft vorangestellt – zur Sprache, die in ihrer Entscheidung ernst genommen und bestärkt werden. Die Funktion der Predigten liegt nicht in irgendwelchen Belehrungen, Appellen und Ratschlägen. Von daher schien es dem Vf. wichtig, bildhafte Elemente mit einem Ausschnitt des Lebens, mit Handlungsmustern, mit Lebensproblemen in Verbindung zu bringen. So sind die einzelnen Predigten auch mit den Namen der Paare betitelt (z. B. Albert und Barbara).

Wenn in den vorliegenden Trauungsansprachen auch nur der Ausschnitt „Predigt" aus dem Gesamtgeschehen „Trauung" weitergegeben wird, so vermitteln die einzelnen Predigttexte den Eindruck, daß das Eingehen auf den biographischen Kontext eines jeden Paares eine intensive gemeinsame Vorbereitung notwendig machte, von der nicht nur gedanklich, sondern auch atmosphärisch immer etwas in die gedruckten Ansprachen eingeflossen ist: z. B. die Wahl der z. T. äußerst ungewöhnlichen Schriftlesungen, die nicht immer das Thema „Ehe" im biblischen Text vorkommen lassen. Die Texte stehen also im Rahmen einer intensiv gemeinsam gestalteten Trauung und bekommen dadurch sehr individuelle Züge. So verweist der Vf. in der Einführung darauf, daß alle Predigten der Vorbereitung mit dem jeweiligen Paar während eines gemeinsamen Wochenendes oder unter vergleichbarem Zeitaufwand entsprungen sind.

Deshalb ist es unmöglich, die Trauungsansprachen im Sinn von Rezepten zu verstehen; sie sind nicht als wohlfeile Arbeitshilfen für überlastete und gestreßte Pfarrer gemeint. Das würde die Oberflächlichkeit im pastoralen „Betrieb" nur wieder verstärken. Vielmehr provozieren die vorgelegten Trauungsansprachen zu einem intensiven Gespräch und einem Austausch der Lebensentwürfe, sie wollen anregen zu einer korrelativen Verkündigung zwischen Botschaft und Leben. Die Predigtbeispiele kommen alle aus der Praxis und möchten dem Praktiker zu einer gemeinsamen intensiven Bearbeitung der Kasualpraxis „Trauung" verhelfen. Nur wenn zu dem Wort die menschliche Ebene der Betroffenen hinzukommt, wenn das Zeugnis von Christen mit eingebracht wird, dann kann die Kasualie „Trauung" zum Kernpunkt gelebten und bezeugten Glaubens werden.

Eichstätt Johannes Spölgen

Eignung für die Berufe der Kirche: Klärung – Beratung – Begleitung. Hg. von Hermann Stenger, unter Mitarb. von Karl Berkel, Klemens Schaupp und Friedrich Wulf. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1988. 286 S., kart. DM 29.80

Das Buch will helfen, unter den Kandidaten und Bewerbern für die verschiedenen Berufe der Kirche diejenigen auszuwählen und zu fördern, „die fähig und willens sind, eine klar umrissene menschliche, gläubige und berufliche Identität zu entwickeln" (3).

Die Vf. beziehen sich dabei auf alle die kirchlichen Berufe, die im weitesten Sinne als „geistliche Berufe" zu bezeichnen sind. Sie schöpfen dabei aus einer langen Beratertätigkeit in diesem Bereich

und ziehen Ergebnisse aus Diskussionen und Gesprächen mit Psychologen und Psychotherapeuten, mit Regenten, Spiritualen und mit Novizenmeistern heran.

In einem geschichtlichen Überblick (11–30) stellt F. Wulf besondere Zulassungsbedingungen für den Priesterberuf heraus, und zwar zunächst aufgrund „innerer Berufung durch die Führung des Hl. Geistes, da der Beruf Gnade" ist.

Seit der Karolingerzeit wird dann auch auf den Bildungsstand Wert gelegt, so daß vor allem nach Trient innere Berufung und objektive Eignung zusammengehören. Genauere Anleitungen zu einer priesterlichen Standeswahl liegen zunehmend ab der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts vor. Vor allem werden Auseinandersetzungen um die Frage der Berufung behandelt. Ist Berufung ein innerer Drang oder beruft der Bischof? „Niemand kann nach Belieben in den priesterlichen Stand treten, sondern muß von Gott durch den eigenen Bischof gerufen werden" (P. Pius X., 24). Bei den Verlautbarungen der letzten Päpste standen dann fast ausschließlich Fragen pastoraler und spiritueller Natur im Vordergrund.

H. Stenger beschäftigt sich mit der pastoralen Kompetenz und der personalen Identität (31–133) aller Berufsträger, nämlich der Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst.

Er beschreibt die „Architektur" der pastoralen Kompetenz und die „Architektur" der personalen Identität. Er weist mit diesem Begriff auf das Lebendige der Dynamik und auf die jeweils zeitgeschichtlichen Bedingtheiten hin. Der Vf. sieht die Vielfalt der pastoralen Berufungen auf dem Fundament der „primären pastoralen Kompetenz" aller Mitglieder des Volkes Gottes.

Besonders hervorgehoben wird die pastorale Befähigung, die seit dem II. Vaticanum zunehmend Bedeutung gewinnt und die Berufsträger in theologischer Sachkompetenz, Spiritualität, humaner Qualität und personaler Identität beansprucht. Überall, wo pastorale Zuständigkeit mit der „Fähigkeit vorhanden ist, personbezogen, wirklichkeitsbezogen und botschaftsbezogen" zu kommunizieren, entsteht eine Atmosphäre, die theologisch als „redemptives Milieu" bezeichnet werden kann (64). Kommunikative Fähigkeiten sind dabei von besonderer Bedeutung.

In der Eignungsberatung spielt die Feststellung der Ich-Struktur eine wichtige Rolle. Dabei werden vielfältige Hinweise auf identitätsfördernde Einstellungen und Verhaltensweisen gegeben, aber auch auf Gefährdungen der Identitätsbildung. Der Wachstumsprozeß verläuft von der Ermächtigung zum Leben über die Erwählung zum Glauben zur Berufung in ein spezielles Amt oder einen Dienst (99). So spielt die Sorge nicht nur der speziellen Berufung, sondern auch der Entwicklung einer gefestigten Identität als Mann oder Frau und als getaufte und gefirmte Christen (99) eine wichtige Rolle.

Da die Zuweisung pastoraler Kompetenz jedoch häufig zu einer Zeit erfolgt, wenn sich die Identität des künftigen Kompetenzträgers noch nicht genügend stabilisiert hat, sollte auch die Möglichkeit einer gestuften Kompetenzübertragung bedacht werden.

In einem dritten Beitrag (135–194) fragt K. Berkel bei der komplexen Thematik der Personalentwicklung der pastoralen Berufe nach dem Aspekt, was die Psychologie – insbesondere die Organisationspsychologie – an Erkenntnissen und Erfahrungen beizusteuern kann.

Er geht vor allem der Frage der Eignung nach im Sinne der Eignungsdiagnostik der angewandten Psychologie. Der Vf. kommt zu dem Schluß, daß Eignungsdiagnostik und Eignungsberatung bei Weiterentwicklung der klassischen Eignungsdiagnostik auch für pastorale kirchliche Berufe hilfreich sind, wenn sie Teil eines umfassenden Beratungskonzeptes zur Feststellung und Entwicklung pastoraler Kompetenz werden. Sie haben also Berechtigung und sind notwendig im Rahmen eines langfristig angelegten Beratungsprozesses.

Kl. Schaupp beschäftigt sich vor allem mit Fragen der Eignung und Neigung (195–240).

Der Vf. geht von dem von L. Rulla entwickelten inhaltlichen und strukturellen Ansatz des jweiligen Motivbündels aus (Werte, Bedürfnisse, Einstellungen). Motive eines Motivbündels verstärken sich gegenseitig oder widersprechen sich. So kommt es zu einer einheitlichen, stimmigen Motivation oder einer widersprüchlichen, unstimmigen Motivation. Überwiegend unstimmige Motivation ist nach Rulla bei 60 bis 80 Prozent der von ihm interviewten Personengruppen (Seminaristen, Ordensleuten und Laienstudenten) vorhanden. Es besteht eine auffallende Beziehung zwischen unstimmiger Motivation und späterem Austritt. Unstimmige Motivation blockiert auch die Fähigkeit zur Veränderung, die ein wichtiges Persönlichkeitsmerkmal ist. Ein bedenkenswertes Ergebnis.

Eine große Rolle spielen dabei die verschiedenen Umgangsformen mit der menschlichen Grundspannung zwischen Real-Ich und Ideal-Ich. Der Vf. schildert sehr reale Anzeichen für entwicklungsfähige und für verwundbare Anteile des Ideal-Ichs (221).

So kommt er zu dem Schluß, daß Eignungsberatung sinnvoll ist als „länger andauernde, zeitbefristete Form der Begleitung, die dem Ratsuchenden zu einer vertieften Selbsterkenntnis im Hinblick auf seine Berufsentscheidung verhelfen will" (229).

In einem letzten Artikel (241–285) nennt H. Stenger anhand von Beispielen aus der gegenwärtigen kirchlichen Praxis einige kompetenz- und identitätsfördernde Initiativen für pastorale Berufe. So stellt er die Verbindung her zwischen den Beiträgen des Buches und der augenblicklichen Praxis. Als Beispiele werden gewählt Trier und Passau für die Gestaltung der 1. und 2. Bildungsphase, Rottenburg–Stuttgart für die 2. und 3. Bildungsphase pastoraler Berufe. Er weist auch auf Initiativen hin in Freiburg und Köln, und er nennt Initiativen an Universitäten und Hochschulen.

St. verweist am Schluß auf Möglichkeiten der Beraterausbildung zur Feststellung der Eignung und der Begleitung von Kandidaten für pastorale Berufe. Er nennt die Gregoriana in Rom mit einer mehr psychoanalytischen Orientierung und das pastoraltheologische Institut der Universität in Graz mit einem mehr gestalttherapeutischen Konzept. St. schließt den letzten Artikel mit drei grundsätzlichen Überlegungen zur Eignungsfeststellung:

- sie „soll grundsätzlich nicht in einer punktuellen Beratung, sondern im Rahmen eines längeren Prozesses erfolgen" (281),
- sie „soll grundsätzlich nicht nur ‚vertikal' verlaufen, sondern sich auch in ‚horizontalen' Vorgängen zutragen" (282),
- sie „hat so zu erfolgen, daß der von ihr Betroffene sich als Subjekt ernst genommen fühlt und sich nicht als Objekt behandelt erlebt" (283).

Das Buch nimmt abgesicherte humanwissenschaftliche Erkenntnisse ernst, die im Normalfall Voraussetzung sind für das Gelingen pastoraler Berufe. Sie anzuwenden und einzubringen in den ganzen Prozeß der Hinführung zu pastoralen bzw. geistlichen Berufen ist dringend notwendig, trotz geschichtlicher Beispiele und des Wissens um das Evangelium, daß Gott auch gelegentlich „auf krummen Zeilen gerade schreibt". Neben geistlichen Lehrern, Spiritualen, Regenten, Leitern von Seminaren und Ausbildungsstätten könnte die Beschäftigung mit dem Buch auch denen, die sich für einen solchen Beruf entscheiden oder um eine Entscheidung ringen, hilfreich sein. Ein ähnliches Buch fehlt für die, die sich bereits in geistlichen bzw. pastoralen Berufen befinden und durch die alltägliche Beanspruchung in Gefahr sind, ihre Identität und ihre Kompetenz zu verlieren.

Münster Hugo Goeke

Dialog aus der Mitte christlicher Theologie. Hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1987. 245 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 5), kart. sfr 45.–/öS 310.–

Vorliegender Bd enthält die Beiträge der 5. Religionstheologischen Studientagung der Theol. Hochschule St. Gabriel, Mödling bei Wien, aus dem Jahre 1986. Dabei ging es – so der Hg. – „um eine vertiefte Besinnung auf den geistigen Standort christlichen Glaubens in der Begegnung mit den anderen religiösen Überlieferungen der Menschheit" (9). Christliche Theologen haben versucht, ihr Grundverständnis des christlichen Glaubens darzustellen, und zwar unter religionsphilosophischem (R. Schaeffler), biblischem (E. Schweizer) und systematisch-dogmatischem Aspekt (W. Kasper, W. Pannenberg, W. Kern). Ergänzt wurde diese Perspektive durch Erfahrungen im gelebten Dialog mit Hinduismus (G. Chemparathy), Buddhismus (A. Pieris) und Islam (G. C. Anawati). Schon die Tatsache, daß der Begriff „Dialog" nicht zu den „klassischen Begriffen der Theologie" gehört (13), sondern eine für die christliche Theologie noch recht junge Kategorie darstellt, sollte in einer immer enger zusammenwachsenden Welt Anlaß genug sein, mehr Theologen als bisher für eine zu entwickelnde „Theologie des Dialogs" zu sensibilisieren.

Würzburg Ludwig Hagemann

Drummond, Richard Henry: **Towards a New Age in Christian Theology.** –Maryknoll, New York; Orbis Books 1985. XIV, 258 S. (American Society of Missiology Series, No. 8), kart. US-$ 12.95

Vielerorts ist davon die Rede, daß eine größere Beachtung des religiösen Pluralismus eines der Hauptmerkmale unserer Zeit ist. Von der Existenz der großen und kleinen Weltreligionen hat man immer gewußt, aber ihre Botschaft und zugleich Herausforderung an das Christentum haben nicht immer jene Beachtung gefunden, die nun unter dem Stichwort „Dialog der Religionen" oder „Theologie im Aufbruch", „Weltreligionen und Frieden" u. ä. die Runde macht.

Diese neuerliche Aufbruchsstimmung deutet der Vf. des vorliegenden Buches als eine Wiederentdeckung der Anwesenheit und des Handelns des lebendigen Gottes in der Gesamtheit seiner Schöpfung (reperception of the presence and work of the living God in the whole world of his creation). Dies bedeutet zugleich eine neue Wahrnehmung der Bedeutung Jesu Christi (reperception of Jesus Christ), nachdem die in der Renaissance beginnende und in der „Aufklärung" zur Reife gekommene rationalistische Emanzipation lange Zeit zu einer „spirituellen Erschöpfung" (spiritual exhaustion) geführt

hat. Durch den neuen Trend zur größeren Universalität kündigt sich eine noch nicht dagewesene Horizonterweiterung (widenig of horizons) an. Für den Vf. kommt diese Entwicklung nicht von ungefähr. Sie ist vielmehr eine verspätete Entfaltung jener Themen und Beziehungen, die bereits im biblischen Bund und in der früheren christlichen Tradition grundgelegt sind. Die Belege dafür sucht sich der Vf. zunächst im AT und NT. Ausgehend von der Feststellung, daß das Buch Genesis im Schöpfungsbericht bezüglich der Menschheit nicht mit der Erschaffung von Israeliten, sondern von „Mann und Frau" beginnt, hebt der Vf. die universale Bedeutung des Bundes mit Noah und später mit dem Volk Israel hervor. Über seine offensichtliche Besonderheit hinaus enthält der Bund mit Israel eine „missionarische" Ausrichtung (vgl. etwa die Mission von Jona bei den Niniviten), die sich erst im NT, insbesondere mit dem Apostel Paulus, entfalten wird. An diese Feststellung schließt sich eine weitere an, nämlich, daß bereits das Frühchristentum bemüht war, die Präsenz und das universale Handeln Gottes auch in außerbiblischen Geschichten und Traditionen wahrzunehmen, etwa in den Aussagen Philos von Alexandrien über Plato oder Justins über Sokrates. Dies ist dem Vf. Anlaß, um der Frage nachzugehen, wie es dazu kam, daß diese Vision von universaler Präsenz Gottes in der Folgezeit immer weniger Beachtung fand. Der Grund dafür liegt für ihn in der Tatsache, daß neben der universalen Logos-Theorie eines Justin oder Theophilos von Antiochien es auch eine betonte Herausstellung des propriums christianum gibt, dem gegenüber die Auffassung von „erzieherischer Vorsehung" (wie sie etwa bei Origenes zum Ausdruck kommt) der nichtchristlichen Welt dennoch eine Ausrichtung auf das Christliche zuspricht. Darauf folgt aber – von der politisch-religiösen konstantinischen Wende ausgehend – eine allmähliche Reduzierung des Christlich-Ganzen auf seine propagierte angebliche Identifikation mit einer bestimmten kulturellen Tradition des Westens mit dem konsequenten Gefühl der Überlegenheit gegenüber all dem, was nicht zu dieser Tradition gehört. Über die Komplexität und die verschiedenen Phasen dieser Entwicklung wird im 4. Kap. des Buches berichtet. Mit dieser Entwicklung aber begann zugleich das, was der Vf. den „langen Weg der Befreiung und Aufwärtsbewegung" nennt (The long way out and up); ein Weg mit Tiefen und Höhen, den er von Abaelard über die Reformation und Aufklärung bis zu den neueren theologischen Ansätzen nach dem 2. Weltkrieg beschreibt. Unterstrichen wird vor allem die größere Beachtung, die den Weltkulturen und -religionen als Ort der Manifestation Gottes in der Schöpfung geschenkt wird. Die „Spurensicherung", die hier vorgenommen wird, ist das besondere Thema des 6. Kap. (86 – 113) und des 7. Kap. (144 – 182). Ersteres präsentiert den römisch-katholischen Standpunkt in den Werken einiger bekannter Theologen, allen voran K. Rahner. parallel dazu befaßt sich das 7. Kap. mit den Werken protestantischer Theologen, etwa P. Tillich, deren theologische Meinung unter dem Stichwort „the universe of faiths" vorgestellt wird. Der gemeinsame Nenner bei diesen Überlegungen ist die Erkenntnis, daß die Realität vielseitig ist und daß ihre Grundeinheit nicht an einen uniformen und einseitigen Gesichtspunkt gebunden ist. Die Wahrheit ist nicht „einäugig" (one-eyed), sie hat vielmehr zwei Augen (truth is two-eyed).

Wenn dem schon so ist, dann kann es auch in diesem Buch nicht nur darum gehen, das zu präsentieren, was sich Wissenschaftler des Westens über die Beziehung zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen ausdenken, sondern auch auf die Stimmen aus anderen Teilen der Welt zu hören. Dieser Anforderung kommt der Vf. nach, indem er auch Stimmen aus dem asiatischen und afrikanischen Raum zu Wort kommen läßt. Man empfindet es aber schon als ein Manko, wenn in einem so breit angelegten Werk (wie der Titel übrigens andeutet) weder im Zusammenhang der außereuropäischen Autoren noch im theologischen Epilog des letzten Kap. 183–202) noch in der recht umfangreichen Bibliographie (236–250) die theologische Entwicklung im lateinamerikanischen Raum mit keinem Wort erwähnt wird. Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Frage, ob der Vf. die Belege für seine Äußerungen immer von so weit herholen muß, wie er dies oft getan hat. Dennoch verrät der Informationsgehalt der in diesem Buch angebotenen Gesamtschau eine große Vertrautheit des Vf.s mit Kirchen- und Theologiegeschichte sowie mit wesentlichen Themen der aktuellen Diskussion über die pluralistische Gestaltung von Theologie und Glaubensbekenntnis. Das Buch ist daher eine Anregung zu weiterführenden Überlegungen.

Münster Kossi J. Tossou

Klinkhammer, K. E.: **Was mich auf Jesus von Nazareth verweist.** „Religion"; Buddha/Mohammed/Zarathustra/Jesus. – Aachen: Einhard 1987. 281 S., kart. DM 32.–

Vf. versucht, in breit angelegter Weise das darzulegen, was der Titel des Buches besagt: „Was mich auf Jesus von Nazareth verweist."

Dabei handelt es sich, wie der Vf. zu Beginn schreibt, um eine „mehr oder weniger grobe Faustskizze" (10). Das ist in der Tat so. Denn religionsphänomenologisch hält die Arbeit bei weitem nicht, was sie im Untertitel zu versprechen scheint. Im Kap. „Religion" (15–64) beispielsweise ist nicht nur der unmögliche Versuch unternommen, dieses Phänomen auf ganze dreieinhalb S. zu „analysieren" (21–24), sondern über eine Mythendiskussion hinaus (24ff) selbst noch die moderne Religionskritik mit einzubeziehen (47ff). Da die Spannweite derartiger Themen nicht auf so knappem Raum eingefangen werden kann, wären Eingrenzung und Selbstbeschränkung gefordert gewesen. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Auf den folgenden S. (65ff) geht es um „Rationale Gottesgewißheit?", m. a. W. um den sog. Kontingenzschluß in den traditionellen „Gottesbeweisen". Dies alles vorausgeschickt, stellt Vf. dann unter dem Titel „Botschaften" (81–223) vier Religionen „in Verbindung mit der geistigen Gestalt ihrer ursprünglichen Verkünder" (84) (mit Ausnahme des Judentums) vor:

- Buddha (84–97);
- Mohammed (97–109);
- Zarathustra (109–114);
- Jesus (114–211) sowie
- Die Synagoge (211–223).

Zarathustra mit einzubeziehen, mag religionsgeschichtlich interessant sein, gibt aber für die religionspädagogische Ausrichtung der Arbeit und für deren kerygmatische Intention wenig her. Anders ist das beim Buddhismus und beim Islam. Letzterer vor allem ist weltweit auf dem Vormarsch und muß mehr als bisher in die theologische Auseinandersetzung einbezogen werden, zumal er als nachchristliche Religion mit seinem Universal- und Absolutheitsanspruch das Selbstverständnis des Christentums nicht nur in Frage stellt, sondern dessen biblische Legitimation als tahrîf, als Verfälschung, deklariert. Wenn wir als Christen uns einer derartigen Auseinandersetzung stellen, dann aber in wissenschaftlich fundierter und verantwortungsvoller Weise! Dreizehn S. reichen da beim besten Willen nicht aus!

Das Judentum schließlich firmiert als „Die Synagoge" (211ff). Die Einschränkung des Judentums auf die synagogale Gemeinde wird der leidvollen Geschichte dieser Glaubenstradition sicher nicht gerecht, kommt aber der Intention des Vf.s zuvor, kontroverstheologische Fragen zwischen Juden und Christen anzugehen.

Das Abschlußkap. trägt den Titel des Buches (225ff). Danach halten im interreligiösen Vergleich die behandelten Religionen dem christlichen Glauben nicht Stand. Ein Anmerkungsteil (261–276) mit meist älteren Literaturangaben – neue Publikationen sucht man vergeblich – schließt nebst Sachregister (277–281) die Arbeit ab.

Von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den behandelten Themen ist auf weiten Strecken wenig zu spüren, heute zugängliche religionswissenschaftliche Materialien werden, wenn überhaupt, dann nicht differenziert genug, benutzt. Es darf bezweifelt werden, ob eine derartige Hinführung zum christlichen Glauben, wie es diese Arbeit sein will, ihrem Anspruch gerecht wird.

Würzburg Ludwig Hagemann

Kimoura, Naoji: **Das Christentum als sprachliches Problem in Japan.** – München: Minerva-Publikation 1986. 21 S. (Eichstätter Hochschulreden Nr. 51). kart. DM 9.80

Das vorliegende Büchlein enthält den Text eines Gastvortrages, den der japanische Professor für Deutsche Literatur an der Sophia-Universität von Tokyo im Jahre 1985 an der Katholischen Universität Eichstätt gehalten hat. Ausgehend von dem Grundsatz, daß in der Hermeneutik – und zum Teil auch in der Philologie – nicht nur der objektbezogene Gesichtspunkt, sondern auch das Selbstverständnis des deutenden Subjekts von entscheidender Bedeutung ist, zeigt der Vf. zu Beginn seines Vortrages am Beispiel des Vaterunsergebetes, welche semantischen und syntaktischen Schwierigkeiten es bei der Übersetzung des Originals aus dem Griechischen in eine dem Griechischen verwandte Sprache wie das Deutsche gibt. Vergegenwärtigt man sich diese Schwierigkeiten im Deutschen, dann leuchtet es ein, wieviel größer und komplizierter sie bei der Übersetzung in eine dem Griechischen so wesensfremde Sprache wie das Japanische sein können. Und sie sind es nicht nur deswegen, weil das Japanische vom Griechischen so verschieden ist, sondern weil die japanische Sprache selbst auch verschiedene Elemente enthält, die vom indischen Buddhismus und von der chinesischen Kultur insbesondere konfuzianischer Prägung stammen.

Mit recht anschaulichen Beispielen macht der Vf. deutlich, daß die Sprachschwierigkeiten zugleich auch geistige Schwierigkeiten sind und insofern auch Glaubensschwierigkeiten zur Folge haben. Vor allem die anregenden Hinweise des Vf.s auf ähnliche Probleme auch in der deutschen Sprache im Zusammenhang mit der Einheitsübersetzung der Bibel erinnern daran, daß die in diesem Vortrag angesprochene Problematik nicht nur eine spezifisch japanische Problematik ist; vielmehr geht es um allgemeine Probleme mit

individuellen Prägungen je nach Sprache und Kultur. Es ist daher für das Christentum immer eine Schicksalsfrage, inwieweit es ihm gelingt, in der jeweiligen Kultur eine Symbiose einzugehen, ohne dabei weder sein Wesen zu verlieren noch auf die betreffende Kultur zerstörerisch einzuwirken.

Münster Kossi J. Tossou

Khoury, Adel Th.: **Der Islam – sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch.** Freiburg: Herder 1988. 237 S. (Herder-Taschenbuch 1602), kart. DM 12.90

Die vorliegende Einführung in den Glauben der Muslime ist eine völlig überarbeitete und erweiterte Fassung eines früheren Werks des Autors.

Sie beschreibt in 18 Kap. die unterschiedlichsten Aspekte des Islams und der islamischen Gesellschaftsordnung. Nach einem einleitenden Teil, in dem die Ausbreitung des Islams und seine historische Entwicklung bis zu den gegenwärtigen dramatischen Bewegungen angesprochen werden, folgt ein umfangreicher religionswissenschaftlicher Teil, in dem die Quellen des Islams, sein Rechtssystem, die islamische Theologie, die Sicht des Islams von Gott, den Propheten und den letzten Dingen, die religiösen Grundpflichten der Muslime, die islamischen Feiertage, islamische Moralvorstellungen und sittliche Normen und schließlich die islamische Mystik knapp und prägnant beschrieben werden. Ein dritter Teil stellt die Konsequenzen des islamischen Glaubenssystems für die Gesellschaft dar. Dabei geht es um die islamische Gemeinschaft an sich, den islamischen Staat und um die Grundlagen der islamischen Wirtschaftsordnung. Die abschließenden Kap. setzen sich mit dem Islam in seinem Verhältnis zur nichtislamischen Welt, vor allem dem Christentum, auseinander. Mit einer Liste von weiterführenden Texten schließt das Büchlein.

Beeindruckend an diesem Buch sind zwei Dinge. Jedem Leser wird bei der Lektüre deutlich werden, eine wie große Bedeutung für die Muslime der Koran hat, da der Autor in umfangreichen Zitaten die jeweiligen koranischen Grundlagen für religiöse, politische oder wirtschaftliche Aspekte der islamischen Welt darstellt. So lernt er „nebenbei" große Teile des Korans kennen und kann sie in ihrer Bedeutung einordnen. Zum anderen ist die Tatsache anzumerken, daß der Islam in diesem Buch nicht als ein theoretisches Gebilde erscheint, sondern in seiner realen Existenz. Der Leser erhält ein lebhaftes Bild der islamischen Welt mit ihren Vorzügen und Nachteilen. Diese Einführung sei jedem, der sich aus beruflichen oder privaten Gründen mit dem Islams befaßt, zur Lektüre empfohlen.

Bösensell Peter Heine

Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Mit Beiträgen von J. Brosseder, H. Bürkle, A. Falaturi, D. Mieth, J. J. Petuchowski, St. S. Schwarzschild, A. Wessels, M. Zakzouk. Hg. v. Abdoldjavad Falaturi, Jakob J. Petuchowski, Walter Strolz. – Freiburg: Herder 1987. 199 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Schriftenreihe zur Großen Ökumene, Bd 14), kart. DM 46.–

Die ökumenischen Bemühungen der Stiftung Oratio Dominica von 1965 bis 1986 – der hier vorgelegte Sammelband enthält darüber einen Abschlußbericht von W. Strolz (173–195) – zielten stets darauf ab, die großen Weltreligionen, in Sonderheit die drei Religionen biblischer Tradition, Judentum, Christentum, Islam, miteinander ins Gespräch zu bringen.

Der im letzten Jahr erschienene 14. und abschließende Bd der Reihe „Weltgespräch der Religionen" enthält die Ergebnisse des letzten Religionsgespräches der Stiftung Oratio Dominica. Sie dürfen – so wollen es die Hg. – „als Beiträge für eine Abrahamitische Ökumene aufgefaßt werden" (11) – ein in der Tat anspruchsvolles Ansinnen. Daß dem schon aus prinzipiellen Gründen, weil aus je anderen Verstehenshorizonten argumentiert und von je anderen hermeneutischen Voraussetzungen ausgehend, nicht oder kaum entsprochen werden kann, sollte nicht verwundern.

So repräsentieren die Resultate denn auch nicht mehr – schon wegen ihrer breiten inhaltlichen Fächerung – als disparate Beiträge zum interreligiösen Gespräch, euphorisch zum Teil, liest man etwa den vom Ansatz her Neugierde weckenden Artikel „Zur Geographie der Wahrheit" von A. Wessels (51–66). Doch letztlich enttäuschen seine subjektivistischen Darlegungen. Da es weder eine Geographie der Ketzerei noch eine Geographie der Wahrheit gibt, entpuppt sich seine Titulatur als „Wortspiel", interessant gewiß, doch wenig hergebend für ein ins Auge gefaßte Gespräch mit anderen Religionsangehörigen. Eine allumfassende, von der Majorität der Menschen derzeit nur noch nicht gesehene Welteinheitsreligion, diese Vision (61ff) mag Enthusiasten beflügeln, stimmt Realisten eher nachdenklich, weil sie den Status quo gewiß nüchterner einschätzen, als dort suggeriert wird.

Was heute mehr denn je nottut, ist die realistische Einschätzung der faktischen Gegebenheiten im Rahmen der großen Ökumene. Trotz intensiver Bemühungen über nunmehr zwei Jahrzehnte hinweg, seitdem das II. Vatikanum u. a. 1965 mit seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen einen ersten Meilenstein gesetzt hatte, steckt das gegenwärtige interreligiöse Gespräch in einer entscheidenden Krise. Resignation macht sich allenthalben breit und an die Stelle der anfänglichen Dialogeuphorie ist die je eigene kritische Selbstbesinnung getreten. Von einem bereits oft angesagten und als solchen auch deklarierten „Dialog" oder gar „Trialog" konnte bis dato ohnehin noch nicht ernsthaft gesprochen werden, galten doch die zahlreichen Initiativen in diesem Bereich erst einmal der eigenen Positionsbeschreibung. Doch schon die Tatsache, daß sich Vertreter anderer Religionen zusammenfanden und sich persönlich kennenlernten, hat dazu beigetragen, zumindest emotionale Barrieren und Berührungsängste abzubauen. Inhaltlich ist man über den Rahmen allgemeiner Komparatistik kaum hinausgekommen.

Auch der vorliegende Bd „Universale Vaterschaft Gottes" verspricht auf den ersten Blick mehr als er wirklich hält und halten kann. Vom Titel her unterstellt er die mögliche Begegnung der Religionen, insbesondere der drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam in genau diesem Punkt. Dem ist aber nicht so. Mit der Bezeichnung Gottes als Vater geht die hebräische Bibel, ganz anders als das Neue Testament, auffallend zurückhaltend um (vgl. den Artikel von J. Brosseder, 32–50), vom Koran ganz zu schweigen. Dort wird jede Vaterschaft Gottes selbst im übertragenen Sinne ausdrücklich negiert. Schon deswegen ist der Buchtitel irreführend, wenn er von der universalen Vaterschaft Gottes spricht. Auch der Umweg, Gott väterliche oder mütterliche Qualitäten bzw. Komponenten zuzuschreiben, um so die universale „Vaterschaft Gottes, die mütterliche Züge einschließt", wie es heißt (10), hilft da nicht weiter, erscheint vielmehr als Anthropomorphismus moderner Provenienz.

Davon ist selbst der philologische Erkenntnisse theologisch ausdeutende Beitrag von A. Falaturi (67–87) nicht frei, wenn er „Rahma als Ansatz zu einer anthropologischen Schöpfungstheologie" verstehen will, „nach der das Mütterliche und nicht das Väterliche das Verhältnis Gottes zu den Menschen bestimmt" (77). Ob aber aus der philologischen Verwandtschaft von rahma und rahim geschlossen werden darf, daß das Gott-Mensch-Verhältnis „im Islam mütterliche, also weibliche Züge und nicht wie im Christentum väterliche, also männliche Züge" bekommt (78), darf mit Recht angefragt werden. Darüber hinaus und mehr noch ist die aus der Verflechtung rahma – rahim gefolgerte „gewisse existentielle Vorrangigkeit der Frauen gegenüber den Männern" (79) anzuzweifeln. Behauptet nicht der Koran selbst genau das Gegenteil? Sagt nicht Sure 2,228: „Die Männer stehen eine Stufe über ihnen (d. h. den Frauen)?" Und hat nicht nach Koran 4,34 Gott die Männer vor den Frauen bevorzugt? Werden hier nicht um der gegenwärtigen Diskussion um Gottes Vater- bzw. Muttersein willen aktuelle Denkmuster in den Koran hineininterpretiert?

Die Berufung des weiteren auf die „abrahamitische Solidarität" (9) wird schnell zur Farce, wenn man einen Blick aus dem theologischen Elfenbeinturm in die grausame politische Wirklichkeit des Nahen Ostens wirft, wo die bei uns behauptete „abrahamitische Solidarität" ihr faktisches Gesicht zeigt. Wo eine derartig lebensbedrohende und aussichtslose Wirklichkeit des Alltags nicht mehr als gefährlich erlebt wird und auf die theologische Diskussion einwirkt, da verliert sie den Boden unter den Füßen und bewegt sich traumtänzerisch im luftleeren Raum.

Würzburg Ludwig Hagemann

Romanòs, Konstantinos P.: **Heimkehr.** Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben. – Frankfurt/M: Athenäum 1988. 290 S.

Der Autor dieser geistesgeschichtlich orientierten Diss. rückt die lebensphilosophische Kritik an der rational-transzendental begründeten Subjektivität in den Mittelpunkt. Er will der humanistischen Aufklärung bis heute ein gefahrvolles anthropologisches Defizit nachweisen, nämlich die Herauslösung des Menschen aus den biologisch-phylogenetischen Naturzusammenhängen (vgl. 9f, 32f u. ö.). Dabei übernimmt die Aufdeckung der Gründe für das noch gegenwärtig andauernde Verkennen des Bergsonschen Werkes die Aufgabe, eine optimistisch an Schöpfertum, Freude und Sympathie ausgerichtete Lebensphilosophie als Notwendigkeit für die Menschheitszukunft wiederzuentdecken.

Die einleitende Gegenüberstellung mit dem Existentialismus wird auf dem Boden der Rekosmisierung der Existenz bei

Bergson durchgeführt. Alles „Nichten", so lautet der Argumentationsgang, sei im Grunde ein affektiv-soziales „Ersetzen" und intendiere eigentlich ein „Etwas", wie schon der Abschnitt „L'existence et le néant" in „L'évolution créatrice" darlegte. So kann R. gleichzeitig eine tiefer liegende freie Spontaneität hervorheben, die dem irrtümlich versachlichenden Oberflächen-Determinismus seelischer Lebensphänomene entgegentrete. Die Freiheit selbst liege als intuitiver Urentwurf für Bergson nicht in einer vorkausalen Möglichkeit, sondern sie sei das Prinzip der „intimen Person" selbst, sofern diese nur in actu schöpferisch werde.

Geschichte wäre damit allein in den Augenblicken eigentlicher Schöpfung gegeben, d. h. in dem der Materie mittels Anstrengung (effort) abgerungenen Neuen. Wie hat Bergson nun in diesen bio-evolutiven und anthropologischen Optimismus in einem zweiten Schritt die historisch-soziologische Dimension der geschlossenen und offenen Gesellschaft übernehmen können?

Bergsons Werk „Les Deux Sources" führe über herkömmliche Geschichtsbetrachtungen mit Hilfe des Gesetzes- oder Fortschrittsgedankens hinaus, indem er Zeit und Leben koextensiv versteht, d. h. eine ständige Schöpfung von Möglichkeit und Wirklichkeit voraussetzt, die nicht in isoliert vergangene oder zukünftige Fakten auflösbar sind (vgl. 53ff). Das Bewußtsein als schöpferisches Prinzip erfülle also nicht ein evolutives Programm, sondern es bringe das schöpferische Lebensprinzip immer wieder neu ins Spiel, und zwar auf personaler Ebene als Selbsterschaffung (création de soi par soi). Innerhalb der gesellschaftlichen Entwicklung wird so der „élan vital" zu einem „élan spirituel", der als Mystik der drückenden Verpflichtungskategorie der statischen Moral und Gesellschaften eine andere Art von Lebensverwirklichung vor Augen führe: Freude und Menschheitsliebe durch Sympathie. Die christliche Konnotation dieses Vokabulars darf jedoch nicht übersehen lassen, daß Bergson einerseits die Demokratie als beste politische Verwirklichung dieses mystischen Impulses ansieht und andererseits die mechanisch-technologische Entwicklung von der Mystik in Dienst genommen wird, um nochmals heute im Ruf nach einem „Mehr an Seele" (supplément d'âme) die Mystik selbst herbeizurufen (vgl. 67ff). Bergson, der mehr Metaphysiker als Moralist sei, müsse deshalb auch – ergänzend zu seiner Forderung, wie Marx, nach Macht über die Dinge anstelle von Macht über Menschen – eine technische Askese fordern. Dabei verlange diese notwendige Vereinfachung zumindest ebensoviel Erfindungsgeist wie bisher die vom Homo sapiens geschaffene Komplexität. Der Hinweis auf einen erweiterten Wissenschaftsbegriff, insbesondere nach einsichtigeren psychischen Forschungen, ergibt sich aus diesem Zusammenhang als ein zusätzlich konsequentes Korrelat.

Die folgenden Aussagen über eine teilweise von der christlichen Rezeption verschüttete Stoa bewegen sich dahin, daß die früh zum Rationalismus tendierende Logosspekulation durch den (An-) Trieb-Begriff (hormé) ausgeglichen wurde und insbesondere bei Panaitios und Poseidonios die ästhetische Ausrichtung zu einem evoluierenden Miteinander-verwachsen-Sein (sumphúia) im Gesamtkosmos erfuhr (vgl. 144f).

Erlösung von der Entfremdung (allotríosis) vollzog sich weder außerhalb oder gar gegen die Natur (vgl. 110), noch gänzlich abgeschnitten zumindest vom pädagogischen Paradigma animalisch-sozialen Verhaltens (vgl. 126f), sondern durch „die außer-rationale Hinwendung zum eigenen rationalen Wesen" (138). Die oikeíosis-Lehre als „Heimkehr" plädiert folglich für ein proportionelles, organisches Wachstum (lógos toû phúseos) nach dem „Prinzip der wechselseitigen Durchdringung der Qualitäten im seelischen Bereich" (140). Oder um Bergson zu zitieren: „Es gibt keinen Intellekt, in dem nicht Instinktspuren auffindbar wären, keinen Instinkt (. . .), der nicht durch einen Saum von Intelligenz eingefaßt wäre" (Evolution Créatrice, in: Œuvres, 610, hier zit. 141f).

Dieser frühe Bergson (von 1907) wird begrüßt, weil sich damit eine schöpferische Moral auf supraintellektuell-emotionale Intuition gründen ließe (117f). Den späteren, zu Transzendenz und Christentum hin tendierenden Bergson hätte es besser nicht geben sollen bzw. bleibt die Stringenz der Bergsonschen Anthropologie nur gewahrt, „führte man sein Spätwerk auf die Grundlagen seiner früheren Arbeiten zurück" (124). – Hätte der Autor deshalb nicht besser seine Studie „Vom Sündenfall der Transzendenz und Aufklärung" betiteln sollen? Was als problematisierte lebensphänomenologische Aufgabe besagt: Wie geschieht es überhaupt, daß sich das Leben als Leben sich selbst-distanzierend gegenüberstellen kann?

Es ist sodann in diesem Besprechungsrahmen nicht nötig, die bekannten Analysen Schelers zur Phänomenologie der Sympathieformen aufzugreifen (vgl. 151ff), an denen R. kritisiert, daß hier Ausdrucksfelder ohne ein letztes metaphysisches Substrat (speziell für die „Einsfühlung") in Klassen unterschieden werden. Der Vergleich mit Bergson entzündet sich an Schelers Ermöglichung der Menschheitsliebe „in Deo" allein, während „Les Deux Sources" zwar auch den Appell der göttlichen inspirierten Mystiker für eine Universalliebe kennen, diese selbst aber mit der Unterscheidung von fertiger und werdender Natur élan-immanent aufgefangen werde.

Da der élan endlich ist, kennt er innerhalb der geschlossenen Sozialität Stockungen (natura naturata), die nur durch das Hineinversetzen von einzelnen Genies oder Helden in das Prinzip seines Werdens wieder aufgebrochen werden (natura naturans). Nach R. muß streng genommen der schon einmal erwähnte „élan spirituel" in unvollkommener Form im „élan vital" ab ovo vorhanden sein, und wenn Bergson betone, daß Gottes Liebe und die schöpferische Energie zusammenfielen, so bliebe dies auf der Tatsachenebene der Erfahrung. Sie mag außergewöhnlich sein, aber falls auch „das (mystische) Denken Bergsons (. . .) im Religiösen endet, (so) vollendet es sich aber nicht darin" (170).

Das heißt, es gibt nicht nur keinen ontologischen Unterschied zwischen der immanenten Vitalsphäre und der transzendenten Geistsphäre im Sinne Schelers, sondern Transzendenz ist gnoseologisch reduzierbar auf den aporetischen Charakter des Intellekts. Dieser vermag nur durchlaufene Stationen überholter Elan-Manifestationen wahrzunehmen; als reine Bewegtheit gelangt der Elan so nicht in den Blick und erscheint deshalb transzendent. Oder mit Klages ausgedrückt, wirkt der Geist intermittierend (vgl. 172 u. 274, Anm. 148). Insofern nun die Mystik mit Bergsons W.-James-Studien u. a. als Erfahrung verstanden wird, entfalle auch eine metaphysisch-ontologische Transzendenz. Für den lebensphilosophischen Pragmatismus seien Wahrheiten eben stets Erfindungen (inventions) und nicht Entdeckungen (découvertes). Folglich kenne die supraintellektuelle Intuition „keine prinzipiell unüberbrückbare Distanz zum Sein", und selbst wenn es noch keine Wissenschaft zu ergründen vermag; „Das Lebensprinzip (findet sich) in den Bewegungen der Amoeba bis zu der göttlichen Sympathie der Mystiker wieder" (175).

Versteht man diese Transzendenzkritik als Hinweis auf die Unableitbarkeit, Einmaligkeit und Ganzheitlichkeit des Lebensphänomens gegenüber anderen (mechanisierenden) Wahrnehmungsintentionen, so können solche Beobachtungen ein geschärftes Erfahrungs- und Theoriebewußtsein betreffs der Wirklichkeit stärken. Mit der Frage nach dem alter ego taucht allerdings dann die crux transcendentalis für die Lebensphilosophie um so vehementer auf, weil das Miterleben des Anderen für sie zwar zunächst keiner besonderen Ableitung bedarf, aber auch nicht einfach als Oktroi intellektualistischer Theorien abgetan werden kann (so R., 177f).

Entgegen einer immer bloß als logischer, intellektueller Abstraktion apostrophierten Phänomenologie (vgl. 183, 202) versucht der Autor die Du-Erfassung auf einen all-umgreifenden Bewußtseinsstrom zu gründen, der zunächst undifferenziert eigenes wie fremdes Erleben einschließt und sich dann individuell-konkret zu psychischen Zentren formiert, welche so immer schon in wahrnehmungsmäßiger Verbindung zueinander stehen. Es gäbe also hiernach ein primäres „Kollektivbewußtsein der Gemeinschaft" (210f), das Bergson wie Scheler in ihrer Grundauffassung miteinander teilen. Denn wo der eine die Individuation als divergente Bewußtseinsevolution des élan bei einer qualitativ unvergleichbaren Dauer setzt, die jedoch nicht mit den Grenzen des (Oberflächen-)Ich endet, sieht der andere „wesenssoziale Akte", die in einer konkret apriorischen Lebensgemeinschaft des Gesamtpsychismus gründen (vgl. 208ff). Dabei wird die Schelersche Physiognomik der einheitlich wahrgenommenen Ausdruckserscheinungen dem Bergsonschen (kritischen) Symbolansatz als Sympathieextension wie Personverinnerlichung kommensurabel (vgl. 177f, 185ff u. 191ff mit 205ff).

Die Schützsche Lösung von der Parallelität zweier Dauern wird schließlich zurückgewiesen, weil einmal der Intentionalitätsbegriff wieder als unlebendiges Substrat verstanden wird (vgl. 178 u. 192) und andererseits die Gleichzeitigkeitsauffassung selbst noch zu sehr dem homogen-temporalen Augenblicksdenken verhaftet bleibt. Die Intentionalität habe vielmehr ihrerseits Gleichzeitigkeit (durée) zur Voraussetzung, sofern die Unterscheidung von Eigenem und Fremden oder Einem und Vielen bereits eine integrative Synchronizität beinhalte (vgl. 198–201). Das heißt, R. hebt auf die indeterministische Bewegungsauffassung Bergsons ab – samt deren Eigendeterminierung als Freiheit, die eine holistische Integration und Akzeptanz ständig oszillierender Mannigfaltigkeit psychischer Zustände darstellt. Dabei nimmt er in Kauf, daß es sich nicht nur um einen Grenzbegriff im (Kant-) Schützschen Sinne handelt, sondern die eruptiven Ausbrüche des Tiefen-Ich eben zu Entschlüssen führen können, die grund-los bleiben, ohne in der Retrospektive a-rational erscheinen zu müssen (vgl. 187f, 193f).

Der so gewonnene Personbegriff eines integralen Humanismus benötigt dann auch nicht die totalisierende Vision eines personalen Universums wie bei Teilhard (189f); er kann sich vielmehr – entlang der inneren wie äußeren Erfahrung des Lebendigen – immer wieder den Selbstwert der Person als in ihren je besonderen Färbungen gegeben selbst zusprechen. Oder um Bergson zu zitieren: „Tout état psychologique, par cela seul qu'il appartient à une personne, reflète l'ensemble de la personnalité" (Introd. à la Métaphysique, in: Œuvres, 1403, zit. 186). Gilt dies von jeder Person in ihrer unnachahmlichen Lebendigkeit, so hat kein solipsistisches Staunen darüber einzusetzen, warum ich überhaupt Leben um mich herum wahrnehme, sondern die psychisch-phänomenologisch interpretierte Wahrnehmungsleistung nach R. ist in ihrer Tatsächlichkeit „ein Vermögen zur Erfassung des Psychischen überhaupt" (208f). Deshalb sei solche Lebensphilosophie optimistisch und ästhetisch in ihrer anti-repressiven Grundattitude.

Das Buch kann nur teilweise als eine originäre Bergson-Interpretation angesehen werden, da der Bergsonsche Irrationalismus nur Anlaß ist, bestimmte lebensphilosophische Themen zu artikulieren. Das Desiderat einer ebenso neuen wie sachgerecht-innovativen Hinführung zu Bergsons Denken bleibt also bestehen – zumal im 100. Gedenkjahr der Ersterscheinung des epochemachenden Werkes „Les Données immédiates de la conscience" von 1889.

Singen Rolf Kühn

Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Hg. von Peter Koslowski. – Zürich, München: Artemis 1988. 407 S., Ln. DM 48.–

Auf den ersten Blick scheint der von K. hg. Bd mit seinen bald 20 Einzelbeiträgen eine primär historisch orientierte Darstellung der Wechselbeziehung zwischen Philosophie, Gnosis und Mystik im Werk bedeutender Gestalten des abendländischen Geisteslebens zu sein. Der Bogen spannt sich von den Anfängen einer philosophischen Esoterik bei Plato (Gaiser) bis hin zu dem Aufweis gnostizistischer Elemente im Dialektischen Materialismus der marxistischen Sowjetphilosophie (Groys). Dazwischen findet sich nahezu alles behandelt, was zu den klassisch gewordenen Ausprägungen einer philosophischen Aufgeschlossenheit gegenüber dem Gehalt der vor- bzw. außerphilosophischen Weltdeutungen zu rechnen ist: die spätantike Gnosis, die christliche Mystik des Mittelalters in ihrem Verhältnis zur Philosophie und schließlich der Einfluß gnostisch-mystischer Anschauungen im Werk bedeutender Philosophen der Neuzeit.

Gleichwohl ist das Buch mehr als eine an sich bereits lesenswerte Geschichte gnostisch-mystischer Unterströmungen in der Philosophie aus der Feder von hervorragenden Kennern der Materie. So vermittelt K. gleich zu Beginn mit seiner auf eine begrifflich klare Verhältnisbestimmung von Philosophie, Gnosis und Mystik bedachten Einleitung, v. a. aber in den systematischen Überlegungen zu „Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie" am Schluß des Buches eine Vorstellung davon, weshalb das zwar historisch oder geistesgeschichtlich immer schon Wissenswerte unversehens auch aktuell und philosophisch bedeutsam geworden ist. Denn bei aller Verschiedenheit und Eigenständigkeit der Einzelbeiträge will die Sammlung Denkanstöße geben für eine heute eher mögliche und dringend gebotene Rückbesinnung des Menschen auf die unverkürzte Wahrnehmung seiner geistigen Existenzsituation, nachdem die lange Zeit dominierende Befangenheit des philosophischen Bewußtseins in der methodischen Engführung eines weitgehend inhaltslosen Universalismus sich selbst historisch zu werden beginnt. Es geht, wie K. bereits an anderer Stelle ausgeführt hat, „um die Wiedergewinnung der gesamten geistigen Vermögen und Wissensformen des Menschen, die über die kommunikative Kompetenz und die analytische Vernunft hinausgehen" (Moderne oder Postmoderne? 1986, 8).

Zusammenfassend kann hier nur der philosophische Hintergrund dieser These beleuchtet werden, einer These, die im übrigen zwischen dem Hg. und manchen Autoren der Einzelbeiträge trotz der Verständigung auf einen gemeinsamen Gesichtspunkt durchaus strittig sein dürfte.

Zu den Voraussetzungen eines wieder neu zu entdeckenden Wissens des Menschen um sich selbst gehört das neuerliche Ernstnehmen der Beunruhigung durch die inneren wie äußeren Gefährdungen seiner Existenz, deren faktische Schwäche und Endlichkeit in einer unüberwindlichen Spannung zu der Vorstellung eines Lebens steht, das nach unendlicher Fülle und endgültiger Geborgenheit verlangt. Während Metaphysik und philosophische Ethik nicht umhin können, diese fundamentale Disproportion als Natur und unüberwindliche Grenze des Menschen zu begreifen, verstehen sowohl die Gnosis wie die Mystik diese Natur selbst als vorläufiges Resultat einer katastrophalen Entwicklung, als Zustand der Uneigentlichkeit des Menschen mit allen Merkmalen eines Durchgangsstadiums auf einem Weg, an dessen Ende ihn entweder Erlösung und Heil oder Scheitern und endgültige Verlorenheit erwarten.

Mit welchem Recht, so könnte man nun fragen, läßt sich aber behaupten, es hier mit wieder neu zu entdeckenden „Wissensformen" zu tun zu haben, wenn doch die menschliche Vernunft von sich aus nicht hinter die Natur als das der menschlichen Erfahrung unmittelbar Zugängliche zurückgehen kann? Oder anders gefragt, sind derart weitreichende Aussagen über Heil und Unheil vor dem Forum der Philosophie überhaupt als Formen des Wissens zu rechtfertigen? Und schließlich, was könnte die Philosophie denn mit einem Wissen verbinden, daß sich eher einem bestimmten Glauben als der Vernunft selbst zu verdanken scheint?

Wie es aussieht, lassen sich derartige Fragen an die dem Gesamtkonzept des Hg.s zugrundeliegende These nicht beantworten, ohne der darin steckenden (kritischen) Behauptung zum Verhältnis von Vernunftwissen und Glaubenswissen zu begegnen. Daß der Leser zu einer solchen Auseinandersetzung auch argumentativ in die Lage versetzt wird, unterstreicht noch einmal die über die historische Aufarbeitung der Begrifflichkeit hinausgehenden, philosophisch bedeutsamen Aspekte des Buches. Zwei Artikel sind in dieser Hinsicht besonders hilfreich.

Hervorzuheben ist da zuerst ein Beitrag von Josef Pieper, der die Frage nach der Eigenart des philosophischen Wissens gegenüber dem Glaubenswissen im Hinblick auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie stellt.

Der Artikel handelt zwar von Thomas von Aquin, aber doch so, daß von vornherein die Kontinuität des Gedankens deutlich wird, die den Theologen Thomas mit dem vorchristlichen Autor Platon verbindet. Sowenig wie Platons Rückgriff auf die Aussage des Mythos richtig verstanden wäre als bloßes Stilelement, als rhetorischer Zusatz zu der bereits gegebenen, begrifflich nüchternen Klärung eines Sachverhalts, sowenig hält Thomas von Aquin die theologische Aussage für etwas philosophisch Belangloses. Entscheidend ist nach der gemeinsamen Ansicht von Platon und Thomas, daß der Philosophierende mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln nicht irgendeine Einsicht sucht, sondern Weisheit, d. h. ein Wissen darum, wie es sich mit der Wirklichkeit im ganzen verhält. Der solchermaßen philosophisch nach den „höchsten Ursachen" von allem Fragende ist sozusagen natürlicherweise an dem interessiert, was von sich beansprucht, eben dieses Wissen, diese Weisheit zu sein. „Die Philosophie auf die Theologie ‚hinordnen' heißt also gar nicht, sie auf einen außerhalb ihrer selbst gelegenen, fremden Zweck beziehen und sie ihm unterordnen. Es ist vielmehr der im Philosophieren selbst intendierte Zweck, Weisheit schlechthin, ... es ist dieses gleiche Ziel, das im Glauben und in der Theologie auf höhere Weise als in der Philosophie erreichbar und realisierbar wird" (88).

Philosophie und Theologie als Wissensformen der Vernunft und des Glaubens müssen demnach zwar voneinander unterschieden werden. Sie dürfen aber im Interesse der Ernsthaftigkeit des philosophierenden Fragens nicht voneinander getrennt werden.

Eine noch weitergehendere Beanspruchung der Philosophie durch das Glaubenswissen der Theologie findet sich im Werk eines Franz von Baader. Peter Koslowski zeigt, wie Baader aus seinem Anspruch heraus, Vernunft und Glauben, Metaphysik und Offenbarung zu vereinigen (also nicht bloß aufeinander zu beziehen), zu einer „spekulativen Dogmatik" gelangt, welche als „christliche Gnosis" die philosophischen Aussagen über Schöpfung, Fall und Erlösung „innerhalb des philosophischen Diskurses" (244) entwickelt.

Ansatzpunkt für die Ausarbeitung einer spekulativ gnostischen Erweiterung des Vernunftwissens ist dabei, wie in aller Gnosis, die Selbsterfahrung des Menschen, seiner Wandlung und Defiziens. Aus ihr heraus, nicht aus der Natur, ist Gott erkennbar als derjenige, der in Sein und Handeln auf die menschliche Existenzsituation bezogen ist.

Daß dies nicht zu einer gnostizistischen Einebnung der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf führen muß, zeigt Baaders Auseinandersetzung mit Hegel und dem deutschen Idealismus. Als Geistwesen ist der Mensch für Baader gerade nicht eines Wesens mit Gott und Gott nicht in einem notwendigen Prozeß der Selbsterfahrung an die Negativität der menschlichen Existenz gebunden. Die christliche Gnosis zeigt vielmehr, daß und warum eine wirkliche Überwindung des Übels in der Welt – v. a. des kontingenten, sinnlosen Leidens – für das Bewußtsein des Menschen niemals gelingen kann von der Annahme eines göttlichen Selbstwerdungsprozesses her, sondern nur dann, wenn es durch Gott in freier Liebe angenommen werden kann, weil er bereits von Anfang an vollkommen ist.

Bei der Lektüre dieser (aber auch einiger anderer) Beiträge in ihrer Aussage zum Verhältnis von Vernunft und Glaube wird jedenfalls deutlich, weshalb Gnosis und Mystik kein Irrationalismus sind, sondern ein vernunftgeleitetes Nachdenken über etwas den Menschen als Ganzen Beanspruchendes, dessen prinzipieller Ausschluß unphilosophisch wäre, sofern Philosophie nicht schon selbst Weisheit, sondern Verlangen nach Weisheit ist. Auch wenn die christliche Gnosis ihre Inhalte zunächst vom Christentum hernimmt, erscheint sie wiederum auch nicht als Theologie oder Theologieersatz, wenn sie das vom Christentum Übernommene „in sich angemessen zur Darstellung zu bringen" (376) sucht. Gnosis ist vielmehr etwas wesentlich Eigenständiges noch vor ihrer Auseinandersetzung mit einer konkreten Religion allein durch ihre Denkweise, welche die Kategorien des Verstehens nicht aus der Wesensnatur des Menschen ableitet, sondern von der zwiespältigen Selbsterfah-

rung des Menschen hernimmt, sich gewissermaßen auf halbem Wege zu befinden.

Um den philosophischen Stellenwert einer solchen aus der Existenzsituation des Menschen gewonnenen Selbstvergewisserung zu verdeutlichen, wäre vielleicht daran zu erinnern, was Paul Ricoeur in der Auseinandersetzung mit dem Vernunft- und Philosophiebegriff des französischen Strukturalismus einmal folgendermaßen ausgedrückt hat: „Die Illusion besteht nicht darin, einen Ausgangspunkt zu suchen, sondern ihn ohne Voraussetzung zu suchen. Es gibt keine Philosophie ohne Voraussetzung" (Symbolik des Bösen, 1971, 396). Will die Philosophie ohne einen „Glauben", d. h. unter Ausschluß jeder Beziehung zu einem nicht von ihr selbst hervorgebrachten Gehalt auskommen, gerät sie einer frühen Warnung von Karl Jaspers zufolge zur „Unphilosophie" (Philosophischer Glaube, 1948, 90ff) oder sie fällt, noch einmal Ricoeur, „in verlogene und gewaltsame Rationalisierungen zurück" (Geschichte und Wahrheit, 1974, 36).

Ricoeur forderte deshalb auf zur „reprise", zur Wiederaufnahme der Ausgangspunkte des Denkens aus dem Ursprung der jüdisch-christlichen Überlieferung. Einen bedeutsamen Schritt in diese Richtung und vielfältigen Anlaß zum Überdenken der überkommenen Fixierungen des Denkens durch die Mythen der Moderne bietet der vorliegende Bd.

Münster Berthold Wald

Kierkegaard für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung und Textauswahl von Walter Rest. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. 222 S. (Herderbücherei, Bd 1389), kart. DM 10.90

Der Herder Taschenbuchverlag gibt seit einiger Zeit eine Reihe von Textsammlungen heraus, die alle unter dem Motto „für Christen – eine Herausforderung" stehen.

Die Texte, die „für Christen" bestimmt sind, stammen zum Teil von Nichtchristen (Mohammed, Buddha, Gandhi) oder Gegnern des Christentums (Nietzsche). Dann gibt es aber auch Texte „für Christen" von Jesus, Paulus, Luther und Kierkegaard. Kann der Titel „für Christen" bei der ersten Gruppe mißverstanden werden – wer bestimmt nämlich, was von Mohammed, Buddha oder Gandhi für Christen ist und was nicht? –, so stellt er im Fall dieser zweiten Gruppe eine unmißverständliche „Herausforderung" dar. Er markiert einen Unterschied, der für das Selbstverständnis von Christentum und Kirche unabdingbar ist.

Natürlich lassen sich Martin Luther und Sören Kierkegaard nicht auf eine Ebene mit Jesus Christus und Paulus stellen. Aber es gibt wohl wenige christliche Denker, denen dieser Unterschied zwischen der von Gott autorisierten Botschaft im NT einerseits und den Christen in den kirchlichen Gemeinschaften (oder außerhalb dieser) so bewußt war wie ihnen. Deshalb treffen die Titel „Luther für Christen" bzw. „Kierkegaard für Christen" etwas Authentisches und sind insofern gerechtfertigt.

Die zuletzt erschienene Textsammlung aus den Werken Kierkegaards kann als ein einziger Kommentar zu ihrem Titel bezeichnet werden. Von den insgesamt 14 Textgruppen, die sie umfaßt, gehen die meisten entweder direkt auf den genannten Unterschied ein oder gehören doch wenigstens einer literarischen Gattung des Kierkegaardschen Oeuvres an, die bewußt dem Ziel diente, beim Leser die Distanz zwischen der von ihm gelebten und der von Christus gewollten Glaubensexistenz bewußt zu machen.

Hg. der neuen Textsammlung ist der renommierte Kierkegaard-Forscher Walter Rest. Ihm verdanken wir nicht nur einige wichtige Publikationen über Kierkegaard, sondern auch die bedeutende Ausgabe der Philosophisch-Theologischen Hauptwerke Kierkegaards, die 1951ff im Jakob Hegner Verlag und später (1975–1977) als dtv-Ausgabe erschienen ist. Diese Ausgabe, die leider nicht mehr erhältlich ist, übertrifft die allgemein verwendete Werkausgabe von E. Hirsch, M. Junghans und H. Gerdes (Diederichs Verlag, jetzt GTB-Ausgabe) vor allem in sprachlicher Hinsicht. Ist sie auch nicht immer so wörtlich in der Übersetzung, wie dies bei Hirsch, Junghans und Gerdes der Fall ist, so besitzt sie doch den unüberschätzbaren Vorzug, der dichterischen Qualität des Originaltextes nachgekommen zu sein. R. hat mit der Organisation dieser Ausgabe, die er gemeinsam mit mehreren Kierkegaard-Forschern erstellte, der deutschsprachigen Kierkegaard-Forschung einen starken Impuls gegeben. Keine Frage also, daß er zur Herausgabe einer Sammlung von Texten des dänischen Existenzphilosophen mehr als berufen ist.

In seiner 45seitigen Einleitung stellt R. Kierkegaard in größere Zusammenhänge. Obwohl er Leben und Werk desselben vor dem Hintergrund der spezifischen Kopenhagener Verhältnisse des letzten Jh.s schildert, so verliert er doch nicht den Blick für die säkularen Gesichtspunkte.

Der Bogen, den er spannt, reicht von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. Dadurch gelingt es ihm, sowohl die geistesgeschichtliche Stellung als auch die Gegenwartsrelevanz Kierkegaards deutlich herauszustreichen. Ein wichtiger Referenzpunkt in diesem Zusammenhang ist Blaise Pascal. In ihm sieht R. eine Art geistigen Ahnen Kierkegaards. Noch häufiger aber weist er auf Karl Marx hin. Diesen verband mit Kierkegaard das gemeinsame Schicksal, den Zusammenbruch der kulturellen und geistigen Plausibilitäten im 19. Jh. bewältigen zu müssen. Trotz aller fundamentalen Unterschiede wurden beide daher gemeinsam so etwas wie ein Zweigestirn des modernen Denkens. Darüber hinaus zieht R. Parallelen zu Nietzsche, Wittgenstein, Bloch, Heinrich Böll, Ernst Michel u. a. Auch diese Vergleiche dienen dazu, Kierkegaards Herausforderung in ihrer Tragweite sichtbar zu machen: seinen Aufruf zur konkreten Entscheidung, seine Warnung vor dem Arrangement mit dem Belanglosen, seine Ablehnung einer mathematisch kalkulierbaren Gesellschaft, sein Nein zum gewissenlosen Journalismus, seine Kritik an der Kirche in Namen Jesu, sein Aufschrei als Einzelner. . . .

Dem besonderen Charakter des Buches entsprechend legt R. den Akzent seiner Ausführungen auf den Theologen und Kirchenkritiker Kierkegaard.

Obwohl er auch auf die philosophischen Analysen des Geistbegriffes in Der Begriff Angst und in Die Krankheit zum Tode eingeht, so nimmt doch der theologische Aspekt den wichtigeren Platz ein. Dabei wiederum steht die Problematik der Einzelheit des Glaubenden und die Frage nach dem Ernst der Nachfolge im Vordergrund. Themen wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft, die Stadienlehre, das Erbsündendogma usw. werden kaum angesprochen. Das ist im Rahmen einer Einleitung auch gar nicht anders möglich.

Was aber in diesem Buch über „Kierkegaard für Christen" ein wenig überrascht, ist dies, daß R. die Fragwürdigkeit des kierkegaardschen Ansatzes mit keinem Wort erwähnt. So findet man etwa keinen Hinweis darauf, daß Kierkegaard die christliche Glaubenslehre in einigen Punkten erheblich verkürzt oder zumindest einseitig ausgelegt hat. Beispielsweise spielt bei ihm die Auferstehung kaum eine Rolle. Dafür strotzen seine Werke aber nur so vor Sünden- und Schuldbewußtsein. Kierkegaards Gottesbild orientiert sich mit starker Schlagseite am Gottesbild des AT. Gott richtet, Gott straft, Gott zürnt. Daß der Gott der Bibel auch der Gott Jesu Christi ist, liest man in seinem Opus schon viel weniger. Kein Wunder, denn Kierkegaard wußte im Grunde nicht, was Liebe ist. Sein Buch über Der Liebe Tun ist dafür der erschütternste Beweis. Geliebt werden darf nur, sofern es Gott gebietet. Jede andere Form von Liebe, die zur Natur des Menschen gehört, ist zu vermeidende „Minne". (Man erinnert sich an Kant: Auch er hält Liebe nur unter der Voraussetzung für sittlich verantwortbar, als sie der Achtung vor dem Gesetz der Pflicht entspringt.) Von einer echten Ich-Du-Beziehung hat sich Kierkegaard keine Vorstellungen machen können. Deshalb kam er auch gar nicht auf den Gedanken, daß die Entscheidungen des Menschen nicht in der Einzelheit, sondern in der Begegnung mit dem andern Menschen entstehen. Genau um diesen Punkt ging es Martin Buber, als er Kierkegaard kritisierte. Die Tatsache, daß bei Kierkegaard die Komponente der Tradition verlorengeht und Christus nicht mehr als Nachkomme Davids und des jüdischen Volkes gesehen wird, ist – das kommt bei R. nicht zur Sprache – für Buber nur mehr die Konsequenz eines tieferen Verlustes, nämlich des Verlustes eines echten Verständnisses für Mitmenschlichkeit.

Bedenkt man dies alles, so liegt es auf einer Linie, daß sich Kierkegaard damit schwertat, die christliche Existenz auch als kirchliche Existenz anzuerkennen. Das besagt nichts gegen seine berechtigte Kritik an der Kirche seiner Zeit. Aber diese Kritik hat irgendwo das Kind mit dem Bad ausgeschüttet. Sie sah von einem gewissen Zeitpunkt an nicht mehr, daß Christus die Kirche wollte und zwar nicht als Gemeinschaft von einzelnen, sondern als „einen Leib" mit „einem Geist" (Röm 12,4–5; 1 Kor 12,12–27).

Ich meine, daß dies alles den Christen, die von Kierkegaard herausgefordert sein sollen, nicht verschwiegen werden dürfte.

Innsbruck Heinrich M. Schmidinger

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

Mélanges Antoine **Guillaumont**. Contributions à l'étude des Christianismes orientaux. Avec une bibliographie du dédicataire. – Genève: Cramer 1988. XI, 310 p. = Cahiers d'orientalisme XX; sfr 150,–; p. VII–XI: Bibliographie A. Guillaumont.

Ars et ecclesia. Festschrift für Franz J. **Ronig** zum 60. Geb. Hrsg. von Hans-Walter Stork, Christoph Gerhardt u. Alois Thomas. Red.: Hans-Walter Stork. – Trier: Paulinus-Verl. 1989. 467 S., Abb. = Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier XXVI; DM 98,–; S. 461–467: Bibliographie F. J. Ronig.

Von Wittenberg nach Memphis. Festschrift für Reinhard **Schwarz**. Hrsg. von Walter Homolka ... – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 271 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Zum Problem des biblischen **Kanons**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1988. 294 S. = Jahrbuch für biblische Theologie III; DM 64,– [enth. u. a.:] S. 11–28: Schmidt, Werner H.: Werk Gottes und Tun des Menschen. Ansätze zur Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" im Alten Testament; S. 29–62: Köckert, Matthias: Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterlichen Literatur; S. 63–90: Lohfink, Norbert: Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot" und „Gesetz"? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs; S. 91–104: Stemberger, Günter: Der Dekalog im frühen Judentum; S. 105–150: Hofius, Otfried: Gesetz und Evangelium nach **2. Korinther 3**; S. 151–170: Limbeck, Meinrad: Vom rechten Gebrauch des Gesetzes; S. 171–214: Pesch, Otto Hermann: Begriff und Bedeutung des Gesetzes in der katholischen Theologie; S. 215–229: Welker, Michael: Gesetz und Geist; S. 233–248: Lutz, Ulrich: Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie; S. 249–288: Hengel, Martin: Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese; S. 301–347: Daniels, Dwight R. – Bernd Janowski: Literatur zur Biblischen Theologie 1985–1988.

Morgan, Robert – John Barton: Biblical interpretation. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1988. IX, 342 p. = Oxford Bible series; £ 8,95.

MacKnight, Edgar V.: Postmodern use of the Bible. The emergence of reader-oriented criticism. – Nashv: Abingdon Pr. 1988. 288 p.; $ 15,95.

Cooper, John W.: Body, soul, and life everlasting. Biblical anthropology and the monism-dualism debate. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XII, 262 p.

2. Altes Testament

Schöpfung und Befreiung. Für Claus **Westermann** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Rainer Albertz ... – Stu: Calwer 1989. 284 S.; Lw. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 13–24: Liedke, Gerhard: Geschaffen in sieben Tagen. **Gen 1** – gehört in der ökologischen Krise; S. 25–36: Scullion, John J.: What of original sin? The convergence of Genesis **1–11** and **Romans 5:12**; S. 37–53: Albertz, Rainer: Die Intentionen und die Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks; S. 54–66: Kegler, Jürgen: Das Zurücktreten der Exodustradition in den Chronikbüchern; S. 69–78: Porter, J. Roy: The supposed deuteronomic redaction of the prophets. Some considerations; S. 79–91: Ruprecht, Eberhard: Ist die Berufung Jeremias „im Jünglingsalter" und seine „Frühverkündigung" eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?; S. 92–103: Weippert, Helga: Schöpfung und Heil in **Jer 45**; S. 104–115: Weippert, Manfred: Die „Konfessionen" Deuterojesajas; S. 116–125: Saebø, Magne: Vom Individuellen zum Kollektiven. Zur Frage einiger innerbiblischer Interpretationen; S. 126–138: Brueggemann, Walter: A poem of Summons ‹**Is. 55: 1–3**› / A narrative of resistance ‹**Dan. 1:1–21**›; S. 139–148: Crüsemann, Frank: Im Netz. Zur Frage nach der „eigentlichen Not" in den Klagen der Einzelnen; S. 149–165: Golka, Friedemann W.: Die Flecken des Leoparden. Biblische und afrikanische Weisheit im Sprichwort; S. 166–177: Augustin, Matthias: Sinn des Lebens – Sinn des Leidens. Betrachtungen zur marxistischen Hiob-Interpretation von Milan Machovec als Beitrag zum alttestamentlich-philosophischen Dialog; S. 178–188: Müller, Hans-Peter: Neue Aspekte der Anfragen **Hiobs**; S. 191–203: Rendtorff, Rolf: Christologische Auslegung als „Rettung" des Alten Testaments? Wilhelm **Vischer** und Gerhard von **Rad**.

Fischer, Georg: Jahwe, unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose ‹**Ex 3–4**›. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 262 S. = Orbis biblicus et orientalis XCI; sfr 68,– [Diss., Roma. Pont. Ist. Biblico]

New avenues in the study of the Old Testament. A collection of Old Testament studies, publ. on the occasion of the fiftieth anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap and the retirement of M. J. Mulder. Ed. by A. S. van der Woude. – Lei [e. a.:] Brill 1989. IX, 166 p. = Oudtestamentische studiën XXV; p. 1–10: Beuken, W. A. M.: No wise king without a wise woman ‹**I Kings III 16–28**›; p. 11–21: Deurloo, K. A.: The king's wisdom in judgement. Narration as example ‹**I Kings III**›; p. 22–28: Dirksen, P. B.: Some remarks in connection with the Peshitta of Kings; p. 29–37; Hoftijzer: Philological notes on **I Kings XI 14**; p. 38–48: Woude, A. S. van der: Zur Geschichte der Grenze zwischen Juda und Israel; p. 49–62: Mulder, M. J.: **Solomon**'s temple and YHWH's exclusivity; p. 63–76: Becking, B. E. J. H.: "I Will Break his Yoke from off your Neck." Remarks on **Jeremiah XXX 4–11**; p. 77–88: Beentjes, P. C.: Hezekiah and Isaiah. A study on **Ben Sira XLVIII 15–25**; p. 89–95: Brekelmans, C.: **Joshua V 10–12**: Another approach; p. 96–109: Fokkelman, J. P.: Time and the structure of the Abraham cycle; p. 110–120: Houtman, C.: "YHWH is my Banner" – "A 'Hand' on the 'Throne' of YH". **Exodus XVII 15b**, **16a** and their interpretation; p. 121–127: Labuschagne, C. J.: The life span of the patriarchs; p. 128–144: Smelik, K. A. D.: The ark narrative reconsidered; p. 145–155: Tromp, N. J.: **Psalm LXXX**: Form of expression and form of contents; p. 156–162: Uchelen, N. A. van: **Psalm XXIII**. Some regulative linguistic evidence.

Berquist, J. L.: Prophetic legitimation in Jeremiah. – VT 39, 1989, 129–139; p. 140–153: Christensen, D. L.: The identity of "King So" in Egypt ‹**2 Kings XVII, 4**›; p. 154–168: Hildebrand, D. R.: Temple ritual: a paradigm for moral holiness in **Haggai II 10–19**; p. 169–182: Hoffman, Y.: A north israelite typological myth and a Judaean historical tradition: the exodus in **Hosea** and **Amos**; p. 183–193: Meier, S.: **Job I–II**: a reflection of **Genesis I–III**; p. 194–208: Spieckermann, H.: Dies irae: der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte.

Gryson, Roger: Barachie et la prophétesse. Exercice de critique textuelle sur **Isaïe 8, 2–3**. – RB 96, 1989, 321–337; p. 511–517: Gosse, Bernard: **Ézéchiel 35–36, 1–15** et Ézéchiel **6**: La désolation de la montagne de Séir et le renouveau des montagnes d'Israël.

Langer, Birgit: Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu **Jes 60,1–3,19f.** – Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1989. VII, 255 S. = Österreichische Biblische Studien VII; kart. DM 29,40.

Sekine, Seizo: Die Tritojesajanische Sammlung ‹**Jes 56–66**› redaktionsgeschichtlich untersucht. – B, NY: de Gruyter 1989. XI, 303 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXV; Lw. DM 138,– [Diss., München]

Clements, R. E.: The messianic hope in the Old Testament. – Journal for the study of the Old Testament 43, 1989, 3–19; p. 21–35: Brueggemann, Walter: Narrative intentionality in **1 Samuel 29**; p. 37–52: Brenner, Athalya: **Job** the pious? The characterization of Job in the narrative framework of the book; p. 53–68: Yee, Gale A.: 'I have perfumed my bed with myrrh': The foreign woman ‹*iššâ zārâ*› in **Proverbs 1–9**; p. 69–82: Janzen, J. Gerald: An echo of the shema in **Isaiah 51,1–3**; p. 83–94: Toorn, Karel van der: Did Jeremiah see Aaron's staff?; p. 95–107: Smith, Daniel L.: Jeremiah as prophet of nonviolent resistance; p. 109–116: Dijkstra, Meindert: Legal irrevocability ‹*lō' yāšûb*› in **Ezekiel 7,13**.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen" im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition. – B, NY: de Gruyter 1989. X, 232 S. = Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXIX; Lw. DM 88,–.

Spiekermann, Hermann: Heilsgegenwart. Eine **Theologie** der **Psalmen**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 342 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLVIII; kart. DM 80,– [Habil.-Schrift, Göttingen]

Michel, Diethelm: Untersuchungen zur Eigenart des Buches **Qohelet**. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann: Bibliographie zu Qohelet. – B, NY: de Gruyter 1989. VI, 327 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CLXXXIII; Lw. DM 118,–.

Schwier, Helmut: Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.). – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XII, 421 S., 9 Karten = Novum Testamentum et orbis antiquus XI; sfr 98,– [Diss., Heidelberg]

Kuhn, Peter: **Offenbarungsstimmen** im antiken Judentum. Untersuchungen zur **Bat Qol** und verwandten Phänomenen. – Tü: Mohr 1989. XII, 425 S. = Texte und Studien zum antiken Judentum XX; DM 258,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M.]

Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. Studien zum Verhältnis von himmlischer und irdischer Welt im rabbinischen Judentum. – Tü: Mohr 1989. 220 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 34; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Tropper, Josef: **Nekromantie**. Totenbefragung im Alten Orient und im AT. – Kevelaer: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. X, 392 S. = Alter Orient und Altes Testament CCXXVIII; DM 120,– [Diss., Münster]

Otto, Eckart: Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im „Bundesbuch". Eine geschichtliche und rechtsvgl. Studie zu altbabylon. und altisraelit. Rechtsüberlieferungen. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 208 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXXV.

Stemberger, Günter: **Midrasch**. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Texte, Erläuterungen. – Mchn: Beck 1989. 241 S.

3. Neues Testament

Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beitr. zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. Festschrift für Willi **Marxsen** zum 70. Geb. Hrsg. von Dietrich-Alex Koch, Gerhard Sellin und Andreas Lindemann. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1989. 476 S.; kart. DM 98,–; S. 459–473: Bibliographie W. Marxsen; [enth. u. a.:] S. 28–44: Luck, Ulrich: Der Anfang der Christologie, die Sache Jesu und die Gottesherrschaft; S. 45–56: Vouga, François: Die Entwicklungsgeschichte der jesuanischen Chrien und didaktischen Dialoge des **Markus**evangeliums; S. 57–73: Koch, Dietrich-Alex: Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Erwägungen zur Entstehung von **Mk 2,13–17**; S. 74–90: Sellin, Gerhard: Einige symbolische und esoterische Züge im Markus-Evangelium; S. 91–100: Lindemann, Andreas: Die **Versuchungsgeschichte** Jesu nach der Logienquelle und das Vaterunser; S. 101–115: Schüller, Bruno: Zur Interpretation der Antithesen der **Bergpredigt**; S. 116–141: Hoffmann, Paul: Jesu „Verbot des Sorgens" und seine Nachgeschichte in der synoptischen Überlieferung; S. 142–164: Frankemölle, Hubert: Die „Praxis Christi" ‹**Mt 11,2**› und die handlungsorientierte Exegese; S. 165–177: Klumbies, Paul-Gerhard: Die

Sabbatheilungen Jesu nach Markus und Lukas; S. 179–194: Heine, Susanne: Eine Person von Rang und Namen. Historische Konturen der **Magdalenerin**; S. 195–207: Merk, Otto: Aus (unveröffentlichten) Aufzeichnungen Rudolf Bultmanns zur Synoptikerforschung; S. 208–221: Furnish, Victor Paul: Der **„Wille Gottes"** in paulinischer Sicht; S. 222–234; Schrage, Wolfgang: Heiligung als Prozeß bei Paulus; S. 235–251: Schmithals, Walter: Paulus als Heidenmissionar und das Problem seiner theologischen Entwicklung; S. 252–266: Rese, Martin: Israels Unwissen und Ungehorsam und die Verkündigung des Glaubens durch Paulus in **Römer 10**; S. 267–296: Suhl, Alfred: Die **Galater** und der **Geist**. Kritische Erwägungen zur Situation in Galatien; S. 297–313: Klein, Günther: Antipaulinismus in **Philippi**. Eine Problemskizze; S. 314–331: Ulonska, Herbert: Gesetz und Beschneidung. Überlegungen zu einem paulinischen Ablösungskonflikt; S. 332–343: Gräßer, Erich: **Hebräer, 4,12–13**. Etude für einen Kommentar; S. 344–360: Kertelge, Karl: **„Frühkatholizismus"** im Neuen Testament als Herausforderung für die Ökumene; S. 361–374: Paulsen, Henning: Auslegungsgeschichte und Geschichte des Urchristentums – die Überprüfung eines Paradigmas; S. 375–378: Krämer, Helmut: Zur Bedeutung von **Wunschsätzen** im Neuen Testament; S. 379–397: Aland, Barbara: Neutestamentliche Handschriften als Interpreten des Textes? **P**^{75} und seine Vorlagen in **Johannes 10**; S. 398–413: Aland, Kurt: Der Text der Kirche?

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. V: The sea-change of the Old Testament in the New. – Lei: Brill 1989. XII, 245 p.; hfl 112,–.

Marcus, Joel: The gates of hades and the keys of the kingdom ‹**Matt 16:18–19**›. – CBQ 50, 1988, 443–455; p. 456–469: Getty, Mary Ann: Paul and the salvation of Israel: A perspective on **Romans 9–11**; p. 470–483: Fitzmyer, Joseph A.: The Aramaic background of **Phillippians 2:6–11**.

Smith, S. H.: The role of Jesus' opponents in the Markan drama. – NTSt 35, 1989, 161–182; p. 183–201: Fossum, Jarl: **Colossians 1,15–18a** in the light of Jewish mysticism and gnosticism; p. 202–218: Rebell, Walter: ‚Sein Leben verlieren' ‹**Mark 8,35 parr.**› als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens; p. 219–228: O'Neill, J. C.: The rules followed by the editors of the text found in the Codex Vaticanus; p. 229–253: Petzer, J. H.: Contextual evidence in favour of ΚΑΥΧΗΣΩΜΑΙ in **I Corinthians 13,3**; p. 254–265: Goldsmith, Dale: 'Ask, and it will be Given . . .' Toward writing the history of a logion; p. 266–286: Mealand, D. L.: Positional stylometry reassessed: Testing a seven epistle theory of Pauline authorship.

Marcheselli, Casale Cesare: Der christologische Hymnus: **Kol 1,15–20**. – Teresianum 40, 1989, 3–21.

Attridge, Harold W.: The Epistle to the **Hebrews**. A commentary on the Epistle to the Hebrews. Ed. by Helmut Koester. – Phil: Fortress Pr. 1989. XXVIII, 439 p. = Hermeneia. A critical and historical Commentary on the Bible; £ 30,–.

Casalini, Nello: Dal simbolo alla realta'. L'espiazione dall'antica alla nuova alleanza secondo **Ebr 9,1–14**. Una proposta esegetica. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1989. 276 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Analecta XXVI. [Diss., Paris. Inst. Cath.]

Ulfgard, Håkan: Feast and future. **Revelation 7:9–17** and the the Feast of Tabernacles. – Sto: Almqvist & Wiksell Intern. 1989. 185 p.; scr 162,–.

Ruiz, Jean Pierre: Ezekiel in the Apocalypse: The transformation of prophetic language in **Revelation 16,17–19,10**. – Ffm [e. a.:] Lang 1989. XX, 607 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 376; sfr 93,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Wisselink, Willem Franciscus: **Assimilation** as a criterion for the establishment of the text. A comparative study on the basis of passages from Mathew, Mark and Luke. – Kampen: Kok 1989. 249 p.; hfl 39,50 [Diss., Kampen]

Kingsbury, Jack Dean: Conflict in **Mark**. Jesus, authorities, disciples. – Minneapolis: Fortress 1989. IX, 150 p.; $ 8,95.

Fander, Monika: Die Stellung der **Frau** im **Markus**evangelium unter bes. Berücks. kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. – Altenberge: Telos Verl. 1989. XI, 395 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen VII; kart. DM 49,80 [Diss., Münster]

Nebe, Gottfried: Prophetische Züge im Bilde Jesu bei **Lukas**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. 302 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VII, 127 S.; kart. DM 64,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Moessner, David P.: Lord of the banquet. The literary and theological significance of the Lukan travel narrative. – Minneapolis: Fortress 1989. XVIII, 358 p.; $ 29,95.

Ernst, Josef: **Johannes** der **Täufer**. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte. – B, NY: de Gruyter 1989. XV, 427 S. = ZNW. Beih. LIII.

Hofius, Otfried: Paulusstudien. – Tü: Mohr 1989. VI, 321 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LI; kart. DM 49,–.

Trobisch, David: Die Entstehung der **Paulusbriefsammlung**. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 162 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus X; sfr 42,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Schnelle, Udo: Wandlungen im paulinischen Denken. – Stu: Katholisches Bibelwerk 1989. 108 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXVII; DM 29,80.

Martin, Brice L.: **Christ** and the **law** in Paul. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XI, 186 p. = Novum Testamentum. Supplements LXII.

Barclay, John M. G.: Obeying the truth. A study of Paul's **ethics** in **Galatians**. Edited by John Riches. – Ed: Clark 1988. XV, 298 p. = Studies of the New Testament and its world; £ 16,95.

Gebauer, Roland: Das **Gebet** bei **Paulus**. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien. – Gießen [u. a.:] Brunnen Verl. 1989. XIV, 393 S. = Monographien und Studienbücher; DM 39,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Elliott, J. K.: A bibliography of Greek New Testament manuscripts. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XXI, 210 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXII; £ 30,–.

Das Neue Testament auf **Papyrus**. II.: Die Paulinischen Briefe. Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor. bearb. v. K. Junack [u. a.]. Mit einer Einf. von B. Aland. – B, NY: de Gruyter 1989. LVI, 418 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung XII; Lw. DM 148,–.

Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Halbband I bearbeitet von Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. – B, NY: de Gruyter 1989. X, 449 S. = Arbeiten zur neutestamentl. Textforschung XIII; Lw. DM 138,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Lobrede. Katalog deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken aus den Beständen der Stiftsbibliothek **Klosterneuburg**. Aufgrund der Vorarbeiten von Maria Kastl unter Mitwirk. von Heinrich Kabas und Roswitha Woytek hrsg. und mit einem Nachw. zur Amplifikation in der barocken Heiligenpredigt vers. von Werner Welzig. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1989. XIII, 802 S.

Thadden, Rudolf von: Weltliche Kirchengeschichte. Ausgew. Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 219 S.; kart. DM 38,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

L'Ancien Testament dans l'église. (VIIe Séminaire théologique de Chambésy, tenu entre le 10 et le 26 mai 1986). – Chambésy, Genève: Ed. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique 1988. 234 p. = Les études théologiques de Chambésy VIII; sfr 45,–.

Borgolte, Michael: Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die **Grablegung** der **Päpste**, ihre Genesen und Traditionsbildung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 430 S., 28 Abb. u. graph. Darst. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XCV; DM 95,–.

Peri, Vittorio: Il mandato missionario e canonico di **Metodio** e l'ingresso della lingua slava nella liturgia. – AHP 26, 1988, 9–69; p. 71–118: Neiske, Franz: Reform oder Kodifizierung? Päpstliche Statuten für **Cluny** im **13.** Jahrhundert; p. 119–294: Rudt de Collenberg, Wipertus H.: Le baptême des juifs à Rome de **1614 à 1798** selon les registres de la «Casa dei catecumeni». P. III: **1730–1798**; p. 295–373: Cárcel Ortí, Vicente: San **Pío X** y la primera asamblea del episcopado español en **1907**; p. 375–392: Falkenstein, Ludwig: Etienne de La Chapelle als Vertrauter Ludwigs VII. und Delegat Alexanders III; p. 393–409: Zutshi, P. N. R.: Some inedited papal documents relating to the University of Cambridge in the fourteenth century; p. 411–429: Hellinghausen, Georges: Bischof Lüpkes „Erscheinung" in Kiel 1842 und ihre Folgen. Oder: Wenn eine stille Messe zur Staatsaffäre wird; p. 431–438: Alvarez, David: The Holy See and the First Hague peace conference ‹1899›.

3. Alte Kirchengeschichte

XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo. Roma, 5–7 Maggio 1988. – Augustinianum 29, 1989; [cont.:] p. 7–30: Rinaldi, Giancarlo: Sognatori e visionari 'biblici' nei polemisti anticristiani; p. 31–53: Devoti, Domenico: All'origine dell'onirologia cristiana ‹con particolare riferimento a Tert., de an. 45–49›; p. 55–70: Czesz, Bogdan: La "tradizione" profetica nella controversia **montanista**; p. 71–80: Grossi, Vittorino: Il profeta ecclesiastico nelle antiche raccolte eresiologiche; p. 81–121: Filoramo, Giovanni: Diventare Dio: visione e rigenerazione nello **gnosticismo**; p. 123–146: Casadio, Giovanni: La visione in **Marco** il **Mago** e nella gnosi di tipo sethiano; p. 147–155: Malachi, Zvi: Jewish parallels to visions and revelations in the Nag Hammadi texts; p. 157–169: Bammel, C. P.: Die Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief; p. 171–176: Irmscher, Johannes: La valutazione dell'**Apocalisse** di Giovanni nella Chiesa antica; p. 177–191: Amat, J.: L'authenticité des songes de la **Passion** de **Perpétue** et de **Félicité**; p. 193–212: Scorza Barcellona, Francesco: Sogni e visioni nella letteratura martirologica africana posteriore al III secolo; p. 213–235: Giannarelli, Elena: Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana; p. 237–256: Consolino, Franca Ela: Sogni e visioni nell'agiografia tardoantica: modelli e variazioni sul tema; p. 257–268: Milazzo, Vincenza: Sogni e visioni nella merovingia "**Vita Rusticulae**"; p. 269–280: Moreschini, Claudio: Divinazione e demonologia in **Plutarco** e **Apuleio**; p. 281–306: Sardella, Teresa: Prognôsis e mantikê in **Origene**; p. 307–332: Vian, Giovanni Maria: Interpretazioni giudaiche e cristiane antiche del sogno di **Giacobbe** ‹Genesi 28, 10–22›; p. 333–349: Corsaro, Francesco: Sogni e visioni nella teologia della vittoria di **Costantino** e **Licinio**; p. 351–374: Pricoco, Salvatore: Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità: Apollo Clario e Didimeo in **Lattanzio**; p. 375–378: Špidlík, Thomas: La funzione del sogno in S. **Basilio**; p. 379–391: Dulaey, Martine: Songe et prophétie dans les Confessions d'**Augustin**. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan; p. 393–409: Zocca, Elena: Le visioni nei *sermones de sanctis* agostiniani; p. 411–422: Weber, Dorothea: Bemerkungen zur "Revelatio sancti Stephani" des Presbyters **Lukian**; p. 423–433: Pizzani, Ubaldo: Qualche osservazione sul profetismo augusteo nell'interpretazione di **Orosio**; p. 435–449: Ciccarese, Maria Pica: La genesi letteraria della visione dell'aldilà: **Gregorio Magno** e le sue fonti; p. 451–495: Perrone, Lorenzo: Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: le Pleroforie di Giovanni di **Maiuma**; p. 497–548: Gramaglia, Pier Angelo: Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana; p. 549–563: Perraymond, M.: Alcune visioni nell'arte cristiana antica: Abramo, Giacobbe, Ezechiele, Pastore d'Erma, Felicità e Perpetua; p. 565–582: De Spirito, Giuseppe: La visio Ioseph (?) dell'arco absidiale di **Xystus III**; p. 583–599: Maraval, Pierre: Songes et visions comme mode d'invention des reliques; p. 601–610: Bammel, Ernest: Prophetie und Deutung.

Epistula Jacobi apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I. Neu hrsg., übers. und kommentiert von Dankwart Kirchner. – B: Akademie-Verl. 1989. 162 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXXVI; DM 58,–.

Goldhahn-Müller, Ingrid: Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücks. der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. IX, 406 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXIX; kart. DM 84,–.

Lohmann, Hans: Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur **Eschatologie** bei den **apostolischen Vätern**. – B, NY: de Gruyter 1989. VIII, 266 S. = Beiträge zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LV; Lw DM 98,–.

Acta **Andreae**. Praefatio – commentarius. Vol I–II. Cvra Jean-Marc Prieur. – Turnhout: Brepols 1989. XXVI, 848 p. = Corpvs christianorvm. Ser. Apocryphorum V; FB 11 100,–.

Fédou, Michel: Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'**Origène**. – P: Beauchesne 1989. 665 p. = Théologie historique LXXXI.

Rizzi, Marco: La questione dell'unità dell'»Ad Diognetum«. – Milano: Univ. Cattolica del Sacro Cuore 1989. XXIII, 201 p. = Studia patristica Mediolanensia; Lire 24 000.

Orbe, Antonio: Espiritualidad de San **Ireneo**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1989. XLI, 338 p. = Analecta Gregoriana CCLVI = Ser. Fac. Theol. – sectio A, XXXIII; Lire 48 000.

Martin, Annick: Le fil d'**Arius**: 325–335. – RHE 84, 1989, 297–333.

Ladaria, Luis F.: La Cristología de **Hilario** de **Poitiers**. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1989 XX, 322 p. = Analecta Gregoriana CCLV = Series Fac. Theol. – sectio A, XXXII; Lire 45 000.

Christensen, Torben: **Rufinus** of **Aquileia** and the Historia Ecclesiastica, lib. VIII–IX, of **Eusebius**. – Kobenhavn: Kong. Danske Videnskabernes Selskab 1989. 339 p. = Historisk-filosofiske Meddelelser LVIII; dkr 450,–.

Thomassen, E.: The Valentinianism of the *Valentinian Exposition* ‹NHC XI, 2›. – Muséon 102, 1989, 225–236; p. 237–254: Zanetti, U.: Horologien copte et vêpres byzantines; p. 255–266: Lattke, M.: Salomo-Ode 13 im Spiegel-Bild der Werke von **Ephraem Syrus**; p. 267–269: MacCoull, L. S. B.: A note on **Rufus of Hypselis** in the *History of the Patriarchs*; p. 271–298: Watt, J. W.: Syriac panegyric in theory and practice. **Antony** of **Tagrit** and **Eli** of **Qartamin**; p. 299–305: Leloir, L.: Le commentaire d'**Éphrem** sur le Diatessaron. Quarante et un feuillets retrouvés; p. 307–320: Havener, I.: The so-called «Discourse» of **Hyperechius** the Solitary in Armenian; p. 321–359: Grand'Henry, J.: La réponse de **S. Basile** à S. Grégoire. Édition critique de la lettre 2 en version arabe; p. 361–375: Henrich, G. S.: Zu einem arabisch-persisch-griechisch-serbischen Gesprächslehrbuch des 15. Jahrhunderts.

Dechow, Jon Frederick: Dogma and mysticism in Early Christianity. **Epiphanius** of **Cyprus** and the legacy of **Origen**. – Lv: Peeters; Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1988. X, 584 p. = Patristic monograph series XIII.

Hellemo, Geir: Adventus Domini (Kristus på keisertronen, engl.). Eschatological thought in 4th-century apses and catecheses. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XXIV, 309 p. 47 tabl. = Supplements to Vigiliae christianae V; hfl 132,– [Diss., Oslo]

Haelewyck, Jean-Claude: Le cantique 'De nocte'. Histoire du texte vieux latin d'*Is.* 26, 9b–20 (21). – RBén 99, 1989, 7–34; p. 35–40: Doignon, Jean: Un témoignage inédit des 'Tractatus in Psalmos' d'**Hilaire** de **Poitiers** contre l'hymnodie païenne; p. 221–236: Sainte-Marie, Henri de: Le Commentaire sur **Jonas** de **Jérôme** édité par Yves-Marie Duval.

Pifarré, Cebrià: **Arnobio** el **Joven** y la cristología del "conflictus". – Montserrat: Publ. de l'Abadia de Montserrat 1988. 261 p. = Scripta et documenta XXXV; pes 1190.

4. Mittelalter und Neuzeit

Romero Fernández Pacheco, Juan Ramón: Prisciliano y el Priscilianismo: Radiografía de un debate historiográfico. – HS 40, 1988, 27–44; p. 45–105: Ollero Pina, José Antonio: Una familia de conversos sevillanos en los orígenes de la Inquisición: Los Benadeva; p. 107–131: Palacios Alcalde, María: Las Beatas ante la Inquisición; p. 133–164: Blázquez Miguel, Juan: Algunas precisiones sobre estadística inquisitorial: El ejemplo de la actividad antijudía del tribunal de Granada en el siglo XVII; p. 167–178: Cantera Montenegro, Margarita: Las Cofradías religiosas en el Logroño medieval; p. 179–191: Huerga, Alvaro: La irradiación de San **Carlos Borromeo** en España a principios del siglo XVII; p. 193–204: González Novalín, José Luis: San Carlos Borromeo y su relación con España: Nota crítica; p. 205–234: Romero Samper, Milagrosa: El expediente general de Cofradías del Archivo Histórico Nacional; p. 237–313: Andrés, Gregorio de: El helenismo del canónigo toledano Antonio de Covarrubias. Un capítulo del Humanismo en Toledo en el siglo XVI; p. 955–978: Romano, David: El papel judío en la transmisión de la cultura.

Das Domstift St. **Paulus** zu **Münster**. Im Auftr. des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearb. v. Wilhelm Kohl. – B, NY: de Gruyter 1989. XXX, 662 S. = Germania Sacra NF. XVII, 3: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster IV, 3; Lw. DM 282,–.

5. Mittelalter

Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania sacra. Hrsg. von Irene Crusius. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 323 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte XCIII = Studien zur Germania Sacra XVII; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 9–44: Becker, Petrus: Das frühe **Trierer Mönchtum** von den Anfängen bis zur anianischen Reform. Ein Überblick; S. 45–69: Kohl, Wilhelm: Eine germanische Kultstätte als Vorgängerin eines sächsischen Frauenklosters ‹**Frekkenhorst**›; S. 70–94: Warneke, Hans Jürgen: Wodan und die Heeresfurt. Die Vorgeschichte der Gründung des Stifts **Herford** und der Kirche in **Dornberg**; S. 95–134: Zielinski, Herbert: Die Kloster- und Kirchengründungen der Karolinger; S. 135–175: Engels, Odilo: Der **Reichsbischof** in ottonischer und frühsalischer Zeit; S. 176–305: Schreiner, Klaus: **Consanguinitas** – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters.

Dyer, Joseph: Monastic **Psalmody** of the Middle Ages. – RBén 99, 1989, 41–74; p. 75–102: Chavasse, Antoine: Aménagements liturgiques, à Roma, au **VII**e et au **VIII**e siècle; p. 103–117: Havener, Ivan: The Greek prologue to the 'Dialogues' of **Gregory** the **Great**. The critical text; p. 118–154: Van Acker, Lieven: Der Briefwechsel der heiligen **Hildegard** von **Bingen**. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition (Forts.); p. 237–249: Holder, Arthur G.: New treasures and old in **Bede**'s 'De Tabernaculo' and 'De Templo'; p. 272–285: Huglo, Michel: Trois livres manuscrits présentés par Helisachar; p. 293–312: Butterill, Christine A.: The cartulary of **Flamstead**; p. 313–332: Horner, Patrick J.: Benedictines and preaching in fifteenth-century England. The evidence of two Bodleian Library manuscripts.

Hartmann, Wilfried: Die **Synoden** der **Karolingerzeit** im **Frankenreich** und in **Italien**. – Pad [u. a.:] Schöningh 1989. XXV, 536 S. = Konziliengeschichte A, 9; Lw. DM 130,–.

Gurjewitsch, Aaron J.: Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur – in Verb. mit der Auffassung vom Tode und des Jenseits. – AKuG 71, 1989, 1–44.

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

Renna, Thomas: The jewish law according to **William** of **Saint Thierry**. – StMon 31, 1989, 49–67.

Busch, Jörg W.: „**Landulfi** senioris Historia Mediolanensis" – Überlieferung, Datierung und Intention. – DA 45, 1989, 1–30; S. 31–53: Petersohn, Jürgen: Jubiläumsfrömmigkeit vor dem Jubelablaß. Jubeljahr, Reliquientranslation und „remissio" in **Bamberg** ‹**1189**› und **Canterbury** ‹**1220**›; S. 54–82: Schaller, Hans Martin: Das geistige Leben am Hofe Kaiser **Ottos IV.** von Braunschweig; S. 83–108: Sweeney, James Ross: Unbekannte Briefe Kaiser Friedrichs II. im Codex Indianensis der Werke Senecas; S. 109–172: Lauterbach, Klaus H.: Der „**Oberrheinische Revolutionär**" und Mathias Wurm von Geudertheim. Neue Untersuchungen zur Verfasserfrage.

Sieben, Hermann Josef: **Ferrara/Florenz** ‹1438/9› und vier weitere konziliare Reunionsversuche. – ThPh 64, 1989, 518–556.

Reformbemühungen und **Observanz**bestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesens. Hrsg. von Kaspar Elm. – B: Duncker & Humblot 1989. IX, 643 S. = Berliner Historische Studien XIV = Ordensstudien VI; [enth.:] S. 3–19: Elm, Kaspar: Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick; S. 23–34: Becker, Petrus: Erstrebte und erreichte Ziele **benediktinische**r Reformen im Spätmittelalter; S. 35–58: Rüthing, Heinrich: Die **Kartäuser** und die spätmittelalterlichen Ordensreformen; S. 61–69: Milis, Ludo: Reformatory attempts within the **ordo canonicus** in the late Middle Ages; S. 71–82: Bosch, Pieter van den: Die **Kreuzherren**reform des **15.** Jahrhunderts. Urheber, Zielsetzung und Verlauf; S. 83–106: Kohl, Wilhelm: Die **Windesheim**er Kongregation; S. 109–129: Rödel, Walter G.: Reformbestrebungen im **Johanniterorden** in der Zeit zwischen dem Fall Akkons und dem Verlust von Rhodos ‹**1291–1522**›; S. 131–138: Boockmann, Hartmut: Der **Deutsche Orden** um 1400; S. 139–152: Arnold, Udo: Reformansätze im Deutschen Orden während des Spätmittelalters; S. 153–169: Mischlewski, Adalbert: Spätmittelalterliche Reformbemühungen im **Antoniterorden**; S. 173–187: Manselli, Raoul: L'osservanza **francescana**: dinamica della sua formazione e fenomenologia; S. 189–205: Nimmo, Duncan B.: The Franciscan Regular Observance. The culmination of medieval Franciscan reform; S. 207–217: Nyhus, Paul L.: The Franciscan Observant reform in Germany; S. 219–271: Hillenbrand, Eugen: Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der **Dominikaner**; S. 273–292: Wolfs, Servatius Petrus: Dominikanische Observanzbestrebungen: Die Congregatio **Hollandiae** ‹**1464–1517**›; S. 293–323: Smet, Joachim: Pre-Tridentine reform in the **Carmelite** Order; S. 325–345: Martin, Francis Xavier: The **Augustinian** Observant movement; S. 347–370: Pino, Franco A. dal: Tentativi di riforma e movimenti di Osservanza presso i **Servi di Maria** nei secoli XIV–XV; S. 373–396: Nyberg, Tore: Der **Birgitten**orden im Zeitalter der Ordensreformen; S. 399–410: Schimmelpfennig, Bernhard: Das **Papsttum** und die Reform des **Zisterzienser**ordens im späten Mittelalter; S. 411–430: Walsh, Katherine: Papsttum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance: Zur Wechselwirkung von Zentralgewalt und lokaler Initiative; S. 431–457: Mertens, Dieter: Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert; S. 459–467: Zumkeller, Adolar: Die Beteiligung der **Mendikanten** an der Arbeit der Reformkonzilien von **Konstanz** und **Basel**; S. 469–501: Schmidt, Hans-Joachim: Die **Trier**er Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jahrhundert; S. 503–512: Pascoe, Louis L.: Religious orders, evangelical liberty and reform in the thought of Jean **Gerson**; S. 515–519: Escher, Felix: Landesherr und Reformen in brandenburgischen **Prämonstratenser**klöstern; S. 521–538: Rubinstein, Nicolai: „Reformation" und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien; S. 539–567: Neidiger, Bernhard: Stadtregiment und Klosterreform in **Basel**; S. 571–584: Dohna, Lothar Graf zu: Von der Ordensreform zur Reformation: Johann von **Staupitz**; S. 585–614: Ziegler, Walter: Reformation und Klosterauflösung. Ein ordensgeschichtlicher Vergleich.

6. Gesamte Neuzeit

Katholische **Reform**. Symposion im Campo Santo Teutonico 26. bis 29. September 1988. – RQ 84, 1989; S. 5–30: Repgen, Konrad: „Reform" als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart; S. 31–50: Ganzer, Klaus: Das **Konzil** von **Trient** – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?; S. 51–73: Roberg, Burkhard: Das Wirken der **Kölner Nuntien** in den protestantischen Territorien Norddeutschlands; S. 74–91: Kraus, Andreas: Die Geschichte des **päpstl. Staatssekretariats** im Zeitalter der katholischen Reform und der Gegenreformation als Aufgabe der Forschung; S. 92–103: Greipl, Egon Johannes: Die Geschichte des päpstlichen Staatssekretariats nach 1870 als Aufgabe der Forschung; S. 104–119: Smolinsky, Heribert: Kirche in **Jülich-Kleve-Berg**. Das Beispiel einer landesherrlichen Kirchenreform anhand der Kirchenordnungen; S. 120–159: Bosbach, Franz: Die katholische Reform in der Stadt **Köln**; S. 160–194: Raab, Heribert: Gegenreformation und katholische Reform im Erzbistum und Erzstift **Trier** von Jakob von Eltz zu Johann Hugo von Orsbeck ‹1567–1711›; S. 195–209: Surchat, Pierre-Louis: Zur Katholischen Reform in **Graubünden**; S. 210–234: Ziegler, Walter: Der Kampf mit der Reformation im Land des Kaisers; S. 235–257: Eberhard, Winfried: Entwicklungsphasen und Probleme der Gegenreformation und

katholischen Erneuerung in **Böhmen**; S. 258–269: Rainer, Johann: Katholische Reform in **Innerösterreich**.

7. Reformation und katholische Reform

Rummel, Erika: Erasmus' conflict with **Latomus**: Round two. – ARG 80, 1989, 5–23; S. 24–46: Möncke, Gisela: Eine neu entdeckte zeitgenössische Flugschrift über Luther in Worms; S. 47–67: Jørgensen, Ninna: Hat **Luther** Müntzers Liturgiereformen abgelehnt?; S. 68–87: Treu, Martin: Balthasar Fabritius **Phacchus** – Wittenberger Humanist und Freund Ulrichs von Hutten; S. 88–104: Jörg, Ruth: **Zwingli** und die Reformation in Zürich im Spiegel der Chronik von Johannes **Salat**; S. 105–124: Wandel, Lee Palmer: The reform of the images: New visualizations of the christian community at **Zürich**; S. 125–153: Oftestad, Bernt Torvild: Lehre, die das Herz bewegt. Das Predigtparadigma bei **Martin Chemnitz**; S. 154–172: Matheson, Peter: Martyrdom or mission? A protestant debate; S. 173–193: Waite, Gary K.: From apocalyptic crusaders to Anabaptist terrorists: **Anabaptist radicalism** after Münster, 1535–1544; S. 194–212: Blaschke, Karlheinz: Fiskus, Kirche und Staat in **Sachsen** vor und während der Reformation; S. 213–239: Müller, Ernst: Die Entlassung des ernestinischen Kämmerers Johann **Rietesel** im Jahre 1532 und die Auflösung des Wittenberger Heiligtums; S. 240–251: Backus, Irena: The teaching of logic in two Protestant academies at the end of the 16th century. The reception of **Zabarella** in Strasbourg and Geneva; S. 252–285: Bergsma, Wiebe: **Calvinismus** in **Friesland** um 1600 am Beispiel der Stadt **Sneek**; S. 286–307: Russell, Paul A.: Syphilis, God's scourge or nature's vengeance? The German printed response to a public problem in the early sixteenth century; S. 308–318: Friedrich, Reinhold: Ein neuaufgefundenes Gutachten von **Bucer** und **Capito** an den Straßburger Rat über die Schriftgemäßheit der evangelischen Lehre, vom Spätsommer 1524.

Preul, Reiner: Luther und die praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart. – Marburg: Elwert 1989. 131 S. = Marburger theologische Studien XXV; kart. DM 39,–.

Mennecke-Haustein, Ute: Luthers Trostbriefe. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1989. 304 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LVI [Diss., Göttingen]

Colloque de **Strasbourg** à l'occasion du 450e anniversaire de la fondation de la Haute école, mars 1988. – BSHPF 135, 1989, 9–141.

Axmacher, Elke: Praxis evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin **Moller** ‹1547–1606›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 370 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLIII; kart. DM 78,–.

8. Neuere Zeit

Parish, Richard: **Pascal**'s Lettres provinciales. A study in polemic. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIX, 203 p.; £ 25,–.

Sanvenerio, Joseph Andrés de: El cristiano antiguo. Replica de J. A. de Sanvenerio a Justino Febronio sobre las doctrinas del poder. Introducción y notas Andrés Barcala Munoz. – Madr: Consejo Superior de Invest. Cient. 1988. 310 p. = Bibliotheca theologica hispana II, 6; pes 3000.

Paris-Cantorbéry **1717–1720**. Le dossier d'un premier œcuménisme. Ed. par Jacques Gres-Gayer. Préface du Robert Runcie. – P: Beauchesne 1989. 561 p. = Textes, dossiers, documents XIII; F 255,–.

Turrini, Miriam: Penitenzia e devozione. L'episcopato del card. Marcello **Crescenzi** a Ferrara (1746–1768). Prefazione di D. Menozzi – Brescia: Paideia Ed. 1989. 388 p. = Testi e ricerche di scienze religiose XXIV.

Stephan-Kopitzsch, Ursula: Die Toleranzdiskussion im Spiegel überregionaler Aufklärungszeitschriften. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 223 S. = Europäische Hochschulschriften III, 382; sfr 49,–.

Godechot, Jacques: Les idéaux de la **Révolution**. – BLE 90/3, 1989, 5–11; p. 13–21: Lachièze-Rey, Lucien: Les cahiers de doléances du **Quercy**; p. 23–46: Nastorg, Clément: Les résistances aux idéaux de la Révolution: le cas du **Haut-Quercy** et du district de **Saint-Céré-Martel**; p. 47–68: Fixes, Bernard: Le clergé séculier dans le diocèse de Rodez à la fin de l'Ancien Régime; p. 69–92: Meyer, Jean-Claude: La Révolution française et l'Eglise en conflit; p. 93–106: Fournier, Georges: La participation du clergé constitutionnel à la vie politique locale en **Languedoc** pendant la Révolution; p. 107–134: Sicard, Germain: Les prêtres devant le «Tribunal Révolutionnaire» de la **Haute-Garonne**; p. 135–150: Coste, René: La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789; p. 151–160: Taillefer, Michel: Aux origines de l'anticléricalisme maçonnique: l'évolution de l'attitude religieuse des francs-maçons toulousains pendant la Révolution française; p. 163–184: Meyer, Jean-Claude: La tradition gallicane dans l'Église réfractaire (1790–1802).

Menozzi, Daniele: La rivoluzione francese e la chiesa italiana. – Cristianesimo nella storia 10, 1989, 221–225; p. 227–249: Rosa, Mario: Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime; p. 251–272: Pii, Eluggero: Un aspetto della reazione cattolica: il caso **Spedalieri**; p. 273–306: Plongeron, Bernard: Eglise et Révolution d'après les prêtres émigrés à Rome et à Londres ‹1792–1802›; p. 307–345: Valenti, Annamaria: Il dibattito sul giuramento civico nella repubblica cisalpina; p. 347–387: Tosti, Mario: Gli "Atleti della Fede": emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa (1792–1799); p. 389–442: Caffiero, Marina: La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria.

Wagner, Falk: Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. – ThR 53, 1988, 113–200.

Kuld, Lothar: Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. **Newmans** Phänomenologie des Glaubensakts. – Sigmaringendorf: Regio-Verl. Glock u. Lutz 1989. 277 S. = Internationale Cardinal-Newman-Studien XIII; kart. DM 60,–.

Briefe Ferdinand Augusts von **Spiegel** zu Diesenberg, Domdechanten zu Münster und Erzbischofs von Köln, an Karl von und zum Stein 1802–1831. – Mstr: Aschendorff 1989. XXXVIII, 266 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Westfälische Briefwechsel und Denkwürdigkeiten IX; kart. DM 58,–.

Wilder, Alfred: Cardinal **Zigliara** and traditionalism. – Ang 66, 1989, 517–562.

Bertoglio, Lucia Angela: La fuerza de una entrega. Biografía crítica de José María de **Yermo** y **Parres** ‹1851–1904›. Sacerdote y fundador de la Congregación de – Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres –. – Clar 29, 1989, 5–123; p. 125–198: Rocca, Giancarlo: Elementi per la fisionomia di un fondatore. Don **Alberione** e i suoi istituti.

Batteli, Giuseppe: Un pastore tra fede e ideologia. Giacomo M. Radini **Tedeschi** 1857–1914. Pref. di Giuseppe Alberigo. – Mil: Marietti 1989. XXII, 456 p. = Testi e ricerche di scienze religiose n.s. I; Lire 48 000.

9. Neueste Zeit

Busch, Eberhard: „Endlich ein Wort zur Lage!" Karl **Barth**s Streitruf an die Protestantische Kirche am Ende der zwanziger und zu Beginn der dreißiger Jahre. – KZG 2, 1989, 409–425; S. 426–436: Lessing, Eckhard: „Selbständigkeit" und „Freiheit" der Kirche. Eine Notiz zum Kirchenverständnis **Dibelius'** und **Barth**s; S. 437–450: Krötke, Wolf: Gottes Herrlichkeit und die Kirche. Zum Gottesverständnis der Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Otto Dibelius; S. 451–458: Stock, Konrad: Die Kirche in der Gesellschaft. Eine ekklesiologische Skizze; S. 459–471: Brändle, Werner: „Realitätsnahe Kirche?" Ein systematisch-theologischer Beitrag zur gegenwärtigen ekklesiologischen Diskussion; S. 471–493: Schröder, Richard: Religion und Gesellschaft. Über einige Versuche, der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft der DDR durch Religionssoziologie aufzuhelfen.

Pie XII et la cité. La pensée et l'action politiques de Pie XII. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence organisé à la Faculté de Droit et de Science Politique de l'Université d'Aix-Marseille III par l'Institut de Droit et d'Histoire Canoniques et le Département des Sciences Juridiques et Morales de l'Institut Portalis. Sous la dir. de Jean Chelini et Joël-Benoît d'Onorio. Avec la participation d'Opilio Card. Rossi ... – P: Téqui 1988. 495 p.; F 140,–.

Schüßler, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul **Tillich**s. – Ffm: Athenäum 1989. 264 S. = Athenäums Monografien. Theologie IV; kart. DM 78,– [Diss., Quebec. Univ. Laval]

Zum Gedenken an Joseph **Lortz** ‹1887–1975›. Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene. Hrsg. von Rolf Decot und Rainer Vinke. – Stu: Steiner Verl. Wiesbaden 1989. VIII, 396 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. für Religionsgeschichte. Beiheft XXX; kart. DM 120,– [enth.:] S. 3–11: Iserloh, Erwin: Joseph Lortz – Leben und ökumenische Bedeutung; S. 12–29: Schütte, Heinz: Der ökumenische Gedanke bei Joseph Lortz; S. 30–92: Manns, Peter: Joseph Lortz zum 100. Geburtstag: Sein Luther-Verständnis und dessen Bedeutung für die Luther-Forschung gestern und heute; S. 93–105: Pannenberg, Wolfhart: Über Lortz hinaus?; S. 106–140: Pesch, Otto Hermann: Theologische Überlegungen zum „Subjektivismus" Luthers; S. 141–196: Ulianich, Boris: Zwischen italienischer Geschichtsschreibung und vatikanischer Zensur; S. 197–206: Vall, Hêctor; Joseph Lortz und sein Einfluß in **Spanien**; S. 207–216: Spitz, Lewis W.: Die Wirkung des historiographischen Werkes von Joseph Lortz in den **USA**; S. 217–261: Wolf, Gerhard Philipp: Das historiographische Werk von Joseph Lortz – Aufnahme und Wirkung in **Frankreich**; S. 262–292: Huovinen, Eero: Die ökumenische Bedeutung des Luther-Verständnisses von Joseph Lortz für die Lutherforschung in **Finnland**; S. 293–313: Lautenschläger, Gabriele: Neue Forschungsergebnisse zum Thema: Joseph Lortz; S. 323–336: Loewenich, Walther von: Zur Diskussion über Luthers theologia crucis – Versuch einer Bilanz; S. 337–351: Lohse, Bernhard: Die bleibende Bedeutung von Joseph Lortz' Darstellung „Die Reformation in Deutschland"; S. 352–357: Beißer, Friedrich: Können wir uns verwerfen?; S. 358–375: Smolinsky, Heribert: Streit um die Exegese? Die Funktion des Schriftarguments in der Kontroverstheologie des Hieronymus **Emser**; S. 376–386: Vercruysse, Joseph: Die Ekklesiologie des Jacobus **Latomus**.

Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio. Colloquio Internazionale di studio Brescia 19-20-21 settembre 1986. – R: Edizioni Studium 1989. XV, 719 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VII/VII; Lire 90 000.

Bradshaw, Timothy: Trinity and ontology. A comparative study of the theology of Karl **Barth** and Wolfhart **Pannenberg**. – Edinburgh: Rutherford House 1988. 460 p. = Rutherford studies in contemporary theology.

Dulles, Avery: A half century of ecclesiology. – TS 50, 1989, 419–442.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Mueller, Karl: Josef **Schmidlin** ‹1876–1944›. Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft. – Nettetal: Steyler Verl. – Wort und Werk 1989. 441 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XLVII; DM 58,–.

Findeis, Hans-Jürgen: Languages of religions and intercultural communication. A contribution to the intercultural philosophy of religious language. – ZMW 73, 1989, 257–283.

Michael, S. M.: Anthropological basis for dialogue: An impulse for missionary activity in our time. – Verbum SVD 30, 1989, 115–128; p. 129–152: Rivinius, Karl Josef: Evangelisierung und innerweltliche Strukturen.

Stevenson-Moessner, Jeanne: Theological dimensions of maturation in a missionary milieu. – Bern [e. a.:] Lang 1989. 278 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 346; sfr 49,50 [Diss., Basel]

Reinhard, Wolfgang: Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus. – HS 109, 1989, 353–370; S. 371–386: Gründer, Horst: Mission, Kolonialismus und Emanzipation in **Schwarzafrika**; S. 387–420: Rivinius, Karl J.: Interdependenz von Politik und Evangelisation in **China**.

Gomes, Felipe: Method in mission: lessons from the history of the Church. – Indian Missiological Review 11, 1989, 15–53.

West, Delno C.: Medieval ideas of apocalyptic mission and the early Franciscans in **Mexico**. – The Americas 45, 1988/89, 293–313.

Angel, Santos: Acción misionera de los jesuitas en la América Septentrional española. – MiscCom 47, 1989, 131–156.

Onaiyekan, John: Tendencias cristológicas en la Teología africana contemporánea: estudio y valoración provisional. – ScriptVict 21, 1989, 169–184.

Ustorf, Werner: Die Missionsmethode Franz Michael **Zahns** und der Aufbau kirchlicher Strukturen in **Westafrika** ‹1862–1900›. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1989. 337 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene VII; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Proske, Wolfgang: **Botswana** und die Anfänge der **Hermannsburg**er Mission. Voraussetzungen, Verlauf und Scheitern eines lutherischen Missionierungsversuches im Spannungsfeld divergierender politischer Interessen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 291 S. = Europäische Hochschulschriften III, 391; sfr 62,– [Diss., Bremen]

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

Church and liberation in **Namibia**. Edited by Peter Katjavivi, Per Frostin and Kaire Mbuende. Foreword by Barney Pityana. – Lo: Pluto Publ. 1989. XVII, 222 p.; £ 17,50.

Kobong, Theodorus: Evangelium und Tongkonam. Eine Unters. über die Begegnung zwischen christl. Botschaft und der Kultur der **Toraja**. – Ammersbek bei Hbg: Verl. an der Lottbek Jensen 1989. 338 S., 2 Kt. = Perspektiven der Weltmission VII; kart. DM 59,– [Diss., Hamburg]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Steinkühler, Martina: Macht und Ohnmacht der Götter im Spiegel ihrer Reden. – Ammersbek bei Hbg: Verl. an der Lottbek Jensen 1989. VII, 416 S. = Wissenschaftliche Beiträge aus europäischen Hochschulen V, 3; DM 77,– [Diss., Kiel]

On the meaning of **death**. Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs. Ed. by S. Cederroth ... Introduction by Maurice Bloch. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1988. 302 p.; scr 190,–; [cont.:] p. 11–30: Bloch, Maurice: Introduction: Death and the concept of a person; p. 31–38: Burling, Robbins: **Garo** beliefs in the afterlife; p. 39–61: Cederroth, Sven: Pouring water and pating food: On the symbolism of death in a sasak community on **Lombok**, **Indonesia**; p. 63–75: Corlin, Claes: The journey through the bardo: Notes on the symbolism of Tibetan mortuary rites and the Tibetan book of the dead; p. 77–94: Eastmond, Marita: The politics of death: Rituals of protest in a **Chilean** exile community; p. 95–111: Edholm, Erik af: The colours of the soul and the origin of **Karmic** eschatology; p. 113–135: Helander, Berhard: Death and the end of society: Official ideology and ritual communication in the **Somali** funeral; p. 137–154: Jacobson-Widding, Anita: Death rituals as inversions of life structures: A comparison of **Swedish** and **African** funerals; p. 155–167: Josefsson, Claes: The politics of chaos: On the meaning of human sacrifice among the Kuba of **Zaire**; p. 169–183: Lindström, Jan: The monopolization of a spirit: Livestock prestations during an **Iramba** funeral; p. 257–299: Århem, Kaj: Into the realm of the sacred: An interpretation of **Khasi** funerary ritual.

Tobin, Vincent Arich: Theological principles of **Egyptian** religion. Foreword by Roland G. Bonne. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XIX, 223 p. = American university studies VII, 59; sfr 59,60.

Le religieux en Occident: Pensée des deplacements. Jean-Louis Schlegel ... – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1988. 152 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XLIII; FB 609,–.

Koenig, Jean: Oracles et liturgies de l'exil babylonien. – P: Pr. Univ. de France 1988. 210 p. = Etudes d'histoire et de philosophie religieuses LIX.

Wyatt, Nicholas: Near Eastern echoes of Āryan tradition. – Studi e materiali di storia della religioni N.S. 13, 1989, 5–29.

Gimaret, Daniel: Les noms divins en **Islam**. Exégèse lexicographique et théologique. – P: Ed. du Cerf 1988. 448 p. = Patrimoines; F 295,–.

Griffiths, Paul J.: Buddha and God: A contrastive study in ideas about maximal greatness. – Journal of religion 63, 1989, 502–529; p. 530–548: Clooney, Francis X.: Evil, divine omnipotence, and human freedom: **Vedānta**'s theology of **Karma**.

Werner, Karel: The yogi and the mystic: Studies in **Indian** and comparative mysticism. – Lo: Curzon 1989. XV, 192 p. = Durham Indological series I.

Orzech, Charles D.: Seeing Chen-Yen Buddhism: Traditional scholarship and the Vajrayāna in China. – HRel 29, 1989, 87–114; p. 115–158: Miller, D. A.: Functional operations and oppositions in the thought-world of the sagas; p. 159–173: Dimock, Edward C.: Līlā.

Satchidanandendra, Swami: The method of the Vedanta: a critical account of the Advaita tradition. Translated from the Sanskrit by A. J. Alston. – Lo: Kegan Paul Int. 1989. XXX, 975 p.; £ 65,–.

Brouwer, H. H. J.: **Bona Dea**. The sources and a description of cult. – Lei: Brill 1989. XXVIII; 507 p., 5 fig., 5 maps = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain CX; hfl 216,–.

Naumann, Nelly: Die einheimische Religion **Japans**. I: Bis zum Ende der Heian-Zeit. – Lei [u. a.:] Brill 1988. XIII, 299 S. = Handbuch der Orientalistik V,4, 1,1; hfl 140,–.

VI. Religionsphilosophie

Lauriola, Giovanni: La conoscibilità di Dio in **Duns Scoto**. – StFr 86, 1989, 37–52.

Waldschütz, Erwin: Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosoph. Deutung Meister **Eckharts**. – Wien [u. a.:] Herder 1989. 369 S.; kart. 62,– [Habil.-Schrift, Wien]

Kennedy, Leonard A.: **Osbert** of **Pickenham**, O.Carm. (fl. 1360) on the absolute power of God. – EphCarm 35, 1988, 178–228.

Stallmach, Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des **Nikolaus** von **Kues**. – Mstr: Aschendorff 1989. 218 S. = Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag.

Sala, Giovanni: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften **Kants**. – B, NY: de Gruyter 1990. XVIII, 470 S. = Kantstudien. Ergänzungshefte CXXII; DM 166,–.

Funk, Rudolf: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel **Lévinas**. Zur Frage einer neuen philosoph. Rede von Gott. – Frb/B, Mchn: Alber 1989. 452 S.; kart. DM 98,– [Diss., Augsburg. Gek.]

Schöndorf, Harald: Sinn und Funktion des ontologischen Gottesbeweises in **Descartes**' 5. Meditation. – Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschl. Fragens ..., Innsbr, Wien 1989, 104–116; S. 117–130: Lotz, Johannes Baptist: Der im ontologischen Gottesargument enthaltene Tiefsinn. Zu Kants Kritik der Gottesbeweise; S. 131–141: Richter, Vladimir: **Duns Scotus**' Texte über die Einzigkeit Gottes; S. 142–155: Keller, Albert: Ist Sein ein Name Gottes?; S. 156–173: Ehlen, Peter: Zur Frage nach Gott im Denken von Karl **Marx**; S. 174–191: Feiereis, Konrad: Kirche und Marxismus vor Ort – eine Aufgabe für die christliche Philosophie.

Wuchterl, Kurt: Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie. – Bern, Stu: Haupt 1989. 309 S. = Uni-Taschenbücher 1543; kart. DM 29,80.

Cantone, Carlo: Dall'ideologia all'utopia. La teologia occidentale dopo la "morte di Dio". – R: Ed. Dehoniane 1989. 460 p. = Contributi teologici.

VII. Fundamentaltheologie

Brown, David: **Invitation** to theolgy. – Oxf [e. a.:] Blackwell 1989. VII, 182 p. = Invitation series; £ 6,95.

Louth, Andrew: Discerning the mystery. An essay on the nature of theolgy. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIV, 150 p. = Clarendon paperbacks; £ 10,95.

Barnes, Michael: **Religions** in conversation. Christian identity and religious **pluralism**. – Lo: SPCK 1989. XI, 200 p.; £ 9,95.

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

Placher, William Carl: Unapologetic theology. A Christian voice in a pluralistic conversation. – Louisville, Ky: Westminster/Knox Pr. 1989. 178 p.; $ 14,95.

Elders, Léon: Les rapport entre la philosophie et la théologe. – Doctor communis 42, 1989, 211–241; p. 242–278: Sacchi, Mario Enrique: El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica.

Dunfee, Susan Nelson: Beyond servanthood. Christianity and the liberation of women. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1989. XVI, 175 p.

Waldenfels, Hans: Mythos und christlicher Logos. – Rationalität. Ihre Entwicklung und Grenzen ..., Frb/B-Mchn 1989, 253–286; S. 289–314: Honnefelder, Ludger: Wissenschaftliche Rationalität und Theologie; S. 315–366: Schulte, Raphael: Prozeßtheologie. Eine neue Denkform im Glaubensverständnis; S. 377–400: Scheffczyk, Leo: Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie.

Agulles Estrada, Juan: La Iglesia, sujeto de la **fe**. – RET 49, 1989, 145–160; p. 161–184: Rovira Belloso, Josep María: Pluralismo cultural y transmisión de la fe; p. 309–321: Fuster, Sebastián: Espiritu Santo comunicación de la fe.

Mavrodes, George J.: **Revelation** in religious **belief**. – Phil: Temple Univ Pr. 1988. VII, 161 p.; $ 24,95.

Del Zotto, Cornelio: Per una teologia delle rivelazioni private. – Antonianum 64, 1989, 308–329.

Allen, Diogenes: Christian belief in a postmodern world. The full wealth of conviction. – Louisville, Ky: Westminster/John Knox Pr. 1989. 238 p.

Léonard, André: **Cohérence** de la **foi**. Essai de théologie fondamentale. – P: Desclée 1989. 162 p.; FB 558,–.

Arens, Edmund: **Bezeugen** und **Bekennen**. Elementare Handlungen des Glaubens. – Düs: Patmos Verl. 1989. 464 S. = Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft; kart. DM 39,80. – [Habil.-Schrift, München]

Blázques, Ricardo: **Tradición** y **esperanza**. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1989. 217 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios CXIII.

Cupitt, Don: Radicals and the future of the **church**. – Lo: SCM Pr. 1989. 183 p.; £ 6,95.

VIII. Dogmatik

Hoeps, Reinhard: Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosoph. und theolog. Ästhetik. – Wü: Echter 1989. 275 S., 2 Abb. = Bonner dogmatische Studien V; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Kaegi, Hansjörg: Der **Heilige Geist** in charismatischer Erfahrung und theologischer Reflexion. – Zü: Theologischer Verl. 1989. XIII, 335 S.; DM 29,– [Diss., Basel]

Battaglia, Vincenzo: Croce, trinità, creazione. – Anton 64, 1989, 246–307.

Ciola, Nicola: Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario. – Lateranum n.s. 55, 1989, 208–256.

Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'**anthropologie**. Travaux de 3e cycle en théologie systématique des Facultés de théologie des Universités romandes, 1985–86. Ed. par Pierre Bühler. – Genève: Ed. Labor et Fides 1989. 334 p. = Lieux théologiques XV; sfr 32,–; [cont.:] p. 17–26: Duquoc, Chr.: Introduction à la problématique théologique de l'anthropologie; p. 27–53: Gisel, P.: Perspectives théologiques sur l'homme. Introduction; p. 59–73: Hameline, D.: Parcours du philosophe dans les sciences humaines; p. 75–87: Perret-Clermont, A.-N.: Deuils et genèses de conceptions de l'homme; p. 89–108: Lefort, Cl.: La dissolution des repères et l'enjeu démocratique; p. 111–131: Bühler, P.: La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie – Un essai de bilan intermédiaire; p. 113–142: O'Neill, C. E.: L'anthropologie comme question commune de la théologie et des sciences humaines; p. 147–163: Pinckaers, S.: Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie; p. 165–190: Pinto de Oliveira, C.-J.: Homme et femme dans l'anthropologie de Thomas d'Aquin; p. 191–211: Gisel, P.: La Réforme et sa reprise possible aujourd'hui; p. 213–229: Widmer, G.-Ph.: La «dramatique» de l'image de Dieu chez Calvin; p. 235–240: O'Neill, C. E.: Quelques réflexions sur la crise anthropologique de la théologie, en dialogue avec les sciences

humaines; p. 241–260: O'Neill, C. E.: L'homme ouvert à Dieu (Capax Dei); p. 261–283: Bühler, P.: L'être humain – à l'image de Dieu. Essai d'explicitation dogmatique; p. 285–308: Pinto de Oliveira, C.-J.: Anthropologie théologieque et éthique chrétienne; p. 309–320: Fuchs, É.: L'homme à l'image de Dieu. L'anthropologie théologique, du point de vue de l'éthique.

García-Murga, José Ramón: Un hombre según el corazón de Dios. – EE 64, 1989, 237–298; p. 299–310: Gironés, Gonzalo: La relación gratificante; p. 311–328: Queralt, Antonio: Según **Luis** de **Molina**, ¿hay compatibilidad entre la visión y la fe?; p. 329–334: Benzo Mestre, Miguel: Fuerza y debilidad en la génesis de la fe; p. 335–364: Arnau, Ramón: Determinantes cristológicos en las **eclesiologías** del siglo **XIV**; p. 365–375: Barón, Enrique: Lo humano de la persona de **Jesús**; p. 377–399: Ruiz de la Peña, Juan Luis: Sobre el alma: introducción, cuatro tesis y epílogo; p. 401–432: Gesteira Garza, Manuel: La **Eucaristía** como sacrificio incruento en la tradición patrística.

Sayés, José Antonio: Hermeneutica y teologia del **pecado original**. – Burgos: Fac. de Teología del Norte de España 1988. 103 p. = Cuadernos de teología XXII; pes 400.

Rémy, Gérard: Erbsündentheologie heute. – TThZ 98, 1989, 171–195; S. 196–206: Weier, Reinhold: Die Sündhaftigkeit der Erbsünde.

Gestrich, Christof: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christl. Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. – Tü: Mohr 1989. X, 394 S.; DM 120,–.

Santos Ferreira, José Manuel dos: **Jesus Cristo**. Luz e sentido da solidão do homen. – Lisboa 1989: Guerra-Viseu. 344 p. [Diss., Rom, Pont. Univ. Gregoriana]

Coiffet, Denis: Le renouveau charismatique est-il d'**église**? – P: Nouv. Ed. Latines 1988. 124 p.; F 60,–.

Osborne, Kenan B.: **Priesthood**. A history of ordained ministry in the Roman Catholic Church. – NY: Paulist Pr. 1989. VII, 388 p.; $ 14,95.

Janssens, Louis: The non-infallible **magisterium** and theologians. – Louvain studies 19, 1989, 195–259.

Schwager, Raymund: Kirchliches Lehramt und Theologie. – ZKTh 111, 1989, 163–182.

Llabrés i Martorell, Pere-Joan: Teología de la iniciación cristiana. – RET 48, 1988, 393–431.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Handbuch der **Ostkirchen**kunde Bd. II. Hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz. – Düs: Patmos 1989. XX, 273 S.

Brand, Eugene L.: Auf dem Wege zu einer lutherischen Gemeinschaft: Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. – Stu: Kreuz Verl. 1989. 128 S. = LWB-Report XXVI.

Avis, Paul D. I.: **Anglicanism** and the Christian church. Theological resources in historical perspective. – Minneapolis: Fortress 1989. XVIII, 335 p.

Fifteen years of **Catholic-Jewish** dialogue **1970–1985**. Selected papers. – CdV: Libr. Ed. Vaticana; R: Pont. Univ. Lateran. 1988. XXIX, 325 p. = Teologia e filosofia XI; Lire 48 000.

Sélis, Claude: Les **Syriens** orthodoxes et catholiques. – Brux: Brepols 1988. 287 p., 15 ill., graph. fig. = Fils d'Abraham; FB 750,–.

Brown, Stuart E.: Meeting in faith. Twenty years of **Christian-Muslim** conversations sponsored by the World Council of Churches. – Geneva: World Council of Churches 1989. IX, 181 p. = WCC-Publications.

García Llata, Carlos: **Maria** y la Iglesia. Alcance y repercusiones ecuménicas de un tema teológico actual. – Vitoria: Ed. Eset 1988. 74 p. = Victoriensia L; pes 560.

Duquoc, Christian: La **femme**, le **clerc** et le **laic**. Œcuménisme et ministère. – Genève: Labor et Fides 1989. 79 p. = Entfree libre IV; sfr 13,–.

Demmer, Klaus: Überlegungen zur Erklärung von Stuttgart. – Catholica 43, 1989, 248–267; S. 268–294: Beinert, Wolfgang: Möglichkeiten und Umfang ökumenischer Konsense.

Baur, Joerg: Einig in Sachen **Rechtfertigung**? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangel. und kathol. Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" – Tü: Mohr 1989. IX, 110 S.; kart. DM 29,–.

Mannermaa, Tuomo: Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog. – Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989. 200 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N.F. VIII; kart. DM 19,80.

Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom **kirchlichen Amt**. Hans Helmut Eßer ... Hrsg. von Wolfhart Pannenberg. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 352 S. = Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 15–32: Sattler, Dorothea – Theodor Schneider: Hermeneutische Erwägungen zur „Allgemeinen Sakramentenlehre"; S. 33–59: Hauschild, Wolf-Dieter: Die Verwerfungen zur Sakramentenlehre in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften; S. 60–71: Neuser, Wilhelm H.: Das Heilsmittel des Wortes; S. 72–98: Wenz, Gunther: Die Sakramente nach lutherischer Lehre; S. 99–121: Heron, Alasdair I. C.: Die Abendmahlsauffassung der reformierten Kirche. Eine kurze Dokumentation; S. 122–155: Eßer, Hans Helmut: Das Amt der Schlüssel in der Theologie und Praxis der reformatorischen Kirchen (16.–19. Jahrhundert); S. 159–186: Pfnür, Vinzenz: Verwirft das Konzil von Trient in der Lehre von den Sakramenten die reformatorische Bekenntnisposition? Zur Frage der Kenntnis der reformatorischen Theologie auf dem Konzil von Trient. Untersuchung der Irrtumslisten über die Sakramente; S. 187–215: Fries, Heinrich: Die katholische Lehre vom kirchlichen Amt; S. 216–236: Ganoczy, Alexandre: Zur Sakramentalität des Dienstamtes; S. 237–263: Eßer, Hans Helmut: Verwerfungen und Abgrenzungen innerhalb der Ämterlehre der Reformierten Bekenntnisschriften; S. 264–285: Kugelmann, Lothar: Diskussionsbericht über die kontroverse Rezeption der **Amtslehre** des **Lima**-Dokuments in der evangelischen Kirche und Theologie; S. 286–305: Pannenberg, Wolfhart: Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Lehre; S. 306–328: Meyer, Harding: Das **Papsttum** bei **Luther** und in den lutherischen Bekenntnisschriften; S. 329–349: Kasper, Walter: Die **apostolische Sukzession** als ökumenisches Problem.

X. Moraltheologie

Gruber, Hans-Günter: Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre **Dionysius'** des **Kartäusers**. – Rgb: Pustet 1989. 288 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXIX; kart. DM 68,–. [Diss., München]

Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Hrsg. von Wilhelm Ernst. – Wü: Echter 1989. 391 S.; DM 48,–; [enth.:] S. 9–25: Demmer, Klaus: Das Selbstverständnis der Moraltheologie; S. 26–41: Rotter, Hans: Zur moraltheologischen Methode; S. 41–60: Korff, Wilhelm: „Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie." **Thomas** von **Aquin** und die Neuzeit; S. 61–74: Schüller, Bruno: Naturrecht und Naturgesetz; S. 75–93: Wolbert, Werner: Wege und Umwege einer ethischen Normierungstheorie; S. 94–112: Rickauer, Hans-Christian: Norm und Freiheit in katholischer und evangelischer Sicht; S. 113–137: Golser, Karl: Das **Gewissen** als „verborgenste Mitte im Menschen"; S. 138–151: Virt, Günter: Die vergessene Tugend der **Epikie**; S. 152–172: Fraling, Bernhard: **Normfindung** in der Kirche; S. 173–191: Schuster, Josef: Kirchliches **Lehramt** und Moral; S. 192–208: Weber, Helmut: Das bleibende Thema der **Sakramente**; S. 209–226: Gründel, Johannes: Schuld, Vergebung und Versöhnung. Moralpsychologische und theologische Aspekte vom Umgang mit der **Schuld**; S. 227–246: Hilpert, Konrad: **Ehe** als Lebensform von Liebe; S. 247–269: Mieth, Dietmar: Christliche **Sexualethik**; S. 270–285: Eid, Volker: Ethische Probleme der **Reproduktionstechnik**en; S. 286–306: Reiter, Johannes: **Gentechnologie**; S. 307–321: Furger, Franz: **Sterben** und **Tod**; S. 322–339: Ernst, Wilhelm: Bewahrung der **Schöpfung**; S. 340–353: Ducke, Karl-Heinz: Mut zum **Frieden**; S. 354–362: Hoppe, Thomas: Bischöfliche Schreiben zum Frieden. Eine Analyse der Dokumente aus der Deutschen Demokratischen Republik, der Bundesrepublik Deutschland, Frankreich und den USA.

Bube, Paul Custodio: Ethics in John **Cobb**'s process theology. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XIV, 184 p. = AAR academy series LXII; $ 11,95.

Guindon, André: Le développement moral. – P: Desclée; Ottawa: Novalis 1989. 189 p. = L'horizon du croyant IX; F 69,–.

Christoffer, Uwe: Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 227 S. = Studien zur theologischen Ethik XXVIII; DM 34,– [Diss., Tübingen]

Christian ethics. A case method approach. By Robert L. Stivers ... – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. VII, 294 p.; $ 10,95.

Clair, André: Ethique et humanisme. Essai sur la modernité. – P: Ed. du Cerf 1989. 365 p. = Recherches morales; F 220,–.

Wolbert, Werner: Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende **personalen Lebens**. – Moraltheologisches Jahrbuch I, 1989, 15–33; S. 34–53: Ziegler, Josef Georg: Das werdende Leben – Spielball der Interessen?; S. 54–66: Stauber, Manfred: Psychosomatische Probleme bei der künstlichen Befruchtung, insbesondere der **in-vitro-Fertilisation**; S. 67–98: Platz, Vinzenz: Welche ethischen Probleme wirft die kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung auf?; S. 115–128: Engelhardt, H. Tristram: The foundations of **bioethics**: The attempt to legitimate biomedical decisions and health care policy; S. 129–137: Reich, Warren Thomas: Paradigmen für die Bioethik. Lagebericht und Lagebeurteilung; S. 151–168: Demmer, Klaus: Das Bioethische Gespräch: Themen – Tendenzen – Fragen.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Wörterbuch der Mystik. Unter Mitarb. zahlr. Fachwissenschaftler hrsg. von Peter Dinzelbacher. – Stu: Kröner 1989. XVIII, 530 S. = Kröners Taschenbuchausgabe 456; DM 38,–.

Špidlík, Tomás: La spiritualité de l'**Orient chrétien**. Tome II; La prière. – R: Pont. Institutum Studiorum Orientalium 1988. 459 p. = Orientalia christiana analecta CCXXX; Lire 68 000.

Bunge, Gabriel: Mysterium unitatis. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik? – FZPhTh 36,1989, 449–469.

Nquyên-van-Khanh, Norbert: Le christ dans la pensée de Saint **François** d'**Assise** d'après ses écrits. – P: Éd. Franciscaines 1989. 290 p.

Heimbach, Marianne: „Der ungelehrte Mund" als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk **Mechthilds** von **Magdeburg**. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1989. 202 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abt. I: Christl. Mystik VI. [Diss., Würzburg]

Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik. Hrsg. von Gotthard Fuchs. Mit Beitr. von Alois M. Haas ... – Düs: Patmos Verl. 1989. 178 S.; kart. DM 29,80; [enth.:] S. 9–40: Haas, Alois M. „Die Arbeit der Nacht." Mystische Leiderfahrung nach **Johannes Tauler**; S. 41–62: Langer, Otto: Passio und compassio. Zur Bedeutung der **Passionsmystik** bei **Bernhard** von **Clairvaux**; S. 63–87: Schmidt, Margot: *„Frau Pein. Ihr seid mein nächstes Kleid."* Zur Leidensmystik im ‚Fließenden Licht der Gottheit' der **Mechthild** von **Magdeburg**; S. 88–107: Texte der Mechthild von Magdeburg; S. 108–125: Haas, Alois M.: Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach **Johannes** vom **Kreuz**; S. 126–179: Schneider, Michael: Gottesbegegnung und Leiderfahrung.

Slattery, Maureen: Holy anorexia? **Catherine** of **Siena**'s spirituality. – EeT 20, 1989, 195–224; p. 225–257: Dion, Marie-Paul: La spiritualité ignatienne.

Haas, Alois M.: Von der Eigenart christlicher Mystik. Meister **Eckhart** als Maßstab. – ThZ 1989, 175–191; S. 216–230: Haug, Walter: Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des **Nicolaus Cusanus** in *‚De visione Dei'*.

Haas, Alois Maria: Deum mistice videre ... in caligine coindicencie. Zum Verhältnis **Nikolaus'** von **Kues** zur Mystik. (24. Vorlesung der Aeneas-Silvius-Stiftung gehalten am 10. Juni 1987 in der Universität Basel.) – Ffm, Bas: Helbing & Lichtenhahn 1989. 79 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXIV; DM 43,–.

Hernández, Ramón: La espiritualidad del Padre **Granada** signo de contradicción. – CTom 116, 1989, 3–32; p. 33–68: Bandera, Armando: Un programa «conciliar» sobre acomodada renovación de la vida religiosa trazado por el P. **Arintero**; p. 69–98: Escallada, Alberto: Líneas fundamentales sobre el sentido y valor de la vida religiosa hoy.

Piccinelli, Romano: La teologia della croce nell'esperienza mistica di S. **Veronica Giuliani**. – Assisi 1989: Ed. Porziuncola. 329 p. [Diss., Roma, Pont. Univ. Gregoriana]

Wicks, Jared: Living and praying as *Simul iustus et pecator*. A chapter in **Luther**'s spiritual theaching. – Greg 70, 1989, 521–548.

Adriazola, Maria-Paul del Rosario: La connaissance spirituelle chez **Marie de l'Incarnation**. La «Thérèse de France et du nouveau monde». Préface du Louis Bouyer. – P: Ed. du Cerf-Siguier 1989. 403 p. = Patrimoines Christianisme; F 163,–.

Penco, Gregorio: Spiritualità monastica. Aspetti e momenti. – Bresseo di Teolo: Ed. Scritti Monastici Abbazia di Praglia 1988. 526 p. = Scritti monastici IX; Lire 43 000.

Höpgen, Peter: **Kommunionerinnerungsbilder**. Grundlegung eines jungen Forschungsthemas zwischen Volkskunde und Religionshistorie. – Köln, Wien: Böhlau 1988. 106 S., 20 Abb. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XVII; kart. DM 38,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Le Saint-Siège dans les relations internationales. Actes du colloque organisé, le 29 et 30 janvier 1988, à la Faculté de droit et de science politique d'Aix-en-Provence par le Département des science juridiques et morales de l'Institut Portalis. Sous la direction de Joël-Benoît d'Onorio avec la collaboration de ... Préface de Jean-Bernard Raimond. – P: Éd. du Cerf; Éd. Cujas 1989. 469 p. = Éthique et société; F 185.

Cozzoli, Mauro: Istanze etiche dell'enciclica «Sollicitudo rei socialis». – Lateranum N.S. 55, 1989, 369–382.

Duelmen, Richard van: Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit. – Ffm: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1989. 239 S. = Fischer-Bücherei 6644; kart. DM 19,80.

Riezu, Jorge: Religión y sociedad (Ensayos). – Salamanca: Ed. San Esteban 1989. 227 p. = Glosas XI; pes 1557.

Brunner, Gottlieb: **Grundwerte** als Fundament der pluralistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der Positionen von Kirchen, Parteien und Gewerkschaften in der Bundesrepublik Deutschland. – Frb/B [u.a.:] Herder 1989. XI, 219 S. = Freiburger theologische Studien CXLII; DM 38,– [Diss., Freiburg/B]

Kaufmann, Franz-Xaver: **Religion** und **Modernität**. Sozialwissenschaftl. Perspektiven. – Tü: Mohr 1989. VII, 286 S.; kart. DM 58,–.

Théry, René: Pour une **politique** de la **famille**. Questions de sens et de justice. Préface de Michel Falise. – P: Ed. du Cerf 1988. 245 p. = Recherches morales; F 99,–.

Meeks, M. Douglas: God the economist. The doctrine of God and political economy. – Minneapolis: Fortress 1989. XIII, 257 p.; $ 12,95.

Noll, Mark A.: One nation under God? Christian faith and political action in America. – San Francisco: Harper & Row 1988. XV, 211 p.; $ 15,95.

Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikan.-dt. Dialogprogramm. Hrsg. von Peter Hünermann und Margit Eckholt. Bd. I. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1989. XI, 346 S. = Entwicklung und Frieden: Wiss. Reihe LI; DM 42,–; [enth. u. a.:] S. 9–48: Hünermann, Peter: Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre; S. 51–65: Fraling, Bernhard: Verantwortung für die Armen in der Welt. Individualethische Ansätze im kirchlichen Ethos; S. 67–91: Hemmer, Hans-Rimbert: Theoretische Grundlagen einer armutsorientierten Entwicklungspolitik; S. 93–149: Homann, Karl: Demokratie und Entwicklung. Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema „Katholische Soziallehre und Lateinamerika"; S. 153–177: Roos, Lothar: Kirche und Demokratie. Über den Weg des deutschen Katholizismus in eine sozialstaatliche und demokratische politische Ordnung; S. 179–195: Kimminich, Otto: Kirche – Menschenrechte – Völkerrecht.

Kirche – Wirtschaft. Überwundene Berührungsängste. Internat. Forschungszentrum Salzburg. Hrsg. von Franz-Martin Schmölz. – Innsbr: Tyrolia-Verl. 1989. 232 S. = Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg N.F. XXX; kart. DM 39,–; [enth. u. a.:] S. 15–24: Schmölz, Franz-Martin. Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik im amerikanischen Hirtenbrief; S. 25–42: Reisinger, Ferdinand: Nota zum Wirtschaftskapitel in „Gaudium et spes"; S. 43–62: Schmitz, Wolfgang: Das Schuldenproblem in der Dritten Welt. Ein Lehrstück sozialethischer Fehlleistungen; S. 63–74: Nawroth, Edgar: Humanisierung der Marktwirtschaft. Wirtschaftsgesetz und Wirtschaftsethik; S. 75–85: Klose, Alfred: Plädoyer für eine Wirtschaftsethik; S. 101–112: Weiler, Rudolf: Die Entwicklungsökonomie vor der Wertfrage; S. 113–123: Böggemann, Doris: Der **Unternehmer** – eine umstrittene Sozialgestalt.

XIII. Kirchenrecht

Recht als Heilsdienst. Matthäus **Kaiser** zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. Hrsg. von Winfried Schulz. – Pad: Bonifatius 1989. 299 S.; DM 38,–; [enth.:] S. 28–41: Heinrichsmeier, Clemens: Bibliographie von Matthäus Kaiser; S. 28–41: Sobański, Remigiusz: Grundsätzliches zu den Grundlagen des Kirchenrechts; S. 42–85: Pree, Helmuth: Die **Meinungsäußerungsfreiheit** als Grundrecht des Christen; S. 86–104: Aymans, Winfried: Der kollegiale Akt. Ein Beitrag zur Auslegung von c. **119** CIC; S. 105–114: May, Georg: Die Inkardination des Diözesanbischofs. Ein Diskussionsbeitrag; S. 115–126: Krämer, Peter: Die Ordnung des **Predigtdienstes**; S. 127–143: Schmitz; Heribert: Erwägungen zur authentischen Interpretation von c. **767** § 1 CIC; S. 144–159: Schulz, Winfried: Probleme der **Rezeption** des neuen Codex Iuris Canonici in der Bundesrepublik Deutschland; S. 160–186: Listl, Joseph: Die Rechtsfolgen des **Kirchenaustritts** in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung; S. 187–199: Primetshofer, Bruno: Zur Frage der Rechtsfolgen eines **Kirchenaustritts** aus finanziellen Gründen; S. 200–222: Reinhardt, Heinrich J. F.: Hat c. **11** CIC im Bereich des Eherechts Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik?; S. 223–241: Heinemann, Heribert: Geschiedene und wiederverheiratete Christen – Überlegungen zu ihrer Rechtsstellung; S. 242–258: Lüdike, Klaus: Die Beurteilung des **Eigenschaftsirrtums** nach geltender Rechtslage unter bes. Berücks. des Irrtums über die Vaterschaft; S. 259–270: Hartel, Konrad: Die freie Aufnahme eines Weltpriesters in ein Ordensinstitut; S. 271–287: Weigand, Rudolf: Die Dekret-Abbreviatio Omnebenes und ihre Glossen.

Reikerstorfer, Johann: Zur Frage nach der „wahren" Religion. – OeAKR 38, 1989, 1–17; S. 18–36: Luf, Gerhard: Gewissen und Recht – Erwägungen zu strukturellen Gemeinsamkeiten im staatlichen und im kirchlichen Recht; S. 37–51: Maier, Eva Maria: Zum Zusammenhang von „Theologisierung" und Positivismus im kirchlichen Recht. Aktuelle Tendenzen kirchenrechtlicher Lehre und Entscheidungspraxis; S. 52–61: Schwendenwein, Hugo: „Ab Ecclesia Catholica actu formali deficere"; S. 62–72: Schulz, Winfried: Die Zuständigkeitsordnung des Motu propio **„Pastor bonus"** vom 28. Juni 1988. Anmerkungen zur Kurienreform von Johannes Paul II.; S. 73–84: Kremsmair, Josef: Garantiert die **Autonomie** im CIC/1983 die Eigenart der Ordensinstitute?; S. 85–105: Fahrnberger, Gerhard: Die **Säkularinstitute** im neuen Kirchenrecht; S. 106–129: Leisching, Peter: Rechtshistorische Parallelen zu Immanuel Kants Ehelehre; S. 130–143: Gampl, Inge: **Ehenichtigkeits**probleme; S. 144–171: Schinkele, Brigitte: **Sterilisation** in moraltheologischer und kirchenrechtlicher Sicht; S. 172–191: Potz, Richard: Kirchenrechtliche Probleme medizinisch assistierter **Fortpflanzung**; S. 192–208: Roth, Gottfried: **Pastoralmedizin** und Kirchenrecht; S. 209–225: Schnizer, Helmut: Bestandsverträge und Kirchliche Vermögensverwaltung; S. 226–243: Pree, Helmuth: **Imputabilitas** – Erwägungen zum Schuldbegriff des kanonischen Strafrechts; S. 285–300: Pototschnig, Franz: Das **staatliche Eheschließungsrecht**. Konflikte und ihre mögliche Lösung.

Arrieta, Juan Ignacio: **Conferenze episcopali** e vincolo di comunione. – Ius ecclesiae I, 1989, 3–22; p. 23–46: Diego-Lora, Carmelode: La potestad de régimen de las conferencias episcopales en el «Codex» de 1983; p. 47–67: Fagiolo, Vincenzo: «Potestas» del vescovo e conferenza episcopale; p. 69–91: Gutiérrez, José L.: la conferenza episcopale come organo sopradiocesano nella struttura ecclesiastica; p. 95–155: Berlingo, Salvatore: La tipicità dell'ordinamento canonico; p. 157–175: Fuenmayor, Amadeo de: Le prelature personali e l'**Opus Dei** ‹A proposito di una monografia di Gaetano Lo Castro›; p. 177–193: Errázuriz, Carlos: La dimensione giuridica del «**munus docendi**» nella Chiesa; p. 395–422: Martín de Agar, José Tomas: L'incapacità consensuale nei recenti discorsi del romano Pontefice alla Rota Romana; p. 423–442: Pompedda, Mario F.: Il processo canonico di **nullità** di **matrimonio**: legalismo o legge di carità?; p. 449–465: Ciprotti, Pio: La giustizia amministrativa nell'ordinamento giuridico vaticano; p. 467–491: Gutiérrez, José Luis: Le **prelature personali**; p. 493–508: Hervada, Javier: Il **diritto naturale** nell'ordinamento canonico; p. 509–554: Larrainzar, Carlos: La «Summa super quarto libro Decretalium» de **Juan** de **Andrés**.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Groß, Hermann Josef: **Fort-** und **Weiterbildung** von **Seelsorger**n. Ein Entwurf aus der Sicht der prakt. Theologie. – Wü: Seelsorge Echter 1989. IX, 521 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge II; kart. DM 64,– [Diss., Trier]

Schmid, Peter F.: **Personale Begegnung**. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge. – Wü: Echter 1989. 383 S.; kart. DM 39,–.

Nembach, Ulrich: **Gruppe**: Chance der Gemeinde. Zur Theologie und Empirie lebendiger Gruppenarbeit. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 166 S. = Forschungen zur Praktischen Theologie VII; sfr 35,–.

Schaupp, Klemens: Der **Pfarrgemeinderat**. Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie u. Institution". – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 320 S. = Innsbrucker theologische Studien XXVI; kart. DM 46,– [Diss., Würzburg]

Hoover, Stewart M.: **Mass media** religion. The social sources of the electronic church. – Newbury Park [e. a.:] Sage Publ. 1988. 251 p. = Communication and human values; $ 14,95.

Denecke, Axel: Gotteswort als Menschenwort. Karl **Barths Predigtpraxis** – Quelle seiner Theologie. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1989. 321 S.

Neher, Peter: **Ars moriendi** - Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheol. Analyse. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. X, 373 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXIV; kart. DM 38,80. [Diss., Würzburg]

Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens. Von Hans Martin Barth ... Hrsg. von Harald Wagner in Verb. mit Torsten Kruse. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 198 S. = Quaestiones disputatae CXVIII; DM 38,80; [enth.:] S. 9–13: Wagner, Harald: Einleitung. Von einer Theologie des Todes zur Theologie des Sterbens; S. 15–44: Rolfes, Helmuth: Ars moriendi – Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil; S. 45–66: Barth, Hans-Martin: Leben und sterben können. Brechungen der spätmittelalterlichen „ars moriendi" in der Theologie Martin **Luthers**; S. 67–98: Manser, Josef: „Wer mich zum Freunde hat, dem kann's nicht fehlen." Versuch einer spirituellen Theologie zur Ars moriendi heute; S. 99–116: Kruse, Torsten: Ars moriendi – Aufgabe und Möglichkeit der Medizin; S. 117–135: Zielinski, Helmut R.: Religion und Sterbebegleitung auf der Station für Palliative Therapie in Köln; S. 136–155: Maas-Ewerd, Theodor: Motive für die Ars moriendi in der katholischen **Sterbe-** und **Begräbnisliturgie**; S. 156–165: Wagner, Harald: „Ars moriendi" und **Religionspädagogik**; S. 166–175: Ebeling, Hans: Die

Strategic Defense Initiative und die Kunst des Sterbens. Über Bedingungen der Abschiedlichkeit der Philosophie und des Menschen.

Domínguez Balaguer, Ramón: **Catequesis** y liturgia en los padres. Interpelación a la catequesis de nuestros días. – Salm: Ed. Sígueme 1988. 152 p. = Ichthys V; pes 620,–.

Langer, Klaus: Warum noch Religionsunterrricht? Religiosität u. Perspektiven von Religionspädagogen heute. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1989. 359 S.; kart. DM 98,– [Diss., Hamburg. Gek.]

Nipkow, K. E.: Religionspädagogik ohne Kirchenbezug? Gemeindeaufbau ohne Pädagogik? – Pastoraltheologie 78, 1989, 486–494; S. 495–517: Bitter, G.: Katechese; S. 518–524: Kaufmann, K. B.: Die katholische Katechese-Konzeption als Beitrag zur Gemeindepädagogik; S. 525–534: Gossmann, K.: Lernprozesse in der Gemeinde; S. 535–543: Lachmann, R.: Gebote als Evangelium unterrichten und verkündigen?

Stock, Alex: **Bild** und **Symbol**. – Religionspädagogische Beiträge 23, 1989, 3–16; S. 17–37: Zwergel, Herbert A.: Paul Ricoeur: Hermeneutik der Symbole und die Frage nach dem Subjekt; S. 38–48: Betz, Otto: Symbol und Alltagserfahrung; S. 49–69: Stachel, Günter: Präsentative Symbole – Symbole, die „sich zeigen" (Susanne K. Langer); S. 70–89: Bucher, Anton A.: Symbol und Symbolbildung bei C. G. **Jung** und Jean **Piaget**; S. 90–106: Hoeps, Reinhard: Archetypen und Bilder der Dinge; S. 107–123: Baudler, Georg: Jesus, das Gleichnis Gottes; S. 124–156: Hermans, C. A. M.: Verstehen von Parabeln und Gleichnissen als Metaphern; S. 157–167: Schreijäck, Thomas: Der Weg des Namens- oder Herzensgebets; S. 168–181: Vossen, Eric: Symbolische Funktionen in der Leidenssinngebung von Kindern.

Schmid, Hans: **Religiosität** der Schüler und Religionsunterricht. Empir. Zugang und religionspädagog. Konsequenzen für die Berufsschule. – Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt 1989. 312 S. = Beiträge zur Fachdidaktik und Schulpädagogik II; kart. DM 36,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Fleckenstein, Wolfgang: **Außenseiter** als Thema und Realität des katholischen Religionsunterrichts. Inhaltsanalyse religionsdidaktischer Unterrichtsmaterialien u. ihre innovator. Konsequenzen orientiert am Beisp. **Gastarbeiter**. - Wü: Stephans-Buchhandl. 1989. XII, 651 S. = Studien zur Theologie IV; kart. DM 38,– [Diss., Würzburg]

XV. Liturgiewissenschaft

Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene. Walbert Bühlmann ... Hrsg. von Karl Schlemmer. – Frb/B: Herder 1989. 142 S. = Quaestiones disputatae CXXII; kart. DM 32,– [enth.:] S. 11–18: Hänggi, Anton: Einheit durch Gottesdienst?; S. 19–33: Bürki, Bruno: Die Bedeutung liturgischen Gebens und Nehmens unter den Kirchen; S. 34–61: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung; S. 62–88: Häußling, Angelus: Was heißt: Liturgiewissenschaft ist ökumenisch?; S. 89–102: Bühlmann, Walbert: Die Wende zu Gottes Weite. Liturgie und Ökumene in weltkirchlicher Sicht; S. 103–122: Felmy, Karl Christian: Gabe und Anfrage der orthodoxen liturgischen Theologie an die Kirchen des Westens; S. 123–127: Halkenhäuser, Johannes: Die eucharistische Dimension des Gottesdienstes verlebendigen. Der Beitrag der evangelischen Kommunitäten; S. 128–142: Suttner, Ernst Christoph: Die ökumenische Dimension der Liturgie.

Fugel, Adolf: Tauflehre und Taufliturgie bei Huldrych **Zwingli**. – Bern [u. a.:] Lang 1989. 524 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 380; sfr 78,– [Habil.-Schrift, Freiburg/S]

Schilson, Arno: Liturgie und Menschsein. – LJ 39, 1989, 206–227; S. 228–252: Klöckener, Martin: Die entfremdete Beziehung zwischen Jugendlichen und Liturgie.

Vogüé, Adalbert: **Psalmodier** n'est pas prier. – Ecclesia orans 6, 1989, 7–32; p. 33–68: Pierce, Joanne: A study of the ecclesiology of the **Missal** of **Troyes** ‹1736›; p. 69–88: Baroffio, Bonifacio: Appunti per un trattato di **codicologia liturgica**; p. 89–103: Neunheuser, Burkhard: Handbücher der Liturgiewissenschaft, in den großen europäischen Sprachen, 25 Jahre nach SC, der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums; p. 117–129: Rooney, Marcel: Eucharistic **concelebration**. Twenty-five years of development; p. 131–147: Stadelmann, Andreas: La scarsa presenza dell'apocalittica veterotestamentaria nell'attuale pratica liturgica; p. 149–176: Wolf, Theodor S.: Liturgie und Kunst nach dem Vatikanum II. Theologisch-ästhetische Reflexionen zum Bilderstreit. Einst und heute; p. 177–255: Chavasse, Antoine: Évangéliaire, épistolier, antiphonaire et sacramentaire. Les livres romains de la messe, au **VII**e et **VIII**e siècle; p. 261–283: Fernández, Pedro: Liturgia y teología. Una cuestión metodológica; p. 285–300: Jounel, Pierre: Le **culte collectif** des saints à **Rome** du **VII**e au **IX**e siècle; p. 301–322: Augé, Matias: Movimento liturgico, riforma liturgica, rinnovamento liturgico; p. 323–344: Serra, Dominic: The blessing of baptismal water at the paschal vigil in the *Gelasianum Vetus*. A study of the euchological texts, Ge 444–448.

Fabris, Rinaldo: «Cristo nostra Pasqua» nelle tradizioni pasquali antiche. – RLit 76, 1989, 473–488; p. 489–511: Visonà, Giuseppe: La Pasqua nella tradizione giudeo-cristiana e asiatica; p. 512–528: Metzger, Marcel: La formazione della «Grande Settimana». Prime testimonianze; p. 529–540: Mazza, Enrico: Dalla storia del Triduo pasquale ai problemi liturgico-pastorali di oggi; p. 541–554: Peri, Vittorio: Due diversi rituali per la Cresima: un ostacolo ecumenico tra Occidente e Oriente?

White, James F.: **Protestant worship**. Traditions in transition. – Louisville, Ky: Westminster/John Knox Pr. 1989. 251 p.; $ 15,95.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Dr. Franz-Josef Bäumer, Warendorfer Str. 16, D-4400 Münster; Dr. Paul Deselaers, Überwasserkirchplatz 3, D-4400 Münster; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, D-4500 Osnabrück; Dr. Horst Ferdinand, Fröbelstr. 4, D-5205 St. Augustin; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. für christl. Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Erwin Gatz, Collegio Teutonico in Campo Santo, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Fasanenweg 29, D-6300 Gießen; Dr. Hugo Goeke, Gartenstiege 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Habsburgerstr. 107, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Bürgergasse 3, A-8010 Graz; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. für Arabistik, Prinzipalmarkt 38, D-4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, D-8000 München 22; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, D-4445 Neuenkirchen; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-7700 Singen; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, D-4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 4, D-4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpensteige 7, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-8000 München 60; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Georg Scherer, Univ. Essen, Gesamthochschule FB 1, Philosophie, Postfach 10 37 64, D-4300 Essen 1; Dr. Gottfried Schimanowski, Eichenstr. 47, D-5600 Wuppertal-Barmen; Doz. Dr. Heinrich Schmidinger, Höttinger Au 44, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Johannes Spölgen, Eichendorffstr. 25, D-5102 Würselen; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar für Pastoraltheologie, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Norberto Strotmann, Centro de investigaciones teologicas, Calle Carlos Bondy 700, Apdo. 21-0135, PE Lima 21, Peru; Prof. Dr. Lars Thunberg, Jasminveij 2, DK-8400 Ebeltoft; Martin Tiator, Theologische Fakultät Univ. München Geschwister-Scholl-Platz-1, D-8000 München 2; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Dr. Berthold Wald, FB 7, Domplatz 23, D-4400 Münster; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, D-6500 Mainz 1; 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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,— DM, jährlich 110,— DM, Studenten-Abonnement 88,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Theologische Zeitschriften" und „Nikolaus von Kues"

Kirchengeschichte

Johannes Wallmann

Der Pietismus

(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung O1). 1990. Ca. 160 Seiten, kart. ca. DM 44,–; bei Subskription auf das Gesamtwerk ca. DM 39,60

Die Darstellung, die sich auf den deutschen Pietismus konzentriert, berücksichtigt den neuesten Forschungsstand und geht an einigen Stellen darüber hinaus. Es wird versucht, mittels biographischer Darstellung und theologischer Interpretation das weite Feld des Pietismus von den zentralen bewegenden Gestalten her übersichtlich zu machen, ohne dabei Randgestalten und Randgruppen aus dem Blick zu verlieren.

Reinhard Schwarz

Luther

(Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung I). 1986. VIII, 230 Seiten, kart. DM 44,–

Entsprechend der Zielsetzung des Handbuches »Die Kirche in ihrer Geschichte« gibt dieser Beitrag einen Überblick über den Stand der Forschung zu Luthers Biographie und kirchengeschichtlicher Wirkung. In didaktisch geschicktem Aufbau werden Luthers Leben und Werk in ihrer Verbundenheit auf anschauliche Weise verdeutlicht. Besonderes Gewicht liegt auf den reichen Literaturangaben; zudem stellt das Buch einen eigenen Forschungsbeitrag des Verfassers dar.

»Von einem der führenden Lutherforscher der Gegenwart wird Luthers Leben und Werk in Handbuchform übersichtlich dargestellt.
...eine konzentriert und in vielen Details führende, flüssig geschriebene historische Vermittlung von Leben, Entwicklung, Hauptereignissen und von den vielen Schriften Luthers.« *Zeichen der Zeit*

Biblische Theologie / NT



Gisela Kittel

Der Name über alle Namen II

Biblische Theologie/NT. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, Band 3). 1990. 243 Seiten mit 1 Abbildung, kart. DM 29,80; bei Subskription der Reihe DM 26,80

Dieser zweite Teilband der Biblischen Theologie entfaltet das urchristliche Bekenntnis, daß Gott Jesus Christus den Namen gegeben hat, der »über alle Namen« ist. Jesus Christus, der am Kreuz starb und von den Toten auferstand, ist das »Ebenbild« des unsichtbaren Gottes. In ihm hat Gott seinen Namen endgültig ausgelegt.

Die Themen des Bandes sind die Ostererfahrungen der Jünger Jesu, ihr neues Fragen nach dem Sinn seines Leidens und Sterbens, die Verkündigung des irdischen Jesus und das Geheimnis seiner verborgenen messianischen Sendung.

Systematische und ökumenische Theologie

Bernhard Rothen

Die Klarheit der Schrift

Teil I: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen

1990. Ca. 280 Seiten, kart. ca. DM 39,–

Ein herausforderndes Buch: Die Erfahrung von Substanzverlust und Unsicherheiten in der kirchlichen Praxis hat den Anstoß zu seiner Abfassung gegeben. Aus der Überzeugung, daß sie sich nur überwinden lassen durch einen neuen Zugang zu den Grundlagen, fragt der Verfasser, selber Pfarrer, noch einmal vorbehaltlos nach der Schriftgrundlage anhand der Theologie Luthers und Karl Barths. Durch die Leidenschaft seines Suchens und Entdeckens vermittelt er dem Leser notwendige Klärung und Ermutigung.
Erst aus der Klarheit der Schrift gewinnt theologisches Urteilen und kirchliches Handeln Gewißheit und gelassene Zuversicht.

Hans-Martin Barth

Einander Priester sein

Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive. (Kirche und Konfession, Band 29). 1990. Ca. 256 Seiten, kart. DM 38,–

»Allgemeines Priestertum« ist ein uneingelöstes Schlagwort reformatorischer Theologie. Für ein neues Konzept enthält es zukunftsträchtiges Potential. Dies zeigt sich bei kritischer Durchsicht der bereits vorliegenden Interpretationen von Martin Luther, Philipp Jakob Spener und Johann Hinrich Wichern, aber auch im Vergleich mit den Aussagen des II. Vatikanums über das »Laienapostolat«, mit Ansätzen in den lateinamerikanischen Basisgemeinden sowie mit Impulsen aus der griechischen und russischen Orthodoxie. Christsein heißt: vor Gott und den Menschen für einander einstehen – einander Priester sein.

Vandenhoeck&Ruprecht · Göttingen und Zürich

Hans Dieter Betz
Hellenismus und Urchristentum
Gesammelte Aufsätze I

Der Band enthält wissenschaftliche Aufsätze in deutscher und englischer Sprache, die sich mit der Religionsgeschichte des Hellenismus und ihrer Beziehung zum Urchristentum befassen. Es handelt sich um 16 Beiträge aus den Jahren von 1959 bis heute, die größtenteils Spezialthemen gewidmet sind. Eine grundsätzliche Einführung erläutert die vom Verfasser gehandhabte Methodik und stellt den gegenwärtigen Stand der Forschung dar.
Die Aufsätze dürften für jeden, der sich mit der Thematik von Hellenismus und Urchristentum befaßt, unentbehrlich sein. Nicht nur wegen der Spezialthemen, sondern auch wegen der Anwendungsmöglichkeiten dieser Themen als Modelle für Untersuchungen, ohne die ein sachgemäßes Verständnis des Urchristentums nicht möglich ist.

1990. Ca. 300 Seiten. ISBN 3-16-145574-6 Leinen.
Ca. DM175,–
erscheint im April

Otto Betz
Jesus. Der Herr der Kirche
Aufsätze zur biblischen Theologie II

Der 2. Band der Gesammelten Aufsätze ist dem Zeugnis von Jesus, dem Herrn der Kirche gewidmet, wie es vor allem in der Urgemeinde und bei Paulus zur Sprache kam. Er enthält auch größere noch nicht veröffentlichte Abhandlungen; die älteren, bislang weit verstreuten Beiträge sind meist durch Postscripta ergänzt.

1990. Ca. 520 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 52). ISBN 3-16-145505-3 Leinen.
Ca. DM160,–
erscheint im April

Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie I
1987. VII, 482 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 42). ISBN 3-16-145163-5 Leinen.
DM178,–

Peter Pilhofer
PRESBYTERON KREITTON
Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte

Dieses Buch bietet die erste umfassende Untersuchung des Altersbeweises, welcher nicht nur für Verteidiger der christlichen und jüdischen Religion von Bedeutung war, sondern schon in der griechischen und später auch in der lateinischen Literatur eine wichtige Rolle spielte. Die vorliegende Untersuchung ist ganz aus den Quellen gearbeitet. Sie würdigt zum ersten Mal den Altersbeweis der christlichen Apologeten nicht nur im Zusammenhang mit dem gleichgerichteten Unternehmen der jüdischen Autoren, sondern verfolgt dieses Argument bis zu den Anfängen der griechischen Prosa zurück.

1990. Ca. 320 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 39).
ISBN 3-16-145584-3 fadengeheftete Broschur.
Ca. DM70,–
erscheint im Mai

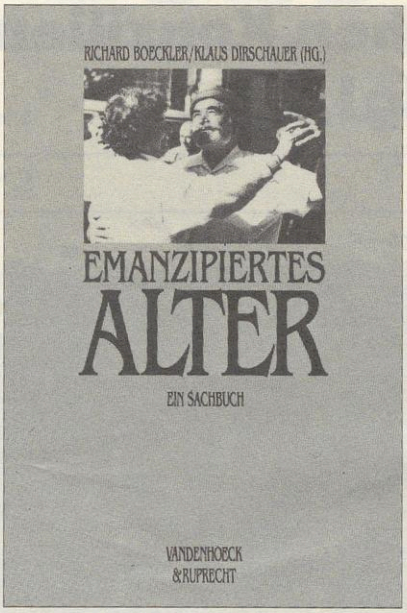
Übersetzung der Hekhalot-Literatur
Band III: §§ 335–597. In Zusammenarbeit mit Klaus Herrmann, Lucie Renner, Claudia Rohrbacher-Sticker und Stefan Siebers herausgegeben von Peter Schäfer

Die unter dem Namen Hekhalot-Literatur bekannten Texte der frühjüdischen Mystik werden durch diese erste Übersetzung in eine moderne Sprache von der Judaistik auch für andere Fächer zugänglich gemacht. Die im vorliegenden Band übersetzten Paragraphen entsprechen weitgehend dem Text von *Hekhalot Zuṭari* und *Ma'aśe Merkava*.

1989. XLIII, 339 Seiten (Texte und Studien zum Antiken Judentum 22). ISBN 3-16-145565-7 Leinen.
DM98,–

ARTIBUS INGENUIS J·C·B·M· 1·8·0·1

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen



Richard Boeckler / Klaus Dirschauer (Hg.)

Emanzipiertes Alter

Band 1: Sachbuch.

1990. 206 Seiten mit 6 z. T. farbigen Abbildungen, kart. DM 34,–

Das Altern will – beizeiten – gelernt sein.

Das ist die Überzeugung der Herausgeber und Autoren dieses Sachbuches. Der emanzipatorische Ansatz bedingt einen frühen Zeitpunkt in der eigenen Lebensgeschichte, den Alternsprozeß zu entdecken, zu akzeptieren und aufgrund der eigenen Lebensressourcen selbst zu bestimmen und zu gestalten. Dabei wird die herkömmliche Vorstellung vom alten Menschen, der betreut, versorgt, unterhalten und untergebracht werde, im Ansatz überwunden.

Im Herbst 1990 erscheint:
Klaus Dirschauer (Hg.) · ***Emanzipiertes Alter***
Band 2: Werkbuch. *Unter Mitarbeit von Richard Boeckler. Ca. 216 Seiten, kart. ca. DM 38,–*

Martin Nicol

Gespräch als Seelsorge

Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs.
1990. 199 Seiten mit 7 Abbildungen, kart. DM 38,–

Dieses Buch will das Gespräch über das Gespräch neu in Gang bringen. Dem dient zum einen die Auseinandersetzung mit aktuell wirksamen Konzepten seelsorgerlichen Gesprächs, zum anderen die Beschäftigung mit Gesprächserfahrungen im 19. Jahrhundert. Von Schleiermacher bis Freud spannt sich der Bogen bekannter und unbekannter Personen, deren Gesprächserleben dabei zur Darstellung gelangt. Es entsteht das faszinierende Bild einer Gesprächskultur, welche die Konversation im Salon ebenso umfaßt wie das Zwiegespräch als Erfahrung von Lebenssinn. Auf diesem weiten Hintergrund einer Kultur des Gesprächs wird ein neuartiges Modell von Gespräch in der Seelsorge entworfen.

Vandenhoeck&Ruprecht

Göttingen und Zürich

Theologische Neuerscheinungen



Alois Müller
Der dritte Weg zu glauben
Christsein zwischen Rückzug und Auszug
Grünewald Reihe
1990. 108 S. Kst.
DM 19,80
ISBN 3-7867-1479-7

Rückzug und Auszug — diese beiden Aspekte kennzeichnen die heute zunehmende Polarisierung zwischen machtbetonter Selbsteinschließung der Kirche einerseits und der Auflösung christlicher Identität in einer undifferenzierten Religiosität andererseits.
Alois Müller plädiert für einen dritten Weg: für die Orientierung an den Grundbotschaften des christlichen Glaubens im Dialog mit der Welt von heute, die den Verlust christlicher Identität nach der einen wie nach der anderen Seite hin verhindern kann.



Dietmar Mieth
Geburtenregelung
Ein Konflikt in der katholischen Kirche
Grünewald Reihe
1990. Ca. 160 S. Kst.
Ca. DM 26,80
ISBN 3-7867-1478-9

Der Autor gibt einen Überblick über die innerkirchliche Diskussion zur Geburtenregelung mit dem Ziel der Vermittlung zwischen lebendiger Überlieferung und der Herausforderung durch das moderne Leben.
Er geht dabei auf Fragen der Gewissensbildung und der Normbegründung ebenso ein wie auf die nicht immer kontinuierliche Entwicklung lehramtlicher Aussagen und auf die Bedeutung der umstrittenen „Kölner Erklärung".

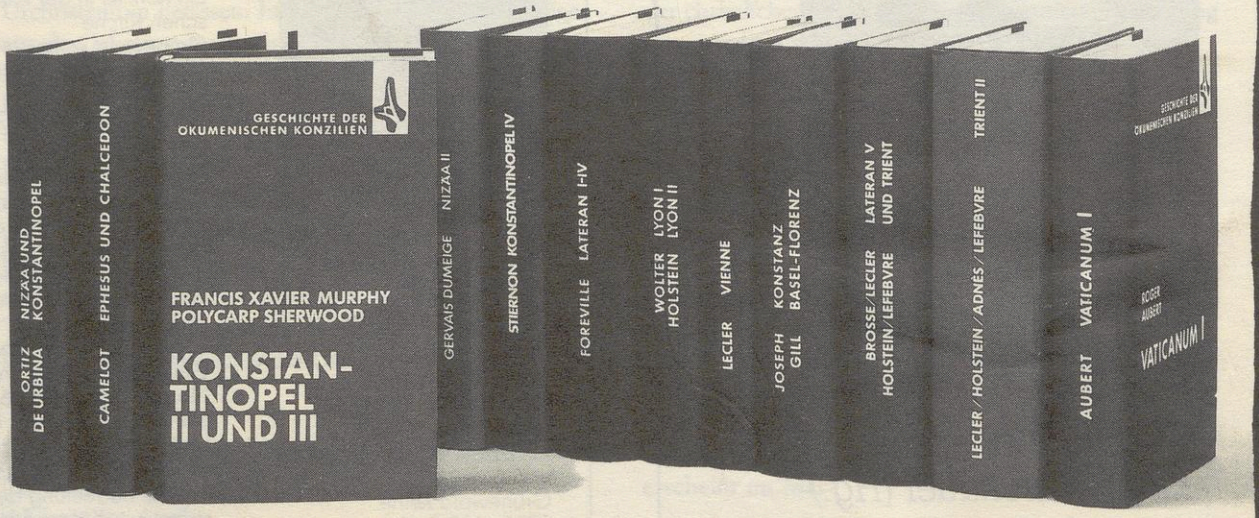


Bernd Jochen Hilberath
Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen
Orientierungen zur christlichen Rede von Gott
Grünewald Reihe
1990. 120 S. Kst.
DM 19,80
ISBN 3-7867-1476-2

Christlicher Glaube ist im Unterschied zu allen anderen Religionen Glaube an einen dreieinigen Gott. Daß systematische Theologie, die dieses Geheimnis der Trinität entfaltet, nicht in „höhere Mathematik" ausarten muß, sondern praktische Lebenshilfe leisten kann, zeigt Hilberath in diesem Band.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Geschichte der ökumenischen Konzilien jetzt vollständig!



Geschichte der ökumenischen Konzilien

Band I
Ignacio Ortiz de Urbina
Nizäa und Konstantinopel
243 S. Ln. DM 42,—
ISBN 3-7867-0281-0

Band II
Pierre-Thomas Camelot
Ephesus und Chalcedon
292 S. Ln. DM 39,—
ISBN 3-7867-0282-9

Band III
Francis Xavier Murphy / Polycarp Sherwood
Konstantinopel II und III
408 S. Ln. DM 64,—
ISBN 3-7867-1474-6

Band IV
Gervais Dumeige
Nizäa II
368 S. Ln. DM 64,—
ISBN 3-7867-1160-7

Band V
Daniel Stiernon
Konstantinopel IV
368 S. Ln. DM 52,—
ISBN 3-7867-0285-3

Band VI
Raymonde Foreville
Lateran I-IV
522 S. Ln. DM 64,—
ISBN 3-7867-0286-1

Band VII
Hans Wolter / Henri Holstein
Lyon I / Lyon II
344 S. Ln. DM 52,—
ISBN 3-7867-0287-X

Band VIII
Joseph Lecler
Vienne
236 S. Ln. DM 32,—
ISBN 3-7867-0288-8

Band IX
Joseph Gill
Konstanz — Basel — Florenz
480 S. Ln. DM 58,—
ISBN 3-7867-0289-6

Band X
Olivier de la Brosse / Joseph Lecler / Henri Holstein / Charles Lefebvre
Lateran V und Trient (1. Teil)
560 S. Ln. DM 68,—
ISBN 3-7867-0716-2

Band XI
Joseph Lecler / Henri Holstein / Pierre Adnès / Charles Lefebvre
Trient II
772 S. Ln. DM 88,—
ISBN 3-7867-1276-X

Band XII
Roger Aubert
Vaticanum I
388 S. Ln. DM 48,—
ISBN 3-7867-0292-6

Sonderpreis bei geschlossener Abnahme von Band I — XII: DM 570,—
(Ersparnis gegenüber Einzelbezug: DM 101,—)

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

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 110,–**

Nummer 2 **1990** **86. Jahrgang**

Bremer, Thomas: Jubiläum im Zeichen politischer Veränderungen – Neuerscheinungen zur Russischen Orthodoxen Kirche . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 103
Soisalon-Soininen, Ilmari: Studien zur Septuaginta-Syntax (Hans-Peter Müller)
Smelik, Klaas A.D.: Historische Dokumente aus dem alten Israel (Diethelm Conrad)
Herzog, Ze'ev: Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern (Robert Wenning)
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (Rainer Kampling)
Green, Joel B.: The Death of Jesus (Gerhard Schneider)
Benéitez, Manuel: „Esta Savalción de Dios" (Hech 28,28) Análisis narrativo estructuralista de „Hechos" (Anacleto de Oliveira)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 114
Scholten, Clemens: Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi (Theofried Baumeister)
Noce, Celestino: Il Martirio (Theofried Baumeister)
Der Johanniterorden / Der Malteserorden (Norbert Maria Borengässer)
Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten (Ludwig Hödl)
Nicolai de Cusa: Cribratio Alkorani (Hans Zirker)
Paolo VI: Discorsi e documenti sul Concilio (1963–1965) (Karl-Heinz Menke)
Schnell, Hugo / Schedler, Uta: Lexikon der Wessobrunner Künstler und Handwerker (Hans Pörnbacher)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 123
Kreidler, Hans: Eine Theologie des Lebens (Andrea Tafferner)
Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herbert Vorgrimler)
Thönissen, Wolfgang: Das Geschenk der Freiheit (Karl-Heinz Menke)
Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung (Erdmann Sturm)
Commissio Theologica Internationalis: Documenta (1969–1985) (Helmut Moll)
Läpple, Alfred: Maria in der Glaubensverkündigung (Celestyn Napiórkowski)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 136
Cecchinato, Angelo: Celebrare la Confermazione (Bruno Kleinheyer)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 137
Huber, Christian: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes (Klaus Lüdike)

Moraltheologie, christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 142
Sill, Bernhard: Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader (Josef Georg Ziegler)
Bondolfi, Alberto: Malattia, Eutanasia e Morte, nella discussione contemporanea (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 147
Erwachsenenbildung (Udo Zeilinger)
Mildenberger, Friedrich: Kleine Predigtlehre (Manfred Böhm / Ottmar Fuchs)
Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten (Norbert Mette)
Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik (Johann Hofmeier)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 153
Neckebrouck, Valeer: La Tierce Eglise devant le problème de la culture (Kossi-Joseph Tossou)
Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle (Peter Heine)
Gandhi für Christen (Dieter Back)
Lexikon der Religionen (Konrad Meisig)
Der Untergang von Religionen (Hubert Seiwert)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 159
Keil, Günther: Philosophiegeschichte II (Berthold Wald)
Rolston, Holmes, III: Religious Inquiri – Participation and Detachment (Ludwig Hagemann)

Bibliographie . . . . . Sp. 161

Jubiläum im Zeichen politischer Veränderungen – Neuerscheinungen zur Russischen Orthodoxen Kirche

Von Thomas Bremer, Münster

Die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) feierte im Jahr 1988 die tausendste Wiederkehr der Christianisierung Rußlands, das „Millennium der Taufe der Rus'". Aus diesem Anlaß ist eine ganze Reihe von Neuerscheinungen und Neuauflagen zu verzeichnen, die sich mit der ROK im speziellen oder mit der Orthodoxie generell beschäftigen. Es gibt einige thematische Schwerpunkte, auf die sich die Neupublikationen konzentrieren, etwa die geschichtliche Entwicklung der ROK, dann ihre aktuelle Situation, zumal in den sich wandelnden politischen Gegebenheiten, damit zusammenhängend das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion, die Spiritualität des russischen Christentums, die Ikonen und ihre theologische Deutung. Außerdem haben anläßlich des Millenniums in der Bundesrepublik mehrere Symposien und Konferenzen stattgefunden, deren Vorträge jetzt publiziert sind.

I. Von den allgemeinen Werken, die den Anspruch erheben, in möglichst viele Aspekte des Lebens der ROK einzuführen, ist zunächst auf die gewichtige, von Metropolit Pitirim (zugleich Leiter der Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchates) hg. Selbstdarstellung der ROK zu verweisen:

Die russische orthodoxe Kirche, hg. v. Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1988. XIII, 455 S. (Die Kirchen der Welt, 19), Ln. DM 128.–

In sieben Kap.n werden verschiedene Aspekte der ROK von ungenannt bleibenden Autoren behandelt. Nach einem Abriß der Kirchengeschichte folgen Kap. über das kirchliche Buchwesen, die Liturgie, die Kirchenmusik, die Spiritualität, die Theologie und über die kirchliche Kunst und den Sakralbau.

Die Schwerpunkte liegen dabei auf dem historischen und dem theologischen Kap., die mit Abstand die umfangreichsten sind. Die Grundzüge des Buches sind bereits einige Jahre vor Erscheinen festgelegt worden (vgl. Vorwort des Hg.s, XV), so daß neueste Entwicklungen und einige Aspekte wie panorthodoxe und ökumenische Kontakte sowie die Friedensarbeit der ROK nicht ausführlich behandelt bzw. gar nicht berücksichtigt werden konnten.

Die historische Darstellung im ersten Kap. verzichtet bei in der Forschung umstrittenen Sachverhalten, die Problemlage darzustellen und auf abweichende Meinungen hinzuweisen.

Das gilt etwa für Ort und Zeit der Taufe der Fürstin Ol'ga, für die erste hierarchische Anbindung der ROK, aber auch für die Zeit nach der Oktoberrevolution 1917, die Epoche des Patriarchen Tichon (1917–1925). Insbesondere für diese letzte Periode würde man sich zuweilen einen etwas kritischeren

UB
27. SEP. 1990

Ansatz wünschen. Doch auch Aussagen wie die, daß zwei Metropoliten „zu dieser Zeit [1925] nicht in Moskau waren" (91) oder daß ein anderer Hierarch „nach wie vor keine Möglichkeit" (95) hatte, ein Amt anzutreten, sind auch vielsagend genug. Interessant sind in diesem historischen Kap. einige kurze Bemerkungen über die Bedeutung des Hesychasmus für das russische Mönchtum (16) sowie über die Missionsaktivitäten der ROK (41–50). Bezüglich der Konferenz von Moskau 1948 anläßlich der 500-Jahr-Feier des Moskauer Patriarchates wird nicht erwähnt, daß die sich an die Feier anschließende Versammlung (an der die Vertreter des ökumenischen Patriarchates und der griechischen Kirche nicht teilnahmen, obwohl sie auch zur Jubiläumsfeier in Moskau waren) sich scharf gegen die ökumenische Bewegung wandte. „Der Sache nach war diese Konferenz ein gesamtorthodoxes Konzil" (112); einem solchen Urteil werden die Patriarchate des Ostens und die griechische Kirche sicherlich nicht zustimmen können, zumal der damalige russische Patriarch Aleksij ja 1947 vergebens zu einem solchen panorthodoxen Konzil eingeladen hatte.

Im theologischen Kap. ist die Gliederung zunächst chronologisch angelegt, wobei besonders der Begriff „Dogma" bei verschiedenen Autoren beschrieben wird. In einem zweiten Schritt wird die Behandlung einzelner Traktate bei verschiedenen Autoren untersucht; dieser Teil ist also systematisch gegliedert. Der Schwerpunkt liegt hier auf Soteriologie, Ekklesiologie und der Liturgiewissenschaft.

Hinsichtlich der Ekklesiologie ist besonders auffallend, daß A. S. Chomjakov überhaupt nicht genannt wird. Chomjakov, der maßgeblichen Einfluß auf die orthodoxe Ekklesiologie genommen hat, wird im ganzen Werk nur einmal als Religionsphilosoph im historischen Teil erwähnt (54), ist aber auch im Personenregister nicht zu finden. Seine Lehre jedoch findet in dem Buch ihren Niederschlag. Die Ausführungen auf S. 193 etwa sind von der von Chomjakov maßgeblich beeinflußten Sobornost'-Lehre geprägt (etwa: „In der Orthodoxie gilt als Bewahrer der Frömmigkeit das Volk", ein Satz, der fast wörtlich der Enzyklika der orthodoxen Patriarchen von 1848 entnommen ist).

Aufschlußreich ist die Darstellung der Entwicklung der russischen Schultheologie im vorigen Jh., insbesondere die wachsende Bedeutung der historischen Schule. Die einzelnen Autoren werden aufgeführt; ihre Werke werden kurz analysiert und in den theologiegeschichtlichen Kontext gestellt.

Bemerkenswert ist, daß die Vf. sich fast ausschließlich russischer Sekundärliteratur bedient haben. Lediglich im historischen Kap. werden auch einige moderne westliche Autoren angeführt. Zumindest für die Väterzitate wäre es erwünscht gewesen, neben schwer zugänglichen russischen Editionen des 19. Jh.s auch wenigstens die Migne-Stellen anzuführen.

Der Satz „Wer die Kirche nicht als Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater" (192) ist nicht nur eine russische Redewendung, sondern stammt von Cyprian (de cath. eccl. unitate 6). Die Transkription russischer Namen ist inkonsequent, so z. B. Tver (15) neben richtig Tver' (27); Perm (17) neben richtig Perm' (49). Der jugoslavische Exilort der späteren Auslandskirche heißt Sremski Karlovci, nicht Karlovcy. Für das 3. Kap. über das liturgische Leben der Kirche gibt es leider gar keine Literaturhinweise.

Insgesamt handelt es sich um eine bedeutende Selbstdarstellung der russischen Orthodoxie in einigen ihrer zentralen Aspekte. Der Bd ist ein wichtiges Dokument für das Studium dieser Kirche. Er gibt einen repräsentativen Querschnitt durch die Theologie und die Spiritualität der ROK, der durch die oben erwähnten Mängel nur unwesentlich beeinträchtigt wird. Der westliche Leser kann sich mit dem Werk eingehend über den Stand der russischen Kirche zu einem Zeitpunkt informieren, der für ihre historische Entwicklung wohl von zentraler Bedeutung ist.

Mit Vorworten des Moskauer Patriarchen Pimen, des Präsidenten des Außenamtes der EKD Held und des Erzbischofs von München und Freising Kardinal Wetter erschien der alle Bereiche der ROK umfaßende repräsentative Bildband:

Das Heilige Rußland. 1000 Jahre Russisch-orthodoxe Kirche. Hg. v. Ilma Reißner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 279 S., geb. DM 49.80

In fünfzehn Abschnitten werden von katholischen und evangelischen Fachleuten Bereiche wie die Geschichte der ROK, die russische religiöse Kunst, die Ikonenfrömmigkeit, die Liturgie, ökumenische Kontakte der ROK und die Laienfrömmigkeit in der heutigen UdSSR beschrieben. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit den übrigen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in der Sowjetunion. Eine synoptische Tabelle, die Daten der russischen Geschichte mit solchen aus dem übrigen Europa nebeneinanderstellt, genealogische Tafeln, ein Glossar und Literaturhinweise ergänzen den Bd.

Dieses Buch bietet in bemerkenswerter Klarheit einen Überblick über die verschiedenen Aspekte der Geschichte und des Lebens der ROK. Die einzelnen Beiträge sind verständlich geschrieben, ohne daß dies auf Kosten des Inhalts ginge. Gerade Nichtfachleute werden es zu schätzen wissen, so einen tieferen Einblick in das Sein der russischen Kirche zu gewinnen. Die zahlreichen Farbfotos ergänzen den Text in vortrefflicher Weise. Zu bedauern ist lediglich, daß keine russischen Wissenschaftler zur Mitarbeit herangezogen wurden. Insgesamt handelt es sich aber um ein sehr empfehlenswertes Werk für an der ROK Interessierte.

Eine Darstellung der Geschichte und des Leben der ROK intendiert:

Kuchinke, Norbert: **Rußland unterm Kreuz.** 1000 Jahre russisch-orthodoxes Christentum. – Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe 1987. 268 S., kart. DM 17.80

Dazu stellt K. historische Details und aktuelle Reportagen (dem Buch ist deutlich anzumerken, daß der Vf. Journalist ist!) nebeneinander, um so dem Leser einen Gesamteindruck von „Geschichte und Kultur" (Umschlagtext) zu vermitteln.

In sieben Kap.n behandelt der Vf. etwa Themen wie religiöse Gebräuche, Ikonenfrömmigkeit, Mönchtum oder das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nebeneinander. Ein Aufsatz von Ivan Bentchev über die kunsthistorischen Aspekte der Ikonenmalerei und ein kurzer Ausschnitt aus Dostoevskijs Roman „Die Brüder Karamazov" (es handelt sich um einen Auszug aus den „Gesprächen des Starez Zosima" am Ende des 2. Teiles) schließen den Bd ab.

Es ist natürlich zu fragen, ob für eine ausführliche Darstellung der ROK eine solche Gliederung sinnvoll ist. Tatsächlich ist es so, daß dem Leser eine große Menge an Informationen vermittelt wird (oft solcher, die nicht nachprüfbar sind; Einleitungen wie „Ein Moskauer Priester erklärt:" oder auch „Ein Oppositionspriester:" sind sehr häufig und weisen wohl auf persönliche Erfahrungen hin, die der Vf. während seiner zehnjährigen Korrespondentenzeit in Moskau gemacht hat), wobei diese jedoch ungeordnet aneinandergereiht werden. Die historischen Passagen der Darstellung sind meist einfache Nacherzählungen der russischen Kirchengeschichte; der Vf. verhält sich hier zu unkritisch zu seinen Quellen und gibt – vor allem bei der Darstellung der wundertätigen Ikonen und der Geschichte des Mönchtums (S. 175–211) – ungeprüft von anderen übernommene Details wieder, die oft historisch nicht haltbar sind. Das gilt auch für die Frühgeschichte der ROK.

Auch einige theologische Ungenauigkeiten sind zu verzeichnen. Immer wieder taucht für die „četki", die Gebetskette der orthodoxen Mönche und Nonnen, die Bezeichnung „Rosenkranz" auf. Ein Satz wie „Der Rosenkranz (. . .) ist fünfmal durchzubeten" (84) zeugt von mangelnder Kenntnis der ostkirchlichen Tradition.

Neben diesen inhaltlichen Ungenauigkeiten fallen formale Fehler in großer Menge auf. Im Buch finden sich viele, teilweise sinnentstellende Druckfehler. Der Moskauer Großfürst, der 1380 die Tataren besiegte, hieß Dmitrij, nicht Donskoi (das ist nur ein Namenszusatz, 206). Der Revolutionär, nachdem die Klosterstadt Zagorsk benannt ist, hieß V. M. Zagorskij (211). Die Druckfehler „russich" und „sowjetich" finden sich sehr häufig. Große Zahlen wie 1437 sollten, um größere Lesbarkeit zu erreichen, mit Ziffern und nicht mit Buchstaben geschrieben werden (42).

Das umfangreiche Material zur Gegenwartslage der ROK, das sich in dem Buch finden läßt, hätte es verdient, sachgerechter aufbereitet zu werden. So kann diese Darstellung der ROK nicht viel mehr als Eindrücke vermitteln, die der Vf. aus seinen Begegnungen mit der ROK gewonnen hat und in dem Büchlein nebeneinandergestellt.

II. Bei den Neuerscheinungen zum kirchenhistorischen Bereich handelt es sich meist nicht um Gesamtdarstellungen – abgesehen davon, daß die meisten Werke über die ROK kirchengeschichtliche Abschnitte oder wenigstens Einführungen haben, wie etwa die oben genannte Selbstdarstellung.

Eine Sonderstellung nimmt das wohl wichtigste Werk ein, das in diesen Bereich einzuordnen ist:

Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Im Auftrag des Studienausschusses für Fragen der orthodoxen Kirchen bei der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität hg. v. Peter Hauptmann / Gerd Stricker. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 958 S., Ln. geb. DM 280.–

Das Werk ist in sieben Teile gegliedert, die sieben Perioden der russischen Kirchengeschichte entsprechen, und bietet die wichtigsten Quellentexte zur Geschichte der russischen Kirche in deutscher Übersetzung. Jeder Teil ist von einem Spezialisten selbständig bearbeitet: eine Einleitung, die einen kurzen Überblick über die entsprechende Periode gibt, dann die Quellentexte mit den Angaben zu Editionen und Übersetzungen, Kommentare in den Anmerkungen und Literaturangaben zu einzelnen Texten. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister (in Auswahl) runden den Bd ab. Die Quellentexte werden teilweise vollständig, teilweise in Auszügen wiedergegeben. Einige

Texte wurden für diesen Bd neu übersetzt, andere aus vorhandenen Übersetzungen übernommen, der größte Teil wird jedoch hier erstmals in deutscher Übersetzung publiziert.

Das Buch schließt eine große Lücke in der wissenschaftlichen Literatur über die ROK, da es keine ausführliche, dem neuesten Forschungsstand entsprechende Gesamtdarstellung der russischen Kirchengeschichte gibt. Durch die Publikation von Quellen sollte, so die Absicht der Hg., größtmögliche Objektivität in der Darstellung erreicht werden. Tatsächlich sind die ausgewählten Texte sorgfältig ediert und mit ausgewogenen und fundierten Einleitungen versehen. Durch die Übersetzung der Quellen wird der Kreis der potentiellen Leser und Benutzer des Werkes erheblich vergrößert; gerade angesichts der Tatsache, daß viele der Texte bisher auf deutsch gar nicht vorlagen, andere an entlegenen Stellen publiziert und – wie so oft bei Russica – nur schwer zugänglich sind, ist das ein großes Verdienst des Buches.

Hinsichtlich der Geschichte sind alle wichtigen Quellen aufgenommen; besonders erfreulich ist, daß auch Texte aus theologischen Werken und aus der Spiritualität der ROK in das Werk Eingang gefunden haben, etwa eine der Stellen aus dem Werk von Chomjakov, die die Sobornost'-Lehre begründet haben, oder ein Text aus den Gesprächen des Starzen Serafim von Sarov. Allerdings hätten es auch einige andere Texte dieser Art verdient, in die Sammlung aufgenommen zu werden.

Leider sind die Literaturangaben nicht immer korrekt: das Werk von R. Rössler heißt im Untertitel „Patriarch Tichon und der Sowjetstaat" (nicht Nikon!); die „Russische Geschichte" von G. Stökl ist inzwischen schon in der 4. Auflage erschienen (1983); bei einigen Autorennamen wären Verweise wünschenswert gewesen (etwa von Johannes von Kronstadt auf I. I. Sergiev oder von Rusak auf Stepanov); die wichtigen „Grundzüge der russischen Kirchengeschichte" von K. Onasch fehlen ganz.

Der Wert des Buches für die Forschung und auch für den Unterricht wird durch diese Mängel jedoch keineswegs gemindert. Niemand, der sich mit russischer Kirchengeschichte beschäftigt, wird dieses Werk beiseite lassen können.

Eine ähnliche Quellensammlung, die sich jedoch auf die Anfangszeit der russischen Kirchengeschichte beschränkt, ist:

Müller, Ludolf: **Die Taufe Rußlands**. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. – München: Erich Wewel 1987. 131 S. (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bd 6), kart. DM 12.80

M., der auch der Bearbeiter des entsprechenden Teils im Buch von Hauptmann/Stricker ist, beschreibt eine der wichtigsten und gleichzeitig undurchsichtigsten Perioden in der russischen Kirchengeschichte, nämlich die Zeit bis 988, dem Jahr der Taufe des Kiever Fürsten Vladimir. Er stellt dazu alle relevanten Quellen in einen größeren historischen Zusammenhang, diskutiert ihren Wert ausführlich und überzeugend und führt die zentralen Stellen in Übersetzung an. Bei einigen Texten handelt es sich um die erste edierte deutsche Übersetzung. Lediglich aus der sog. „Nestorchronik" zitiert Müller nur sehr wenige Texte, da diese in einem vom Vf. hg. Auswahlband leicht zugänglich sind.

Die Darstellung der Kontakte der ostslavischen Stämme und Staaten mit dem Christentum ist deutlich und überzeugend. Für einige besonders strittige Punkte bietet M. wohldurchdachte und mit Quellen belegte Lösungen an, so etwa für die Frage nach dem Ort der Taufe der Großfürstin Ol'ga. M. vertritt (nach Ostrogorsky und Litavrin) die Meinung, Ol'ga sei bereits im Jahre 946 und als Christin nach Konstantinopel gereist. Interessant sind die Folgerungen über den Zweck der Reise, die M. aus dieser Annahme zieht (79–82). Auch die problematische Frage nach den Vorgängen im Zusammenhang mit der Taufe Vladimirs, die in den verschiedenen Chroniken unterschiedlich dargestellt werden, finden in Anlehnung an die These von A. Poppe eine überzeugende Lösung. Danach sagt Vladimir dem bedrängten byzantinischen Kaiser Basileios II. auf dessen Ersuchen hin militärische Unterstützung zu, wofür ihm die Schwester des Kaisers, Prinzessin Anna, zur Frau versprochen wird. Bedingung für die Heirat ist aber die Taufe Vladimirs. Die Taufe Vladimirs und der Kiever Bevölkerung sowie seine Heirat mit Anna (Anfang bis Sommer 988) gehen der militärischen Aktion (Herbst 988 bis Sommer 989), die erfolgreich verläuft, voraus.

Alles in allem handelt es sich um eine überzeugende, klare und durchdachte Darstellung der frühesten Epoche der russischen Kirchengeschichte, die einige Fragen wohl in ihrer endgültigen Klärung aufzeigt.

Eine weitere Neuerscheinung zur ROK beschäftigt sich mit der russischen Kirchengeschichte aus der anglikanischen Perspektive:

House, Francis: **The Russian Phoenix**. The Story of Russian Christians AD 998(sic!)–1988. – London: SPCK 1988. 133 S., kart. £ 7.95

H. – er ist Priester der Kirche von England und war 1955–1962 Mitglied des Generalsekretariats des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), also in der Zeit, als der Beitritt der ROK zum ÖRK vorbereitet und schließlich 1961 vollzogen wurde – bietet einen Überblick über die Geschichte der ROK in zwei Hauptteilen, nämlich im vorrevolutionären Rußland und in der UdSSR. Dabei wird die Geschichte der ROK in der Sowjetunion ausführlicher behandelt als die historischen Ereignisse von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution von 1917. Im jeweils letzten Abschnitt der beiden Teile beschäftigt sich der Vf. auch mit anderen Konfessionen in Rußland bzw. der UdSSR, vorwiegend mit den Baptisten. Zwei Anhänge ergänzen die Darstellung: der erste beschäftigt sich mit den Beziehungen zwischen der ROK und der Kirche von England, der andere schildert die Rechte und Pflichten von religiösen Gemeinschaften nach den Religionsgesetzen der UdSSR. Dieser zweite Anhang hat jedoch nur noch historischen Wert, da diese Bestimmungen de facto nicht mehr gelten und demnächst auch durch andere, liberalere ersetzt werden sollen.

Die historischen Ereignisse werden deutlich dargestellt und konzis mit den größeren geschichtlichen Zusammenhängen in Verbindung gebracht. Auch bei der Behandlung älterer Epochen zeigen sich Erfahrungen des Vf.s, die er im Kontakt mit der ROK gewinnen konnte. Sehr gut ist im vierten Kap. die Zusammenfassung über einige Aspekte des spirituellen Lebens im Rußland des 19. Jh.s. Der Vf. versucht erfreulicherweise, sich in seiner Darstellung nicht nur auf die Metropolen Moskau und Petersburg sowie auf die bekannten Starzen zu beschränken, sondern entnimmt seinen Quellen auch – soweit das möglich ist – Details über das religiöse Leben in der Provinz. Auch die kurze Darstellung der verschiedenen Sekten im 6. Kap. gibt einen knappen, aber klaren Überblick über dieses komplizierte Kapitel der russischen Kirchengeschichte. Außerdem werden hier die wichtigsten westlichen Missionsversuche in Rußland (vor allem im 19. Jh.) erwähnt. Eine deutliche Darstellung ist dem Vf. bezüglich des Leningrader Metropoliten Nikodim (1929–1978) gelungen, einer der wichtigsten und umstrittensten Gestalten der neueren russischen Kirchengeschichte. H. versteht es, die Stellung Nikodims in der ROK klar darzustellen und die einschlägigen Probleme aufzuzeigen. Schließlich ist es noch als erfreulich zu bezeichnen, daß H. es versucht, nicht nur eine Patriarchatsgeschichte zu schreiben, sondern auch die Verhältnisse bei den Gläubigen der ROK darzustellen – ein schwieriges Unterfangen, das H. jedoch angesichts der Kürze seiner Darstellung und der schwierigen Quellenlage zufriedenstellend gelungen ist. Alles in allem handelt es sich also um ein instruktives, interessantes Buch, das auch einige weniger bekannte Aspekte der Geschichte der ROK verdeutlicht.

III. Der letzte Abschnitt hat gezeigt, daß in den Darstellungen der Geschichte der ROK die neuere Zeit die interessanteste und zugleich die strittigste Periode darstellt. Insbesondere das Verhältnis der ROK zum Sowjetstaat ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen.

Die Periode der größten Bedrängung der ROK durch die staatlichen Organe seit 1943 behandelt:

Bodewig, Herbert: **Die russische Patriarchatskirche**. Beiträge zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958–1979. – München: Erich Wewel 1988. 274 S.

Die Arbeit (kath.-theol. Diss. Bonn) gliedert sich in drei Hauptteile. Nach einer allgemeinen Einleitung zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche von der Revolution bis 1979 behandelt der Vf. zunächst die antireligiöse Propaganda in der UdSSR und ihre Folgen. Der zweite, historische Teil beschreibt die Entwicklung der ROK unter den beiden letzten Patriarchen; also seit 1945. Der dritte Teil stellt die russische Kirche „im Urteil des Ostens und des Westens" dar. Nach einem kurzen Epilog schließen sich insgesamt 33 Dokumente in deutscher Übersetzung an, die die Situation der ROK in der behandelten Zeitspanne illustrieren sollen.

Der Vf. bietet in seiner Arbeit eine große Menge von Informationen, vor allem hinsichtlich der Religionsverfolgung und der atheistischen Propaganda, die er aus verschiedenen Quellen zusammengetragen hat. Kritisch läßt sich anfragen, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, den historischen Teil voranzustellen und dann die Situation der ROK zu analysieren. So hätten sich wohl auch einige Wiederholungen vermeiden lassen. Bei seinen Quellen verläßt sich der Vf., der des Russischen nicht mächtig ist, zuweilen auf persönliche Mitteilungen und auf Zeitungsnachrichten, wo ein kritischerer Ansatz wünschenswert gewesen wäre. Eine durchgehende Analyse der antireligiösen Propaganda fehlt: Der erste Teil der Arbeit besteht zum großen Teil aus einer Auflistung antireligiöser Maßnahmen,

ohne daß eine Systematisierung zu erkennen wäre. Der Leser vermißt vor allem eine deutlichere Chronologie der atheistischen Propaganda; schließlich ließ sich ja besonders seit Chruščëv eine erhebliche Verschärfung der Maßnahmen gegen die Kirche feststellen, die nach seiner Entmachtung etwas nachließ. Die einzelnen Phasen dieser Entwicklungen hätten deutlicher herausgearbeitet werden können. Pauschalisierungen wie „die Propagandisten", „die Atheisten", „die Theoretiker des Atheismus" sind häufig und werden nicht konkretisiert. Der historische Teil wie auch die Dokumente im Anhang übersteigen die zeitliche Eingrenzung der Arbeit sowohl nach vorne als auch nach hinten. Durch diese methodischen Mängel verliert die Darstellung der Materialien, die der Vf. vor allem im ersten Teil vornimmt, erheblich an Wert; die von ihm verwendeten Informationen werden nicht adäquat aufgearbeitet.

Aus einem Interview, das ein Mitarbeiter des Organs der italienischen Kommunisten L'Unità im August 1986 mit dem unlängst verstorbenen Patriarchen Pimen geführt hatte und das sich vor allem mit den Friedensaktivitäten der ROK beschäftigte, erwuchs die Idee eines umfangreicheren Gesprächs. Nach mehr als einem Jahr Arbeit an den verschiedenen schriftlichen Versionen erfolgte im Oktober 1987 die letzte Revision des inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienenen Textes durch den Patriarchen:

Pimen, Patriarch von Moskau: **Zur Situation des Glaubens in Rußland.** Ein Interview von Alceste Santini. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1988. 231 S. (Theologie und Glaube), kart. DM 28.–

Das Interview wird von einer historischen und einer biographischen Notiz eingeleitet. Zwischen den einzelnen Fragen des Interviews finden sich immer wieder kürzere Abschnitte von Santini, die einen neuen Fragenkomplex ankündigen und erläutern. Der Themenkatalog ist sehr umfangreich, er geht von Erläuterungen des Glaubenslebens der ROK über ethische Probleme, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, historische Rückblicke bis hin zu ökumenischen Fragestellungen.

Es ist offensichtlich, daß an der Formulierung der Antworten auch Theologen der ROK mitgearbeitet haben. Das zeigt etwa die Argumentation auf die Frage nach der Frauenordination (42–46, vgl. auch weiter bis 52), wo die Argumente pro und contra aus der Schrift und der Tradition im einzelnen dargestellt und gegeneinander abgewogen werden. Das Ergebnis dieser Überlegungen lautet: „Diese Frage muß in der Orthodoxen Kirche als endgültig gelöst betrachtet werden" (46). Die Antworten können gleichsam als offiziöser Standpunkt der ROK generell betrachtet werden, nicht nur als die Meinung des Patriarchen. Auch nach dem Tod von Pimen bleiben sie somit aktuell.

In vielen Punkten, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses der ROK zum Sowjetstaat und ihrer Friedensaktivitäten, werden die bekannten Positionen des Moskauer Patriarchates wiederholt. Einige Antworten sind wegen ihrer theologischen Dimension von besonderem Interesse. Hier ist vor allem die Frage nach der höchsten Autorität in der Kirche zu nennen. In diesem Kontext vertritt der Patriarch den Standpunkt, der durch den russischen Theologen A. S. Chomjakov (1804-1860) in die orthodoxe Ekklesiologie Eingang gefunden hat. Danach bedürfen Konzilien der Zustimmung des gesamten Kirchenvolkes, um als gültig anerkannt werden zu können. In der Antwort wird diese Position ohne Abstriche vertreten, ohne daß hier jedoch der Name Chomjakovs genannt würde (auf den allerdings vorher schon eingegangen wird: 73f): „Die Definitionen der Konzile haben bedingten Charakter, absolut werden sie erst dadurch, daß die Kirche sie anerkennt" (198). Diese Theorie wird vom Patriarchen konkretisiert, wenn er bezüglich der ökumenischen Bemühungen darauf hinweist, daß nicht nur ein Konsens der Hierarchen und Theologen nötig ist, sondern eine Glaubensübereinstimmung des ganzen Volkes Gottes (213). Ähnliche Ansichten hatten sich ja auch in der oben behandelten Selbstdarstellung der ROK finden lassen. Hinsichtlich der Moskauer Konferenz von 1948 erklärt der Patriarch, sie habe „der ökumenischen Bewegung gegenüber eine vorsichtige und abwartende Haltung" eingenommen (175). Die genannte Selbstdarstellung hatte die negative Einstellung zum Ökumenismus übergangen.

Im historischen und im biographischen Teil, die von Santini selber verfaßt sind, lassen sich einige Ungenauigkeiten finden, ebenso in den Fußnoten und Zwischenbemerkungen im eigentlichen Interview. Die Fragestellungen sind zuweilen oberflächlich (62: „Ist die Marienfrömmigkeit noch lebendig oder geht sie zurück?"; 210: „Was würden Sie in Italien gerne sehen wollen?"). Einige Fehler sind in der Übersetzung aus dem Italienischen festzustellen; so ist Rhodos als „Rodi" stehengeblieben (164); der Name des Erzbischofs Antonij, Chrapovickij, ist entstellt (175). Bemerkenswert ist vor allem die konsequente Falschschreibung des Begriffes „Sobornost'" als „Sobonorst".

Das Bdchen bringt dem Leser eine Reihe interessanter Details zur Kenntnis. Es muß insofern als Quelle für die Gegenwartsgeschichte der ROK gelten.

Zwei kleinere Bdchen beschäftigen sich mehr mit den politischen Veränderungen in der UdSSR und deren Implikationen für die ROK und die anderen Kirchen dort. Das eine von ihnen enthält eine Reihe von Vorträgen, die anläßlich des Millenniums im Saarländischen Rundfunk ausgestrahlt wurden:

Glasnost, Christen und Genossen. Realität und Hoffnung. Berichte und Analysen zum christlichen Leben in der Sowjetunion. Hg. v. Norbert Sommer. – Berlin: Wichern 1988. 187 S.

Die 23 Beiträge des Bdchens werden ergänzt durch das „Gemeinsame Wort" der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und der DDR, die Botschaft des Lutherischen Weltbundes und Auszüge aus dem apostolischen Schreiben „Euntes in Mundum" von Papst Johannes Paul II.

In den Beiträgen werden verschiedene Aspekte der ROK behandelt, meistens in ihren Beziehungen zu Deutschland und den deutschen Christen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Erfahrung des letzten Weltkrieges. Einige der Autoren gehören zu den Wegbereitern einer Normalisierung zwischen beiden Ländern (Lew Kopelew, Bischof Kurt Scharf). Der Sammelband gibt somit ein Bild der Situation in diesem Verhältnis wieder. Die Schwierigkeiten, die viele westliche Christen mit der ROK bezüglich politischer Fragen haben (hier seien nur Stichwörter wie Glaubensfreiheit, Verteidigung sowjetischer Standpunkte, Maßregelung unbotmäßiger Priester genannt), werden nicht ausgeklammert, sondern thematisiert, ebenso wie die Ängste, die es in der UdSSR hinsichtlich der Deutschen gibt. Diese Probleme werden mit persönlichen Erfahrungen konkretisiert, so daß das Buch also sehr stark emotional geprägt ist. Insgesamt handelt es sich um ein empfehlenswertes Bdchen, das seinen Schwerpunkt auf einem oft vernachlässigten Aspekt hat.

Der andere Bd, der die politischen Implikationen stärker berücksichtigt, beschäftigt sich vorwiegend mit der Stellung der Religion in den gesellschaftlichen Strukturen der Sowjetunion und mit dem Zusammenhang von Religion und nationalem Bewußtsein:

Hampel, Adolf: **Glasnost und Perestroika – eine Herausforderung für die Kirchen.** – Frankfurt: Knecht 1989. 208 S., kart. DM 28.–

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Im Abschnitt „Der Umbruch in der Sowjetunion" analysiert der Vf. die Konsequenzen der Politik der Perestrojka für die sowjetische Gesellschaft und ihr Verhältnis zur Religion. Im Teil „Religion als Komponente nationalen Bewußtseins" werden das sowjetische Nationalitätenproblem und die einzelnen christlichen Kirchen im Kontext der Nationen beschrieben. Der Teil „Herausforderung für die Christen" schließlich zeigt die Konsequenzen für das Handeln der Kirchen (und der einzelnen Christen) auf. Dem Buch ist ein Anhang beigegeben, der einige Quellentexte der neuesten Zeit dokumentiert.

Bei dem Buch von H. handelt es sich um eine wertvolle Analyse der Lage der Kirchen und der Religion innerhalb der Sowjetunion. Erfreulicherweise beschränkt sich der Vf. nicht nur auf die Religionsgesetzgebung, die Zahl der geöffneten Kirchen und ähnliche Fakten, sondern versucht durch eine Analyse einzelner gesellschaftlicher Bereiche – etwa der Literatur oder der Philosophie – aufzuzeigen, welchen Stellenwert die Religion heute, in den Bedingungen der Perestrojka, in der UdSSR hat. Der Anhang bietet einige interessante Texte; hier seien ein Interview mit Erzbischof Kirill von Smolensk (heute Leiter des Außenamtes der ROK) und das Gedächtnisprotokoll eines Vortrages des (inzwischen entlassenen) „Religionsministers" Charčëv hervorgehoben, den dieser vor Dozenten der Parteihochschule gehalten hat. Das Werk stellt im ganzen eine interessante und lesenswerte Analyse der Situation der Religion in der heutigen UdSSR dar.

IV. Die Spiritualität der orthodoxen Tradition, gerade die mit dem russischen Christentum verbundene, hat immer eine besondere Anziehungskraft auf westliche Interessenten ausgeübt. Die zahlreichen Leiden, die russische Christen zu allen Zeiten erdulden mußten, die Ikonenfrömmigkeit, die Weite des Landes und andere Faktoren haben ein Klischee geprägt, das oft mit der „russischen Seele" umschrieben wird.

Mit eben diesem Titel erschien ein Werk, das, wie die Autorin, selber zur ROK gehörig, im Vorwort (10) erklärt, nicht nur die Geschichte und die Spiritualität der ROK beschreiben, sondern auch zur Beantwortung der Frage nach den trennenden Glaubens-

unterschieden zwischen der Orthodoxie und den westlichen Kirchen beitragen will:

Beta, Katharina: **Die russische Seele**. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen. – Wien: Herold-Verlag 1988. 160 S., br. öS 218.– / DM 30.–

In den ersten Abschnitten des Buches behandelt B. die jetzige Lage der ROK und ihre geschichtliche Entwicklung. Ein weiterer kurzer Abschnitt ist betitelt mit „Vom Wesen der russisch-orthodoxen Kirche". Anschließend beschäftigt sich die Vf.in mit dem Rechtsdenken der abendländischen und dem der orthodoxen Kirche. Die letzten Abschnitte – vom Umfang her mehr als die Hälfte des Buches! – beschäftigen sich mit der orthodoxen Spiritualität in ihren verschiedenen Aspekten: Ikonenverehrung, Liturgie, das Gebet.

Von seiner Anlage her könnte das Buch also einen Akzent auf die Ökumene zwischen Ost und West legen. Jedoch ist die Darstellung westlicher Positionen (es handelt sich fast immer um römisch-katholische, die protestantische Tradition wird kaum erwähnt) oft ungenau und nicht auf dem Stand der Forschung. Das zeigt sich besonders in den zahlreichen Gegenüberstellungen der westlichen und der östlichen Tradition.

Einige Beispiele: es wird behauptet, daß aufgrund der Verwendung der Volkssprache „in der Orthodoxie die Liturgie Sache des Volkes geblieben ist, während sie im römischen Katholizismus hauptsächlich Sache des Klerus wurde, bei dem das Volk mehr oder weniger nur als passiver Zuschauer hinzukommen konnte" (80), dazu: „Im Katholizismus wird die Messe auch mehr als Sache des Priesters verstanden, zu der das Volk hinzukommt" (87). Beide Aussagen entsprechen der modernen katholischen Theologie nicht; außerdem ist die Argumentation mit der Volkssprache in der Orthodoxie sehr problematisch. „Im Westen hat sich seit dem frühen Mittelalter kein Theologe von Rang und Namen mit einer Theologie des Heiligen Geistes beschäftigt. (. . .) Es gibt durch alle Jh.e hindurch keinen orthodoxen Theologen, der sich nicht ausführlich auch mit dem Heiligen Geist beschäftigt hätte" (81f). Hier seien nur Thomas von Aquin und M. J. Scheeben als westliche Theologen genannt, die die erste Aussage widerlegen. „Die Lehre über Maria scheint in den lateinischen-dogmatischen Lehrbüchern (. . .) immer als selbständiger Traktat auf, der dem Traktat über die Kirche unmittelbar vorausgeht" (88). Tatsächlich ist die Mariologie auch in den traditionellen lateinischen Lehrbüchern der Dogmatik zwar vor der Ekklesiologie, aber im Kontext der Christologie/Soteriologie dargestellt.

Doch auch in der Darstellung der russischen Kirchengeschichte und der theologischen Tradition der Orthodoxie unterlaufen der Autorin eine Reihe von Ungenauigkeiten und Fehlern:

Auf den S. 17 und 18 finden sich nebeneinander die Bezeichnungen „Karsun", „Chersones" und „Korsun" für die Stadt Korsun' (griech. Chersonesos). Dem Slavenapostel Konstantin (Kyrill) ist in Korsun' sicher nicht eine russische Übersetzung von Evangelium und Psalter vorgelegt worden, wie die Vf.in schreibt (32), sondern eine syrische, wie heute in der Forschung allgemein angenommen. Nach Auffassung der Autorin hat die filioque-Frage „für den Menschen unserer Zeit keine fundamentale Glaubensbedeutung" (43) – man bedenke im Gegensatz dazu die Vorwürfe orthodoxer Theologen gegen den Katholizismus, daß dieser wegen des filioque keine richtige Pneumatologie kenne und seine Ekklesiologie daher unausgewogen sei. – Oft zeigen sich Aussagen, die einem gängigen Klischee über die Orthodoxie entsprechen: „Der Stand der Geistlichen besitzt, abgesehen von den ihm durch die Weihe zukommenden Vorrechten der Weihe- und Sakramentengewalt, keine sonstigen Rechte vor den Laien voraus" (63). In der Orthodoxie gibt es „auf der Ebene der Theologie keine Schultheologie, die nur theologisch Vorgebildeten verständlich wäre" (84f). „Die Theologieprofessoren sind in der orthodoxen Kirche meist Laien" (88). In ähnlicher Weise wird der Zeitpunkt der eucharistischen Wandlung auf die Epiklese fixiert.

In der Frage nach der höchsten Autorität in der Kirche, die in der orthodoxen Theologie umstritten ist, entscheidet sich die Autorin für die Theorie, wonach auch Konzilsbeschlüsse erst dann Gültigkeit erlangen, wenn sie von der Gesamtkirche rezipiert werden (63). Sie weist allerdings auch darauf hin, daß diese Meinung unter orthodoxen Theologen diskutiert wird.

Der Abschnitt über die Liturgie ist – abgesehen von Ein- und Ausleitung und einigen unwesentlichen Kürzungen – völlig identisch mit den „Betrachtungen über die Göttliche Liturgie" des russischen Schriftstellers Nikolaj V. Gogol' (1809–1852), ohne daß diese Übernahme gekennzeichnet wäre.

B. arbeitet in ihrem Buch zu sehr mit Klischees und übernommenen Vorstellungen, als daß sie die „russische Seele" (allein dieser Ausdruck ist problematisch genug), das Wesen und die Spiritualität der ROK adäquat erfassen und beschreiben könnte. Auch der ökumenische Ansatz, der im Vorwort angekündigt wird, kann so nicht wahrgemacht werden.

Ebenfalls anläßlich des Millenniums erschien ein Bd, der Texte zur russischen Geistesgeschichte aus den verschiedenen Epochen der ROK versammelt:

Lust an der Erkenntnis: Russisches Christentum. Ein Lesebuch. Hg. und eingel. v. Ingrid Fleischhauer. – München, Zürich: Piper 1988. 358 S., kart. DM 19.80

In einer „Geschichtlichen Einleitung" (9–50) werden die Autoren, deren Texte in den Bd aufgenommen wurden, in ihren jeweiligen historischen Kontext in der ROK gestellt. Biographische Notizen über jeden Vf. und ein kleines Glossar schließen den Bd ab. Die Texte wurden aus schon vorliegenden deutschen Übersetzungen genommen, einige davon auch aus älteren Übersetzungen.

Besonders ist die Auswahl der Texte zu loben. Bei den Texten handelt es sich nicht nur um historische Quellen, die inzwischen teilweise ja vielfach zugänglich sind, sondern auch um theologische und philosophische Schriften. Es ist ein wenig bedauerlich, daß das 19. Jh. mit seinen verschiedenen philosophischen Strömungen etwas unterrepräsentiert ist, was wohl bei einer Auswahl aus einer so großen Zeitperiode nicht zu vermeiden war. Vielleicht hätte man gerne einen Text aus der slavophilen Tradition in der Sammlung gesehen. Doch auch so bietet dieser Bd dem Leser einen instruktiven Querschnitt von Quellentexten zur russischen Geistesgeschichte.

V. Viele kirchliche Institutionen in der Bundesrepublik – katholische, evangelische und orthodoxe – haben das Jubiläum der ROK zum Anlaß genommen, wissenschaftliche Tagungen und Symposien zu veranstalten. Daher sind einige Sammelbände erschienen, in denen die Referate der entsprechenden Veranstaltungen dokumentiert sind.

Der gewichtigste und in jeder Hinsicht eindrucksvollste davon ist sicher derjenige, der die Beiträge der von der Evangelischen Akademie in Tutzing im Mai 1987 organisierten Konferenz wiedergibt:

Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Hg. v. Karl Christian Felmy / Georg Kretschmar / Fairy von Lilienfeld / Claus-Jürgen Roepke. Redaktion: Wolfgang Heller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 1107 S., Ln. DM 320.–

Die Arbeit der Konferenz war in vier Sektionen eingeteilt. Der Bd dokumentiert – nach zahlreichen Grußworten, Ansprachen und dem Festvortrag des Metropoliten von Kiev, Filaret – zunächst die Vorträge im Plenum. Die Themen dieser Vorträge entsprechen in ihren Grundlinien den Titeln der einzelnen Sektionen, welche lauten: „Die Taufe der Kiever Rus' und die Geschichte des orthodoxen Christentums in Rußland", „Die Bedeutung des Christentums für die russische Kultur- und Geistesgeschichte", „Spiritualität der russischen Orthodoxie" und „Die Gabe der russischen Orthodoxie an Europa und die Ökumene". In den Sektionen wurden zwischen 10 und 21 Referate gehalten. Ein Autorenverzeichnis und erschöpfende Register runden das Werk ab.

Einige der Vorträge seien aus den über 60 Beiträgen herausgehoben und mehr oder weniger knapp gewürdigt:

Eines der Referate im Plenum wurde von Fairy von Lilienfeld gehalten, die sich mit der „Gabe der ROK an Europa und die Ökumene" beschäftigt.

Die von ihr genannten Gaben – etwa das Glaubenszeugnis vieler russischer Christen nach der Oktoberrevolution, die liturgische Prägung des russischen Christentums, die Theologie und die Religionsphilosophie der ROK – werden als Elemente dargestellt, die Rußland in einer Wechselbeziehung mit dem Westen, besonders mit Deutschland, verbinden. Gerade im Zusammenhang der aktuellen Diskussion um den Begriff „Europa" und der Frage nach dem Platz Rußlands in Europa ist dieser Gedanke von großer Bedeutung. Die Vf.in vermeidet hinsichtlich dieser Frage jede terminologische Ungenauigkeit und stellt das Problem der „Nation" in ihren Prolegomena überzeugend dar, indem sie es auch an den Nationen konkretisiert, die sich aus den Stämmen der Kiever Rus' entwickelt haben. Der Vortrag stellt die Geschichte der ROK in vorbildlicher Weise in eine theologische Sichtweise. Kirchengeschichte wird hier als „theologische Geschichtsbetrachtung" (225) verstanden und betrieben. Die Gaben der ROK sind somit nicht nur eine historische Größe, sondern sie erhalten sowohl eine (im weiteren Sinne) ökumenische als auch eine eschatologische Dimension.

In der ersten, der historischen Sektion beschäftigt sich Andrzej Poppe mit der Diözesanstruktur in den ersten drei Jh.en nach der Christianisierung der Rus', einem in der Forschung stark umstrittenen Thema. Er bietet eine überzeugende Darstellung der hierarchischen Verhältnisse. Eine Übersicht der Suffraganbistümer der Kiever Metropolie bis zum Ende des 13. Jh.s schließt sich an. Gerhard Podskalsky untersucht in seinem Beitrag die Beurteilung der „Taufe der Rus'" innerhalb und außerhalb der ROK, wobei er die Chance der Millenniumsfeiern betont, einen „Beitrag zur Aussöhnung der europäischen Völker leisten (zu) können" (495).

In der kulturhistorischen Sektion zeigt Konrad Onasch in einem kurzen Beitrag beeindruckend die theologischen Hintergrün-

de des byzantinisch-slavischen Kirchenbaus anhand der Hagia Sophia und einiger russischer Kirchen.

Die zentrale Lichtsäule der Hagia Sophia hat ihre architektonische Umformung in den russischen Kirchen gefunden, die keine Seitenschiffe haben, sondern nur aus einer mit einem Zeltdach gedeckten „Säule" (russ. stolp) bestehen. Das dahinterstehende theologische Modell ist das der Licht- und Finsternismystik des Pseudo-Dionysios Areopagita.

Günther Schulz macht in der dritten Sektion der Konferenz Ausführungen zum spirituellen Weg des heiligen Sergij von Radonež.

Bemerkenswert ist hier die Darstellung der Bedeutung der „hesychia" für den Mönch Sergij. Schulz faßt den Begriff des Hesychasmus weiter und spricht in diesem Zusammenhang von einem „sehr frühen (...) Hesychasmus der Wüstenväter" (649). Igor N. Ėkonomcev betont in seinem Aufsatz, der sich mit der Bedeutung des Hesychasmus für Rußland (und Europa) auseinandersetzt, besonders einen ersten Einfluß des Hesychasmus auf das russische Christentum, den er in der Mitte des 11. Jh.s ansetzt. Damit ließe sich der Begriff in seinem engeren Sinne (also in seiner Prägung durch das Athos-Mönchtum) auch auf die Anfänge des russischen Mönchtums und eben auch auf Sergij von Radonež anwenden, wie Schulz es tut. Die Rezeption der Lehre des Gregorios Palamas in der modernen russischen Theologie behandelt der Aufsatz von Georg Mantzaridis.

Die Beiträge der vierten Sektion beschäftigen sich mit der ROK und ihren Beziehungen zu anderen kirchlichen Gemeinschaften, mit einzelnen Aspekten der ROK, die im Westen einen Niederschlag gefunden haben (etwa die russische Kirchenmusik oder russische Ikonen), und mit einigen Detailfragen.

Sehr interessant ist der Beitrag von Oskar Wagner über ein kaum bekanntes Phänomen, nämlich die ukrainischen evangelischen Kirchen des byzantinischen Ritus. Auch der Aufsatz von Erich Bryner, der aufzeigt, wie die dialektische Theologie in ihren Anfängen vom Werk des russischen Schriftstellers Dostoevskij beeinflußt ist, verdient besondere Aufmerksamkeit.

Der hier vorgestellte Bd versammelt eine große Zahl von Arbeiten zu den verschiedensten Aspekten der ROK. Das Symposion, an dem auch eine zwölfköpfige Delegation des Moskauer Patriarchates teilnahm, hat einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der ROK geliefert. Die Aufsätze sind auf einem hohen Niveau und geben fast immer den neuesten Forschungsstand wieder. Angesichts dieser Vorzüge ist es bedauerlich, daß der hohe Preis dieses Werks es wohl fast nur Fachbibliotheken möglich macht, es zu erwerben.

Kurz vor dem Tutzinger Symposion fand auf Einladung der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg eine Tagung statt, deren Schwerpunkt auf den Beziehungen zwischen Rußland und den westlichen Ländern lag:

Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internationales Symposium zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, hg. v. Albert Rauch und Paul Imhof SJ. – München, Zürich: Neue Stadt 1988. X, 445 S. (Koinonia, Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, Bd V), geb. DM 58.–

Die knapp 40 Beiträge, von denen mehr als die Hälfte auch im russischen bzw. bulgarischen Original oder in Übersetzung in eine dieser Sprachen abgedruckt sind, beschäftigen sich vorwiegend mit den Einflüssen, die die ROK im Lauf ihrer Geschichte ausgeübt hat oder die sie geprägt haben. Zwar liegt der Schwerpunkt auf kirchenhistorischen und theologischen Themen, doch finden sich auch politische und kulturhistorische, literatur- und sprachwissenschaftliche Fragen.

Vor allem in den Beiträgen der russischen Teilnehmer am Symposion fällt die Tendenz auf, in der russischen Kirchengeschichte diejenigen Elemente zu betonen, die die russische Kirche schon früh als selbständigen Faktor der Geschichte und der Beziehungen zum Westen darstellen. Bischof Feofan von Kaschira, der über die „Taufe der Rus'" sprach, untersucht vor allem die christlichen Elemente in der Rus' vor der eigentlichen Christianisierung. Er betont, daß das Christentum „zu den Vorahnen der Ostslawen schon in den ersten Jh.en nach der Geburt Christi zu kommen begonnen hat" (1), und zählt die Zeugnisse auf, wonach die slavischen Stämme schon lange vor dem 10. Jh. Kontakte zum Christentum hatten. Metropolit Pitirim behandelt in seinem Beitrag die gegenseitige Beeinflussung des westlichen und des östlichen Christentums, wobei er einen Schwerpunkt auf die „russische Idee" legt. Danach kommt Rußland eine besondere Rolle zur Erhaltung des unversehrten wahren Glaubens zu. Bischof Anatoly beschäftigt sich mit Themen der Spiritualität: „Ikonen, Wallfahrtsorte und Asketen" ist der Titel seines Aufsatzes. Auch hier werden viele Details idealisiert. Eine Aussage wie „Seit den Zeiten der Apostel ist die kirchliche Malerei in das liturgische Leben aufgenommen worden" (132) läßt sich wissenschaftlich nicht halten. Eine Deutung der Göttlichen Liturgie unter dem Aspekt des „mysterion" bringt Bischof Feofan in einem zweiten Beitrag. Metropolit Filaret von Kiev schließlich untersucht den Einfluß der russischen Kirche auf die Geschichte und Gegenwart der russischen (bzw. sowjetischen) Gesellschaft. Interessant ist die Bedeutung der Friedensarbeit im kirchlichen Leben: während Metropolit Filaret lediglich sagt, die ökumenische Bewegung könne „von dem aktuellsten Problem der heutigen Zeit" nicht abseits stehen (410), hatte Metropolit Pitirim in seinem Referat den Friedensdienst als „die wichtigste, die tragende Idee des Ökumenismus" bezeichnet (52).

Von den Beiträgen nichtorthodoxer Teilnehmer sollen hier zwei kurz genannt werden: Hans-Joachim Schulz behandelt die eucharistische Ekklesiologie und ihre Rezeption in der katholischen Kirche. Bekanntlich hatte die von dem russischen Theologen Nikolaj Afanas'ev angeregte eucharistische Ekklesiologie auch in den Akten des II. Vatikanums einen Niederschlag gefunden. Eine besondere Rolle spielt sie, wie Schulz zeigt, auch in den Dokumenten des offiziellen katholisch-orthodoxen Dialogs. Gerhard Podskalsky untersucht einige Elemente der geistlichen Literatur in der Kiever Rus' bis zur Mongolenherrschaft. Überzeugend arbeitet er zunächst einige Grundlinien heraus, die die homiletischen, hagiographischen und asketischen Schriften der genannten Periode prägen. Anschließend werden exemplarisch die Themen Eschatologie und Nachfolge Christi in der geistlichen Literatur der Kiever Rus' dargestellt.

Am Vorabend des Jubiläumsjahres, im Dezember 1987, fand in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg eine Tagung statt:

Tausend Jahre Christen in Rußland. Hg. von Eckhard Weiher. München, Zürich: Schnell und Steiner 1988. 77 S., kart. DM 19.–

Der Hg. selbst setzt sich mit der Christianisierung und den Anfängen der Literatur bei den Ostslaven auseinander. Felix Keller untersucht „Die Bedeutung der Musik im orthodoxen Gottesdienst". Karl Christian Felmy beleuchtet einige „Marksteine der russischen Kirchengeschichte". Im letzten Beitrag beschreibt Hermenegild M. Biedermann „Ikonen und Ikonenfrömmigkeit in Rußland".

Die Beiträge sind, wie es im Vorwort heißt, „für einen größeren Kreis von (...) gebildeten und interessierten Laien" (7) verfaßt und erheben somit nicht den Anspruch, neue Forschungsergebnisse vorzustellen. Während das erste und das dritte Referat, ihrem jeweiligen Thema entsprechend, speziell die russische Kirchengeschichte behandeln, gelten die Ausführungen über die Kirchenmusik (die auch weitere liturgische Hinweise einschließen) generell für die byzantinische liturgische Tradition. Der Vortrag über die Ikonen wird mit einer Betrachtung über die Ikonen und ihre Bedeutung eingeleitet, die sehr instruktiv die wichtigsten Elemente der Ikonentheologie bietet. Dann wird die Geschichte der Ikonenmalerei und der Ikonenfrömmigkeit in Rußland dargestellt. Hier wird deutlich, was sonst oft vernachlässigt wird, nämlich daß die Ikonenfrömmigkeit von den ersten Tagen des russischen Christentums an eine zentrale Rolle gespielt hat. Die Überwindung der Ikonenkrise knapp 150 Jahre vorher hatte ja dazu geführt, daß die Bilder für die Identität des byzantinischen Christentums zentrale Bedeutung erlangten. Diese Stellung der Bilder wurde in der Christianisierung auch den Ostslaven vermittelt.

Das Bdchen ist also eine kompakte Darstellung einiger zentraler Aspekte des russischen Christentums. Es kann dem angesprochenen Leserkreis durchaus einen ersten, aber dennoch tiefgehenden Einblick in die ROK vermitteln.

Anläßlich des Jubiläums der ROK hat das Slavische Seminar der Universität Tübingen eine Ringvorlesung organisiert, deren Beiträge inzwischen publiziert sind:

Tausend Jahre Russische Kirche. 988–1988: Geschichte – Wirkungen – Perspektiven, hg. v. Rolf-Dieter Kluge und Heinz Setzer. – Tübingen: Attempto 1989. XI, 287 S., kart. DM 27.80

In dem Band sollen möglichst viele Aspekte des Jubiläums und seiner Auswirkungen beleuchtet werden. Tatsächlich finden sich in dem Band insgesamt 15 Beiträge zu theologischen, historischen, sprachwissenschaftlichen, musikwissenschaftlichen, kunsthistorischen und literaturwissenschaftlichen Themen.

Einige der theologischen Beiträge sollen kurz angeführt werden: Oskar Obracaj beschäftigt sich mit dem russischen Altgläubigentum. Er stellt die Vorgeschichte des Raskol und die politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen um die Reformen deutlich dar. Fairy von Lilienfeld weist in ihrem Beitrag auf die russische Religionsphilosophie vom Beginn des 20. Jh.s hin, die im Westen bisher kaum rezipiert wurde. Interessant sind die Bemerkungen von Eberhard Müller zur Haltung der Bolschewiki den russischen Sekten gegenüber. Von den 90er Jahren des 19. Jh.s bis etwa 1927 gab es Bemühungen, die Sektenmitglieder, die ja unter dem Zaren verfolgt wurden, in das ideologische Weltbild der sozialdemokratischen (und später bolschewistischen) Partei einzubinden, ihre Lebensweise als Form der Kommunen anzuerkennen und sie in das entstehende System zu integrieren. Anne Jensen behandelt das Thema „Die russische Kirche und der Plan eines Panorthodoxen Konzils". Hat tatsächlich die Theorie der Pentarchie für die Orthodoxie „keine große Rolle gespielt" (220)? Moderne orthodoxe Theologen erkennen die Pentarchie grundsätzlich heute noch an. Auch die Aussage, daß „die Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit dieser [der autokephalen] Kirchen untereinander" nur im „Ehrenprimat" Konstantinopels ihren Ausdruck findet (221), würde sicher von den Betroffenen mit Recht so nicht anerkannt werden. Die Kommuniongemeinschaft, die sich durch die Erwähnung in den Diptychen manifestiert, spielt hier eine wichtige Rolle. Hans Küng beschäftigt sich mit dem Thema „Östliche Orthodoxie und die katholische Kirche des Westens heute". Sehr deutlich weist er auf, daß der päpstliche Primat – und damit die Verschiedenheit der Kirchenstrukturen – das Haupthindernis im ökumenischen Gespräch darstellt. Allerdings ist das Treffen der Dialogkommission 1986 in Bari nicht daran bzw. an der Frage nach den Unierten gescheitert (251), sondern an der Frage nach der makedonischen Kirche. Der Seelsorger der ROK Johannes Büchele r schließlich stellt die Geschichte der Gemeinden der ROK in Deutschland dar, wobei er auch die Auseinandersetzungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland nicht ausspart.

Das Buch stellt dem Leser die ROK aus den verschiedensten Aspekten dar. Die interessanten Beiträge zeigen die Vielfalt der Bereiche, die vom russischen Christentum berührt werden.

Die Zeitschrift „Cistercienser Chronik" hat anläßlich des Millenniums den östlichen Kirchen eine Sondernummer gewidmet:

Cistercienser Chronik. Kirchen des Ostens. Jahrgang 94, 1987 Heft 1–2 (= N.F. Nr. 175, 176). – Bregenz: Eigenverlag der Zisterzienser in Mehrerau 1987. 112 S., DM 15.–

Das Heft, das nicht Produkt eines Symposions ist, behandelt nicht nur Fragen der ROK. Es wurde unter Mitarbeit von Angehörigen der deutschen Diözese der „Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland" hergestellt, die nur im westlichen Ausland besteht und die die Moskauer Patriarchatskirche nicht als wahre Vertreterin des russischen Christentums anerkennt. Der Bischof der deutschen Diözese, Mark, hat auch ein Grußwort verfaßt. Erfreulicherweise wird in dem Heft auch auf solche Ostkirchen eingegangen, die sonst kaum Erwähnung finden, nämlich die koptische, die westsyrische und die armenische, sowie auf katholische Klöster, die (teilweise) in östlichen Riten leben.

Mit einem sehr umstrittenen Thema beschäftigt sich der Beitrag des russischen Priesters N. Artemoff, nämlich der Kanonisierung der sogenannten „Neomärtyrer", also auch – neben zahlreichen anderen – des letzten Zaren Nikolaj II. und seiner Familie.

A. selbst bezeichnet die Kanonisierung des Zaren als „Problem" (61). Zur Befürwortung der Kanonisierung argumentiert er ex negativo, indem er nach einem kirchlichen Argument gegen die Heiligsprechung fragt. Das Problem liegt jedoch tiefer: die politischen Implikationen (der Zar wurde ja nicht erschossen, weil er Christ war, sondern wegen seines Amtes vor der Revolution), deren Betonung der Vf. beklagt, können aus dieser Thematik nicht ausgespart bleiben. Allein mit dem Argument, durch ihr Sterben werden den Märtyrern – damit eben auch dem Zaren – alle Sünden, auch die politischen Fehler, vergeben, kann das Problem nicht gelöst werden. Nach Abwägung der Fakten bleibt die Kanonisierung der Zarenfamilie ein umstrittener und in seiner Richtigkeit zumindest zweifelhafter Akt. Positiv ist zu werten, wie der Vf. die Martyrien der russischen Christen beurteilt: „Die Märtyrer klagen nicht an, sondern rufen zur Versöhnung, zum Glauben, zur Umkehr" (60).

Schließlich ist noch ein Sammelband zu besprechen, der auf eine im Oktober 1987 gehaltene Jubiläumsveranstaltung zurückgeht:

Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen. Hg. von Wolfgang Kasack. – München: Otto Sagner in Kommission 1988. 197 S. (Arbeiten und Texte zur Slavistik, Bd 44), kart. DM 28.–

Die insgesamt zehn Beiträge beschäftigen sich mit der Kirchengeschichte, der Spiritualität, der Theologie und der aktuellen Situation der ROK zum Zeitpunkt ihres Jubiläums. Drei Beiträge sollen hier besonders hervorgehoben werden:

Bischof Mark, das Oberhaupt der deutschen Diözese der Auslandskirche, behandelt die Entwicklung der russischen Spiritualität auf dem Hintergrund des Hesychasmus. Nach einer kurzen allgemeinen Hinführung zum Thema Hesychasmus beschreibt er die Entwicklung beim russischen Mönchtum und entwickelt einige systematische Grundlagen der hesychastischen Lehre. Reinhard Slenczka konkretisiert im folgenden Beitrag die theologische Problematik des Jesus-Gebets, die hinter den großen Auseinandersetzungen um die Verehrung des göttlichen Namens auf dem Berg Athos (1910–1913) steht. Nikolai Artemoff beschäftigt sich mit der Bedeutung des Metropoliten Antonij Chrapovickij, des späteren ersten Oberhaupts der russischen Auslandskirche, für die Entwicklung der Eschatologie in Rußland am Ende des letzten und Beginn des jetzigen Jh.s. Nach seiner Darstellung ist das Umdenken in der orthodoxen Theologie, das von westlichen Denkmustern weg- und zu den patristischen Quellen hinführt, bereits in der russischen Theologie des 19. Jh.s angelegt; Metropolit Antonij verhilft diesem Denken dann zum Durchbruch. Das juridische Denken der westlichen Tradition wird hier einem dynamischen Verständnis der Orthodoxie gegenübergestellt.

Der Bd ist in vielem geprägt von der besonderen Position der Auslandskirche. Deutlich ist etwa im Beitrag von Bischof Mark der Einfluß der moderneren serbischen Theologie zu sehen, die für die Theologie der ROK in der UdSSR kaum eine Rolle spielt. Da die Auslandskirche in der Bundesrepublik (und generell in westlichen Ländern) mehr Gläubige hat als die Patriarchatskirche, ist das Bdchen auch ein wichtiges Dokument für den Stand dieser Jurisdiktion, die beansprucht, die einzige freie Stimme der russischen Orthodoxie zu sein.

Der Hg. behauptet im Vorwort, es handle sich unter den deutschsprachigen Publikationen zum Millennium um den einzigen Bd, „der in Zusammenarbeit mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland entstand" (7). Das ist nicht richtig; als Gegenbeispiel sind das oben besprochene Sonderheft der Cistercienser Chronik zu nennen sowie:

Klöster, Starzen und Ikonen. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche, hg. von Gleb A. Rahr und André Sikojev. – Moers: Brendow 1988. 117 S.

Der Bd enthält allerdings nur zwei Originalbeiträge, nämlich einen von G. Rahr über das umstrittene Datum der Taufe der Rus' und einen von G. Seide über die Missionsaktivitäten der ROK. Beide haben auch am vorgenannten Bd mitgearbeitet.

VI. Die Veränderungen, die in der UdSSR vor sich gehen, und die daraus entstehenden Krisen betreffen natürlich auch die Kirche. Die ROK befindet sich in einer Umbruchsituation, da sich die gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sie lebt, radikal ändern. Die Kirche hat die Chance, in einem Staat, der sich auf eine pluralistische Gesellschaftsordnung hin entwickelt, als selbständiger Faktor vertreten zu sein – eine Situation, die die ROK, abgesehen von einigen Monaten im Revolutionsjahr 1917, so nicht kennt. Sie hat bisher jahrzehntelang die Politik der jeweiligen sowjetischen Regierung nach außen verteidigt und sich so ein Überleben im kommunistischen System mit einem Minimum an Freiheit und Möglichkeiten gesichert. Jetzt ist es auch in der UdSSR fast gefahrlos möglich, die Regierung zu kritisieren. Für die ROK bedeutet das eine neue Situation und auch den möglichen Verlust ihrer Sicherheit, die ihr bisher vom Staat – wenn auch zu den von ihm diktierten Bedingungen – gewährleistet wurde.

Mit dem Umbruch sind aber auch Gefahren verbunden: das Nationalitätenproblem, das sich jetzt erst in seiner ganzen Schwere zeigen kann, läßt sich nicht von der Frage nach der Konfessions- oder Religionszugehörigkeit trennen. Der Zusammenhang zwischen Konfession und Nationalität wird am Beispiel der Ukraine besonders deutlich. Die Zulassung der Registrierung von unierten Gemeinden dort seit dem 1. Dezember 1989 hat die ROK mit größter Sorge zur Kenntnis genommen, da sich ein großer Teil ihrer Gemeinden in der Ukraine befindet. Noch ungelöst ist die Frage nach der Verteilung des Kirchenbesitzes (oder genauer: der Nutzung der Kirchenbauten, die ja alle dem Staat gehören) zwischen Orthodoxen und Unierten.

Diese Situation der ROK spiegelt sich auch in den Publikationen wider, die zum Jubiläum (also zu einer Zeit, als die politischen Entwicklungen noch nicht so deutlich zu erkennen waren) erschienen sind. Das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche, sowohl das aktuelle als auch das in früheren Epochen der ROK, spielt dabei immer eine große Rolle. Bei den russischen Autoren ist oft das Bemühen deutlich, ihre Kirche als zu allen Phasen ihrer Geschichte in Übereinstimmung mit dem Staat lebend darzustellen. Für westliche Autoren ist vor allem die Geschichte der ROK seit der Revolution von besonderem Interesse, wobei jedoch andere Schwerpunkte gesetzt werden: einerseits werden die Leiden der Kirche

unter dem kommunistischen und atheistischen System nicht verschwiegen, sondern je nach Standpunkt mehr oder weniger ausführlich dargestellt; andererseits wird das Verhalten der ROK dem Staat gegenüber untersucht und analysiert. Wie sich dieses Verhältnis und damit das Leben der ROK weiter entwickeln, muß die Zukunft zeigen.

Soisalon-Soininen, Ilmari: **Studien zur Septuaginta-Syntax.** Zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni 1987 hg. von Anneli Aejmelaeus und Raija Sollamo. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987. 224 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B 237), kart.

Zwei Schülerinnen des bedeutenden Septuagintaforschers haben seine in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften erschienenen Artikel vorwiegend zur Sprache der LXX, speziell ihrer Syntax, gesammelt und neu herausgegeben, nachdem der Jubilar selbst sie noch einmal zu überprüfen Gelegenheit genommen hatte. Die Sprache der Arbeiten ist deutsch und – seltener – englisch.

Die ersten vier Arbeiten (Einleitung – Einige Merkmale der Übersetzungsweise von Aquila – Beobachtungen zur Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzer – Methodologische Fragen der Erforschung der Septuaginta-Syntax) sind unter der Überschrift „Methodische Überlegungen" zusammengestellt; sie am ehesten dürften ein über den engen Kreis von Spezialisten hinausreichendes Interesse finden.

Die aus der Monographie „Die Infinitive in der Septuaginta" (1965, 7–15) übernommene „Einleitung" gibt eine kritische Forschungsgeschichte: danach hat es die Forschung zur LXX-Syntax bislang lediglich mit Detailproblemen zu tun gehabt. Vf. stellt dazu die grundsätzliche Forderung auf, „sich eingehend mit der Frage auseinanderzusetzen, was man unter der Syntax einer Übersetzung versteht" (11). Klärung bedürfe insbesondere der Begriff des Hebraismus, da wir „in keiner Weise bestimmen" können, „in welchem Maße bestimmte Ausdrücke als fremdartig empfunden wurden", insbesondere „in einer Sprache von der Art der Koine, da sie von verschiedenen Völkern gesprochen wurde und sich ständig entwickelte" (12). M. a. W., unabhängig von den Fähigkeiten und Bedürfnissen der LXX-Übersetzer wäre im semitisch sprechenden Raum, insbesondere im Frühjudentum mit einer Orientalisierung der Koine zu rechnen; vgl. im Blick auf das Griechische des NT n. a. L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (HNT 1), ^{2}1925, 12–29. Durchweg schwebt dem Vf. die Erforschung der Übersetzungstechniken in den einzelnen biblischen Büchern bzw. Buchteilen vor, wobei drei Faktoren von Bedeutung sind: „die Syntax der Ausgangssprache, die Anforderungen der Zielsprache und das Verhältnis des Übersetzers zu beiden" (16); dabei „muß man die Einwirkung der Ursprache und die Arbeitsweise des Übersetzers deutlich voneinander trennen" (17).

Die folgende Untersuchung der Übersetzungsweise Aquilas (1972) will vom bloßen Lexemvergleich zum Syntagmenvergleich vordringen. Speziell interessiert, „in welchen Fällen ... Freiheit und Variierung der Wiedergabe zu finden und zu erwarten ist" (20), woraus sich zugleich ergibt, welche Aquilalesarten als nicht authentisch anzusehen sind; entgegen einem gängigen Cliché resultiert, „daß in der Übersetzungsmethode Aquilas ein gewisser, von der griechischen Grammatik abhängiger Spielraum zu finden ist" (22), was an den Wiedergaben des hebr. Akkusativs (dazu jetzt J. Ziegler, Die Wiedergabe der nota accusativi *'et, 'aet-* mit σύν, ZAW 100, 1988, 222–233) und der hebr. Präpositionen aufgezeigt wird.

Das in der „Einleitung" aufgestellte Programm wird zunächst bei den „Beobachtungen der Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzungen" (1983) realisiert. Weitgehende Unabsichtlichkeit einer nicht immer kontextbewußten, kasuellen Technik liegt schon deshalb vor, weil „der erste Text, den sie (die Übersetzer) sich in Gedanken bildeten und dann niederschrieben, der endgültige Text blieb", „die Übersetzer keine sehr großen Einheiten auf einmal vor sich hatten" (29) und „die „Wirkung des (jeweils) Voranstehenden stärker war als (die) des Folgenden" (30), obwohl es auch Fälle gibt, in denen „der Kontakt zum Vorangehenden ... dermaßen schwach geworden (ist), daß der Übersetzer sich der vorangehenden Konstruktion nicht mehr bewußt war" (31). Weitere Einzelerörterungen betreffen die Übersetzung von „Worte(n), die eine eng zusammengehörende Einheit bilden," wie St.-cs.-Verbindungen oder die „dem Hebräischen eigenen Wiederholungen", den hebraisierenden Gebrauch des apodotischen καί in einem Nachsatz, der normalem griechischen Sprachgebrauch widerspricht, die Wiedergabe von b^{e} + Inf. cs. und des pleonastischen Pronomens im Relativsatz. Es handelt sich also um Themen, die zugleich die Paradigmen einer kontrastiven Linguistik sein könnten, die sich m.W. der Interferenz zwischen einer semitischen Sprache und dem Griechischen noch nicht systematisch angenommen hat; zu entsprechenden Transfererscheinungen im Verhältnis antiker Übersetzungen zum hebräischen AT liegen wichtige Arbeiten von B. Kedar-Kopfstein vor.

Der jüngste Aufsatz der Sammlung handelt von „Methodologische(n) Fragen der Septuaginta-Syntax" (1986), wobei sich Überschneidungen mit der „Einleitung" ergeben. „Die einzig mögliche Arbeitsweise ist, daß man von den hebräischen grammatischen Kategorien und Ausdrükken ausgeht und deren verschiedene – freie oder wörtliche – Wiedergaben untersucht" (41). Allerdings „ist es nicht leicht, im Einzelnen zu bestimmen, worin die speziellen Kennzeichen dieser Übersetzersprache liegen. Die meisten einzelnen syntaktischen Erscheinungen können wenigstens in der Koine vorkommen, ganz deutliche Hebraismen gibt es wenig." Dem steht entgegen, „daß gewisse im sonstigen Griechisch sich oft wiederholende Ausdrücke fast gänzlich fehlen, andere dagegen, die sonst im Griechischen nur ganz selten vorkommen, derart frequent sind, daß sie dem Text leicht einen besonderen Charakter geben" (42). Dabei ist zu fragen, ob die Übersetzung sogar eines einzelnen Buches einheitlich ist. Beiläufig deutet der Vf. an, inwieweit die Resultate der LXX-Syntax-Forschung auch für die Editionsarbeit wichtig werden. Hierzu gilt: Konstanz und Varianz der Übersetzung eines hebr. Ausdrucks oder Syntagmas lassen den Grad der Wörtlichkeit oder Freiheit der Übersetzung statistisch nur dann bemessen, wenn man die Belege für Verschiedenartigkeit der Wiedergaben in sorgfältiger Detaillierung gruppiert und die Sonderfälle beachtet, was genügend differenzierte EDV-Programme notwendig macht.

Der Hauptteil der Sammlung enthält Studien zu syntaktischen Einzelfragen des griechischen AT, deren Ersterscheinen etwa das zurückliegende Jahrzehnt deckt; ihren Reichtum zu referieren, würde die Möglichkeiten einer Rezension weit überschreiten.

Zum großen Teil werden Themen, die in den „Methodologische(n) Überlegungen" aufgegriffen sind, ausführlicher behandelt: die Wiedergabe von Relativsätzen, des Status constructus und des Personalpronomens als Subjekt, dazu die Auslassung des Possessivpronomens jeweils im Pentateuch sowie die Übersetzung der Präpositionen b^{e} (bei Zeitangaben und beim Instrumentaladverbial) und *min* (komparativ und partitiv, beides im Pentateuch); ein eigener Artikel behandelt „ἐν für εἰς in der Septuaginta". Weitere Themen sind „Der Gebrauch des *genetivus absolutus* in der Septuaginta", die Verwendung von ἔχειν und „Die Konstruktion des Verbs bei einem Neutrum Plural im griechischen Pentateuch".

Abschließend erscheint als Seitenstück der oben zitierten Monographie über die Infinitive der LXX ein hebraistischer Artikel: „Der *infinitivus constructus* mit ל im Hebräischen" (1972). Er sondert den Gebrauch des Inf. cs. ohne Präposition von dem mit l^{e} und erörtert den Inf. cs. in konsekutiver oder finaler und in „gerundiver", modal-epexegetischer Bedeutung (210), wobei freilich mit dem Vf. zu fragen ist, inwieweit „gerundiv" die für eine semitische Sprache operative Kategorie ist, zumal der Term „epexegetisch" die vorgeführten Tatbestände besser deckt. „Daß der Infinitiv in allen diesen Fällen nebeneinander in Gebrauch gekommen ist", zeigt ohnehin den diffusen (polysemen) Charakter seiner Verwendung (211).

Am Ende des Bdes findet sich ein Stellenregister, aber leider keine Bibliographie des Jubilars.

Ist schon die Exegese der LXX ein von vielen Alttestamentlern vernachlässigtes Gebiet, so potenziert sich das weitgehende Desinteresse gegenüber den philologisch-linguistischen Voraussetzungen der theologischen Auslegung insbesondere auf dem Gebiet einer Koine, die selbst von der Gräzistik auch da vernachlässigt wird, wo ein Interesse für Sprache und Literatur des Hellenismus durchaus vorliegt; eben dies macht die Sammlung der Arbeiten Soisalon-Soininens so begrüßenswert. Zumindest mittelbar beanspruchen sie insofern auch ein theologisches Interesse, als die Struktur jeder Sprache, speziell ihre Syntax, über die Wirklichkeitswahrnahme der Sprecher, speziell die logische Verknüpfung der Begriffe des von ihnen Wahrgenommenen mitentscheidet. Welche Elemente einer semitisch-hebräisch determinierten Wirklichkeitswahrnahme sind in die griechische Sprache transferierbar, welche nicht? Die Lehre der Kirche blieb bis in die Neuzeit hinein an LXX und Vulgata orientiert. Welche semitisch-hebräischen Determinanten der Wirklichkeitswahrnahme konnten dann über LXX und Vulgata in das Denken des Abendlandes vermittelt werden, welche fielen den Grenzen der Vermittlungsmöglichkeit zum Opfer? Umgekehrt: welche Elemente der Wirklichkeitswahrnahme eines zeitgenössischen Hellenismus haben, unabhängig von der hebräischen Ausgangssprache der LXX, die Sprachmittel ihrer Übersetzer determiniert? Schließlich: welche Möglichkeiten der Wirklichkeitswahrnahme ergaben sich aus der hebräisch-griechischen Interferenz der LXX-Sprache selbst bzw. aus dem Novum eines orientalisierten Griechisch, das nicht auf LXX beschränkt ist? Entsprechend differenzierende Untersuchungen würden uns zwar einer „absoluten Wahrheit" ferner rücken, die exegetisch-theologische Wahrnahme des von den biblischen Schriftstellern Wahrgenommenen aber reicher faszettieren; für sie bieten die bahnbrechenden Arbeiten Soisalon-Soininens unverzichtbare Voraussetzungen.

Münster Hans-Peter Müller

Smelik, Klaas A. D.: **Historische Dokumente aus dem alten Israel.** Berechtigte Übersetzung aus dem Niederländischen von Helga Weippert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 167 S., 21 Abb. (Kleine Vandenhoek-Reihe 1528), kart. DM 20.80/geb. DM 29.80

Durch die zahlreichen archäologischen Aktivitäten im heutigen Israel und Jordanien hat auch die Zahl an Textfunden in althebräischer Schrift und Sprache stark zugenommen. Diese Texte sind nicht nur für Fachleute interessant, einige von ihnen verdienen auch Beachtung von jedem, der an der Bibel interessiert ist. Das vorliegende Buch stellt solche Texte einem breiteren Publikum vor. Bei der Darstellung dieser Texte geht es S. nicht in erster Linie um epigraphische Fragen, richtige(re) Lesungen oder sprachwissenschaftliche Interpretationen, sondern er will die historische Bedeutung der Textfunde in den Vordergrund rücken (5), will die Informationen benennen, „die die Texte zur Exegese des Alten Testaments und zur Rekonstruktion der Geschichte Israels während der Königszeit beisteuern" (10). Diese Absicht bestimmt natürlich auch die Auswahl der Texte, die aus der Zeit zwischen 1000 und 500 v. Chr., der israelitischen und judäischen Königszeit stammen.

In einem Einleitungskap. (8–21) wird zunächst kurz, aber klar hervorgehoben, welchen Nutzen die hebräische Epigraphik, die Erforschung der Textfunde, für viele Gebiete der Bibelauslegung hat. Die Texte liefern ergänzende Informationen zur Entwicklung der hebräischen Sprache, zu Wortbedeutungen, Eigennamen und Spracheigentümlichkeiten (z. B. zu Dialektformen). Sie vermehren das Wissen über den Verlauf der Geschichte des alten Israel; sie teilen Einzelheiten zum sozialen und wirtschaftlichen Leben mit: über Lieferung von Gütern, Landverteilung, Regierungsführung, Verwaltung und Militärorganisation. Schließlich geben sie auch Einblicke in religiöse und kultische Verhältnisse. Sodann werden die Entstehung der Schrift in Mesopotamien und Ägypten, die verschiedenen Schriftarten und deren Verwendungsweise dargestellt. Schließlich wird noch auf die „Erfindung" und Entwicklung des Alphabets, und die damit verknüpften Folgen (Alphabetisierung) eingegangen sowie noch das Schreibmaterial vorgestellt.

In zehn Kap. folgen dann die behandelten Texte, ungefähr nach ihrer Entstehungszeit geordnet: u. a. der Gezer-Kalender und andere Schreibübungen aus Izbet Ṣarṭa, Lachisch, Kadesch Barnea und Kuntilet Ajrud, die Mescha-Stele, Ostraka aus Samarien, Jerusalem, Yavne Yam (Meṣad Haschavjahu), Arad und Lachisch, Inschriften aus Jerusalem (Siloah-Tunnel, Grab des Palastvorstehers, Texte aus dem Ostjordanland (Der 'Alla, Amman), Siegel, Stempel, Gewichte und Gefäßinschriften (mit Bemerkungen zu Beamtentiteln) sowie Textfunde zu Kult und Theologie aus Hirbet el-Kom, Kuntilet Ajrud, Engedi, Tell Qasile und Hirbet Bet Layy. In den einzelnen Kap. gibt S. den jeweils behandelten Text in Übersetzung wieder, interpretiert ihn, benennt die neuen Informationen, die er bringt, und ordnet ihn in den Zusammenhang der Geschichte des alten Israel ein. Die Darstellung wird ergänzt durch eine Karte, auf der die Fundorte der einzelnen Texte eingetragen sind, und 21 Abbildungen mit Faksimiles von Texten, Siegeln und Zeichnungen und mit Grundrißplänen. Zum Schluß folgt noch ein Verzeichnis mit Literatur (151–163), die jeweils den einzelnen Kap. zugeordnet ist, ein Bibelstellenregister, ein Verzeichnis der behandelten Texte und eine Zeittafel (164–167).

Das vorliegende Buch ist ein rundum gelungenes Unternehmen. Da ich selbst die meisten Texte (für TUAT) übersetzt habe und sie in gewissen regelmäßigen Abständen in Seminaren traktiere, kenne ich deren Probleme, sowohl die epigraphischen wie auch die historischen. Und nur in ganz wenigen Punkten bin ich etwas anderer Ansicht als S. Von diesen will ich zwei nennen, einen im Bereich der Epigraphik und einen im Bereich der Geschichte.

Der erste betrifft die Bittschrift von Yavne Yam (87–93).

Dort lese ich in den Zeilen 5 und 8 des hebräischen Textes das wjkl bzw. klt als Formen von kwl/kjl (auch gegen A.Lemaire) in der Bedeutung „abmessen" anstatt von klh „beenden". Denn das Abmessen des Ernteertrages ist immer eng mit dem Ernten verbunden, so auch Gezer-Kalender 5 und Rut 2,17, und dient als Grundlage für die Pacht- oder/und Steuerzahlung. – Übrigens hat S. gegenüber dem niederländischen Original sowohl in der Übersetzung des Ostrakons als auch im erklärenden Text dieses Kap. etwas geändert. Grund ist der Ertrag seines Aufsatzes „De literaire structuur van het ostracon nit Javne Jam", Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie, No. 5, 1986, 114–122, der unbedingt in die Literaturliste zu Kap. 7 hätte aufgenommen werden müssen. Meine o.g. andere Lesung läßt sich ohne weiteres in die von S. aufgezeigte literarische Struktur der Bittschrift einbringen.

Beim zweiten Punkt geht es um die Frage des Lesen- und Schreibenkönnens.

S.: „Das Aufkommen des Alphabets hat nicht unmittelbar dazu geführt, daß nun jeder zu lesen und schreiben begann. Es dauerte Jahrhunderte, bevor die Bevölkerung Palästinas einigermaßen alphabetisiert war" (16). Und: „Insgesamt entsteht der Eindruck, daß man die Schrift erst zur Zeit des Königs David (um 1000 v. Chr.) unter den Israeliten eingeführt und zunächst ausschließlich in Kreisen des Königshofes und der Verwaltung benutzt habe. Erst im 8. Jh. v. Chr. veränderte sich die Situation" (9). – Es ist richtig, daß die Zahl der Schriftdokumente im 8. und 7. Jh. v. Chr. sehr zunimmt, ebenfalls, daß Lesen und Schreiben natürlich unabdingbar zum Handwerkszeug der Verwaltung gehört haben. Aber: die älteste belegte Reihenfolge ist die des Alphabets von Ugarit aus dem 14. Jh. v. Chr. Diesem muß ein protokanaanäisches Alphabet vorausgegangen sein, weil die für Ugarit typischen Konsonantenzeichen ('i, 'u, s_2) am Ende angefügt sind. Im phönikisch-hebräischen Alphabet fehlen dann diese sowie fünf weitere, die das Konsonanteninventar dieser Sprachen nicht besitzt. Und die Alphabetreihenfolge ist doch eine Erfindung, die zu didaktisch-mnemotechnischen Zwecken, also für den Unterricht, gemacht wurde. Und wenn nun in einem Dorf, Izbet Ṣarṭa hatte wahrscheinlich nur ca. 100 Einwohner, ein Alphabet mit Schreibübungen gefunden wurde (12./11. Jh.), aus der gleichen Zeit in einem anderen Dorf, Raddana, ein beschriebener Krughenkel, dann ist Lesen und Schreiben nicht auf die Hauptstadt beschränkt, sondern auch über die Dörfer verbreitet, was nicht heißen soll, daß jedermann lesen und schreiben konnte. In der Vermittlung dieser Kenntnisse könnten auch die Leviten eine Rolle gespielt haben. Nach dem Stand der „Landnahmediskussion" ist es m. E. auch unerheblich, ob der Schreiber in 'Isbet Ṣarṭa Kanaanäer war (25) oder Israelit (was mir immer noch wahrscheinlicher ist) oder daß diese frühe Schrift kanaanäisch ist.

Zum Schluß möchte ich noch sagen, daß die Übersetzung aus dem Niederländischen von Helga Weippert ganz vorzüglich ist. Keine Niederlandismen sind stehengeblieben. Allerdings wäre es gut gewesen, für die Übersetzung der drei akkadischen Texte (14f, 61, 108) den deutschen Leser auf eine bei uns gängige Sammlung von Übersetzungen zu verweisen, etwa auf TUAT I (512–514, 382, 403f). Man wünscht dem Büchlein eine große Verbreitung in dem gedachten Leserkreis.

Marburg Diethelm Conrad

Herzog, Ze'ev: **Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern.** – Mainz: von Zabern 1986. X, 176 S., 116 Abb., 15 Tabellen, Lw. DM 148.–

Das Alte Testament beleuchtet, in welch vielfältiger Weise das Stadttor in Israel kommunale, juridische und religiöse Funktionen besaß. So ist es nur natürlich, wenn auch von der Archäologie her die Frage gestellt wird, ob die Torbauten diese Funktionen reflektieren. Selbstverständlich ist diese Fragestellung allerdings nicht, beschränkten sich bisherige Untersuchungen der Tore in Israel und seinen Nachbarräumen doch auf architektonische und militärische Aspekte der Tore als Teil der Verteidigungsanlagen.

Während Funde aus den Toren und Einbauten in den Toren nur temporäre und zufällige Nutzungsmöglichkeiten anzeigen, bieten die Grundrisse der Tore eine ausreichende Basis für Analysen und Vergleiche. Hier setzt H. in einer typologisch-funktionalen Betrachtungsweise an.

Um die Vergleiche deutlicher werden zu lassen, legt H. alle diskutierten Tore in einheitlichen Rekonstruktionszeichnungen gleichen Maßstabs vor und stellt diese zudem noch auf einer Typentabelle nebst den Maßen zusammen. Viele Pläne hat H. für diesen Zweck neu gezeichnet, wobei er stets den Torbau hervorhebt.

Die einheitliche Schraffur der Pläne verdeckt allerdings die Unterschiede in den Baumaterialien und der Konstruktion und bes., wie sich Tor, Tortürme und Stadtmauer zueinander verhalten. Es empfiehlt sich, immer die Originalpublikationen heranzuziehen. H. verzichtet auf Schnitte, Aufrisse, Steinpläne, Befundphotographien und Rekonstruktionszeichnungen. Das gleichen die Hinweise im Text nicht aus. Zu kurz kommen auch die Nutzungsbefunde der Tore und zu wenig Beachtung finden die ans Tor grenzenden Räume.

Die Arbeit gibt ein Corpus der Stadttore in Israel von der chalkolithischen Zeit (4. Jt.) bis zum Ende der Königszeit/Eisenzeit (spätes 7. Jh.). H. sieht, daß die Torgestaltung teils lokalen Entwicklungen, teils Einflüssen aus dem nordsyrischen Raum folgt. Syrien strahlt auch nach Anatolien aus und von dort fließen Einflüsse zurück, als sich in neuhethitischer Zeit in Nordsyrien neue urbane Zentren bilden. Deshalb legt H. auch Corpora der Stadttore der Bronzezeit in Anatolien und Syrien und der Eisenzeit in Syrien vor. Die Tore in Israel können auf dieser Grundlage in den notwendigen größeren Rahmen der altorientalischen Kulturen eingeordnet werden.

Die vorliegende Monographie geht auf eine Diss. von 1976 an der Universität Tel Aviv zurück. Die nachgewachsene Fachliteratur ist nur teilweise nachgetragen worden, u. a. für Tore in Akko, Aschdod und Dan. Angesichts vieler inzwischen entdeckter oder publizierter Tore (über 30) seit 1976 sind nicht mehr alle Beobachtungen und Thesen von H. haltbar. Um diesem Manko zu begegnen, sollen in dieser Rezension zumindest die wichtigsten Hinweise nachgetragen werden.

Da die Tore des Heiligtums in En-Gedi nicht unter die Stadttore gerechnet werden können, stammen die ältesten Stadttore in Israel aus der FBZ (Frühbronzezeit; entsprechend MBZ, SBZ, EZ = Mittelbronze-, Spätbronze-, Eisenzeit). Neben dem Haupttor unterscheidet H. Poternen, schmale Durchlässe in der Stadtmauer, damit angesichts der Größe des fbz. Städte die angrenzenden Felder direkter erreicht werden konnten (19).

Die Tore von Rās en-Naqūra und Tell Dōṯān B bieten einen weiteren Typ mit gekricktem Torweg, der zuvor nur in Tarsos belegt war und von H. (33) noch als Sonderfall betrachtet wird. Dieser Typ setzt sich in der MBZ II B fort. Tell Dōṯān A stellt sich am ehesten neben das jüngere Tor von Tell el-Fār'a (Nord) der MBZ II B. Weitere Tore in Jericho, Hirbet Rās ed-Dāliye und Hirbet Yarmūk (S. W. Helms, Levant 9, 1977, 101–104; R. Gophna, Qadmoniot 14, 1981, 23; P. de Miroschedji, IEJ 31, 1981, 123f).

Bei den Toren der MBZ II A in Israel sieht H. (42) als Grundprinzip den geknickten engen Durchgang an, der militärisch-defensiven Charakter hat.

Für diese Tore fehlt die Typentabelle. Das Tor in Akko ist kein Übergangsglied, weil die Knickachsigkeit durch den indirekten Zugang gegeben ist. Das wesentlich jüngere Tor in Dan wird man mit H. als unmittelbaren Vorläufer der Tore der MBZ II B ansehen und den syrischen Einfluß betonen bzw. es dem syrischen Kulturraum zuordnen.

Die Tore der MBZ II B–C unterscheidet H. aufgrund der zwei Tortürme und der zwei oder drei Zangenpaare im Torweg, die zwei oder vier Torkammern bilden. Dem kleineren Tor, das lokale Traditionen fortsetzt, weist H. (66f) durchweg eine untergeordnete Bedeutung zu, während das Vierkammertor den eigentlichen Stadttortyp bildet. Das mittlere Zangenpaar wird bei der Länge des Tores als Dachträger benötigt. Eingang und Torweg liegen nun im rechten Winkel in der Stadtmauer, nur die Zugänge verlaufen indirekt. Der Torweg ist so weit verbreitert, daß er Wagenverkehr zuläßt. Diese Grundkonzeption wird bis in die EZ beibehalten.

Der Befund von Tell Mardiḫ in Syrien mit doppeltem Torverschluß (63) wird für alle Pläne dieser Periode übernommen. Das Torgebäude wird so zur Torfestung, die man auch gegen die Stadtbewohner sperren konnte! Diese Anlage setzt H. (72f) in Relation zu einer neuen Führungsschicht in Syrien und Palästina. Damit sind nicht die Hyksos der MBZ II C gemeint, mit denen früher gern Erdwall-Glacis-Befestigungen verbunden wurden, weil dieser Typ schon in der MBZ II A bezeugt ist (70f). Zu Recht lehnt H. (71f) die These einer mesopotamischen Herkunft des Tortyps ab und zeigt die enge Verbindung zu Nordsyrien auf (Typ, Technik, Materialien).

In der SBZ bestanden die meisten Tore fort. Nur wenige neue Tore wurden angelegt, meist in viel geringerer Qualität als in der MBZ.

Eine neuere Diskussion der Tore der MBZ bietet B. Gregori, Levant 18, 1986, 83–102; sie trägt Tore in Tuqan und Mumbaqāt nach. Hinweise für neue sbz. Tore gibt es für Lachisch und Geser (D. Ussishkin, Tel Aviv 10, 1983, 126–126; W. G. Dever, BASOR 262, 1986, 9, 21f).

Das Tor der MBZ in Tell el-Fār'a (Nord) bestand entgegen H. in der EZ fort und behielt seine Funktion (vgl. A. Chambon, Tell el-Far'ah I: L'âge du fer, 1984, 26f, Taf 7–10). Die These eines israelitischen Breitraumtempels (H. 93) ist abzuweisen, auch wenn ein Wasserbassin und ein Steinpfeiler auf dem Torplatz entgegen M. D. Fowler, PEQ 113, 1981, 29f doch wohl öffentlich-kultische Funktion haben.

Hinsichtlich der umstrittenen Stratigraphie der EZ in Megiddo folgt H. seinem Lehrer, Y. Aharoni: Stratum VA mit Tor 2161 unter David, IVB mit dem Sechskammertor 2156 und der Mauer 325 unter Salomo, IVA mit Vierkammertor 500 B vielleicht unter Ahab, III mit Zweikammertor 500 A unter den Assyrern.

Die Aufteilung des Stratums VA/IVB bleibt zumindest in der konkreten Zuordnung an David und Salomo ein Problem. Die Stratigraphiediskussion der Tore ist inzwischen u. a. durch Y. Shiloh, Levant 12, 1980, 69–76; D. Ussishkin, BASOR 239, 1980, 1–18; Y. Yadin, ebd. 19–23; G. R. H. Wright, ZA 74, 1984, 267–289; G. J. Wightman, Levant 17, 1985, 117–129 fortgeführt worden, ohne daß man einem Konsens nähergekommen wäre. Das Vortor wird entgegen H. nicht mit IVB, sondern mit der zweiten Phase IVA im 9. Jh. verbunden. Für die Sechskammertore gibt jetzt D. Milson, ZDPV 102, 1986, 87–92 präzisere Maße (gegenüber Yadin 1958 und H. 127) und weist die ägyptische Elle als Maßeinheit nach.

Während das Sechskammertor meist mit Salomo verbunden wird, datieren Ussishkin und Wightman es in die Zeit nach Salomo. Daß dieser Typ nicht auf Salomo zu beschränken ist (Geser, Hazor), sondern fortwirkt, verdeutlichen neuere Ausgrabungen (Aschdod, Lachisch und noch im 7. Jh. Hirbet el-Ġarra, jetzt mit Plan Y. Beit-Arieh, Qadmoniot 18, 1985, 19). Die Neuschöpfung des Typs, der außerhalb Israels nicht vorkommt, darf man weiterhin Salomo zusprechen. Es empfiehlt sich allerdings, 1 Kön 9,15 nicht auf die Tore der dort genannten Städte einzuengen.

Die Tore in Lachisch wurden bis 1981 weiter geklärt (Ussishkin 1983 a.O. 127–136), die in Geser 1984 (Dever 1986 a.O. 9–34). Ein zweites, einfacheres Sechskammertor bildet den Eingang zum Palastbezirk in Lachisch. Das jüngere Stadttor in Stratum II ist unter Verzicht auf ein Torgebäude auf die vorgestellte Bastion verlagert (vgl. Rekonstruktion Ussishkin a.O. Abb. 18). Typologisch fällt diese Anlage bei H. aus seinen Schemata und bleibt ohne Plan.

Die Chronologie der Tore in Geser (117) ist jetzt nach Dever zu korrigieren: Sechskammertor mit der Kasemattenmauer und die Toranlage in der massiven Ringmauer bilden ein aufeinander abgestimmtes Verteidigungssystem salomonischer Zeit; H. hielt das Vortor noch für hellenistisch. Das Vierkammertor datiert Dever ins 9., das Zweikammertor ins späte 9./8. Jh.; H. standen keine Pläne dieser beiden Tore zur Verfügung, so daß sie bei der vergleichenden Analyse herausfielen.

Tor A1 von Tell Bēt Mirsim zeigt H. nicht im Plan, vielleicht weil es den Grundplan von Tor B3 beibehält. Die vorgelegte Mauer verändert aber den funktionalen Charakter des Tores wesentlich. Hier wäre auch auf die Quermauer des Tores in Aschdod 9 zu verweisen, die in der letzten Phase dieses Stratums vorgebaut wurde, vielleicht um das Tor vor direkten Angriffen zu schützen. Angesichts dieser beiden Befunde und indirekt der Anlage in Dan wird man erwägen, ob nicht das ältere Tor von Tell en-Naṣbe entgegen H. (109f), der eine Plankorrektur vorschlägt, doch nur ein Zweikammertor mit Quermauer gewesen ist.

Ausführlich werden die Tore von Tell es-Seba' vorgestellt, deren Ausgrabung H. geleitet hat. Auch die Befunde aus den Torkammern und der angrenzenden Räume werden einbezogen (119–124). Während das Tor in Stratum IV mit einem Vortor ausgestattet ist, bleibt das Tor in Stratum III ohne diese Anlage und wird statt dessen durch Tortürme verstärkt.

Es hätte unbedingt einer Diskussion der Vortoranlagen der verschiedenen Städte bedurft. Die Beschränkung von H. auf das Torgebäude in der Stadtmauer ist zu eng. Das gilt auch in bezug auf die Tore der frühez. Dörfer (vgl. z. B. H., BASOR 250, 1983, 45 Abb. 2), die ein Glied in der Entwicklung des Tores in Israel darstellen. H. nimmt jedoch nur Stadttore der frühen EZ auf; die Tore (?) von Hirbet el-Muqanna' und Tell el-Baṭāšī sind noch nicht hinreichend gesichert.

Das von H. aufgenommene Tor von Tell el-Hulēfi gehört als Tor einer Festung nicht zu den Stadttoren, auch wenn es sich typologisch zuordnen läßt. Es wäre durchaus von Interesse gewesen, die z. T. andere Torgestaltung der Festungen mit den Stadttoren zu vergleichen.

Folgende Tore der EZ II sind nachzutragen, wobei man H. zugute halten muß, daß er bis zur Drucklegung nicht alle Publikationen kennen konnte:

1. Tell el-Baṭāšī, Area C, Stratum IV, 10. Jh., Tortürme, Torbau noch nicht geklärt, vielleicht ähnlich Aschdod 9; ebd., Stratum III, spätes 10.–8. Jh., Vierkammertor mit Vortor; ebd., Stratum II, 7. Jh., Zweikammertor: G. L. Kelm – A. Mazar, BASOR 248, 1982, 20–25 Abb. 19–24; dies., BASOR Suppl. 23, 1985, 101–104 Abb. 9–11; dies., IE J 39, 1989, 109 Abb. 1.
2. Tell el-'Orēme, Area D, Ende 9./Anfang 8. Jh. – 732, Zweikammertor mit 2 Phasen: V. Fritz, Antike Welt 17, 1, 1986, 21 Abb. 8f; ebd., Tor zur Akropolis, gleiche Zeit: U. Hübner, Heiliges Land 117, 1985, 15 Abb. 4.
3. Hirbet Abū Mudāwer 'Abellīn, Area B, 10./9. Jh., Zweikammertor mit 2 Phasen: Z. Gal, ZDPV 101, 1985, 122 Abb. 3, 5.
4. Dor, Area B, 9. Jh.? – 733, Vierkammertor; ebd., spätes 8./frühes 7. Jh., Zweikammertor: E. Stern – I. Sharon, IEJ 37, 1987, 205–207 Abb. 2; E. Stern, IEJ 38, 1988, 8.
5. Jerusalem, sog. Mittleres Tor der Nordmauer, 8. Jh. (Tor?); ebd., 7. Jh., Vierkammertor? (sehr hypothetisch ergänzt): N. Avigad, Discovering Jerusalem, 1983, 59 Abb. 30.
6. Jerusalem, Ophel, Vierkammertor: E. u. B. Mazar, Qedem 29, 1989, 13–28 Plan 26.
7. Hirbet el-Muqanna', Area III SO-NO, Stratum 3B, 7. Jh., Vierkammertor; ebd., Stratum 3A, 7. Jh., Zweikammertor: T. Dothan – S. Gitin, IEJ 36, 1986, 106; dies., IEJ 37, 1987, 65 (noch ohne Pläne).
8. Hirbet el-Kōm, Area III, 10./9. Jh. und 7. Jh., Zweikammertor: J. S. Holladay RB 78, 1971, 595 Taf. 306 (ohne Pläne).

Diese Nachträge sind wichtig, um die Kritik an der Analyse der ez. Tore in Israel (125–134) zu begründen.

Zu den gemeinsamen Merkmalen der ez. Tore rechnet H. (125f) den breiten Eingang, den geraden Torweg und die Errichtung des Torgebäudes in der Regel innerhalb der Stadt. Letzteres versteht H. aus der funktionalen Zuordnung zur Stadt hin. Es steht aber auch die Absicht dahinter, das Torgebäude nicht den feindlichen Angriffen auszusetzen. Das Torgebäude war zur Stadt hin offen, also keine Torfestung mehr wie in der MBZ. Die Torkammern waren meist zum Torweg hin offen und leer und wurden je nach Bedarf unterschiedlich genutzt. Einige Kammern weisen Bänke, andere Bassins auf, die nicht überall kultisch zu deuten sind.

Als Kriterien für die Typologie der Tore dienen H. (126) die Lage des Tores im Verhältnis zur Stadtmauer und die Anzahl der Torkammern (6, 4, 2), wobei sich allerdings Überschneidungen ergeben.

Beim Typ Sechskammertor hätte man einen Verweis auf die Toranlagen in den Tempelentwürfen des Ezechiel und der Tempelrolle aus Qumrān erwarten dürfen. Die Frage der Entstehung und der Funktionalität des Typs läßt H. (128) offen. Man kann den Typ aber als eine Anpassung an die großen Tore in Syrien (vgl. die Maße) verstehen und als Absicht Salomos, seine Macht zu demonstrieren. Die Größe bedingte konstruktiv die größere Zahl der Zangenpaare. Ob sich der Typ aus einer Vergrößerung des Vierkammertores der EZ I oder unter Einfluß der Tore mit drei Pfeilerpaaren der MBZ II herausgebildet hat, der unter nordsyrischem Einfluß durch Schaffung tiefer Torkammern verändert worden wäre, läßt sich nicht sicher entscheiden.

Weil dem Sechskammertor Tore mit 2 und 4 Kammern zeitlich vorausgehen, lehnt H. die These von Yadin 1963 einer sukzessiven Verkleinerung der ez. Tore in Israel ab und nimmt den entgegengesetzten Entwicklungsgang an (136).

Die Entwicklung vom kleinen zum großen Tor vollzieht sich nur in der frühen EZ, während für die EZ II die Abfolge von Toren mit 6:4:2 Kammern vielfach belegt ist (s. o.). Es ergeben sich Präferenzen bestimmter Typen in den Phasen der EZ II. Für die Entwertung des defensiven Charakters des Zweikammertores könnte man erwägen, ob diese nicht auf assyrischem Druck hin erfolgt ist. Grundsätzlich reicht es nicht aus, die Typen in eine Chronologietabelle (133) aufzulisten, um Entwicklungslinien zu belegen, sondern auch die Größe und Funktionen der Städte sind zu berücksichtigen. Beim Typ „Tor zwischen den Mauern" (134) sind die Anlage in Dan und wohl auch das Vortor in Geser hinzuzufügen.

Als letzten Typ nennt H. (134) „einfache Tore (Pforten)".

Dies wäre etwas zu differenzieren: Eine Gruppe bilden die einfachen Durchlässe zwischen zwei Mauerenden, so Stadttor Lachisch II, Vortor Tell el-Baṭāšī, Akropolistor Tell el-'Orēme und nachzutragen das Tor in Hazor, Area G. (Y. Yadin, Hazor III–IV, 1961, Taf. 92). Bei einer zweiten Gruppe befindet sich neben dem Durchlaß ein Torraum, so bei den Vortoren von Lachisch und Tell es-Seba'. Bei einer dritten Gruppe ist der Durchlaß torartig gestaltet, so bei den Vortoren in Dan und Geser, beim Letzteren mit der Schaffung einer Torkammer.

Gegenüber Israel finden sich in Nordsyrien (134–150) in der EZ auch Tore zwischen tiefen Türmen in bz. Tradition. Nordsyrischer Einfluß ist beim Tor in Dan, dem nördlichsten Tor in Israel, am deutlichsten. Das betrifft die asymmetrische Anlage, die sehr große Tiefe der Torkammern und das Podest im Torhof.

Im abschließenden Kap. 6 bespricht H. (157–165) die militärischen und zivilen Aufgaben der Tore. Da stets beide Aspekte gegeben sind, fragt H., ob zu bestimmten Perioden eine der Aufgaben stärker beachtet wurde und die Plangestaltung beeinflußt haben könnte. Den defensiven Aspekt sieht H. in der BZ als vorherrschend an, während er für die EZ den zivilen Bedürfnissen Vorrang einräumt.

Hätte die zivile Nutzung die Pläne der Tore bestimmt, müßte sich dies viel deutlicher abzeichnen. Doch lassen sich die eingebundene Lage, die Monumentalität vieler Tore, die Anlage von Vortoren und Tortürmen, gelegentliche Verwinkelungen und – negativ gesehen (s. o.) – auch die Verkleinerung der Tore als militärisch-defensives Kalkül verstehen.

Bei den Verriegelungsarten der Torflügel (160) sei noch der schräg gegen das Tor gestemmte Balken genannt, der in einen eigenen Spreizenfuß aus Stein oder Metall im Boden vor den Türen eingelassen wurde (Tell Ḥalāf, Lachisch).

Die von H. getroffene Aufteilung in politische und juridische Institutionen beim Tor (163f) überzeugt nicht. Es geht stets um Rechtsbelange. H. spricht auch den Kult im Stadttor und das Tor als Handelsplatz an (164f). Die Abschnitte über die zivilen Aufgaben hätte man sich gerne nicht nur resümierend, sondern en détail gewünscht.

Eine Quelle, die atl. Terminologie des Torkomplexes, hätte eine stärkere Differenzierung der Lebenswelt am Stadttor geboten. So benennt das AT neben der allgemeinen Bezeichnung ša'ar ha'îr für das Stadttor eigens die Details der Verriegelung. Diese defensive Betrachtung des Tores liegt auch dem Topos für Stadt zugrunde, wie er u. a. in Dtn 3,5 begegnet: himmelhohe Mauern, Torflügel und Torbalken. Das AT unterscheidet aber auch verschiedene Torbereiche, den Platz draußen vor dem Tor (pæṯaḥ), den Torkammerraum (tôk) und den Platz vor dem Tor in der Stadt (reḥôḇ) und schildert ganz bestimmte Abläufe in den drei Bereichen. Diese Nachrichten ließen sich unter Heranziehung der Funde aus diesen Bereichen und unter Beachtung der funktionalen Bestimmung der öffentlichen Gebäude am reḥôḇ noch ergiebiger auswerten.

Ein Aspekt sei noch erwähnt, die Frage, wann Mauer- und Torbau Privileg und Aufgabe des Königs, wann der Stadtgemeinschaft waren. Dies hat Auswirkungen für die Art der Tore. Die großen Tor- und Palastanlagen einiger Städte (z. B. Megiddo) sind geradezu antikommunal oktroyiert, mußte ihnen doch erheblicher Siedlungsraum geopfert werden.

Diese ausführliche Besprechung will nicht die Verdienste von H. herabsetzen, sondern aufzeigen, welch ein wichtiges Thema H. aufgegriffen und vermittelt hat, das auch weiterhin in der Diskussion steht, für die H. Grundlagen geschaffen hat. Besonders hervorzuheben ist, daß H. verdeutlichen kann, daß sich archäologische Pläne funktional interpretieren lassen. Dieser Ansatz bereichert die Möglichkeiten, die die Archäologie innerhalb der Bibelwissenschaften bietet.

Münster Robert Wenning

Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, hg. v. Klaus Berger / Carsten Colpe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 328 S. (Texte zum Neuen Testament, Bd 1), kart. DM 48.–

Die beiden Hg. sind durch zahlreiche Publikationen als Fachleute auf dem Gebiet der religionswissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament bekannt. Aus diesem Grund verwundert die Fülle des hier zusammengetragenen Materials eigentlich nicht; es finden sich verschiedenste Zeugnisse aus paganer, jüdischer und frühchristlicher Literatur. Die Quellentexte werden bestimmten Schriftstellen zugeordnet, und zwar beginnend mit Mk, Q, Mt-S, Lk-S, Joh, dann in der kanonischen Reihenfolge. Die Zahl der herangezogenen Texte ist weit höher als die Durchnumerierung von 1–626 erwarten läßt, da zumeist noch zusätzliche Zitate genannt werden.

Die Einführung in das Buch ist ziemlich knapp ausgefallen (11–26). Die Arbeitsweise des religionsgeschichtlichen Vergleichs bestimmen B. und C. dergestalt, daß „... dabei der biblische Text aus seiner Isoliertheit gelöst und zu nicht-kanonischen Texten seiner Umwelt in Beziehung gesetzt wird" (11). Der Begriff „Umwelt" bleibt auch an anderen Stellen der Einführung unscharf; geographisch hat man wohl „den zusammenhängenden Kulturraum des Vorderen Orients und des Mittelmeeres" (18) darunter zu verstehen. Die Relevanz der religionsgeschichtlichen Arbeit wird insbesondere darin gesehen, daß die religiösen Erfahrungen des Urchristentums konkreter erfaßbar werden und sich so einer historischen Einordnung und Beurteilung öffnen. Ziel des Buches ist es, „die Vielfalt der Beziehungen (sc. des NT zu seiner Umwelt) in Erinnerung zu rufen" (15). Die Hg. geben zu, daß dieses Unterfangen im vorliegenden Buch nur begrenzt zu verwirklichen war. Die notwendige Auswahl war daher vom heutigen Forschungsinteresse geleitet (vgl. ebd.).

Im letzten Abschnitt der Einführung (18–26) listen B. und C. vierundzwanzig Kategorien für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen frühchristlichen Texten und solchen aus der Umwelt auf. Zehn erfassen den Kontrast, vierzehn die Ähnlichkeit. Zur Verdeutlichung werden die jeweiligen Kategorien durch Beispiele erläutert. Freilich stellen sich schon hier Fragen ein, die auch bei einigen Quellentexten im Hauptteil wiederkehren. Wenn es gilt, daß es für den religionswissenschaftlichen Vergleich nicht unerheblich ist, daß „... die realhistorischen Beziehungen und Vermittlungswege immer mitbedacht werden können" (18), so wird man beim Beispiel zu B II (22) doch fragen können, ob der Weg vom ägyptischen Mythos zum neutestamentlichen Theologumenon so unkompliziert verlief, wie es die Hg. darstellen. Das Problem der Vermittlungswege bedürfte sicherlich jeweils genauerer Untersuchung. Welchen Nutzen die Erstellung einer Kategorie „Katalysatorische Gegenwart" haben soll, die beinhaltet: „Die bloße Existenz eines bestimmten Stoffes oder literarischen Produktes bedeutet – auch wenn man den Vorgang nicht näher kennt – Stimulus und Anlaß zur Ausbildung konkurrierender oder alternativer Texte" (25), bleibt unerfindlich, da der behauptete Sachverhalt historisch nicht verifizierbar ist. Die Heranziehung späterer rabbinischer Texte (vgl. 16) ist methodisch so nicht zu legitimieren.

Im Hauptteil des Buches mögen sich bisweilen Zweifel einstellen, ob es sinnvoll war, den oder jenen Quellentext mit einer Schriftstelle in Verbindung zu bringen. Allerdings ist dieser Umstand nicht verwunderlich, da die Zuordnung eng verbunden ist mit der jeweiligen exegetischen Beurteilung des neutestamentlichen Textes (vgl. z. B. die Anmerkung der Hg. zu Nr. 35).

Der Wert des vorliegenden Buches liegt vor allem in der Präsentation und Bündelung von Material, das bisher bisweilen nur schwer zugänglich war. Angesichts der notwendigen räumlichen Begrenztheit erfüllt es das obengenannte angestrebte Ziel. Es ist zutreffend, wenn die Hg. selbst formulieren: „Ein wirklich zutreffendes Bild der Beziehungen des Neuen Testaments zu seiner Umwelt könnten erst ein Corpus Hellenisticum, bzw. ein Corpus Iudaicum Novi Testamenti liefern; ..." (15). Bleibt die Hoffnung, daß dieses Buch eine Station auf dem Weg dorthin ist.

Anzumerken bleibt noch, daß das Buch wenig benutzerfreundlich ist. Es fehlen ein Stellenindex und ein Autorenregister. Auch wäre es hilfreich gewesen, wenn im Hauptteil bei den Quellentexten auf die Kategorien der Einführung zurückverwiesen worden wäre.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Green, Joel B.: **The Death of Jesus.** Tradition and Interpretation in the Passion Narrative. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1988. XVI, 351 S. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT, 2. Reihe, Bd 33), kart. DM 98.–

Die vorliegende Arbeit wurde 1985 (unter dem gleichen Titel) als Ph.-D.-Diss. an der Univ. Aberdeen angenommen. Sie wurde von I. Howard Marshall betreut und behandelt „the significance of Jesus' death as witnessed in the narrative of Jesus' passion" (Vorwort). Von dieser Zielsetzung aus erklären sich Titel und Untertitel der Diss. Von daher legt sich auch die Anlage der Arbeit nahe:

Teil I: The Existence and Shape of an Early Passion Narrative (9–217); Teil II: The Significance of Jesus' Death in the Passion Narrative (221–323). Die beiden Teile werden in fortlaufend gezählten Kap. abgehandelt: 1. Das Problem eines vor-kanonischen Passionsberichts (Forschungsbericht und Methodenfrage). Dann folgen drei Kap., die die Beziehungen der kanonischen Passionsberichte untereinander diskutieren: 2. Mt; 3. Lk; 4. Joh. Erst Kap. 5 handelt von Mk (redaktionelles Vorgehen und literarischer Plan). Kap. 6 widmet sich der formkritischen Nachfrage. Damit hängt eng zusammen die in Kap. 7 angerissene Frage nach dem „Sitz im Leben" für die frühe Passionserzählung. Mit einem knappen Summarium kommt dann Teil I zu seinem Abschluß.

Die Zusammenfassung (216f) hebt noch einmal hervor, was der Vf. in den vorausgehenden Kap. gefunden zu haben glaubt: Lk und Joh hatten Zugang zu nicht-markinischem Überlieferungsgut. Die Kohärenz der Mk-Passion legt die Existenz einer vor-mk-Passion („at the base of Mark 14–15") nahe. Was den „Sitz im Leben" betrifft, denkt der Vf. vor allem an die Feier des Herrenmahls in der frühen Gemeinde, die „both a setting and the impetus for the development of the passion story" lieferte. G. hält (wie R. Pesch) den Evangelisten Markus für einen „konservativen" Redaktor, jedoch möchte er sich über den genaueren Umfang der vor-mk-Passion erst in Teil II äußern.

Der kürzere Teil II der Diss. umfaßt nur zwei Kap.: 8. Jesu Leiden und Tod im Passionsbericht. Kap. 9 (mit der Überschrift „Jesu Tod im Passionsbericht") ist eine Art thematischer Zusammenfassung, auf die noch einzugehen ist.

Am Schluß steht als Anhang der griech. Text von Lk 22–23 mit einem durch verwirrende Kennzeichnung gegebenen Hinweis auf die Quellenlage, wie sie der Vf. beurteilt (die Markierung für „Lukan conflation of Mark and *Sonderquelle*" ist im Text anders ausgefallen als bei der Angabe auf S. 324). Es folgt noch ein (biblisches und außerbiblisches) Stellenregister. Ein Verzeichnis der benutzten Literatur fehlt. Es kann auch durch das Abkürzungsverzeichnis der S. XI–XVI nicht ersetzt werden; denn hier werden nur Sammelwerke und Festschriften aufgeführt. Die in den Anmerkungen abgekürzt aufgeführten Titel kann man schwer identifizieren, da man nicht weiß, wo sie vollständig angegeben sind. Schon hier sei vermerkt, daß in den Fußnoten – aber auch sonst – vor allem deutschsprachige Texte und Titel fehlerhaft wiedergegeben sind (man vergleiche nur die S. XVI, 9, 13, 15, 25, 28, 29, 51, 106, 112, 121, 132, 157, 188, 189, 190, 193, 199, 223, 254, 267, 271, 292, 297, 299, 305, 311). Wenn man das bei dem anglophonen Autor auch noch entschuldigen mag, ein angesehener deutscher Verlag hätte diese Schlamperei beseitigen sollen!

Das Ergebnis der Arbeit hängt natürlich wesentlich von der Quellenanalyse ab. Schon am Ende von Kap. 6 stellte der Vf. fest, daß eventuell folgende Teile der Mk-Passion nicht dem ursprünglichen Bericht zuzuschreiben seien: „the preparation for Passover (and perhaps the whole Supper-sequence?), the narrative of Peter's denial, the way to the cross, and the burial scene" (174). Im späteren Kap. 8 erhärtet sich dieser Verdacht hinsichtlich der Abendmalsszene (234–244). Der Verleugnungsepisode geht G. nicht weiter nach, da sie für das Thema der Deutung von Jesu Tod ohnehin nicht viel beitrage (271). Die älteste Passionserzählung enthielt „a brief narrative of the *Via Dolorosa* that served primarily as a topographical transition-statement. This account already mentioned the role of Simon of Cyrene, though not for any theological purpose. The ‚warning to Jerusalem' read in Luke 23:27–31 is without parallel in the other Gospels (at this stage in their respective narratives), and must be regarded as secondary" (297). Gegen L. Schenke und R. Pesch möchte G. Mk 15,42–16,8 nicht der ältesten Passionsgeschichte zurechnen: „we conclude that the early passion narrative would have reached its finale at the point of reporting Jesus' death and vindication" (313), – eine kaum akzeptable Position!

Da G. die Abendmahlsworte nicht zum ältesten Passionsbericht zählt, kann er zu dem Ergebnis kommen, daß dieser den Tod Jesu nicht im Sinne stellvertretender Sühne deutete. Er habe den Tod Jesu in vielfältig anderer Weise interpretiert: Er entsprach dem Heilsplan Gottes, er erscheint als Selbsthingabe Jesu, als Schicksal des Leidenden Gerechten, ja des Gottes-Knechts und des gekreuzigten Messias bzw. des Märtyrer-Propheten. Jesu Tod ist kosmisches Ereignis und eschatologische Wende, ja er ist Tod „für uns" (Kap. 9).

Bochum Gerhard Schneider

Benéitez, Manuel: Esta Salvación de Dios (Hech 28,8). Análisis narrativo estructuralista de „Hechos". – Madrid: UPCM, Universidad Pontificia omillas / Artes Gráficas ORMUPISA 1986. XXIV, 784 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Serie I. Estudios 35)

„Worum geht es eigentlich in der Apg?" oder „was erzählt sie eigentlich?" – So formuliert B. die Frage, die er in seinem Buch, einer Strukturanalyse der gesamten Apg, anschneidet. Die Frage bezieht sich auf das immer noch viel diskutierte Problem des Zwecks, der Absicht oder Theologie der Apg; daß sie so formuliert wird, hängt bereits mit der verwendeten Untersuchungsmethode zusammen.

Beides – Fragestellung und Analysemethode – wird im I. Teil (1–102) einführend besprochen und aufeinander bezogen. So stellt der Vf. in einem Überblick über den Zustand der Forschung vor allem seit 1960 zunächst eine breite Vielfalt von Meinungen über die Zahl der Zwecke der Apg und deren thematische Bestimmung fest und äußert anschließend die Meinung, diese Uneinigkeit sei in erster Linie auf das Interpretationsverfahren zurückzuführen: bisher habe man die Apg überwiegend unter der diachronen Perspektive der Form- und Redaktionsgeschichte untersucht, die die Vorgeschichte der einzelnen Abschnitte wiederherzustellen versucht, ohne aber dabei den Zusammenhang mit dem gesamten Text überhaupt oder mindestens ausreichend in Betracht zu ziehen. Um diese Lücke auszufüllen, will B. nach den Prinzipien und Richtlinien der strukturalistischen Analyse narrativer Texte greifen: zuerst Analyse der Handlung, die in den Oppositionen zwischen ihren konstitutiven Elementen besteht und nach Funktionssequenzen und deren Kombination strukturiert ist, und ergänzend Analyse auch der Figuren und ihrer Konfiguration. Angestrebtes Ziel sei, den gesamten Sinn der Apg, die also als „pragmatischer" Text gesehen wird, in deren Gesamtstruktur zu finden.

Im II. Teil (103–664) wird die Handlungsanalyse ausgeführt: zuerst in den Segmenten 2,5–47; 3,1–4,4; 4,5–31; 4,32–5,16; 5,17–42; 6,1–8,3; 8,4–40; 9,1–30; 9,31–43; 10,1–11,18; 11,19–12,25; 13,1–14,28; 15,1–35; 15,36–18,22; 18,23–21,20a; 21,20bcd–28,31. Allgemein wird jedes Segment global und z. T. im Detail untersucht und in Zusammenhang mit dem (manchmal gesamten) Kontext gestellt.

Oft werden einzelne Gründe für die Segmentierung angegeben. Sonst nimmt der Vf. als Kriterium dafür eine gewisse Einheit innerhalb jeden Blocks, wobei die Sequenz „Anlaß" – (zur) „Predigt" –, (der eine positive oder negative) „Antwort" (folgt), die entscheidende strukturelle Rolle spielt. „Anlaß" können Verfolgungen, Wundertaten oder/und spezielle Motivationen sein, im Hintergrund stehe aber immer die „providentielle" Führung Gottes. Als „Predigt" wird die Sprechhandlung bezeichnet, in der ein bestimmter Inhalt einem Publikum mitgeteilt wird mit der Aufforderung, ihn aufzunehmen; sie variiere in der Form (meistens der Situation der Zuhörer entsprechend), kaum aber im Inhalt. Aus der positiven „Antwort" auf die Predigt entstehen Ortsgemeinden, die von „christlichen Lebenszügen" (u. a. in den sog. Summarien) geprägt sind; als Form oder Konsequenz der negativen Antwort werden die Prediger sehr häufig verfolgt; Konflikte bilden sich aber auch zwischen Juden- und Heidenchristen sowie zwischen Judenchristen und Juden, und solche Situationen werden oft zum neuen „Anlaß" zur geographischen und religiösen Verbreitung der „Predigt" an neue Adressaten durch neue Prediger. Eine Sequenzenkette also, die die ganze Apg durchgehend prägt und sie als einen einzigen und einheitlichen Erzähltext erscheinen läßt.

Der Ausgangspunkt für eine solche Verbreitungsbewegung ist nach B. in dem anschließend untersuchten Abschnitt 1,1–2,13 zu finden, dessen Anfang 1,1–12 Lk 24 zusammenfassend und ergänzend (nämlich im Hinblick auf die Apg) wiederaufnimmt und in seinem narrativen Teil (V.4–12) auf das ab Kap. 2 Erzählte angelegt ist: auf die Erfüllung vor allem des Auftrags von 1,8b, worauf die anderen drei Aufträge bzw. Verheißungen 1,11, 1,6f, 1,4f.8a (vgl. 2,1–4) und deren Erfüllung direkt oder indirekt hinführen. Die Adressaten des Auftrags werden in 1,15–26 definiert. Was ihnen nach 1,8b konkret mitgeteilt wird, wurde in Lk 24,46–48 ausführlich dargestellt: das Zeugensein (V.48), das Objekt (die Messianität Jesu in Tode und Auferstehung sowie die Buße zur Vergebung der Sünden V. 46–47a) und die Adressaten der Verkündigung (alle

Völker von Jerusalem her V.47b), letztere gemäß der Schrift. Dem entspreche Apg 2–28 als Erfüllung.

Um dies im Einzelnen zu überprüfen, nimmt B. zunächst die Adressaten und dann den Inhalt des Zeugnisses unter die Lupe. Adressaten sind nach 1,8b die Einwohner von Jerusalem, Judäa und Samarien, entsprechend derselben Reihenfolge in den Kap. 2–8, und zum Schluß „das Ende der Erde". Dieses könne allerdings kaum mit Rom identifiziert werden. Denn in der Apg überwiegen nicht die geographischen, sondern die ethnographischen Angaben, und zwar vor allem im Sinne der ganzen Menschheit: „alle Völker" (Lk 24,49) oder „Juden und Heiden", wie die Adressaten ständig bezeichnet werden. Die Heiden werden aber bereits ab Kap. 10 missioniert und in Rom hat man sie noch nicht alle erreicht. Was also die Apg beschreibt, sei der Weg des Zeugnisses ausgehend von Jerusalem und den Zwölf bis zur ganzen Menschheit, ein Weg, in dem Rom nicht die letzte, sondern nur die zuletzt erwähnte Station ist.

Mit dem „Zeugnis-Programm" (= Inhalt des Auftrags) vergleicht B. die „Zeugnis-Erfüllung", d. h. zuerst den Inhalt der Reden 2,14–40; 3,12–16; 4,8–12; 5,29–32; 10,34–43; 13,16–41; 17,2f; 17,22–31; 26,2–23 und dann den einzelner Sätze, die Elemente des Zeugnisses aufweisen (Verben und Substantive, die jeweils den Akt und das Objekt der Verkündigung sowie deren Aufnahme zum Ausdruck bringen). Dabei stellt er fest, daß einerseits in der „Erfüllung" alle Hauptmotive des „Programms" tatsächlich wiederaufgenommen werden, andererseits aber neue Elemente auftauchen, die jedoch grundsätzlich nichts anderes vorbringen, als nur das „Programm" für die verschiedenen Umstände der Verkündigung zu konkretisieren und zu ergänzen. Unter Anwendung dreier verschiedener sprachanalytischer Systemtheorien (nämlich der Isotopien, der Themen-Rhemata und der Anweisungen) stellt B. weiterhin eine Rangordnung unter den Elementen des Zeugnisinhalts fest, und zwar sowohl beim „Programm" als auch bei der „Erfüllung". In Lk 24,46–48, dem Höhe- und Zielpunkt des ganzen Kap., stellt V. 46 die Messianität Jesu und V. 47 sein messianisches Werk dar; die erste, die auf das Vorangehende (das Lukasevangelium) zusammenfassend hinweist, werde dem zweiten, das insbesondere auf das Folgende (die Apg) hinführt, subordiniert. Denn Aufgabe der Zeugen ist es, die Buße mit dem Ziel der Vergebung der Sünden (V.47) zu verkündigen, und zwar im Namen des Messias, der Jesus ist, weil Gott ihn gemäß der Schrift auferweckt hat. Dasselbe werde in beiden erwähnten Textgruppen der „Erfüllung" dargeboten: die Verkündigung des Todes und vor allem der Auferstehung Jesu als Erfüllung der Schrift gipfelt auch dort normalerweise in der Aufforderung zur Bekehrung zum Herrn, d. h. zur Anerkennung Jesu als Messias, als Heilsweg. Im Mittelpunkt des Zeugnisses stehe also das Angebot des messianischen Heils.

Im Anschluß daran zieht der Vf. die Soteriologie des Zeugnisses und ihre Implikationen für Juden und Heiden sowie für das gesamte Israel in Betracht. Als terminus ad quem des Heilsprozesses sieht er dieselben Bedingungen Juden und Heiden auferlegt: Glaube und Buße zur Vergebung der Sünden. Als terminus a quo werde zwar vor allem der Götzendienst bei den Heiden (14,15–17; 17,22–31) und der Verstoß gegen das Gesetz bei den Juden (7,2–53 u. a.) erwähnt, von beiden werde aber derselbe Verzicht auf ihren vorangehenden und in Christus abgeschafften Heilsweg verlangt, auch von dem gerechtesten Heiden (10,1–11,18; 15,7–12) und dem gesetzestreuesten Juden (26,2ff). D. h. (und das bezüglich der Frage in 1,6), auch Israel habe das Vorrecht, (einziges) Volk Gottes zu sein, verloren, werde dennoch nie aus dem Heil endgültig ausgeschlossen, auch nicht nach 28,25–28, wo nämlich nur die Apg zu Ende geht, nicht aber der nach ihrem Bericht in Gang gesetzte Verbreitungsprozeß der Predigt. Die Priorität, die den Juden in diesem Prozeß ständig zugesprochen wird, entspreche dem „Beginnend-mit-Jerusalem" des „Programms" und sei geographisch-theologisch zu interpretieren und zu begründen: in Jerusalem lebt der Kern des Volkes, dem die Verheißungserfüllung zuerst zugewiesen wurde.

Für B. ist also die gesamte Apg nach der narrativ-funktionalen Makrosequenz „Auftrag-Erfüllung" aufgebaut. In Anlehnung daran bestreitet er am Schluß des 2. Teils die Interpretationen, die im lukanischen Doppelwerk eine Theorie der Heilsgeschichte sehen wollen, nämlich im Sinne der Zeit der Verheißung und der Erfüllung sowie der Zeit Jesu (Lk) und der Kirche (Apg). Zeit und Raum werden für die eschatologische Heilserfüllung und -verbreitung nur vorausgesetzt, nicht aber im Sinne eines chronologischen Strukturschemas „funktionalisiert".

Im III. Teil (665–708) gruppiert der Vf. die Figuren nach ihrer strukturkonstitutiven Opposition: Prediger und Hörer, Juden und Heiden, Glaubende und Nicht-Glaubende. Im Zentrum der konfigurationskonstitutiven Merkmale sieht er die zum Kern der Handlung gehörende Predigt: jeweils die Beziehung zu ihr, die Religion der Adressaten bei der Begegnung mit ihr und die Antwort auf sie. Auf dies letzte ziele die Handlung hauptsächlich ab; deshalb sei die dritte Opposition als die strukturkonstitutiv dominante zu sehen.

Analysiert werden im Einzelnen die Prediger (die originalen, nämlich die Apostel, und die anderen, besonders Paulus), die jüdischen und heidnischen Zuhörer sowie schließlich die Gläubigen, und zwar vor allem hinsichtlich der Gemeinschaft innerhalb der Ortsgemeinden und der zwischen ihnen. Diese (vor allem die repräsentativsten) werden „Kirchen" genannt, nicht aber die universale Vereinigung aller Gläubigen. Als „unsichtbare Figuren" werden zum Schluß vor allem Gott, Christus und der Geist dargestellt, die eigentlichen Träger der gesamten Handlung.

Die Untersuchung schließt im IV. Teil (709–738), dem die Anmerkungen (739–752) und letztlich das Literaturverzeichnis (753–784) folgen, mit einer zusammenfassenden Darstellung des „Sinnes" der Apg. Figuren und Handlung werden unter dem narrativ-analytischen Modell der Funktionen und Aktanten sowie des Verhältnisses von tiefer und oberflächlicher Struktur (nach A.-J. Greimas) oder von Geschehen, Geschichte und Texterzählung (nach K. Stierle) miteinander koordiniert, und zwar um den „Logos" Gottes bzw. des Heils herum, d. h. die Sprechhandlung, die das Heil wirksam mitteilt und als solches der Mittelpunkt ist, auf den alle relevanten Elemente der Apg konvergieren. Deshalb werden ihr anthropomorphische Züge zugeschrieben, denn sie ist in der Tat der Haupthandlungsträger, der als „Zeugnis-Erfüllung" des „Zeugnis-Programms" inhaltlich vor allem in den Missionspredigten die gleichen Hauptmotive durchgehend aufweist. Dieses „Wort des Heils" bilde also die Mitte, in der die semantische Einheit der Apg (und des gesamten lukanischen Werkes überhaupt) ihre Basis und Erklärung findet.

Hierin liegt ohne Zweifel der Hauptverdienst dieser Studie: in der Herstellung eines einheitlichen Anblicks der Apg, in dem alle Themen von einer Mitte her und innerhalb eines das Ganze prägenden Strukturschemas hierarchisch und harmonisch koordiniert erscheinen. Ein synchroner Anblick, den m. W. keiner bisher vorgenommen hat (wenigstens nicht, was den Umfang des untersuchten Textes oder die Methode der Analyse angeht), und dessen Ergebnisse nicht nur das Gesamtverständnis des lukanischen Werkes betreffen, sondern ebenso für die Auslegung der einzelnen Abschnitte wertvoll sein werden. Ergebnisse, die schließlich auch bei der Quellenuntersuchung zu beachten sind. Denn erst unter der Berücksichtigung des gesamten Textsinnes, der sich zunächst aus der Zuordnung und Verflechtung aller sprachlichen Zeichen ergibt, kann man das kompositorische Verfahren, das der Herstellung des Werkes zugrunde liegt, richtig verstehen.

Münster Anacleto de Oliveira

Scholten, Clemens: **Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi.** – Münster: Aschendorff 1987. 316 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd 14) kart. DM 98.–

Bekanntlich grenzt sich Klemens von Alexandrien in seinem Martyriumsverständnis von zwei von ihm verurteilten Verhaltensweisen ab, in denen man entweder dem blutigen Martyrium auswich oder zu ihm drängte (Stromata IV,4,16,3/17,4). Für beide Verhaltensweisen denkt man an christliche Gnostiker und Anhänger Markions. Da nun die Texte von Nag Hammadi mit zahlreichen gnostischen Schriften vorliegen, war es ein Desiderat, sie auf die Martyriumsthematik hin zu untersuchen. Der Vf. der hier vorzustellenden Bonner theol. Diss. hat nun diese Lücke geschlossen.

Der zunächst vielleicht befremdlich klingende Titel der Arbeit erklärt sich am besten durch einen Blick in die Epistula Petri (Nag Hammadi Codex VIII,2), weil in dieser christlich gnostischen Schrift am deutlichsten vom Verfolgungsleid gesprochen wird: (Jacques É. Ménard, La Lettre de Pierre à Philippe, Québec 1977; Einleitung und deutsche Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge in: Wilhelm Schneemelcher [Hg.], Neutestamentliche Apokryphen I. Evangelien, Tübingen ^{5}1987, 275/84).

Der Text beginnt mit dem Brief des Petrus an Philippus, nach dem er auch insgesamt benannt ist und aufgrund dessen sich Philippus zu Petrus begibt. Bei der Versammlung aller Apostel auf dem Ölberg wenden sich diese in Gebeten an den „Vater des Lichtes" und an seinen „heiligen Knecht Jesus Christus", dem sie die Bitte vortragen: „Gib uns Kraft, denn man sucht nach uns, um uns zu töten." Die folgende Offenbarungsrede Christi, als Antwort auf die Fragen der Apostel formuliert, beinhaltet ein gnostisches System en miniature, das nur durch den Vergleich mit entwickelteren ähnlichen Systemen voll verständlich wird. Die Rede ist vom Fall der „Mutter", in den ähnlichen Systemen Sophia genannt, der hier ethisch als Ungehorsam und Torheit qualifiziert ist. Dessen Ergebnis ist der ganze Weltentstehungsprozeß bis zur Konsequenz, daß die Mächte, Kräfte oder Archonten dieser Welt wider die Apostel streiten. Leiden an der Körperlichkeit und Verfolgungsleiden werden zusammengesehen und begriffen als Folgen eines himmlischen Sündenfalls. Weitere Einzelheiten zur Leidensdeutung und zum übrigen apostelgeschichtlichen Inhalt dieser Schrift müssen hier nicht mitgeteilt werden.

Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß es unter christlichen Gnostikern sehr wohl das Bedürfnis gab, das Verfolgungslei-

den, dem man offensichtlich nicht aus dem Weg ging und das man auch nicht suchte, theoretisch zu erklären, um es tragen zu können. Weiter ist klar, daß eine Arbeit über gnostisches Verständnis von Verfolgungsleid nicht davon absehen kann, auch den Sophiamythos zu untersuchen. Demgemäß besteht die Arbeit von Sch. aus zwei gleichgewichtigen Teilen (Deutung und Überwindung physischer Bedrängnis – Erklärung des Leids aus dem Sophiamythos), deren Ergebnisse zum Schluß des zweiten Teils gut zusammengefaßt und weitergeführt werden.

Der Vf. betont gleich im Vorwort, daß er sich an die „enge Fassung des Gnostizismusbegriffs" (9) im Sinn von Carsten Colpe hält und daß seine Arbeit im Rahmen seines Themas die Richtigkeit dieses Ansatzes bestätige. In der Tat kann man nicht mehr von den gnostischen Texten von Nag Hammadi sprechen, weil eben auch Schriften anderer Art zu diesem Handschriftenfund gehören. Da die Termini, die dem Verfolgungsthema zugeordnet sind, auch in ganz anderen Zusammenhängen begegnen, entscheidet sich der Autor zu Recht dafür, zunächst die einzelnen Texte je für sich zu befragen, statt gleich terminologisch vorzugehen.

An den Anfang stellt er den Apokryphen Jakobusbrief (NHC I,2), in dem er „eine nichtgnostische Vorstufe hinsichtlich gnostischer Leidensdeutung" (35) erkennt. „Die Jünger müssen sich also damit vertraut machen, daß sie Leiden treffen werden. Gerade deren Gewaltsamkeit, Irrationalität und Gesetzlosigkeit müssen den Angesprochenen die Überzeugung ihrer Erwähltheit zwingend ins Bewußtsein gelangen lassen und den Beweis für die Grundlosigkeit der Leidensfurcht liefern. Auch dieser paradoxe Gedanke klingt wie das Resultat einer unmittelbaren Konfrontation mit Verfolgung" (38). Im weiteren Fortgang der Analyse wird die Schrift als nichtgnostisches Zeugnis für präsentische Eschatologie wie im Johannesevangelium bestimmt.

Die Reihe der als gnostisch erkannten Schriften wird eröffnet durch die Zweite Jakobusapokalypse (NHC V,4), deren Sicht des Verfolgungsleidens durch folgendes Zitat charakterisiert sei: „... alle Beobachtungen lassen sich als Explikation und Manifestation des Abstands zu allem Geschehen in der Welt begreifen, der mit dem gnostischen Erlöstheitsbewußtsein gleichursprünglich gegeben ist" (55). Die Epistula Petri (NHC VIII,2) wurde bereits erwähnt. Am Schluß der Interpretation der Ersten Jakobusapokalypse (NHC V,3) faßt Sch. sodann Gemeinsamkeiten gut zusammen: „Mag auch in der 1ApcJac nicht wie in 2ApcJac und EpPt die Handhabung der vorhandenen Fähigkeit entwickelt sein, gnostische Metaphysik zu explizieren und sie zum Zweck der Leiderklärung als Leidbewältigung einzusetzen, bleibt die Übereinstimmung in der Struktur des Denk- und Erfahrungsansatzes anzuerkennen, Begebenheiten auch als physisch leidvoll zu fürchten und gleichzeitig dem Leid durch eine das Selbst des Menschen ausklammernde Definition seinen Bereich zuzuweisen, um es ‚überwindbar' zu machen" (80). Die im folgenden behandelten Schriften: „Die Apokalypse des Petrus" (NHC VII,3) und „Der zweite Logos des großen Seth" (NHC VII,2) haben miteinander gemeinsam, daß in ihnen die Verfolgungsaussagen in den Kontext von Lehrkonflikten u. a. mit der katholischen Großkirche gehören. Zu den Gegnern der Apokalypse des Petrus ist nun außer Koschorke (vgl. 83f) auch Andreas Werner in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{5}1989, S. 633/43, bes. 635f zu konsultieren, der an mehrere unterschiedliche Gegner denkt. Die valentinianische Interpretation der Gnosis (NHC XI,1), die auch das Sophiathema enthält, handelt ebenfalls von einem Lehrkonflikt.

Im Rahmen einer „Auswertung und Absicherung des bisherigen Befundes" (100) geht der Vf. sodann auch auf die Martyriumsbegrifflichkeit ein. Das Testimonium Veritatis (NHC IX,3) zeigt gut, daß der Gebrauch der martyrologischen Zeugnisterminologie seinen Ort vor allem im Widerspruch gegen das großkirchliche Martyriumsverständnis hatte. In Überbietung wird die wahre Martyria als gnostische Selbst- und Gotteserkenntnis und ihr entsprechende Praxis der Lebensgestaltung herausgestellt. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß man für die Rezeptionsgeschichte der martyrologischen Verwendung der Zeugnisterminologie, die, wofür alles spricht, in Kleinasien entstanden ist, einen gewissen Zeitraum ansetzen muß. In der erhaltenen Literatur begegnet sie zum ersten Mal im Polykarpmartyrium um 160, ohne erklärt werden zu müssen; sie ist also in Kleinasien zu dieser Zeit bekannt. Die weiteren Etappen der Ausbreitung werden markiert durch das Martyrium der Märtyrer von Lyon und Vienne, Irenäus, die Passio Scillitanorum 15 (Hodie [= 17.VII.180] martyres in caelis sumus [88,26 Musurillo]), Tertullian, Clemens Alexandrinus (Näheres in meinem Aufsatz: Vigiliae Christianae 42, 1988, 105/11, hier 108f). Anfang des 3. Jh.s war diese Terminologie im wesentlichen überall in der katholischen Kirche rezipiert. Basilides und Herakleon, der ähnlich wie Justin von ὁμολογία und ὁμολογεῖν spricht, haben sie wohl noch gar nicht gekannt (zu 114/16).

Ausgewogene Bemerkungen stehen unter der Frage: „Martyriumsscheu von Gnostikern?" (117/19). Es gab beides: Scheu vor dem gewaltsamen Tod, aber auch die Bereitschaft, ihn als gnostischer Christ auf sich zu nehmen. Es folgt ein Teil, der überschrieben ist: „Die Überprüfung des Ergebnisses im Vergleich zu christlich-nichtgnostischen Texten" (120/50). Behandelt werden aus den Nag-Hammadi-Schriften der Authentikos Logos (NHC VI,3) und das Buch des Thomas (NHC II,7) und weiter die Epistula Apostolorum.

Den ersten Teil abschließend wird sodann die „ur- und endzeitliche Bedrängnis des gnostischen Geschlechts" (151/53) besprochen.

Der zweite Teil der Arbeit bietet zunächst eine Untersuchung zu „Figur und Schicksal der Sophia" (157) in valentinianischen Schriften und sodann nach sethianischen und verwandten Zeugnissen. Die gesonderte Behandlung des Eugnostosbriefes und der Sophia Jesu Christi wird gleich S. 240 begründet. Besonders interessant ist dann die Auswertung.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Sethianismus und Valentinianismus kommt Sch. zum Ergebnis, daß die Ausgestaltung des Falls der Sophia durch den Valentinianismus als die „insgesamt geschlossenere Konzeption" zu gelten habe (262), dergegenüber der Sethianismus das Sophiathema weniger harmonisch verarbeitet habe (263). Die Möglichkeit drängt sich auf, „daß die Existenz des valentinianischen Systems prädisponierende Wirkung für die Bildung eines gnostischen sethianischen Systems abgegeben hat, das bis dahin als solches nicht existierte" (265f). Weiter können nun die zuvor untersuchten Schriften mit Verfolgungsthematik, die auch das Sophiathema enthalten, in ihrer Affinität zur einen oder anderen Richtung eingeordnet werden. Die Epistula Petri z. B. steht sethianischen Texten nahe (269f).

Ins Zentrum der Gnosisinterpretation gelangt der Autor schließlich im letzten Abschnitt seiner Untersuchung, den er überschrieben hat: „Die Herkunft des Bösen und das Gottesbild des Gnostizismus" (273/86).

Zum Thema „Martyrium und Theodizee" (274/76) verweist er kurz auf Basilides, um sodann zu konstatieren: „Die untersuchten Nag-Hammadi-Texte hingegen verraten keine Spur einer Beschäftigung mit dem Thema des Leids des Menschen angesichts der Gutheit Gottes. Ihr Weltbild verharrt beim dialektischen Empfinden des Leids, das den Menschen bedrängt und zugleich nicht berührt und für das keine Rechtfertigung Gottes gesucht zu werden braucht, da seine Verantwortlichkeit auf dieser Ebene ohnehin ausgeschlossen ist" (274f). Im folgenden stößt der Autor auf das Problem, daß die Kirchenschriftsteller die Gnosis als gescheiterte Theodizee begreifen, dort aber, wo man durch sie hindurch direkt auf Gnostiker schauen kann, und in gnostischen Texten selbst eine Theodizeethematik nicht expliziert wird. Der Fall der Sophia dient als Erklärung des Weltentstehungsprozesses, ist also Teil einer kosmologisch-kosmogonischen Theorie. Wenn dem so ist, haben also die Kirchenschriftsteller gnostische Implikate ausgezogen, um die Gegner wirkungsvoller bekämpfen zu können. Da die moderne Gnosisforschung in diesem Punkt den kirchlichen Autoren folgt, wird diese Frage sicher noch diskutiert werden müssen.

Eine Sonderrolle spielt der valentinianische Tractatus Tripartitus (NHC I,5) als „Spekulation über Leiden und Nichtleiden des Vaters und ihre heilsökonomischen Konsequenzen" (286). Abschließend wird gefragt, ob man diese Spekulation als gnostische Antwort auf katholische Kritik oder als eigenständige Leistung, die Schwierigkeiten des Logos des eigenen Mythos selbst zu bewältigen, werten solle (286). Der Autor favorisiert Letzteres mit dem Hintertürchen: „sollte nicht auch dieses Vermögen zu den Folgeerscheinungen katholischer Anfragen gehören" (ebd.).

Die subtile Arbeit steht durchweg auf einem hohen Niveau und ist in einer Sprache geschrieben, in die sich auch ein deutscher Leser erst einlesen muß, was für die internationale Rezeption natürlich nicht gerade förderlich ist. Die Kenntnis der behandelten Nag-Hammadi-Texte wird vorausgesetzt, weshalb es sich empfiehlt, bei der Lektüre zumindest eine Übersetzung zur Hand zu haben (Schneemelcher [s. o.]; James M. Robinson [Hg.], The Nag Hammadi Library in English, Leiden etc. ^{3}1988). Einzelheiten der Interpretation und die gerade genannte Frage kann man diskutieren. Insgesamt handelt es sich um eine Arbeit, die das Thema ausgeschöpft hat, wozu auch Literaturverzeichnis und Register (Stellen; Begriffe, Namen und Sachen; griechische Worte; koptische Worte in Auswahl) beitragen.

Mainz Theofried Baumeister

Noce, Celestino: **Il martirio.** Testimonianza e spiritualità nei primi secoli. – Roma: Edizioni Studium 1987. 206 S. (La spiritualità cristiana. Storia e testi 1), kart.

Das hier vorzustellende Buch besteht aus zwei etwa gleich starken Teilen, einer umfangreichen Einführung (17–107), der ein Vorwort und die Abkürzungen vorangehen, und ausgewählten Texten aus den ersten drei Jh.en der Kirche zum Thema Martyrium

(109–197), gefolgt von einer Bibliographie und einem Index der Schriftzitate.

In der Einführung behandelt N. in zehn, meist unterteilten Abschnitten folgende Einzelthemen:

I. Der Begriff „Märtyrer"; II. Die Verfolgungen; III. Martyriumsliteratur (Akten, Passiones, Legenden, indirekte Zeugnisse wie Kirchengeschichten, Predigten und Kalender, Exhortationsliteratur); IV. Berufung zum Martyrium (der Ruf Gottes, das Wirken der Gnade, die Antwort des Christen, die Flucht in der Verfolgung, die Flucht der Hirten); V. Das Martyrium als Vollendung des christlichen Lebens (Martyrium und Vollendung, Nachahmung Christi, Verbindung mit Christus, der Hl. Geist und der Märtyrer); VI. Das spirituelle Martyrium (des asketischen und monastischen Lebens); VII. Wirksamkeit des Martyriums (Sühne, zweite Taufe, Fürsprache bei Gott, Sündenvergebung); VIII. Kampf mit dem Teufel (Versuchungen des Märtyrers, Sieg über den Teufel); IX. Das Zeugnis (apologetisches Ziel, Erbauung der Mitchristen); X. Kirche und Martyrium (Martyrium als Tat der Kirche, Beziehung der Ortskirche zu ihren Märtyrern, Solidarität).

Man sieht, der Vf. ist bemüht, die einzelnen Aspekte vollständig darzustellen. In vielen Zitaten kommen die altkirchlichen Autoren selbst zu Wort. Innerhalb der analytischen und systematisierenden Vorgehensweise werden gelegentlich auch genetische Entwicklungen dargestellt. Ein Gegengewicht bilden die Einführungen zu den ausgewählten Texten, in denen dann sehr wohl das besondere Profil der einzelnen Autoren deutlich wird. Nicht gelungen ist m. E. gleich der erste Abschnitt über die Martyriumsterminologie. Der Vf. scheint die von ihm angeführte neue deutsche Literatur zum Thema nicht wirklich gelesen zu haben. N. Brox hat 1971 in „Zeuge und Märtyrer" die ältere Forschung zusammengefaßt und weitergeführt. Man sollte auf dieser Basis neuere Publikationen zum Thema studieren (teilweise nur in der Bibliographie genannt); dann kann man m. E. nicht einfach einen Satz von F. Kattenbusch aus dem Jahr 1903 zustimmend zitieren, nach dem in gewisser Weise der Märtyrertitel als solcher ein Rätsel bleibe.

In der Textauswahl bringt N. den Römerbrief des Ignatius von Antiochien, das Gebet des Polykarp aus dem Martyrium Polycarpi, weite Passagen aus dem 4. und 7. Buch der Teppiche des Klemens von Alexandrien, kleinere Abschnitte aus dem Danielkommentar des Hippolyt, zahlreiche Texte des Origenes (vor allem aus der Aufforderung zum Martyrium) und die Briefe 10, 58 und 81 Cyprians. Zur Epistula 10 führt Noce die italienische Übersetzung von G. Toso an. Die anderen Übersetzungen stammen vom Autor, der die Texte auch in den Anmerkungen kommentiert.

Im letzten hat er mit seiner Arbeit ein aktuelles Ziel vor Augen. Nach seinem Vorwort (10) möchte er erreichen, daß die Lektüre seines Buches dazu verhilft, nicht nur die Wurzeln des Ideals des Martyriums zu begreifen, sondern auch die Vitalität und Aktualität dieses Ideals „für eine Kirche, die gerufen ist, ihrem Herrn auf dem harten und engen Weg des Kalvarienbergs nachzufolgen".

Mainz Theofried Baumeister

Der Johanniterorden – Der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Geschichte, seine Aufgaben. In Verbindung mit Carl Wolfgang von Ballestrem und Albrecht von Cossel hg. von Adam Wienand. Köln: Wienand Verlag, 3., überarbeitete Auflage 1988. 699 S., zahlreiche Abbildungen und Karten im Text, 2 Faltkarten im Anhang. Ln. DM 88.–

Das umfangreiche Werk bietet einen sehr informativen Abriß der mehr als 800jährigen Geschichte des ältesten geistlichen Ritterordens, dessen Anfänge in der Pilgerbetreuung im Heiligen Land sogar in die Mitte des 11. Jh.s zurückweisen. Der Doppeltitel des Buches spielt weniger auf den historischen Aspekt an, daß sich der „Ordo militiae S. Iohannis Baptistae hospitalis Hierosolymitani" – kurz Johanniterorden – seit seiner Belehnung mit Malta fortan auch „Malteserorden" nannte. Vielmehr trägt er der konfessionellen Spaltung des Ordens in einen protestantischen Johanniterorden und einen katholischen Malteserorden Rechnung, wie er sich in unterschiedlichen Rechtsformen seit dem 16. Jh. und bis heute präsentiert. Darüber hinaus dokumentiert er ein gutes Stück gelebter Ökumene: die vom Geist Christi getragene gemeinsame Arbeit für den armen, den kranken, den alten Menschen.

Diesen ökumenischen Charakter unterstreicht auch der Aufbau des Buches: der einleitenden Predigt des Johanniters N. H. Koblanck „Die Johanniter und Malteser auf dem Wege zur Einheit im Glauben" (15/18) folgt der historische Teil, der von den gemeinsamen Wurzeln ausgehend die Geschichte des Ordens bzw. seiner verschiedenen Zweige bis heute entfaltet, ehe in einem Schlußteil die vielfältigen Aktivitäten der beiden in der breiten Öffentlichkeit ungleich bekannteren caritativen Hilfswerke der beiden Ordenszweige, der Johanniter-Unfall-Hilfe (JUH) und der Malteser Hilfsdienst (MHD), skizziert werden.

Um bei größerem Zeilenabstand den Umfang nicht zu sehr zu erhöhen, wurden die Beiträge des historischen Teils z. T. stark gekürzt. Der Druck selbst ist sauberer, andererseits haben die Abbildungen, früher auf Spezialpapier, stellenweise an Schärfe verloren. Der Anmerkungsapparat befindet sich jetzt hinter dem jeweiligen Beitrag.

Der als Hg. und Autor (Ordenshistoriker) tätige Verleger des Werkes hat neben Mitgliedern der beiden Orden und deren Gruppen auch eine Reihe namhafter Historiker als Mitarbeiter gewinnen können, von denen seit dem Erscheinen der ersten Auflage (1969, ²1977) bereits etliche verstorben sind; einige andere sind neu hinzugekommen.

A. Wienand schildert u. a. die Anfänge des Ordens als Spitalgemeinschaft und seine Geschichte bis zum Fall Akkons 1291 (32/103), dann die Geschichte des Ordens auf Rhodos (143/90), d. h. von seiner Vertreibung aus dem Heiligen Land bis zur Niederlage gegen die Türken und den Verlust der Insel 1523. H. Graf v. Waldburg-Wolfegg († schreibt anschließend die Geschichte des Ordens als christliches Bollwerk gegen den Islam in seiner neuen Heimat Malta von der Belehnung durch Kaiser Karl V. 1530 an bis zum Ende der Ordensherrschaft auf Malta 1798 (191/225), das diesmal nicht die Söhne des Propheten bereiteten, sondern die Flotte des revolutionären Frankreich unter Napoleon besorgte. Nach dem Verlust Maltas konnte der Orden nicht als Territorialstaat wiederhergestellt werden; statt dessen wurden in einigen Ländern die Ordensritter dem Landesherrn unterstellt, die Besitzungen beschlagnahmt, die Ordensprovinzen aufgehoben. Die Ordensregierung nahm seit 1834 ihren Sitz in Rom.

Nun folgen zunächst Artikel zu „Regel und Statuten des Johanniter-Ordens" (234/56), zur „Hospitalität" (257/73) und zur „Gliederung des Ordens bis zum Ende der Ordensherrschaft auf Malta", wobei die „Zungen des Ordens" – bzw. die „Zunge Deutschland" mit ihren Teilen (Großpriorate Deutschland und Böhmen, Ballei Brandenburg) – vorgestellt werden (274/320); es folgen Beiträge über die „Kommenden des Ordens" (321/408) und die „Hospitalkirche der Johanniter als Bautypus" (409/21). Mit der heutigen Situation des Malteser-Ordens machen die Beiträge über die „Gliederung des Ordens in der Gegenwart" (422/26) und seine Stellung als Souveräner Orden in der Völkerrechtsgemeinschaft (427/38) sowie seine kirchenrechtliche Stellung als Religio (439/52) bekannt. Hieran schließen sich Artikel über die beiden „nationalen Assoziationen des Malteserordens in Deutschland" an. Mit der „Rheinisch-Westfälischen Malteser-Genossenschaft" (453/81; M. Frhr. v. Twickel) und dem „Verein der schlesischen Malteser-Ritter" (482/99; A. v. Schalscha †), mit Genehmigung Roms 1859 bzw. 1867 gegründet, sowie dem Johanniterorden (500/36; Chr. Frhr. v. Imhoff †), dem schon 1852 von König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen wiedererrichteten (souveränen) evangelischen Zweig des Ordens, der „Balley Brandenburg" (die alte Ballei Brandenburg war 1523 zum Protestantismus übergetreten), sind die bis heute bestehenden Organisationsformen genannt. Alle drei Artikel schreiben die jeweilige Entwicklung bis in die jüngste Vergangenheit fort.

Sicher lassen sich auf 500 S. nicht 800 oder 900 Jahre Geschichte in allen Einzelheiten darstellen; das kann und will der vorliegende Sammelband auch nicht leisten. Dennoch fällt auf, daß in den letztgenannten Artikeln die Zeit des Deutschen Reiches unter nationalsozialistischer Herrschaft fast übergangen wird. Auch das 16seitige Literaturverzeichnis nennt nicht einen Titel. – Die Geschichte des Johanniterordens in dieser Zeit ist noch etwas differenziert dargestellt (520/22): Die immer wieder aufgeschobene Auflösung des Ordens wurde letztlich nur durch den Untergang des NS-Regimes verhindert; viele Ritter, vor die Alternative gestellt, dem Orden oder der Partei anzugehören, suchten dem Parteizwang an der Front zu entgehen. Im Beitrag über die Rhein.-Westf. Genossenschaft wird zwar auf gut zehn Seiten über die Tätigkeit der Malteserritter und der ihnen anvertrauten Pflegekräfte in Feldsanitätsformationen in den Kriegen 1864, 1866, 1870/71 sowie im Ersten Weltkrieg berichtet, dann heißt es aber (478) lapidar: „Unter der Herrschaft der Nationalsozialisten wurden die Wirkungsmöglichkeiten der Genossenschaft erheblich eingeschränkt. So konnte auch während des Zweiten Weltkrieges der Feldsanitätsdienst nicht wieder aufgenommen werden." Gestrichen gegenüber den früheren Auflagen ist eine Passage über die Stellung der Genossenschaft zu gleichartigen Verbänden. Dort hieß es (²1977, 496), daß in der Weimarer Zeit eine enge Verbindung zum Deutschen Roten Kreuz bestand, „die leider 1934 unterbrochen wurde", d. h. mit Gleichschaltung des DRK und seiner Eingliederung in die NS-Volkswohlfahrt (vgl. zur Haltung des DRK neuestens: H. Lichtenstein, Angepaßt und treu ergeben. Das Rote Kreuz im „Dritten Reich". Köln 1988) bzw. den Bestrebungen des DRK, die im Kriegsfall zur Verfügung stehenden katholischen Pflegekräfte der Ordensgemein-

schaften nicht mehr in geschlossenen Gruppen den Maltesern zu unterstellen, sondern „unterschiedslos Person für Person ... lediglich den Organen des Roten Kreuzes bzw. den Stabsärzten" (Schreiben Kardinal Schultes an Kardinal Bertram vom 15. 3. 1936). Hierdurch wäre nach Meinung der Malteser wie des dt. Episkopats der „persönliche, moralische und religiöse Schutz" der kath. Pflegekräfte nicht gesichert. Im Beitrag über den „Verein der schlesischen Malteser-Ritter" wird dann die Überführung der Schwesternschaft des Vereins auf staatliche Anordnung in das Rote Kreuz sowie die finanzielle Unterstützung des DRK berichtet. A. v. Schalscha führt aus, daß wohl schon „wegen seines christlichen und adeligen Charakters ... der Malteserorden nicht erwarten (konnte), während des Zweiten Weltkrieges an der Kriegskrankenpflege beteiligt zu werden" (488). Ist die Ausschaltung des Ordens durch das NS-Regime (vgl. u. a. dazu: Krankenpflege im Kriegsfall. Die Verhandlungen des dt. Episkopats mit der Reichsregierung 1936–1940, hg. v. N. M. Borengässer/F. Hainbuch. Bonn 1987; dort auch oben zitiertes Schreiben) für diesen doch keineswegs ehrenrührig, drängt sich um so stärker die Frage nach den Gründen für die auffallende Zurückhaltung (auch bei der Freigabe von Archivmaterial) auf, die mit Datenschutzgründen kaum ausreichend erklärt ist.

Im Schlußteil werden die Organisationen der beiden Orden und ihre sozial-caritativen Aktivitäten vorgestellt; hier sind vor allem zu nennen JUH (547/62; W. Dierker) und MHD (576/93; D. Graf Landsberg-Velen) mit ihren Aufgaben im Ausbildungs- (Erste Hilfe, Sofortmaßnahmen am Unfallort, häusliche Krankenpflege, Sanitätsdienst, Aus- und Fortbildung von Schwesternhelferinnen) und Rettungswesen (Krankentransport, Blut- und Organtransport, Rückholdienst), im Zivil- und Katastrophenschutz, mit ihren sozialen Diensten (Behindertenfahrdienst, Unfallfolgedienst, Haushaltshilfen, Hausnotruf, Mahlzeitendienst) und der Jugendarbeit.

Ein Urkundenanhang (604/46; 36 Urkunden zwischen 1110 und 1854), Ämter- und Würdenverzeichnisse (647/56), Quellen- und Literaturverzeichnis (657/72) sowie verschiedene Register (673/99) beschließen den Band.

Die Tätigkeiten des Johanniter- und des Malteserordens, die in ihrer Vielfalt hier nicht vollständig aufgezählt werden konnten, stehen im gemeinsamen Dienst am Nächsten in der Nachfolge Christi. Wer immer sich für die religiös motivierte Caritas interessiert oder sich in ihr engagieren will, findet in diesem Buch eine hervorragende Informationsquelle über ihre Geschichte und ihre Aufgabe – gestern, heute, morgen.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas. **Über die Bewegung des Herzens.** De motu cordis. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker. Hg. vom Friedrich-von-Hardenberg-Institut für Kulturwissenschaften, Heidelberg, in Zusammenarbeit mit der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1987. 186 S., geb. DM 48.–

Mit dem vorliegenden Bd wurden zwei weitere, bislang noch nicht ins Deutsche übertragene Schriften des Thomas von Aquin vom Verlag für Freies Geistesleben der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Inzwischen ist auch der Kommentar des Thomas zum Prolog des Johannes-Evangeliums und seine Schrift „In Boethium De trinitate" in Übersetzung im gleichen Verlag erschienen. Bei allen diesen Schriften des Thomas handelt es sich um solche, die noch nicht ins Deutsche übertragen wurden und die für die thomasische Geist-Philosophie und -Theologie wichtig sind. Alle diese Übersetzungen verdienen die Aufmerksamkeit derer, die mit den mittelalterlichen Gelehrten nachdenken über die Eigenart und Kraft des menschlichen Geistes.

Die beiden übersetzten Schriften des Thomas, der Traktat über die Einheit des Intellekts und das kurze ‚statement' über die Bewegung des Herzens sind Gelegenheitsschriften, die in die Zeit der letzten Lehrtätigkeit des Thomas in Paris (1269–72) und Neapel (1272–73) fallen.

1270 (noch vor der 1. Pariser Verurteilung von 13 Thesen der Philosophie) setzte sich Thomas in einer großangelegten Disputation mit den sogenannten „Averroisten" unter den Pariser Philosophen auseinander, welche die Lehre des Aristoteles über den ‚intellectus agens' bzw. ‚possibilis' im Sinne der arabischen Intelligenztheorie des Averroes interpretierten.

Die menschliche Geist-Seele, die als ‚anima vegetativa', ‚sensitiva' und ‚intellectiva' die Wesensform des Leibes ist, besitzt den Intellekt nicht als wesenseigene und immanente Kraft, sondern wird durch einen überindividuellen Intellekt (Intelligenz) bestimmt. Thomas wies diese Auslegung der aristotelischen NUS-Lehre zurück. Er repetierte die Aussagen des Philosophen in dessen Büchern De anima und dessen anderen Schriften. Er holte das Zeugnis der Peripatetiker ein, was Themistios und Theophrast, was Alexander von Aphrodisias über Aristoteles lehrten. Er verwies gegen Averroes auf Avicenna, der in seinem Traktat über die Seele deren individuelle Einheit vertrat. Das 3. Kap. des Traktates (Übersetzung 59–73) ist ein Kabinettstück einer Phänomenologie des Erkenntnisaktes: „hic homo intelligit" (61). Nicht der Intellekt erkennt in uns, sondern wir erkennen durch unseren Intellekt. Dieser erkennende Mensch ist nicht nur Geist, er ist in geistbeseelter Leiblichkeit existent und erkennt als solcher. Nicht in ihrer Geisteskraft ist die Seele die Wesenform des Leibes, aber in dieser Geisteskraft bestimmt sie diese Form. Der Intellekt ist nicht einfach der Ort einstrahlender Erkenntnisformen, sondern er schafft und erzeugt diese. Mit Nachdruck verwahrt sich am Ende Thomas gegen die Verdächtigung, seine und der Theologen Kritik an der averroistischen Intellektlehre wäre nicht philosophisch, sondern dogmatisch begründet (vgl. 97). Den Ausweg der doppelten Wahrheit wies er scharf zurück (98) und forderte von den Philosophen die offene wissenschaftliche Auseinandersetzung.

Die kleine Schrift ‚Über die Bewegung des Herzens' schrieb Thomas in Neapel für seinen Studienfreund und Magister der Medizin, Philipp von Castrocielo (Castro Coeli), nahe bei seiner Heimat Roccosecca gelegen. Der Philosoph Thomas erläutert dem Mediziner sein Verständnis von der Lebensbewegung des Herzens.

Des Aristoteles Untersuchungen De animalibus ließen die Ausleger und Philosophen des Mittelalters nach der Ursache der Bewegung des Herzens fragen. Thomas kannte die gleichnamige Schrift des Engländers Alfred von Sareshel, die 1217 entstanden ist. Im Unterschied zu diesem erklärte Thomas die Herzensbewegung als natürliche Lebensbewegung, die ihren Grund in der Geist-Seele des Menschen hat. Während Thomas im ersterwähnten Traktat von der Geist-Seele auf den Intellekt blickt, schaut er in diesem Gutachten sozusagen in die entgegengesetzte Richtung und analysiert die Bewegung des Herzens durch die Seele des Menschen im Verhältnis von ‚mobile' und ‚motor'. Die Philosophie der Geist-Seele bleibt auch der Medizin auf die Anfrage nach der Bewegung des Herzens die Antwort nicht schuldig.

In problemgeschichtlicher Sicht gehören die beiden Schriften zusammen. Deren Hg. und Übersetzer haben eine vortreffliche Wahl vollzogen. Texte und Anlagen zu Text und Übersetzung erfüllen alle Voraussetzungen zum selbständigen und fruchtbaren Studium der beiden Thomas-Schriften. In einer kurzen Einführung (9–18) wird die Frage nach dem menschlichen Geist in den Kontext der Frage nach Gott gerückt. Den Übersetzungen der beiden Schriften ist im Kleindruck der kritische lateinische Text der Thomas-Ausgabe von Marietti (Turin, Rom) beigefügt. Der Wert von Text und Übersetzung wird nicht wesentlich beeinträchtigt, daß nicht die kritische Edition der Leonina (Bd 43, 1976, 127–130, 291–314) zugrunde gelegt wurde, da die Marietti-Ausgabe dem kritischem Text der Leonina sehr nahe kommt. Selbstredend verdiente der kritische Text der Leonina den Vorzug! Im Anschluß an den Textteil skizziert W. U. Klünker die geistesgeschichtliche Situation des Fakultätenstreits in Paris während der 2. Pariser Lehrtätigkeit des Thomas von Aquin (1269–72), gibt einen Überblick über die Hauptgedanken der Intellektslehre des Thomas in der edierten Streitschrift (118–138), stellt die Textgrundlagen der Übersetzungen vor (138–144) und schließt lexikographische Angaben über die zitierten antiken und mittelalterlichen Autoren an (145–149). Die aufschlußreichen vielen Anmerkungen zur Übersetzung und zum Text (150-170, 171–186) mußten aus drucktechnischen Gründen in den Anhang gesetzt werden.

Bei aller Anerkennung der Leistung in der Übersetzung und Erklärung der beiden Thomas-Schriften müssen einige Übersetzungsversuche von thomasischen Begriffen mit Fragezeichen versehen werden.

Da ist zunächst die durchgängige Übersetzung von ‚intellectus' und ‚intellectivum' mit ‚Geist' und ‚geistig' fragwürdig, denn Thomas unterscheidet sprachlich und sachlich zwischen ‚spiritus' und ‚intellectus'. Für ihn gibt es den ‚möglichen' und ‚wirklichen' Intellekt, aber nicht den ‚möglichen Geist'. ‚Ratio' bedeutet in der Sprache des Thomas den ‚Begriff', den ‚Wesensgrund', die Ratio (Vernunft). In der bekannten, oft zitierten Definition von ‚anima' (Aristoteles De anima II 4, 414a 12–14) hat ‚ratio' nicht den Sinn von Begriff: Seele ist das, wodurch wir leben und erkennen, Wesensform und Gestalt (vgl. 29, 59). ‚Intellectum' ist nicht der Gedanke im Sinne des Denkbaren, sondern das Erkannte, sofern es erkennbar und erkannt ist (vgl. 88 n. 253). Mit dem Term ‚Gedanke' wird dieser große Text des Thomas wirklich nicht verständlicher:

„Man muß doch jene, die so subtil zu argumentieren glauben, fragen: widerspricht es dem Wesen des Erkannten sofern es erkannt ist, bzw. sofern es vom Menschen erkannt ist, daß es numerisch

zwei Erkannte (in mir und in dir) gibt und nur eines der Erkenntnisform nach!"

Jede Übersetzung ist immer auch Interpretation, aber Interpretation der Sententia des Autors.

Bochum Ludwig Hödl

Nicolai de Cusa: Cribratio Alkorani/Nikolaus von Kues: Sichtung des Korans. Erstes Buch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Lateinisch-deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1989. XIX, 138 S. (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 20a; Philosophische Bibliothek 24a), geb. DM 32.–

Wie schwer sich das Christentum bis heute mit dem Offenbarungsanspruch des Islams tut, läßt gerade die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erkennen, wenn sie sich trotz ihrer verständnisvollen Ausführungen über den Islam mit keinem Wort auf Mohammed und den Koran bezieht. Die Tatsache, daß nach der biblischen Verkündigung und im ausdrücklichen Anschluß an sie jemand mit dem prophetischen Anspruch auftritt, Gottes Offenbarung in endgültiger Gestalt zu verkünden, scheint theologisch nach wie vor nur die eine Alternative zuzulassen: scharfe Konfrontation oder – im besseren Fall – schweigende Verlegenheit. Um so beachtenswerter ist deshalb der Versuch des Nikolaus von Kues, in seinem 1460/61 – also wenige Jahre nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen – verfaßten Werk zu einer differenzierteren Bewertung des Korans zu kommen. Freilich ist auch für ihn dieses Buch der „Sekte Muḥammads", die aus dem christlichen Nestorianismus hervorgegangen sei (Nr. 1), voller „Phantastereien" (Nr. 2) und „Täuschungsmanöver" (Nr. 23), ein Ergebnis von „Unwissenheit" und „böser Absicht" (Nr. 9f), „verlogen" (Nr. 23) usw. – darin ist er deutlich von vorausgehender christlicher Polemik abhängig; aber sein Bemühen um Verständnis reicht weiter: Zunächst macht er für all seine Zitate aus dem Koran den erheblichen Vorbehalt, „daß es sich so in jenem lateinischen Exemplar findet", das von ihm „in lateinischer Übersetzung eingesehen worden" ist (Nr. 20); die Auseinandersetzung soll für eine künftige bessere Lektüre offenbleiben. Als durchgängiges Verständnisprinzip betont er immer wieder, daß dem Koran selbst daran liege, das Evangelium nicht aufzuheben, sondern zu bestätigen, und kommt dabei trotz der im äußeren Wortlaut massiv entgegenstehenden Texte aufgrund seiner hermeneutischen Voraussetzungen etwa zu der Überzeugung, daß Mohammed „offensichtlich nichts gegen die allerheiligste Dreieinigkeit und die ewige Zeugung schreiben" wollte (Nr. 14). Gelegentlich führt er die wirklichen oder vermeintlichen Widersprüche zwischen dem christlichen Dogma und der Lehre des Korans gar auf eine pastorale Absicht Mohammeds zurück: Er habe es „für vorsichtiger" gehalten, „jenen Ungebildeten und Unwissenden gegenüber, zu denen er sprechen mußte und die als sinnliche Menschen von Vernunftdingen nichts begreifen, die Gottessohnschaft Christi, Mariens Sohn, abzustreiten", da sie eine solche Lehre nur hätten polytheistisch verstehen können (Nr. 74). Daß Nikolaus von Kues bei solchen Urteilen häufig Mißverständnissen erliegt, ist nicht verwunderlich; erstaunlich ist vielmehr seine überlegene Kenntnis des Korans, die es ihm ständig erlaubt, auf zahlreiche, ihm treffend erscheinende Stellen zu verweisen.

Es ist ein großes Verdienst der Hg. und Übersetzer, daß sie auf der Grundlage der kritischen Edition der Heidelberger Ausgabe (die L. Hagemann 1986 veröffentlichte) diese zweisprachige Studienausgabe schufen (die damit die 1943/46 erschienene Übertragung von P. Naumann mit Anmerkungen von G. Hölscher ersetzt). Das zweite und das dritte Buch werden nach Auskunft des Verlags jeweils in Jahresfrist erscheinen. Dem letzten soll ein die ganze Schrift umfassendes Begriffsregister beigefügt werden.

Eine Einleitung informiert kurz und präzis über den Charakter dieses Werks nach Absicht und Methode, seine Bewertung des Islams als einer christlichen Häresie, seine Textüberlieferung und die vorausgehenden deutschen Übersetzungen. Besonders hilfreich für das Verständnis sind die zahlreichen Anmerkungen, die literarische, theologische und historische Sachverhalte erläutern sowie die jeweiligen Zitate aus Koran und Bibel belegen. Ein Literaturverzeichnis registriert relevante Schriften antiker, mittelalterlicher und moderner Autoren.

Einzelne Details seien zur Korrektur vermerkt:

In der deutschen Übersetzung fehlt S. 15, Nr. 12, die Aussage des lateinischen Textes: „Ab illa via [nämlich nestorianischer Christ zu werden] non potuerunt Iudaei ipsum [nämlich Mohammed] amovere" (S. 14). Durch dieses Versehen bleibt im folgenden Satz unklar, daß er den Juden zuschreibt, „sie" hätten in den Koran jene Stellen eingefügt, durch die Mohammed „als Prophet einer eigenen Sekte erscheinen sollte [...]".

In Anm. 80, S. 113, wird behauptet, Nikolaus von Kues spiele in Nr. 22, S. 31, „offensichtlich [...] auf die strittige Frage der Verbal- oder Realinspiration der Offenbarung Muḥammads an"; doch ist dies deutlich nicht der Fall: Hier ist vielmehr die Rede davon, daß einige Verteidiger des Korans zwischen der „Sammlung" des Buches, die „auf einen Menschen zurückzuführen" sei, und seinem „Inhalt", der auf Gott zurückgehe, unterscheiden; ganz in diesem Sinn wird unmittelbar zuvor an die muslimische Überlieferung erinnert, nach der der Kalif ʿUthmān „mit Hilfe anderer zuerst den vollständigen Koran gesammelt hat". Dies hat mit der Differenz von Real- und Verbalinspiration nichts zu tun.

Die Anmerkungen lassen gelegentlich nicht deutlich erkennen, inwieweit die von Nikolaus v. Kues aufgestellten Behauptungen wirklich dem Koran entsprechen. So sagt er beispielsweise in Nr. 9, auch der Koran tituliere Jesus als Messias und erkenne an, daß er „auf vollkommenste Weise" den Weg zu Gott geoffenbart habe. Die dazugehörige Anm. 30, S. 106, verweist aber nur auf die Verwendung des Messiastitels in den medinensischen Suren, ohne gleichzeitig zu vermerken, daß der Koran keineswegs die Offenbarungsgeschichte in Jesus so zu ihrem Höhepunkt kommen läßt, wie Nikolaus von Kues ihm dies (nicht nur hier) unterstellt.

Die Übersetzung, nach der der Koran in einem „völlig ausgewogenen Versmaß" verfaßt ist (Nr. 16, S. 19), entspricht nur vage der literarischen Charakterisierung dieser Heiligen Schrift als ein „carmen plene mensurata" (S. 18 – und diese Behauptung des Nikolaus von Kues trifft wieder nicht auf den Koran zu).

Zu Anm. 6, S. 103, kann man kritisch fragen: Ist es wirklich eine „zwischen konziliaristischer und papalistischer Interpretation theologisch ausgewogene Umschreibung des päpstlichen Primats", wenn Nikolaus von Kues in der Widmung seiner Schrift Pius II. versichert, daß er „in keinem Punkt" auch nur „irgendwann" der Autorität des Papstes widersprechen wolle, sondern ihm „alles", was er je geschrieben habe und schreiben werde, ja sich selbst „ganz und gar" dem Urteil des Papstes „unterwerfe", da dieser doch „im Bischofsamt der erste im Glauben" sei? (Nr. 1).

An einigen Stellen müßten die Umschriften des Arabischen nach den vorgegebenen Regeln berichtigt werden: nakhl (statt nahl – S. 118); al-Ḥadjdjādj (statt al-Hadjdjadj – Nr. 20, S. 29. und S. 112); ʿIrāḳ (st. ʿIraḳ – S. 112); Ibn Masʿūd (st. Ibn Masʿud – S. 118). – Die arabische Namensform „Djabrāʾīl" für den Engel Gabriel (S. 113, Anm. 73) kommt im Koran nicht vor; es heißt hier im Original immer „Djibrīl" (Nikolaus von Kues zitiert in Nr. 22 Sure 2,97).

Insgesamt gibt diese Veröffentlichung weit mehr als nur einen historischen Rückblick in spätmittelalterliche Theologie. Sie läßt vielmehr in der zwiespältigen theologischen Verarbeitung des Korans durch Nikolaus von Kues exemplarisch erkennen, welche Herausforderung diese Heilige Schrift des Islams für das Christentum bedeutet.

Kaarst Hans Zirker

Paolo VI: Discorsi e Documenti sul Concilio (1963–1965). Hg. v. Antonio Rimoldi und eingel. von Roger Aubert. – Brescia: La Nuova Cartografica 1986. XXXI, 388 S. (Quaderni dell'Istituto Paolo VI 4), kart. Lire 37 500

Das „Istituto Paolo VI" in Brescia hat sich die Publikation aller Verlautbarungen und Schriften Giovanni Battista Montinis (Pauls VI.) zur Aufgabe gemacht. In der Reihe „Quaderni" sind inzwischen ein Band mit geistlichen Schriften und Ansprachen, sowie der Briefwechsel Pauls VI. mit Johannes XXIII. erschienen. In derselben Reihe hat Antonio Rimoldi schon die Veröffentlichung von Bd 3 besorgt (vgl. ThRv 82, 1986, 236).

Der zweite Band (Bd 4 in der Reihe „Quaderni") sammelt die auf das Konzil bezogenen Verlautbarungen Pauls VI. von dessen Wahl an bis zur Beendigung des Vaticanum II. Rimoldi unterscheidet Ansprachen, Briefe und Predigten, die unmittelbar dem Konzil gelten, von Dokumenten, die als indirekter Beitrag zu den Konzildebatten oder als deren Frucht und Konsequenz zu werten sind. Zu dieser Kategorie zählen vor allem die Enzykliken „Ecclesiam suam" (6. 8. 1964) und „Mysterium fidei" (3. 9. 1965), die Rede Pauls VI. vor der UNO und die persönliche Stellungnahme des Papstes zu einem u. a. auch von Erzbischof Marcel Lefebvre unterzeichneten Schreiben des Präfekten der Ritenkongregation (Kard. Arcadio Larraona) über die ersten Kapitel des Schemas der Kirchenkonstitution.

Eine ausgezeichnete Einführung in den Sammelband (V–XXIV) bietet Roger Aubert. Er belegt die ökumenische und missionarische Motivation der päpstlichen Ansprachen und zeichnet die Grundli-

nien der Theologie des Papstes. Auffällig sei die Christozentrik aller ekklesiologischen Aussagen Pauls VI. Denn fast alle Ermahnungen seien von dem Bemühen bestimmt, Themen wie das Verhältnis von Primat und Episkopat, von allgemeinem und besonderem Priestertum, die Beziehungen der verschiedenen christlichen Konfessionen zueinander oder die Sendung der Kirche nach außen an Jesus Christus selbst zu binden.

Die Publikationen des „Istituto Paolo VI" dienen in erster Linie der Person und dem Denken Pauls VI. Die beiden hier vorgestellten Teilbände sind Lesebücher, die geschlossen präsentieren, was andernfalls zu suchen wäre. Doch Forschungsarbeiten über Papst Paul VI. oder Themen des Konzils können sich auf diese „Auswahl-Editionen" nicht beschränken.

Freiburg i. Br. Karl-Heinz Menke

Schnell, Hugo / **Schedler,** Uta: **Lexikon der Wessobrunner Künstler und Handwerker.** Vorwort v. Hermann Bauer. Mit Beiträgen von Alexandra Fesseler, Norbert Jocher, Ulrich Knapp und Eva Christina Vollmer. Redaktion: Heinz Jürgen Sauermost. München und Zürich: Schnell und Steiner 1988. 396 S.

Hugo Schnell, einer der ersten, die die theologischen und religiösen Grundlagen des Barock als Stilepoche entdeckt und dargestellt haben („Der bayerische Barock", 1936), selbst ein vorzüglicher Kenner der Wessobrunner und einzelner Meister dieser Schule, vor allem des Dominikus Zimmermann, hat viele Jahre an diesem Lexikon gearbeitet. Nach seinem Tod hat Uta Schedler die umfangreiche und schwierige Arbeit mit Hilfe der DFG, des Verlages, der Witwe des Autors und vieler Kollegen fertiggestellt. Dem Lexikon stellte die Mitautorin eine vorzügliche „Entwicklungsgeschichte" des Wessobrunner Stucks voraus, um auf diese Weise die Zusammenhänge, die durch die Artikel nicht dargestellt werden können, deutlich zu machen. Das Lexikon selbst informiert in knappen, übersichtlichen Artikeln über die einzelnen Wessobrunner Meister und über solche Künstler, die eng mit den Wessobrunnern zusammengearbeitet haben, wie zum Beispiel Matthäus Günther, der freilich eher zu Rottenbuch als zu Wessobrunn gerechnet werden müßte, der Schongauer Bildhauer Johann Pöllandt oder die vorzüglichen Schaidhauf von Raisting (Neresheim!).

Nach den, auch für die inneren Zusammenhänge, die verwandtschaftlichen Beziehungen etc., wichtigen biographischen Angaben folgt bei jedem Meister eine Liste der nachweisbaren Arbeiten und die dazugehörige Sekundärliteratur. Das Literaturverzeichnis ist umfangreich, ausführlich und gediegen, gleichwohl fehlen so wichtige Untersuchungen wie die von Jakob Mois über M. Günther (in „De Schlern" 47, 1973), die, obwohl für die Einordnung der Arbeiten überaus wichtig, in der Günther-Forschung oft übersehen wird; bei Oberammergau vermißt man die aufschlußreiche Darstellung der Baugeschichte von J. Mois (im verlagseigenen „Münster" 1947); bei Rottenbuch den Sammelband zu diesem Kloster (1980 in 2. Aufl. bei Konrad in Weißenhorn erschienen), der viele wichtige Beiträge zum Thema der „Wessobrunner" bringt; bei den Brüdern Zimmermann fehlen die Arbeiten von Sixtus Lampl. Müßte in einem solchen Lexikon nicht auch Peter Dörflers Roman „Die Wessobrunner" genannt werden?

Freilich, ein solches Lexikon stellt einen Anfang dar, einen Beginn. Neue Erkenntnisse werden hinzukommen, manche Zuschreibungen werden der Kritik nicht standhalten, andere sind zu ungenau (Schaidhauf in Wildsteig z. B. – dabei kann es sich nur um Reparaturen handeln) und bedürfen noch genauerer Angaben. Lob verdienen die zahlreichen, gut ausgewählten und qualitätsvollen Abbildungen. Hilfreich ist das sorgfältig gearbeitete Ortsregister. Das Lexikon selbst aber ist ein Markstein in der Erforschung der Wessobrunner Schule und des süddeutschen Barock.

Nijmegen Hans Pörnbacher

Kreidler, Hans: **Eine Theologie des Lebens.** Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 344 S. (Tübinger Theologische Studien 29), kart. DM 48.–

Karl Adam (1876–1966) hatte von 1919 bis 1949 durchgehend den Lehrstuhl für Dogmatik in Tübingen inne und verfaßte von 1924 bis 1933 seine bedeutendsten Schriften: „Das Wesen des Katholizismus", „Christus unser Bruder", „Jesus Christus". Die im Wintersemester 1986/87 bei Walter Kasper verfaßte Diss. von Hans Kreidler ist die erste Darstellung der Theologie des bedeutenden katholischen Dogmatikers, die die wichtigsten Themenbereiche aus Adams Werk in ihren verbindenden und wesentlichen Linien nachzeichnet (vgl. 12f). Dies geschieht anhand eines Schlüsselbegriffs für Adams Denken, dem Begriff des „Lebens" (vgl. 13).

Das Buch ist in vier große Kap. eingeteilt, denen eine Einleitung zum Aufbau der vorliegenden Arbeit, zur Biographie Karl Adams und zum Begriff „Leben" vorangeht.

Im I. Kap. „Der Glaube: Die Erfassung des Göttlichen" geht der Vf. Adams Konzeption der Glaubensbegründung und Gotteserkenntnis nach. Zur Sprache kommen Adams Methode der „Wesensschau" (43), seine Intuitionslehre, seine Beeinflussung durch die Phänomenologie und Lebensphilosophie, insbesondere der Einfluß Max Schelers auf Adam (76–89), sowie die Diskussion um Adams Konzeption bei Krebs, Geyser, Przywara, Stufler, Mensching. Es folgt ein schmales II. Kap. über „Die Offenbarung: Die Wahrheit des Lebens", das Adams Offenbarungsverständnis als „Teilhabe am göttlichen Leben" (143) entfaltet. Das III. Kap. „Jesus Christus: Der Bringer des Lebens" führt in die „Mitte der Lebenstheologie Adams: Die Christologie" (146). Es faßt Adams theologiegeschichtlich und dogmatisch bedeutsame Betonung der Heilsfunktion der menschlichen Natur Jesu Christi zusammen. Die Ekklesiologie Adams wird im IV. Kap. „Die Kirche: Das ‚Gebilde' des Lebens" in verschiedenen Einzelzügen dargestellt und mit den Kritikern Adams konfrontiert. Ein interessanter „Exkurs über Karl Adam und die kirchliche Autorität" ist als V. Kap. angefügt.

In der Einleitung sagt K., daß der größte Teil seiner Ausführungen „in einer referierenden Wiedergabe der Dogmatik Adams" (15) bestehe. Dies ist eine legitime Darstellungsart und entspricht der Themenstellung des Buches, aber diese Methode müßte nicht mit der Zurückhaltung in Deutung und Beurteilung der referierten Dogmatik gekoppelt sein, die sich bei K. zeigt. Irritation hat bei der Rezensentin vor allem K.s Umgang mit den völkischen, deutschnationalen Aussagen in Adams Theologie ausgelöst. Das Problem der völkischen Theologie wird von K. verharmlost, indem er

a) einige völkische Aspekte der Theologie Adams gar nicht erwähnt,
b) zu völkischem Gedankengut, das sich in von K. zitierten Sätzen aus Werken Adams findet, nur unzureichend oder gar nicht Stellung nimmt,
c) das Problem insgesamt auf die sprachliche Ebene abzuschieben scheint.

Zu a): In seiner Schrift „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit" von 1935 unterscheidet Adam zwischen einer natürlichen Gottesoffenbarung, die „immer blut- und volksbedingt sein" (20) wird, und einer übernatürlichen Offenbarung, die zwar „eine übervölkische, übernationale sein" müsse (22, vgl. 21), aber aufgrund der „blutbedingte(n) Eigenart des Volkstums" bei ihrer Entgegennahme „eines völkisch nationalen Einschlags niemals entbehren" werde (22). Dieses Offenbarungsverständnis wird von K. in seinem II. Kap. nicht erwähnt. Unter der Überschrift „Die Weisen der Offenbarung" (Kreidler 123) wird zwar Adams Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung aufgegriffen, man erfährt aber lediglich, daß es sich bei beiden Formen „‚um ein Offenbarwerden-wollen des persönlichen Gottes durch die sichtbare Welt', um Offenbarung im eigentlichen Sinn" (ebd.) handle.

Ein weiterer völkischer Aspekt bei Adam ist seine Wertung des Judentums und der Juden. Widersprüchlichkeiten und antisemitische Äußerungen, die sich zu diesem Thema bei Adam finden lassen (– mal wird Jesus eindeutig als Jude bezeichnet, dann aber ausdrücklich als „Galiläer", der mit dem judäischen „Vollblutjuden" nichts gemeinsam hätte –, der Jude ist „rassefremd" etc.), können im Rahmen dieser Rezension nicht aufgezählt werden. Ein einziges Beispiel aus Adams Aufsatz „Jesus, der Christus, und wir Deutsche" (WiWei 10, 1943, 73–103, hier 95) sei hier wiedergegeben, das m. E. in einem Buch zur Lebenstheologie K. Adams hätte behandelt werden müssen, weil Adam hier anhand antijudaistischer Verunglimpfungen zum christlichen Gott des Lebens gelangt: „Gott ist nicht eine einsame himmlische Monade, ein einsamer Weltengeist, wie die Juden wähnten. Solch ein in sich selbst versinkender und nur um das eigene Ich von Ewigkeit zu Ewigkeit kreisender Geist wäre ein Geist der inneren Unfruchtbarkeit, der grenzenlosen Sterilität und darum für das gläubige Denken auf die Dauer nicht tragbar. Nach dem Ausweis der Religionsgeschichte führte denn auch dieser eng jüdisch-rabbinische Gottesbegriff im Laufe der Zeit zu einer völligen Entleerung der Gottesidee und zuletzt zum Atheismus. So ist es verständlich, daß der Atheismus seine Wurzeln gerade ins Judentum schlug. Seitdem Jesus auf Erden erschienen ist, wissen wir: Gott ist vita vitarum, das Leben alles Lebens. ... Es leuchtet von vornherein ein, daß dieses Gottes- und Weltbild, das Jesu Verkündigung beherrscht, mit dem Gottes- und Weltbild der Ghetto-Juden in Jerusalem nichts gemeinsam hat, ja, daß es ihm geradezu entgegengesetzt ist."

Zu b): Daß K. Adams Beschreibung des „russischen Menschen" aus „Christus unser Bruder" unkommentiert wiedergeben kann, überrascht mich. „Schließlich sucht Adam am Beispiel des damaligen russischen Menschen die Konsequenzen dieser einseitigen religiösen Grundhaltung aufzuzeigen. Er spricht ‚von seiner passiven Dahingegebenheit, von seinem grenzenlosen Trieb zu Selbstentwertung, Selbstentichung, von seiner ungeheuren Gleichgültigkeit gegenüber den positiven Lebenswerten und zumal von dem, worin

diese Haltung wurzelt, von seiner drängenden Erwartung der letzten Dinge, von seinem immer wieder aufbrechenden Irrwahn, der Menschensohn müsse in nächster Zeit kommen'" (Kreidler 162f). Fast möchte man meinen, daß K. durch seinen Zusatz „damaliger" zu „russischer Mensch" Adams Beispiel verständlich machen möchte im Sinn von: Heute ist der Russe sicher anders, aber damals war er so. Ebenso unkommentiert bleibt das Germanenbild Adams (aus einer Schrift von 1928), das in einem Zitat auftaucht, das von K. im Kap. zur Ekklesiologie herangezogen wird (vgl. 281). Das „Germanentum" ist ein – sachlich eben unhaltbarer – großer Faktor völkischen Denkens gewesen.

Stellungnahmen K.s, die das Faktum völkischen Denkens in der Theologie verharmlosen, sehe ich auch dort gegeben, wo K. Adams Menschenbild vorstellt. „In seinem Bemühen, ... den Geist der Zeit mit dem Geist des Christentums zu versöhnen, geht Adam gerade in der Darstellung des christlichen Menschenbildes sehr weit" (170). Wie weit Adam ging, läßt sich auch aus den im Buch angeführten Zitaten ersehen, aber eindrücklicher noch aus einem prägnanten Satz aus „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit", S. 20: Es gibt „in der geschichtlichen Wirklichkeit keinen Menschen ‚an sich', sondern nur blutverhaftete, rassisch bedingte Menschen". Wenn man in K.s „Deutung und Schluß" (319–323) liest, daß Adam „versucht hat, den Formeln von damals einen anderen, einen christlichen Inhalt zu geben" (321), dann frage ich mich, worin denn dieser „andere", „christliche" Inhalt liegen soll, wenn Adam die völkische Blut-Formel nach K. folgendermaßen aufnimmt: „Die neue Sicht vom Menschen erblickt ‚nicht im blassen Gedanken, sondern im blutvollen Leben, in der Ursprünglichkeit und Kraft einer aus der Tiefe quellenden, von den ‚Müttern' kommenden, aus dem Volkstum aufbrechenden Vitalität Wesen und Wert des menschlichen Daseins'" (ebd. 170, vgl. 39)?

Im Abschnitt zur Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur bei Adam lautet eine Feststellung K.s: „Adam nimmt beim Menschen den Begriff der Natur, des Naturhaften sehr weit" (ebd. 203). Wie weit geht Adam diesmal? „‚Die menschliche Natur existiert ... nur im konkreten Menschen mit seiner blußmäßigen Bedingtheit.' Sie entfaltet sich im konkreten Volkstum, in den ‚blutmäßigen Vorgegebenheiten eines Stammes oder Volkes'" (zitiert ebd. 204). In der dazugehörigen Fußnote erklärt K.: „Begriffe wie ‚Volkstum' und ‚Volksgemeinschaft' sind zur Zeit Adams offener und breiter, als sie es nach dem Mißbrauch im Nationalsozialismus für uns Heutige sind. Dennoch ist Adam, wie es gerade dieser Beitrag dokumentiert, der vom Nationalsozialismus propagierten Bejahung der natürlichen Werte des Volkstums erlegen." Hat Adam nicht zu diesem Mißbrauch des Volksbegriffs selber beigetragen, indem auch für ihn das deutsche Volk eine Vorrangstellung einnimmt (in „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit", 33, spricht Adam gar von „biologisch schwache(n) Menschen und Völker(n)")? In einer weiteren Fußnote schreibt K.: „Auf die geradezu unmenschlichen und unchristlichen Konsequenzen, die Adam aus seiner Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur in diesem Zusammenhang (ThQ 1933, 60/62) für die Reinheit und Frische des deutschen Blutes zieht, sei hingewiesen. An anderer Stelle spricht sich Adam jedoch deutlich gegen die ‚Vergötzung des Menschen und seiner Natur' (Jesus Christus 341) aus und betont, daß der unendliche Gott ‚weder an das Blut noch an den Willen des Blutes' gebunden ist. ‚Gottes Leben ist unendlich reicher denn alles volkhafte Leben' (Vom gottmenschlichen Erlöser 23)" (Kreidler 212, Anm. 92). Wie sich diese Widersprüchlichkeit in Adams Denken erklären läßt, und wie die „unchristlichen Konsequenzen" zu der so verdienstvollen Theologie passen, die oberhalb der Fußnoten dargestellt wird, ist der Forschung des Lesers überlassen.

Wieder in einer Fußnote nimmt K. zu der Schrift „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit" Stellung: „In diesem 1935 erschienenen Vortrag bemüht sich Adam, das Heroische und Heldenhafte der christlichen Lebenshaltung gegen ihre Mißdeutung als schwache und lebensfeindliche Einstellung hervorzuheben. Daß er dabei gelegentlich über das Ziel hinausschießt, sei hier nur am Rande vermerkt" (140, Anm. 9). Allzu viele Menschen, die dem gesunden, starken, tapferen, leistungsfähigen, heldenhaften, angeblich christlichen Menschenbild nicht entsprochen haben, bzw. ihm widerstanden haben, haben in der Zeit des Nationalsozialismus mit ihrem Leben dafür bezahlt. Christliche Theologen haben zur Verabsolutierung dieses Menschenbildes beigetragen. Dies sollte man beim Namen nennen, nicht nur am Rande.

Vgl. zu dieser Problematik noch die S. 240–242, wo immerhin der klare Satz fällt: Die „Ansätze einer Theologie des Völkischen sind ... abzulehnen" (242).

Zu c): Insgesamt scheint mir K. das Problem der völkischen Theologie Karl Adams auf die sprachliche Seite abzuschieben, fast so, als ob Sprache keine Inhalte zum Ausdruck brächte. K. gesteht zunächst ein, daß ihm „die farbige, kraftvolle Sprache Adams anfänglich erhebliche Schwierigkeiten bereitet" habe, er hielt es dann aber für notwendig (um in „die Welt des Adamschen Denkens einzudringen"), daß „diese Schwierigkeiten vernachlässigt wurden" (15). Abgesehen von diesen anfänglichen Schwierigkeiten und die Bemerkung zur Kenntnis nehmend (ich gehe davon aus, daß sie kritisch gemeint ist), daß Adam in seinem Bemühen „dem Menschen seiner Zeit Christus nahezubringen ... nach heutigem Verständnis vielleicht zuviel des Guten tat" [!] (216), bewertet K. Adams Sprache überwiegend positiv: „Adam bietet seine Theologie in einem klaren, gemeinverständlichen Sprachkleid" (32). Adam vermittle sein Christusbild in „einer dem Menschen von heute angepaßten Sprache" (216, s. a. 320!). Ist Adams Beschreibung der Person Jesu als „heroischer, heldischer Charakter, das menschgewordene Heldentum", „geborener Führer", „eine Herrennatur, eine Königsgestalt" usw. (vgl. sämtliche Zitate im Abschnitt „Heldisches Leben", 149–151) nichts weiter als zeitgemäße Sprache? Entspricht dieses Jesusbild nicht dem Idealbild des „germanischen", „arischen" Menschen, wie ihn die völkische Ideologie propagierte? Wie kann man ein solches Christusbild mit den Prädikaten „sorgfältige Exegese der Schrifttexte und der Aussagen der theologischen Tradition" (216, vgl. 32) auszeichnen? Kann und darf man solche Ausdrücke wegen ihres Bemühens um ein „möglichst anschauliche(s) und packende(s) Bild des Menschen Jesus" (216f) theologisch rechtfertigen?

In seine Einleitung hat K. einen zweiseitigen Abschnitt zur Frage nach „Adams Stellung zum Nationalsozialismus" (33f) aufgenommen. Dieser Abschnitt greift m. E. aber zu kurz, weil hier nur Adams positive Äußerungen zum Nationalsozialismus ab 1933 als „fragwürdig" (33) bezeichnet werden. Ein „Defizit" in Adams Theologie deutet K. nur an. Er verweist außerdem auf seinen Aufsatz „Karl Adam und der Nationalsozialismus" im „Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte" 2 (1983), 129–140. In diesem Art. gibt K. zu, daß es „seine Theologie des Lebens (ist), die Karl Adams Denken in die Nähe der nationalsozialistischen Weltanschauung brachte" (138). Von einem Buch, das diese Theologie des Lebens in ihren Grundzügen darzustellen beansprucht, hätte ich mir erwartet, daß es die Nähe dieser Theologie zur nationalsozialistischen Weltanschauung in jeder Hinsicht aufdeckt und die theologischen Fehler, die diese Nähe ermöglicht haben, herauszufinden versucht.

Diese Diss. hätte ein Beitrag dazu werden können, auch die Verfehlungen der katholischen Theologie (wissenschaftlich-universitärer noch dazu) gegenüber Christentum und Judentum (und damit den Juden) zur Zeit der Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft offen und informativ darzustellen.

Münster Andrea Tafferner

Rahner, Karl: **Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance.** Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 160 S., geb. DM 24.80

Dankenswerter Weise legt der Verlag hier Rahners kleines Buch, das er 1972 im Hinblick auf die Würzburger Synode veröffentlichte, in einer neuen Ausgabe vor.

Der vorangestellte Einführungstext von Johann Baptist Metz zeichnet sich in zweifacher Hinsicht aus. Im größeren Teil enthält er eine auch sprachlich schwer zu übertreffende Beschreibung der gegenwärtigen kirchlichen Situation im Rückblick auf das II. Vatikanische Konzil, dem Rahner so viel an Arbeitskraft geopfert hat. Angesichts der Lähmung der Schwingen des Aufbruchs und der Reformbereitschaft, der Verweigerung von Kommunion und Partizipation bei innerkirchlichen Entscheidungen, der Übermoralisierung des kirchlichen Lebens und einer schleichenden Sektenmentalität fordert Metz eine „offensive Treue" zum Konzil. Im zweiten Teil weist er sensibel auf die Einheit von Leben und Werk bei Karl Rahner hin.

Bei der erneuten Lektüre der Rahnerschen Kirchenvision leuchtet die Aktualität seiner Desiderate neu auf, z. B. im Zusammenhang mit seiner Frage „Was sollen wir tun?" die Forderungen nach einer Moral ohne Moralisieren, nach konkreten Stellungnahmen und Weisungen zu den Zeitproblemen, nach einer konzentrierten Spiritualität, oder beim Blick auf die Kirche der Zukunft die Überlegungen zu einer offenen Kirche, zur Ökumene, zur Bedeutung der Basis. Eingangs stellt Rahner eine Situationsanalyse auf, die wiederum die Frage hervorruft, warum man gerade von Metz-Schülern, aber auch von Kasper-Schülern in den letzten Jahren immer stereotyp wiederholt den Vorwurf der Geschichtsvergessenheit und mangelnder Konkretheit an die Adresse Rahners hören konnte.

Münster Herbert Vorgrimler

Thönissen, Wolfgang: **Das Geschenk der Freiheit.** Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. – Mainz: Grünewald 1988. 341 S., (Tübinger Theologische Studien 30), kart. DM 48.–

Nach jahrelangen Kontroversen um das Proprium einer christlichen Ethik ist es üblich geworden, Glaubens- und Verantwortungsethik, deontologische und teleologische Normenbegründung nicht mehr gegenüberzustellen, sondern die berechtigten Anliegen und Argumente beider Seiten miteinander zu verknüpfen. Dabei wird auch die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik neu gestellt. Diese Frage macht Wolfgang Thönissen zum Ausgangspunkt einer breit angelegten Arbeit mit drei Teilen:

– einem historischen, der, gestützt auf entsprechende Vorarbeiten, die Geschichte des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik in der protestantischen

und katholischen Theologie darstellt und einen Überblick über die Diskussion um das Proprium christianum in der nachkonziliaren katholischen Moraltheologie enthält;
– einem philosophischen, der über die bekannte Studie Konrad Hilperts zum Autonomieproblem (Moraltheol. Studien 6, Düsseldorf 1980) hinaus Kants Freiheitslehre mit der transzendentalreduktiven Freiheitsanalyse von Hermann Krings vermittelt;
– und einem theologischen, der die philosophische Freiheitsanalyse mit dem theologischen Axiom „gratia supponit naturam" bzw. „gratia supponit personam" konfrontiert, um die Frage nach der Zuordnung von Dogmatik und Ethik durch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit zu beantworten.

Während das Verhältnis von Dogmatik und Ethik in der Prinzipienlehre jedes moraltheologischen Handbuchs wenigstens kurz behandelt wird, fühlt sich kaum ein Dogmatiker genötigt, den Verzicht der eigenen Disziplin auf die Behandlung ethischer Fragen zu legitimieren. Aber die Auseinandersetzung mit dem Autonomie- und Freiheitsbegriff der Neuzeit hat das Begründungsverhältnis geradezu umgekehrt. Eine zunehmend selbstbewußtere Moraltheologie versteht sich nicht mehr als um- oder angewandte Dogmatik, sondern tritt als Garantin eines kommunikablen Christentums mit universalem Anspruch auf. Nach dem Zweiten Vatikanum versteht sich die katholische Moraltheologie (auf Gottes Offenbarung beruhende Lehre vom göttlichen Handeln) immer häufiger als Christliche Ethik (Lehre vom sittlichen Handeln im Kontext der christlichen Offenbarung), die sich nicht ihrerseits vor der Dogmatik rechtfertigt, sondern umgekehrt nach dem spezifischen Beitrag „bloßer" Dogmatik zur erkennenden und handelnden Bewältigung der modernen Wirklichkeit fragt.

Während die Moraltheologie in den katholisch-theologischen Fakultäten seit Jahrhunderten ein selbständiges Fach ist, blieb die Behandlung ethischer Fragen in der protestantischen Theologie bis in jüngste Zeit mit der Dogmatik verbunden. Aber Th. zeigt, daß die Spannung zwischen beiden Disziplinen durch Luthers Darstellung des Verhältnisses von Glaube und Werk vorgezeichnet war, und daß die durch den konfessionellen Streit des 16. und 17. Jh.s erschütterten „Glaubensprinzipien" zur Suche nach einem „rein rationalen Grund" einer allgemein verbindlichen Moral führten. Th. zeichnet den Weg von Georg Calixt zu den Frömmigkeitsbewegungen des 17. und 18. Jh.s, und von dort zu Schleiermacher, Rothe, Herrmann und Troeltsch als fortschreitende Vorordnung der Ethik vor die Dogmatik bis hin zur Identifizierung der Wahrheit des christlichen Glaubens mit der Wahrheit einer allgemein kommunikablen Sittlichkeit. Vor diesem Hintergrund ist Karl Barth der große Antipode, der vom Worte Gottes her denkt und deshalb den Menschen so ausschließlich in seine Perspektive „von oben nach unten" stellt, daß jede Ethik neben oder außerhalb der Dogmatik als Ausflucht des Menschen aus seinem Gott geschuldeten Gehorsam erscheint.

Auf katholischer Seite steht der grandiosen Konzeption des Aquinaten (der Mensch als Dreh- und Angelpunkt einer von Gott ausgehenden und zu ihm zurückkehrenden Bewegung) die Verrechtlichung der Moral durch die Pönitentialsummen des 14. und 15. Jh.s gegenüber. Mit dem Beichtdekret des Trienter Konzils führte die kasuistische Methode nach dem Motto „sowenig Spekulation wie nötig und soviel Kasuistik wie möglich" zur Trennung der Moraltheologie von der Dogmatik, ohne daß das Verhältnis beider Disziplinen je eindeutig geklärt wurde. Die Geschichte der katholischen Moraltheologie des 17. und 18. Jh.s sieht Th. als die Geschichte des Probabilismus und damit als unfruchtbare Diskussion einer von ihrem dogmatischen Fundament gelösten Moraltheologie. Mit dem Namen Franz Xaver Linsenmanns verbindet er eine Theologisierung der Moraltheologie in Reaktion auf die rationalistische und idealistische Philosophie.

Hier fehlt m. E. der Blick über die deutschen Grenzen hinaus, z. B. auf Antonio Rosmini, der Jahrzehnte vor Linsenmann der legalistischen Kasuistik traditioneller Lehrbücher eine auf den Personbegriff gegründete Ethik (Antropologia in servizio della scienza morale; Trattato della coscienza morale) entgegenstellte und mit seiner Assensus-Lehre vor Newman und Blondel eine grundsätzliche Beendigung der Probabilismus-Diskussion ermöglichte. Natürlich konnte Th. im Rahmen seines Themas keinen Vergleich Sailers, Dreys, Hirschers oder Linsenmanns mit nichtdeutschen Theologen leisten; aber die Beschränkung auf deutsche Theologen scheint auch in einem gerafften Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik nicht gerechtfertigt und muß zu einer Überschätzung der Tübinger Schule bzw. zu einer mangelnden Relativierung oft genannter Einzelheiten wie der Dreyschen Definition der Moraltheologie als „umgewandte Dogmatik" führen. Es fragt sich, ob die Gleichsetzung von Neuscholastik und Kasuistik gerecht ist und ob eine auf der Grundlage der Offenbarung entwickelte, als wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi oder als Extension des Glaubensaktes verstandene Sittenlehre auf deutsche Namen (Linsenmann, Tillmann, Stelzenberger) begrenzt werden kann.

Deshalb allerdings vermittelt Th. kein falsches Bild der Entwicklung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik. Am Ende seines sprachlich und inhaltlich stets klar konturierten Überblicks stehen sich auf protestantischer Seite Troeltsch (Aufhebung der christlichen Dogmatik in eine universal kommunikable Ethik) und Barth (Aufhebung der Ethik in eine Dogmatik, die sich als „Übersetzung" der Offenbarung versteht), auf katholischer die Positionen der sogenannten Verantwortungs- und Glaubensethiker gegenüber. Den einen geht es vornehmlich um die Relevanz, den anderen mehr um die Identität des Christentums. Die einen (z. B. Böckle, Auer, Fuchs) betonen die Berechtigung des neuzeitlichen Autonomiegedankens und erkennen das Proprium einer christlichen Ethik nicht in den sittlichen Normen als solchen, sondern in der motivierenden, stimulierenden, integrierenden oder kritisierenden Kraft des Glaubens. Die anderen (z. B. Stoeckle, Ziegler, Ratzinger, Balthasar) meinen, daß diese Kraft des Glaubens auch die sittlichen Normen als solche prägt.

Mit Konrad Hilpert und Joh. Schwartländer versteht Th. diese Auseinandersetzung als Streit um Kants Autonomiegedanken.

Man muß – so der Vf. – Kant falsch verstehen, wenn man einseitig betont, daß er den Grund des Ethischen im Menschen selbst sucht. Für Kant bedeute „Autonomie" niemals Willkür; im Gegenteil: sie sei für ihn untrennbar von der Erfahrung eines ursprünglichen und unbedingten Sollens. Das Grundmoment des Dialogischen sei bei Kant zwar „unterbelichtet" (163), fehle aber keineswegs. Zu kritisieren seien die angebliche Unvereinbarkeit von Pflicht (Unbedingtheit) und Liebe, und die Verherrlichung des Allgemeinen, Notwendigen und Zeitlosen gegenüber allem Endlichen, Zufälligen, Geschichtlichen.

Während Kant der Auffassung ist, daß die Liebe sich bloß im natürlichen Trieb, im Gefühl, in der Neigung und Leidenschaft offenbart und daß sich deshalb das Prinzip der Sittlichkeit nur im Bewußtsein der Pflicht aussprechen läßt, will Th. zeigen, „daß die Liebe, wird sie nur in der ihr ursprünglichen Dimension der personalen Begegnung erkannt, als die wesenhafte Verbindlichkeit erscheint" (164). Zu diesem Zweck bedient er sich der transzendental-reduktiven Freiheitsanalyse von Hermann Krings.

Er unterscheidet zwischen praktischer und transzendentaler Freiheit. Erstere bezeichnet nicht nur die Qualität der einzelnen Handlung, sondern im Sinne des „kategorischen Imperativs" auch den Grund für die Forderung, daß der Wille unbedingt gut sein soll. Dagegen meint transzendentale Freiheit das Moment des Unbedingten als solches: nämlich den unbedingten Entschluß von Freiheit für Freiheit. Für sich genommen ist die transzendentale Freiheit bzw. das transzendentale Ich ein vom Vollzug menschlichen Handelns abstrahiertes und deshalb „wirklichkeits-fremdes" Moment; aber dieses Abstraktum denken bedeutet erklären, warum die Freiheit nicht lediglich in einem Wählen besteht, das sich immer schon vor Alternativen (also schon in der Differenz) befindet, sondern daß die Wahl selber gewählt oder verworfen werden kann. Nur theoretisch sind die konstitutiven Momente der transzendentalen Freiheit unterscheidbar. Denn die realisierte Freiheit ist als ursprüngliches „Sich-öffnen" ohne „Gehalt" ebensowenig denkbar wie als „Gehalt" ohne das ursprüngliche „Sich-öffnen". Und dennoch offenbart ein „Vergleich" zwischen dem alles Seiende „überschreitenden" Woraufhin der transzendentalen Aktualität und dem weiten Feld ihrer möglichen Termini (Gehalte) eine scheinbar unlösbare Aporie: Auf der einen Seite kann das transzendentale Ich nur dann zum Selbstbewußtsein gelangen, wenn es durch einen ihm entsprechenden Gehalt gleichsam zu sich selbst vermittelt wird; auf der anderen Seite ist das transzendental Unbedingte kraft seiner ursprünglichen und reinen Formalität inkommensurabel für jeden bestimmten Terminus. Selbst die Summe alles Seienden wird vom Unbedingten der menschlichen Freiheit immer schon „überschritten".

Angesichts dieser Analyse stellt sich die Frage: Wie kann Freiheit, die kein bloßes Wählen zwischen Motiven ist, überhaupt real werden? Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, daß die transzendentale Aktualität des an eine leiblich verfaßte Endlichkeit gebundenen menschlichen Ich zu einem ihrer Unbedingtheit entsprechenden Gehalt findet? Die einzige Möglichkeit – so Krings – liegt in der Freiheit des anderen. Denn mit ihr begegnen wir in der Endlichkeit des Mitmenschen einem unbedingten Anspruch oder Anruf. Eine tote Sache kann Freiheit weder ermöglichen noch wecken; und das „Sein als solches" ist ebenso wie das „absolute Ich" eine Abstraktion, kann also ebenfalls der reale Gehalt des transzendentalen Ich nicht sein. Das Sein ist unabhängig von seiner Entäußerung an die je subsistierenden Seienden „nichts"; deshalb kann nicht „das Sein als solches", sondern nur ein unbedingtes Wollen und – da es kein Wollen ohne den Vollzug von Freiheit gibt – eine absolute Freiheit die transzendentale Freiheit realisieren. Indem er die Kringssche Analyse durch Gedan-

ken der sogenannt transzendentalen Dialogik von Johannes Heinrichs ergänzt, beschreibt Th., wie der Sinn (das Unbedingte) von Freiheit im „An-spruch" des anderen begegnet, und daß der andere ebensowenig wie ich selbst Grund seiner Freiheit ist, daß also die Freiheit des Menschen ohne Bezug auf „Gott" nie vollständig als möglich eingesehen werden kann. Gott und die Freiheit des Menschen sind für Th. wie zwei Pole, von denen keiner auf den anderen reduzierbar ist. Gott darf, wenn es wirkliche (unbedingte) menschliche Freiheit gibt, nicht im Sinne einer „analogia entis" als unüberbietbares Sein, sondern es muß im Sinne einer „analogia libertatis" als das schlechthin Sinnerfüllende für die geschöpfliche Freiheit, als absolute Liebe – und das heißt: als trinitarischer Gott – verstanden werden. Umgekehrt muß der Mensch, wenn er als endliches Wesen (als Geschöpf) wirklich (unbedingt) frei sein will, seine unbedingte Angewiesenheit und Ver-ant-wortung bejahen.

Th. vermittelt im dritten Teil seiner Arbeit einen Überblick über die Geschichte der Gnadenlehre und zeichnet mit wenigen Sätzen und doch genau die Positionen von H. de Lubac, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, H. Volk, J. Alfaro, H. Mühlen u. G. Greshake.

Mit J. Heinrichs wirft er Rahners Konstruktion eines „übernatürlichen Existentials" ein monologisches Freiheitsverständnis vor. Ist Gnade, so erklärt er, „Selbstmitteilung" Gottes, dann ist die Freiheit des menschlichen Dialogpartners eine „Selbstvoraussetzung" der Gnade. Th. beruft sich auf Balthasars Rahner-Kritik, hätte aber auch die entsprechenden (viel klareren) Ausführungen H. Verweyens (Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95, 1986, 115–131) berücksichtigen sollen. Er ersetzt das traditionelle Axiom „gratia supponit naturam" durch das Axiom „gratia supponit personam" und bestimmt den Personbegriff durch eine Verknüpfung des transzendentalen mit dem dialogischen Denken. Er zeigt, daß der Mensch immer schon bezogen ist auf eine Wirklichkeit, die alles kontingent Seiende überschreitet (Transzendentalität), daß er seine Personalität aber nur dialogisch verwirklichen kann. Denn wie die Kringssche Freiheitsanalyse lehrt, ist die Begegnung mit dem Du nicht Begrenzung, sondern Erfüllung des transzendentalen Ich.

Während jedoch das mitmenschliche Du (die Freiheit des Nächsten) etwas Unbedingtes nur im Sinne einer unbedingten Verwiesenheit (Transzendentalität) ist, spricht die christliche Offenbarung von dem einzigartigen Fall, daß in einem bestimmten Menschen, nämlich in Jesus Christus, das Unbedingte nicht nur als „Verwiesenheit", sondern als „Gehalt" realisiert war. Für einen Christen ist Christus der Sinngrund aller wirklichen (unbedingten) menschlichen Freiheit (Personalität) und deshalb nicht nur der „Horizont" oder die „Motivation" zur Befolgung allgemein als vernünftig anerkannter ethischer Normen, sondern darüber hinaus das „universale concretissimum" jeder sittlichen Regel.

In einer an das Ende des zweiten statt – wie es methodisch besser gewesen wäre – dritten Teiles seiner Arbeit gerückten Analyse der konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit erklärt Th., wie klar das Zweite Vatikanum die geschilderten Zusammenhänge erkannt und formuliert hat.

Denn in diesem Konzilsdokument ist das befreite und befreiende Leben des Christen Kriterium der geglaubten Wahrheit, nicht aber umgekehrt das Bekenntnis dieser Wahrheit Kriterium der Freiheit. Die Wahrheit des Christentums liegt der Realisierung menschlicher Personalität logisch voraus. Aber da Rechte immer an eine oder mehrere Personen gebunden sind, hat die Wahrheit kein Recht auf die Durchsetzung ihrer selbst gegen auch nur eine einzige Person. Die Wahrheit des Christentums wirkt befreiend, kann aber zugleich selbst nur durch einen Akt wirklicher (unbedingter) Freiheit angenommen werden.

Mit Verweis auf das Konzilsdokument antwortet Th. auf seine Ausgangsfrage, daß die christliche Dogmatik den Grund menschlicher Freiheit (Personalität) und daß die christliche Ethik die Freiheit (deren jeweils an konkrete Bedingungen, Situationen und Voraussetzungen gebundenen Vollzüge) als solche reflektiert. Die Ethik bleibt ständig auf Christus als das „universale concretissimum" und auf die systematische Erschließung der Christusoffenbarung durch die Dogmatik verwiesen, ist aber gleichzeitig gerufen, unter methodischer Abstraktion von der christlichen Offenbarung zum Beispiel in der Formulierung universal geltender Menschenrechte möglichst viel „ethische Gemeinsamkeit" mit Nichtchristen und Atheisten festzuschreiben. Christliche Ethik muß immer beides: auf der einen Seite ein Menschheitsethos mitformulieren (was nicht ohne Interessenausgleich verschiedenster Gruppen, ohne Freiräume und Verzicht auf Konkretion möglich ist), und zugleich die in Gestalt von Rechten beanspruchte Freiheit des einzelnen Subjekts christlich weiterführen zu dem Bewußtsein, daß nur in der unbedingten Bejahung des Nächsten und seiner Freiheit die eigene Freiheit wachsen kann.

Th.s Arbeit bietet weit mehr als eine ausgezeichnete Zusammenfassung der verzweigten Diskussion um das Proprium christianum, weit mehr auch als eine gerechte und ausgewogene Darstellung von Glaubens- und Verantwortungsethik. Ihm gelingt nicht nur der Nachweis einer Vereinbarkeit des christlichen Offenbarungs- mit dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff, sondern er zeigt auf überzeugende Weise, daß wirkliche (unbedingte) Freiheit nur unter der Voraussetzung des trinitarischen Gottesbegriffs und der christlichen Offenbarung begründet werden kann.

Wenn Kant für seine „autonome Ethik" unbedingte Geltung beansprucht, setzt er den Entschluß der Freiheit zu sich selber immer schon voraus, ohne diesen nochmals zu begründen. Doch spätestens seit Nietzsche tritt die Erkenntnis der historischen Relativität aller Normen an die Stelle der Kantschen Prämisse einer Evidenz des Ethischen. Th.s Vermittlung des Autonomie- mit dem christlichen Offenbarungs- und Gottesbegriff ist alles andere als die nachträgliche Vereinnahmung des neuzeitlichen Freiheitsdenkens durch die Theologie; Th. zeigt durch eine Analyse dieses Denkens selbst dessen christliche Voraussetzungen. Auch wenn die Verfassungen demokratischer Staaten die Menschenrechte rechtlich absichern, durchsetzen werden sie sich wahrscheinlich nur, wenn immer eine hinreichend große Anzahl gläubiger Christen der Welt sagt, warum jeder einzelne Mensch – begabt oder unbegabt, gesund, krank oder behindert, geboren oder ungeboren – einmalig ist und eine unersetzliche Würde besitzt.

Th. hat das Fundament für ein erneuertes Verhältnis von christlicher Dogmatik und Ethik gelegt. Es bleibt zu hoffen, daß er sein wegweisendes Konzept selbst durch konkrete Beispiele erprobt und veranschaulicht.

Freiburg i. Br. Karl-Heinz Menke

Hoffmann, Martin: **Bezeugte Versöhnung.** Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand. – Essen: Die blaue Eule 1988. 313 S. (Theologie im Gespräch, hg. v. Friedrich Heckmann, Bd 5), kart. DM 46.–

Hans Joachim Iwand (1899–1960) ist einer der luth. Theologen, die nicht nur dem Erbe der in diesem Jh. wiederentdeckten reformatorischen Theologie verpflichtet waren, sondern auch die Grundentscheidungen der Theologie Karl Barths und der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 aufzunehmen wußten. Am bekanntesten sind seine „Predigt-Meditationen" (I Göttingen, 4. Aufl. 1984, II 1973). Sie sind im besten Sinne des Wortes Meditationen, intensives Hinhören auf den Text, das kritische Gespräch mit der Tradition, Teilnahme am kirchlichen, kulturellen und politischen Geschehen und strenge systematische Arbeit miteinander verbindend. Im Chr. Kaiser Verlag München sind zwei Sammlungen seiner Aufsätze erschienen (Ges. Aufs. I, 1959; II, 1980), außerdem posthum sechs Bde „Nachgelassene Werke" (München 1962–1974). Für die DDR hat P.-P. Sänger eine vorzügliche Ausgabe seiner „Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen" besorgt (Berlin-Ost 1979).

Es ist ein reizvolles, wenn auch schwieriges Unternehmen, aus der Fülle des verstreuten und unterschiedlichen Materials, das aus der intensiven Auseinandersetzung mit Theologie, Kirche und Gesellschaft „in der Zeit" erwachsen ist, Grundlinien des I.schen Denkens zu rekonstruieren, das sich zunächst als ein fruchtbar-unsystematisches Denken darstellt. Dies gilt insbesondere für eine Darstellung der Ethik I.s. Martin Hoffmann hat sich dieser Aufgabe gestellt. Seine hier zu besprechende Arbeit, eine Diss. der Bochumer Ev.-Theol. Fak., geht nicht biographisch-historisch, sondern systematisch vor, um dem inhaltlichen Ansatz, der Verankerung der Ethik I.s in der Dogmatik, gerecht zu werden.

Das Hauptstück der Untersuchung ist Teil 2 („Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei H. J. I.", 39–239). Ihm ist ein der „Begründungsproblematik gegenwärtiger Ethik" gewidmeter einleitender Teil (17–37) vorangestellt. Ein „die Aktualität der Ethik H. J. Iwands" und die Bedeutung seiner Konzeption „für die Begründung gegenwärtiger Ethik" erörterndes knappes Kap. (241–265) beschließt die Arbeit. Rekonstruiert wird also der systematische Zusammenhang und seine Grundlegung. Das zeitgeschichtliche Moment ist immer gegenwärtig, aber nicht in seinem diachronen Verlauf (1933–1960!). Das gibt der Arbeit systematische Stringenz. Aber man wüßte oft sehr gern, in welchem besonderen historisch-politischen Kontext I.s Äußerungen zu sehen sind; auch der theologiegeschichtliche Kontext (Gogarten, Barth, Theologie im Zeichen von Historis-

mus und Existentialismus) tritt infolge dieser Konzentration auf die trinitätstheologisch begründete Ethikkonzeption zurück.

Der Hauptteil beginnt mit der Darstellung des in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher gewonnenen theologischen Ansatzes I.s.

Wahrheit und Wirklichkeit durchdringen sich nicht allmählich, sondern – entsprechend der Differenz von Gott und Mensch – besteht ein Gegensatz, der „zugunsten einer Seite entschieden werden (muß)" (50) und „schon zugunsten der Kinder Gottes entschieden ist" (I.). Für H. erfolgt bei I. „Wahrnehmung der Wirklichkeit . . . im Horizont der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes", wird also „methodisch angeleitet vom trinitarischen Bekenntnis" (58).

Dies ist die These, die die Rekonstruktion trägt. Läßt sie sich halten?

Ausführlich wird zunächst eine christologisch begründete Ethikkonzeption dargestellt (61–109).

Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bedeuten die Konfrontation der Wirklichkeit Gottes mit der des Menschen. Die Wahrheit Gottes überwindet den Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Luthers Bild von der Morgendämmerung aufnehmend, verstehe I. die Rechtfertigung als „Einbruch der eschatologischen in die irdische Wirklichkeit". I.s Ethik begründe sich „aus dem Übergang vom Sein der Versöhnung vor Gott zum Werden der Versöhnung in der Welt", getragen von der Verheißung ihrer eschatologischen Durchsetzung und Bewahrheitung. „Deshalb muß sich gerade vom Vertrauen auf die Verheißung einer letzten, versöhnten und also wahren Wirklichkeit der Begriff und das Bild der vorfindlichen Wahrheit verändern" (81). Entsprechend würdigt Vf. einige „Umstellungen" im Ansatz der Ethik, so die Einordnung der Lehre vom unfreien Willen in die Ethik (83–92), das Verständnis der Auferstehung als „Voraussetzung ethischer Imperative" (92–100) sowie die Kritik am Persönlichkeitsbegriff (100–109).

I. hat Rechtfertigung und Heiligung nicht als zwei getrennte Phasen, sondern als zwei Aspekte eines Prozesses verstanden, d. h. er denkt die Aktivität des Heiligen Geistes mit der des Menschen bzw. der Gemeinde zusammen. Dies läßt sich nun – entsprechend den drei zuvor beschriebenen „Umstellungen" in der Ethik – entfalten:

1. Die Struktur des christlichen Ethos ist bestimmt durch die cooperatio mit dem Geist Gottes.

Cooperatio ist „Bewegtwerden" durch den Geist Gottes im Affekt. Glaube, Liebe, Hoffnung haben nicht habituale, sondern „affektive Bedeutung". In diesen Affekten komme der Geist Gottes als menschliche Daseinsform zum Ausdruck (119). Dies ist „Fortgang der Versöhnung" (122).

2. Das christliche Ethos gründet im Auferstehungsglauben, denn es setzt voraus, „daß die Liebe stärker ist als die Furcht vor dem Preis der Tat, stärker als der Tod selbst" (147). Das kommende Reich Gottes und die Welt sind miteinander verklammert im Liebesgebot Gottes, das nur von der Auferstehung Jesu Christi her zu verstehen ist. So gelingt es I., Gottes Gerechtigkeit als eine Größe zu begreifen, die sie nicht vom Schrei des Menschen nach Gerechtigkeit trennt, sondern beide zusammensieht. Die Wirkungen des Geistes Gottes sind Umkehr und Wiedergeburt des menschlichen Geistes in geschichtlich-politischen Zusammenhängen.

3. Subjekt des neuen Ethos ist die Gemeinde, nicht die christliche Persönlichkeit. Sie ist der „Kooperator des Geistes" (201).

Schließlich wird dieser Ansatz im Lichte des ersten Glaubensartikels reflektiert. Schöpfung wird hier freilich ausschließlich als „eschatologisch-pneumatologischer Entdeckungszusammenhang" verstanden (234). Cooperatio heißt in dieser Perspektive, „daß der Mensch im Gebot der Liebe zum Nächsten hineingenommen wird in den Kampf des Geistes Gottes um seine Schöpfung" (238).

Dem Vf. ist es gelungen, I.s theologische Ethik in ihrer dogmatischen Grundlegung in der Versöhnung Gottes mit der Welt in Christus in ihren Zusammenhängen, ihren Bezügen und Tragweiten durchsichtig zu machen. Der diese Konzeption tragende, von Luther stammende Gedanke der cooperatio der Gemeinde mit dem Geist Gottes scheint mir freilich angemessener als der im Titel des Buches steckende Begriff des „Zeugnisses" und der „Bezeugung" zu sein. Es wäre interessant, diese theologische Konzeption von der cooperatio der Gemeinde mit dem Geist Gottes in Beziehung zu setzen zu I.s eigener Praxis der politischen Zusammenarbeit mit Humanisten und Marxisten bzw. zu seiner Forderung, jenseits von widerstreitenden Ideologien den Menschen und die e i n e Menschheit zu sehen.

Hätte nicht stärker zum Ausdruck kommen müssen, daß es I. auf keinen Fall um eine ethische Prinzipienlehre oder um ein ethisches System geht, sondern um Ermahnungen, um den Aufruf zu schöpferischem Tun? Es geht ihm um die Erneuerung unserer Vernunft, gerade auch des politischen Urteilsvermögens, und um die Aufrichtung der „zerbrochenen und entleerten Begriffe, die wir in unserer Mißachtung oder Verzweiflung verworfen und zertreten haben", unter Berufung darauf, daß auch Paulus die Weisheit des Alten Testaments und die heidnische Ethik aufnehme und sie in der neuen, göttlichen Gerechtigkeit heilige. „Nicht Prinzipien, sondern E r m a h n u n g e n sind das Kennzeichen der ethischen Führung innerhalb des Gnadenbundes Gottes" (I., 1951). Seine Ethik ist eine Ethik konkreter Weisungen, Warnungen und Ermahnungen. Mit ihr wendet er sich zuallererst an die Christen in Kirche und Gesellschaft, mit ihr drängt er aber auch zur Überwindung der Ideologien und zur Zusammenarbeit mit allen Menschen, in den Zeiten des Kalten Krieges gerade auch mit den Kommunisten.

Auch hat mich die These von der „trinitarischen Grundlegung" der Ethik I.s nicht überzeugt; eher liegt wohl eine christologische Grundlegung vor, die sich gewiß auch trinitätstheologisch reflektieren läßt. Thematisch geht es I. um den in der Inkarnation, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi und in der Wirklichkeit des Geistes Gottes vermittelten Zusammenhang von Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für alle Menschen. Daß und wie I. diesen Zusammenhang geltend gemacht hat, dies aufgewiesen und beschrieben zu haben, ist das besondere Verdienst dieser leider etwas versteckt publizierten Arbeit H.s.

Münster Erdmann Sturm

Commissio Theologica Internationalis – Commissione Teologica Internazionale: **DOCUMENTA** – DOCUMENTI (1969–1985). – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988. 638 S., Lit. 65 000

Während der ersten Bischofssynode im Jahre 1967 wurden Stimmen laut, welche im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils die Errichtung einer international besetzten Kommission von herausragenden Theologen aus aller Welt vorschlugen. Die Bischöfe selbst, die sich an die fruchtbare Zusammenarbeit mit den Periti erinnerten, waren bestrebt, diese Idee zu verwirklichen. Sie spürten von Tag zu Tag mehr, wie sehr komplexe Fragen der Gegenwart nicht länger mit den bekannten Konklusionen aus der Vergangenheit beantwortet werden konnten. Ebensowenig wollten sie sich dem Vorwurf wissenschaftlicher Mittelmäßigkeit aussetzen. Dieses Ansinnen griff Paul VI. ohne Zögern auf, machte es sich umgehend zu eigen und erstellte schon binnen kurzer Frist Statuten „ad experimentum". Bereits im Oktober 1969 konnte sich der 30köpfige „Rat der Weisen", wie er bald in Fachkreisen genannt wurde, zum ersten Mal in Rom konstituieren und mit entsprechenden Überlegungen über Ziele und Methoden dieser päpstlichen Kommission beginnen.

Der Ertrag der Internationalen Theologischen Kommission (= IThK) für die Zeit von 1969 bis 1985 liegt nun in dem zu besprechenden Band vollständig vor, und zwar im lateinischen Original mit italienischer Übersetzung. Wie der derzeitige Präsident der IThK und Nachfolger von Kardinal Franjo Šeper, Kardinal Joseph Ratzinger, im Vorwort ausführt (6–11), wurden die 30 Mitglieder eingeladen, die Ergebnisse ihrer Forschungen in voller Freiheit darzulegen und zur Diskussion zu stellen. Auch bezüglich der Themenauswahl wußten sich die Professoren von möglichen Zwängen unabhängig, wie sie an verschiedenen Stellen selbst hervorheben (z. B. 309). Bei der Auswahl der anzugehenden Themen ließen sie sich zum einen von brisanten Gegenwartsfragen leiten, die einer vertiefenden Bearbeitung dringend bedurften (z. B. das veränderte Verständnis von Theologie in den Ländern der Dritten Welt oder Menschenrechtsfragen). Darüber hinaus waren sie von dem Willen bestimmt, die frühzeitig angekündigten Bischofssynoden in angemessener Weise theologisch vorzubereiten. Die in der Regel alle drei Jahre stattfindenden Versammlungen einer repräsentativen Auswahl des Weltepiskopates behandelten ja virulente Themen von weltkirchlicher Bedeutung, deren Tragweite ein ernsthaftes theologisches Studium voraussetzte.

Von vornherein war Paul VI. bemüht, viele Disziplinen miteinander zu vereinen. Daher sollten nicht nur die Dogmatiker vertreten sein, sondern auch Fundamentaltheologen, Moraltheologen, Exegeten, Historiker, Kanonisten, Philosophen, Vertreter der christlichen Soziallehre wie der orientalischen Theologie. Die Bischofskonferenzen aus aller Welt reichten Namen von ihnen geeignet erscheinenden Kandidaten ein, aus denen dann 30 qualifizierte Fachwissenschaftler für die Dauer von fünf Jahren berufen wurden. Dabei wurde versucht, die Repräsentativität in geographischer, kultureller und theologischer Hinsicht nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Trotz dieser Auswahl bleibt festzustellen, daß nach wie vor ein starker Akzent auf Europa liegt. Die Ausfächerung auf alle fünf Erdteile sorgte jedoch dafür, nationale und sprachliche Gren-

zen zu sprengen. Die Universalität der katholischen Kirche wurde in nuce sichtbar.

Die IThK versteht sich als ein autonomes Gebilde (8–9), das in der Person seines Präsidenten mit der Kongregation für die Glaubenslehre verbunden ist. Die Kommission soll von einem legitimen theologischen Pluralismus bestimmt sein, ohne daß dabei das Gut der alle verbindenden Einheit angetastet werden darf (10–11). Ein Blick auf die Mitglieder zwischen 1969 und 1985 (608–612) stellt diese Forderung unter Beweis. Da stehen etwa im ersten Quinquennium der bundesdeutsche Jesuit Karl Rahner neben dem US-amerikanischen Bernard Lonergan S. J., während im zweiten Quinquennium der kanadische Dominikaner Jean-Marie Tillard und der Italiener Raniero Cantalamessa O. F. M. Cap. zusammenkommen. Solche Wissenschaftler behinderten die offene Auseinandersetzung nicht, im Gegenteil, sie befruchteten sie. Wer genauer zusieht, erkennt auch eine starke unterschiedliche wissenschaftliche Qualifikation in der bis 1985 ausnahmslos durch Männer repräsentierten Einrichtung. Manch einer gelangte zu bischöflichen Ehren, wie etwa T. Tshibangu (Zaire), J. Medina Estevez (Chile), Boaventura Kloppenburg O. F. M. (Brasilien), P. Lescrauwaet M. S. C. (Niederlande), P. Eyt (Frankreich), J. Ratzinger, K. Lehmann, W. Kasper (Bundesrepublik Deutschland) und J. Onaiyekan (Nigeria). Andere dagegen kamen im Laufe der Jahre von ihrem einmal eingeschlagenen Wege ab. Wieder andere gerieten mitunter sogar in den Verdacht des Dissenses. Stromlinienförmigkeit kann also den Mitgliedern keineswegs nachgesagt werden. Der Belgier Philippe Delhaye fungierte die gesamte Zeit als Generalsekretär, dem die Aufgabe zufiel, diese unterschiedlichen Kräfte nach Möglichkeit zu bündeln, von der Verwaltungsarbeit ganz abgesehen. An allen drei Quinquennien nahmen lediglich der Schweizer Hans Urs von Balthasar, der Franzose Yves Congar O.P., der Chilene Jorge Medina Estevez und der in der DDR lebende Heinz Schürmann teil.

Den Dokumenten vorangestellt ist eine „Nota introductoria" (12–15), die auf den juristischen Status der Traktate aufmerksam macht. Die Billigung „in forma specifica" besagt, daß die absolute Mehrheit aller Kommissionsmitglieder den vorgelegten Text einschließlich der benutzten Formulierungen approbiert hat; demgegenüber meint die Bestätigung „in forma generica" lediglich die Anerkennung der wesentlichen Ideen des Textes, wobei im übrigen die Verantwortung bei den unterzeichneten Autoren liegt. In den insgesamt 16 Jahren des Berichtszeitraums wurden 14 Dokumente erstellt und der Öffentlichkeit übergeben. Das bedeutet, in fast jedem Jahr wurde ein Dokument erarbeitet, das in den jeweiligen Subkommissionen vorbereitet worden ist.

Die „Überlegungen über Ziel und Methoden der Kommission" (22–27) legten die Richtung fest: Mit der „größten Freiheit" (23–24) konnte der erste Gedankenaustausch im Jahre 1969 vorgenommen werden. Alle sprachen sich für einen legitimen und notwendigen theologischen Pluralismus bei gleichzeitiger Wahrung der Einheit des Glaubens und der Kirche aus.

Der „in forma specifica" approbierte Text über das „katholische Priestertum" (28–31) spricht in die damals so gespannte Situation hinein. Er stellt wichtige Elemente für die Bischofssynode 1971 zum selben Thema bereit, indem er sechs kurzgefaßte Thesen präsentiert, die der Verunsicherung in jenen Jahren wehren sollten.

Das „in forma specifica" gebilligte Dokument „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus" (32–39) behandelt ein Thema von großer Tragweite. Ohne sich auf pragmatische Erwägungen zu beschränken, setzt der Text bei der Botschaft Christi selbst an, deren Wahrheitsgehalt zu bewahren ist, bei gleichzeitiger Anerkennung unterschiedlicher Denkströmungen, welche in einer biblisch orientierten Pluralität beheimatet sein müssen. Der eine Glaube sagt jedem Uniformismus des geschlossenen Systems ab, kann andererseits jedoch nicht ins beliebig Offene führen.

Einen roten Faden zu den vorangegangenen Dokumenten läßt die umfangreiche Schrift „Die Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession" (40–75) erkennen, die, „in forma generica" angenommen, zugleich eine stark ökumenische Ausrichtung besitzt. Nach eigenen Worten sollen die innerkirchlichen Kräfte hieraus großen Nutzen, Klarheit und Glaubensbestärkung erfahren, während den nichtkatholischen Christen eine Plattform für den weiteren Dialog angeboten werden soll. Die Kirche fußt auf den Aposteln und bewahrt treu ihr Erbe. Nach dem Tod der Apostel geht deren Aufgabe zwar auf die Bischöfe über, doch bleibt der Kirche ihr apostolischer Charakter erhalten. Das Charisma der apostolischen Sukzession lebt nur innerhalb der sichtbaren Kirche. In dieser Struktur verbinden sich Christologie und Pneumatologie unauflöslich. Die in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" gezogenen Linien werden hierdurch konkretisiert.

Große Bedeutung für unsere Gegenwart kommt den 1974 veröffentlichten Thesen „Die christliche Moral und ihre Normen" (70–123) zu. Hans Urs von Balthasar, nach den Worten von Kardinal Henri de Lubac der gebildetste Theologe der Gegenwart, stellt auf hohem Niveau stehende neun Thesen auf, die aus der vielbeschworenen Krise der Prinzipien katholischer Moraltheologie heraushelfen sollen. Frei von geschichtlichen Engführungen und ohne im Gehäuse einer bestimmten Schule zu stecken, entwirft der Gelehrte eine ebenso strenge wie konsequente Christozentrik der Moral, die alle Extrinsezismen und jede falsche Kasuistik weit hinter sich läßt. Aufgrund dieser auf die Person des Erlösers ausgerichteten Konzentration will er sowohl eine der christlichen Anthropologie unangemessene Autonomie überwinden als auch eine reine Heteronomie abstreifen. Der unverstellte Blick auf Christus, zusammen mit der bekannten „Goldenen Regel", öffnen neue Perspektiven, die bis heute, wie es scheint, noch nicht wirklich fruchtbar gemacht worden sind. Der Erfurter Neutestamentler Heinz Schürmann präsentiert vier Thesen, die biblisch fundiert sind. Er betont, im Verhalten und im Wort Jesu von Nazaret sei das letzte und damit verbindliche Kriterium für sittliches Handeln nach christlicher Ordnung zu finden. Der Geist der Liebe, der Dienst und die Hingabe bilden Maßstäbe für authentisches christliches Handeln – damals wie heute.

Die Linien der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" zieht der Text über „Lehramt und Theologie" (124–159) weiter aus, der ein großes Echo gefunden hat. Auch nach dem II. Vatikanum mangelte es nicht an Neuentwürfen von Theologie, die sich vom Kern des Christlichen entfernten. Kein Einsichtiger kann Bedeutung und Aktualität dieses umfangreichen Dokumentes leugnen, das unentbehrliche Kriterien bereitstellt, um das Recht beider Größen markanter herauszustellen. Die 12 Thesen stellen zunächst die Lehramt und Theologie gemeinsamen Grundlagen heraus, auf die beide gründen, wo beide sich treffen und übereinstimmen müssen. Auf der Basis von Schrift und Tradition treten Lehramt und Theologie jedoch mit unterschiedlicher Autorität auf, gehen verschiedenen Aufgaben nach und genießen eine je eigene Selbständigkeit. Beide aber dienen der einen Sache auf verschiedene Weise.

Das sich als „compendium" (160) verstehende Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" (160–203) geht bestimmten Perspektiven der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" nach, welche besonders in vielen Ländern der Dritten Welt von großer Brisanz sind. Hier geht es um die rechte Weltgestaltung in christlicher Sicht, um Grundfragen der christlichen Anthropologie. Armut und Ungerechtigkeit bilden nicht selten die Wurzel für Unterdrückung und Hunger. Diese Situation setzt das Papier voraus, um in Anschluß daran den biblischen Befund in Erinnerung zu rufen, demzufolge Christus der wirkliche Erlöser und Befreier aller Menschen genannt werden muß. Den schleichenden Dualismus von Leib und Seele wirksam überwindend, stellt sich der Text den Herausforderungen und Nöten Lateinamerikas, ohne dabei einer vorschnellen Politisierung des Glaubens das Wort zu reden. Wenn Christus den ganzen Menschen erlöst hat, wenn ferner der ganze Mensch von den Mächten des Bösen befreit ist, dann gehören menschliches Wohl und göttliches Heil zusammen, ohne damit schon identische Größen zu sein.

„Die katholische Lehre über das Sakrament der Ehe" (204–253) versteht sich nach eigenen Worten vor allem als eine Weiterführung des Dekrets des II. Vatikanums über die Laien „Apostolicam Actuositatem". Gleichzeitig liegen hier wichtige Ansätze vor, die der Bischofssynode über „die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" zugute kamen. Dabei verbindet der Text die deutliche Kritik am Sakramentalismus der Volksreligionen mit der Anfrage, warum in den westlichen Industriestaaten der Sinn für sakramentale Zeichen so besorgniserregend zurückgegangen ist. Auf der Grundlage des ntl. Befundes erfolgen die dogmatischen Begründungen für die Einzigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe. Immer schwingt die erforderliche Synthese von Sakrament und Glaube mit, ohne die alles sakramentale Geschehen hohl und leer bleibt. Am Ende stehen 16 Thesen des französischen Jesuiten Gustav Martelet, die sich mit viel Einfühlungsvermögen aktuellen Problemen widmen (205 muß es „del matrimonio" statt „cattolico" heißen; 251 „sciogliere" statt „scegliere").

Das „in forma specifica" angenommene Dokument über „Ausgewählte Fragen zur Christologie" (254–307) geht wiederum auf den ausdrücklichen Wunsch der Mitglieder der IThK zurück, denen die aktuellen Themen der Lehre über Jesus Christus sehr am Herzen lagen. Aus der Kraft zur Synthese gelingt der nicht leichte Versuch, die lebendige Einheit von irdischem Jesus von Nazaret und verherrlichtem Christus des Glaubens differenziert herauszuarbeiten. Darauf kann dann das Kap. über die Gottheit Christi aufbauen, das sich auf die altchristlichen Konzilien stützt. Ferner geht es um die Aktualität des christologischen Dogmas, vor allem gegen Tendenzen, welche das Konzil von Chalcedon zu überwinden trachten. Wertvoll erscheint die herausgearbeitete Relation von Christologie und Soteriologie.

Da die Mehrheit der Kommissionsmitglieder sich dazu entschlossen hatte, das Studium der Christologie fortzusetzen (309), folgt im Jahre 1981 eine Sammlung heterogener Stücke, die unter der Überschrift, „Theologie, Christologie, Anthropologie" zusammengefaßt sind (308–351). Hier treten neue Probleme auf, die mehr fachinterne Relevanz haben: vertiefte Reflexionen über die Bedeutung der Präexistenz Christi im Licht gegenwärtiger Theologie, das heikle Thema des „dolor Dei", ohne in den Patripassianismus zu fallen, ferner Überlegungen über die innertrinitarischen Beziehungen, schließlich Untersuchungen über das Verhältnis von Christologie und Anthropologie.

Ganz in den Dienst der Bischofssynode 1983 stellt sich der Beitrag „Über Versöhnung und Buße" (352–419). Ob dabei freilich die anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen genügend herausgearbeitet worden sind, bleibt eine offene Frage. Jedenfalls bemüht der Text die geschichtliche Entwicklung in epischer Breite, um am Ende die bisher verpflichtende

Bußlehre aufs neue als richtig und schriftgemäß zu bestätigen. Besonderes Augenmerk legt er auf die Beurteilung der sog. sakramentalen Generalabsolution, deren Recht bis heute lebhaft diskutiert wird, nicht zuletzt unter manchen Bischöfen selbst.

Das „in forma specifica" approbierte Dokument über „die Würde und die Rechte der menschlichen Person" (420–461) erfreut sich nach wie vor lebhaften Zuspruchs. Nachdem fast alle wissenschaftlichen Disziplinen sich dieser Thematik angenommen hatten, konnte die Theologie nicht länger abseits stehen. Fragen der theologischen Anthropologie und der Sozialethik verdienen auch weiterhin das aufmerksame Interesse aller Beteiligten, nicht nur im Kontext bestimmter Bereiche der Dritten Welt.

Zwanzig Jahre nach Abschluß des II. Vatikanums kam der Gedanke auf, sich einiger kontroverser Punkte anzunehmen und sie einer Lösung näherzubringen. So entstand das Dokument „Ausgewählte Themen der Ekklesiologie" (462–559), das folgende Einzelthemen behandelt: Überlegungen zur Frage nach der Gründung der Kirche durch Jesus Christus, das Mysterium der Kirche, das neue Gottesvolk, Fragen der Inkulturation, die Beziehung zwischen Orts- und Universalkirche sowie die Kirche als Sakrament. Von diesen inspirierenden Ideen hat die Außerordentliche Bischofssynode aus dem Jahre 1985 viel profitieren können.

Das zeitlich letzte Dokument behandelt wiederum Fragen aus dem Bereich der Christologie. Der umständliche Titel „Das Bewußtsein, das Jesus von sich selbst und von seiner Sendung hatte" (560–593) führt die bisher behandelten christologischen Hauptthemen folgerichtig weiter und lenkt sie zugleich in eine neue Richtung. In vier wesentlichen Bemerkungen erbringt es den Nachweis, daß Jesus in der Tiefe seines Herzens um die Geheimnisse seiner Gottessohnschaft, seiner göttlichen Sendung und des durch ihn vollbrachten Erlösungswerkes gewußt hat, wenn es auch eines langen Weges bedurfte, bis das Implizite explizit und damit auch für die Zeitgenossen Jesu bewußt erkennbar wurde.

Den Abschluß des umfangreichen Werkes bilden die Nachträge. Diese enthalten zunächst die von Paul VI. approbierten „Statuta ad experimentum" vom 12. Juli 1969 (596–599), sodann die „Statuta forma stabili definita", welche Johannes Paul II. mit Datum vom 6. August 1982 gebilligt hat (598–605). Beiden Päpsten ist vorliegender Band darum auch gewidmet. Der sorgfältig erstellte Index erleichtert die Arbeit beträchtlich. Vorangestellt ist eine Übersicht der atl. und ntl. Schriftstellen; es folgt ein Index sämtlicher Zitationen aus den Konzilien, ferner einer des Codex des canonischen Rechtes, der alten und neuen Autoren und endlich der hauptsächlich traktierten Themen (613–638).

Der Streifzug durch alle Dokumente der IThK bringt in einer zusammenfassenden Rückschau eine erstaunliche theologische Reife und gedankliche Fülle an den Tag, die gerade in unseren Tagen ihresgleichen sucht. Der große Reichtum, der hier vorgelegt wird, zeugt von theologischem Ernst und fruchtbarem Gedankenaustausch, der vertiefter Rezeption bedarf. Die Mitglieder der IThK haben sich nicht gescheut, Fragen von theologischem Ernst zu stellen, die zugleich Probleme der heutigen Zeit darstellen. Nicht weniges davon erweist sich als im Verborgenen geleistete denkerische Vorarbeit, die, wird sie aufgegriffen, in den kommenden Jahren erst zur vollen Entfaltung kommen wird. Es scheint gelungen zu sein, die Festigkeit im wesentlichen zu wahren und gleichwohl eine größtmögliche Offenheit zu garantieren. Der vorhandene Wille zur Synthese berücksichtigt den ständig anwachsenden Methodenpluralismus, ohne in eine Uniformität zu verfallen, die der vertretenen Sache nicht standhält.

An diesen Texten kann mit Recht abgelesen werden, wie sehr Theologie und Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil in eine neue Phase getreten sind. Sie zeigen allerdings auch, wie eine konsequente Interpretation und Applikation des II. Vatikanums möglich sein kann, welche der Stoßrichtung dieses Konzils selbst treu bleiben. Im Hinblick auf die Zukunft bleibt daher zu wünschen, daß die Mitglieder der IThK auch weiterhin das hohe theologische Niveau werden behaupten können, damit die gegenwärtig anstehenden Neuüberlegungen in Kirche und Welt tragfähige und überzeugende Antworten finden.

Euskirchen Helmut Moll

Läpple, Alfred: **Maria in der Glaubensverkündigung.** – St. Ottilien: EOS Verlag 1988. 154 S., kart. DM 9.80

A. Läpple braucht nicht vorgestellt zu werden. Seine Bücher (Biblische Verkündung in der Zeitwende. Die Apokalypse nach Johannes. Ein Lebensbuch der Christenheit; Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel), in viele Sprachen übersetzt, auch in der DDR und in Polen erschienen, gehören zur Gattung „Theologie fürs Leben" und bezeugen hervorragend das Charisma des Vf.s bei der Verbreitung von Theologie.

Im Kap. „Maria in der Heiligen Schrift" (13–47) knüpft er an die Zeugnisse beider Testamente an und holt aus ihnen die wesentliche Vermittlung hervor; „Der Marienglaube in dogmengeschichtlicher Entfaltung" (48–76) bringt eine chronologische Übersicht wichtigerer Aussagen der Kirche mit theologischem Kommentar, der auch die feministische Theologie und die Theologie der Befreiung mit berücksichtigt; im Kap. „Maria in der Geschichte der Frömmigkeit und Kunst" (77–123) werden enge Verbindungen zwischen bestimmten Formen der Marienfrömmigkeit und ihrem historischen Kontext aufgezeigt; es wurden nur zwei Formen dieser Frömmigkeit behandelt: die Marienweihe und Legio Mariae, ferner die marianischen Wallfahrtsorte sowie die Darstellungen in der Kunst; im Kap. „Maria im ökumenischen Gespräch" (124–139) wurde der Abusus der Marienfrömmigkeit in der Zeit der Reformation, die Verehrung der Marienreliquien sowie die Gesprächssituation der Gegenwart dargestellt; das Buch schließt mit praktischen Hinweisen: „Marianisch leben und glauben" (140–145).

Der Vf. hat eine diskutable Aufteilung der glaubensgeschichtlichen Entfaltung der katholischen Marienlehre eingeführt, und zwar in folgende Abschnitte: 1. die sogenannte Privilegien-Mariologie, 2. ein Marienverständnis unter soteriologischem und ekklesiologischem Aspekt – den Wendepunkt sieht er im II. Vatikanischen Konzil (64). Nicht zu Unrecht stellt L. fest, daß die feministische Theologie in der Mariologie zur Stärkung der Theologie der Marienvermittlung führt (75). Überzeugend stellt er die Zusammenhänge zwischen den Anliegen und Nöten einer Epoche mit dem Auftauchen bestimmter Formen der Marienfrömmigkeit dar (82–96). Bei der Besprechung einiger Ikonen weist er darauf hin, wie sich inkorrekte Marienbilder logisch an inkorrekte Christusbilder knüpfen, was am deutlichsten in der Mantelmadonna- und der Christus-Richter-Ikone zum Ausdruck kommt (99 und 113–117). Marienprediger werden sich die Bemerkungen zum Prinzip „Per Mariam ad Christum" zunutze machen. Mutig und richtig behauptet der Vf., dieses Prinzip müsse ergänzt werden durch das Prinzip: „Per Mariam ad Ecclesiam", „Per Ecclesiam ad Mariam" sowie „Per Mariam (per Ecclesiam) ad Iesum" (100).

Die mariologische Literatur ist um eine gute, weil kritische und dabei positive, allgemeinverständliche Darstellung reicher geworden.

Lublin Stanisław Celestyn Napiórkowski

Cecchinato, Angelo: **Celebrare la confermazione.** Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento. – Padova: Ed. Messaggero Padova/ Abbazia di Sancta Giustina Padova 1987. 323 S. („Caro Salutis Cardo" 3), kart. Lit. 28 000.–

In der Reihe, in der 1984 der bemerkenswerte Bericht über den Stand der Liturgiereform in Italien erschienen war – La riforma liturgica in Italia. Realtà e speranza. A cura di P. Visentin (Caro Salutis Cardo 2) –, veröffentlicht der Paduenser Benediktiner A. Cecchinato seine 1984/85 vom Pontificium Athenaeum Anselmianum, der Benediktinerhochschule in Rom angenommene Diss. über das Sakrament der Firmung. Die Arbeit angeregt und gefördert hat A. M. Triacca SDB, der neben seiner Professur an der eigenen Ordenshochschule an San Anselmo seit 1967 eine Dozentur u. a. für „Liturgietheologische Sakramentenlehre" wahrnimmt. In mehrfacher Hinsicht spürt man den Einfluß des akademischen Lehrers, hatte doch A. M. Triacca bald nach Erscheinen des nachkonziliaren Ordo Confirmationis einen richtungsweisenden Aufsatz veröffentlicht: Per una trattazione organica sulla „confermazione": verso una teologia liturgica, in: EL 86, 1972, 128–181 (auch gesondert erschienen: BEL.H 34, 1972). Diese Arbeit seines Lehrers – deren Titel Programm ist – ist gleichsam die Faustskizze zu dieser Diss.

Im Gefolge seines Lehrers versucht der Vf. dieser Arbeit – und das unterscheidet die Methode des Lehrers und des Schülers etwa vom Verfahren im normalen akademischen Lehrbetrieb an vielen Hochschulen des deutschen Sprachgebietes – umfassend über seinen Gegenstand zu handeln: liturgietheologisch-dogmatische, bibeltheologische, pastoraltheologische, auch ethische Aspekte, in Grenzen auch liturgiehistorische Aspekte werden miteinander verknüpft und ineinander verschränkt. Statt einzelner gründlicher Bildausschnitte soll so ein Gesamtbild der Firmung im Leben der Kirche und ihrer Glieder entstehen – angesichts der Erfahrung, daß die hierzulande übliche „Arbeitsteilung" bei Behandlung der Sakramente der Weisheit letzter Schluß wohl auch nicht ist, eine bedenkenswerte Unternehmung.

Bei der Erarbeitung seiner Diss. hat Vf. das Material aus zwei Gruppen von „Quellen" zusammengetragen, aus den (gedruckten) Firmritualen (von 1485 bis zur Gegenwart) und aus den Darlegungen der Theologen in den letzten fünfzig Jahren. Für den Druck hat er die Arbeit gerafft; er hat auf einen eigenen Abschnitt über die Ritusentwicklung verzichtet und sich ganz auf die eine „Quellen-

gruppe" konzentriert. Was aus den Ritualen zu berichten war, ist irgendwie in den Text und vor allem in die Anmerkungen eingearbeitet.

Im ersten Teil referiert Vf. den Stand der Fachgespräche unter verschiedenen Blickwinkeln: 1. Die historisch-theologische Perspektive (auf die Firmung). 2. Die individuale und die kommunitäre Dimension (der Firmung). 3. Die Firmung im Gesamtzusammenhang der Eingliederung in die Kirche.

Das so gesammelte Material wird im zweiten Teil in drei Schritten zum „System" aufbereitet; die Schritte sind benannt: Anamnesis/Methexis/Epiklesis. Unter dem ersten Stichwort wird „Heilsgeschichte" im Blick auf die Firmung dargestellt: altbundlich/neubundlich/„in der Zeit der Kirche" (Kontext Tauffeier)/eschatologisch. Im zweiten Abschnitt (Methexis-Teilhabe) wird zusammengetragen, was wir als pastoraltheologische bzw. liturgiepastorale Aspekte der Firmung bezeichnen würden: Vorbereitung auf und Feier des Sakraments; Auswirkung der Firmung auf das Leben der Kirche und des gefirmten Christen. Im letzten Abschnitt (Epiklesis) wird über die „ontologischen", die „dynamischen" und – andeutungsweise – die „eschatologischen" Wirkungen des Sakraments gehandelt.

Daß der Vf. auch hinsichtlich der Struktur der Arbeit von Entwürfen seines akademischen Lehrers A. M. Triacca nachhaltig beeinflußt ist, sieht schnell, wer sich an einige richtungsweisende Äußerungen von A. M. Triacca erinnert; wir nennen: La „Méthexis" dans l'ancienne liturgie ambrosienne. Contribution des sources euchologiques ambrosiennes à l'intelligence d'un problème liturgique actuel: La participation de l'assemblée (in: BEL.S 9. Roma 1977, 269–305); Partecipatione, in: Nuovo dizionario di liturgia. Roma 1984, 1015–1040. Dieser Versuch, alle thematisch einschlägigen Aspekte miteinander zu behandeln, hat sicher seine Vorteile. So überzeugt in dieser Arbeit z. B. die Stellungnahme des Vf.s zur Reihung der Initiationssakramente: Firmung immer vor Ersteucharistie (mit L. Ligier), auch seine Zurückhaltung gegenüber der Wertung der Firmung als eines „Sakraments der Mündigkeit". Doch fragt man sich, ob das Schema „Anamnesis-Methexis-Epiklesis" als solches stringent ist und soviel Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, daß es jedem vergleichbaren „Gegenstand" gerecht wird.

Eine der Grenzen der Arbeit war schon angedeutet, die Zurückhaltung hinsichtlich der primären Quellen, der Firmrituale in den diversen Liturgiebüchern (abgesehen von der Frage, ob die Erfindung des Buchdrucks eine relevante Größe ist, wenn es um die Eingrenzung der zu bearbeitenden Quellen geht). Auch gegenüber fremdsprachiger Literatur ist Vf. sehr zurückhaltend. Natürlich ist nicht zu verkennen, daß vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten in Italien viele bemerkenswerte Arbeiten zum Thema veröffentlicht wurden; doch fragt man sich, ob das zu solcher Zurückhaltung berechtigt. Deutschsprachige Veröffentlichungen z. B. nimmt Vf. nur zur Kenntnis, wenn sie in seine Muttersprache, allenfalls noch, wenn sie ins Französische übertragen wurden.

Bezeichnend ist etwa, daß von den fachlichen Äußerungen zur nachkonziliaren Bestimmung des wesentlichen Zeichens des Sakraments die von C. Vagaggini (1981) zur Kenntnis genommen wird, nicht jedoch die von G. Austin, in: EL 86, 1972 (in Englisch) und nicht die von Hj. Auf der Maur, in: Zeichen des Glaubens. FS Balth. Fischer, 1972. Auch A. Stenzel, Die Taufe. Innsbruck 1958, obwohl ins Italienische übertragen (Il battesimo. Alba 1962) wird nur gleichsam aus dritter Hand wahrgenommen, wie sich u. a. aus den völlig verqueren Bemerkungen zur Autorschaft an der Epistula ad Senarium zeigt: S. 68 mit Anm. 102.

Historische Aspekte sind ohnehin nicht die Stärke des Verfassers; die z. B. im Abkürzungs- und im Literaturverzeichnis nicht gerade seltenen Druckfehler sind in dieser Hinsicht recht aufschlußreich, etwa S. 9: Guillielmi (Durandi); Pontificale Romano-Germanicum; M. Andrieu.

Befremdlich ist die Erweiterung des Personenregisters um u. a. folgende Stichworte: Dio – Figlio – Gesù Cristo – Padre – Spirito Santo – Adamo – Isaia (profeta) – Anania – Barnaba (apostolo) etc.

Vor allem wegen des von A. M. Triacca entworfenen und hier ausgeführten Konzepts sollten nicht nur die Liturgiewissenschaftler, sondern sollten auch die Vertreter anderer theologischer Fächer diese Arbeit zur Kenntnis nehmen.

Regensburg Bruno Kleinheyer

Huber, Christian: **Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes.** Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches. – St. Ottilien: EOS 1988. XXVII, 158 S. (Dissertationen. Kanonistische Reihe, Bd 2), kart. DM 19.80

Die aufgrund der nachkonziliaren Grundrechtsdebatte in der Kirche und nach dem Scheitern der Lex Ecclesiae Fundamentalis in den Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 aufgenommenen „Pflichten und Rechte aller Christgläubigen" (cann. 208–223) sind bisher in der kirchenrechtlichen Durcharbeitung recht blaß geblieben. Bereits die Geschichte ihrer Entstehung läßt erkennen, daß bei ihrer Normierung eher ein Gesamtanliegen realisiert wurde – es sollte den Grundrechten der bürgerlichen Rechtsordnungen und ihrem überpositiven Fundament eine kirchliche Parallele zur Seite gestellt werden, als daß eine gründlich durchdachte ekklesiologische oder kanonistische Doktrin ihren adäquaten Ausdruck gefunden hätte. So erweist es sich als Aufgabe für die kanonistische Wissenschaft, in enger Rückkoppelung an die Kirchenlehre des II. Vatikanischen Konzils die „Christenrechte" zu durchdenken und die in den Codex geschriebenen Formeln auf ihren Gehalt zu überprüfen, ihnen die entsprechenden Lehren der Theologie zuzuordnen und sie auf ihre Angemessenheit kritisch zu untersuchen. Christian Huber hat in seiner am Münchner Kanonistischen Institut angefertigten Lizentiatsarbeit einen der hier angefragten Canones zum Thema genommen, der das Recht eines jeden Christgläubigen aussagt, bei der Wahl des Lebensstandes von jeglichem Zwang frei zu sein.

H. beginnt im 1. Teil der Arbeit mit der Klärung des Begriffes „Lebensstand – status vitae" in can. 219 CIC. Er grenzt ihn gegen die mit „ordo" und „conditio" bezeichneten Sachverhalte ab, nimmt dabei die Konzilstexte zu Hilfe und kommt zu dem Fazit, daß „status" einen soziologischen Sinn haben kann (der Stand der Kleriker, der Stand der Ordensleute), aber auch einen individuellen, den Lebensstand, der durch die Zugehörigkeit zu einem soziologischen Stand mitgeprägt ist. Zu Zwecken der Abgrenzung fragt H. nach dem kanonischen Begriff „status personarum", den er aus der kirchenrechtlichen Literatur zusammensetzt und gegen den „status vitae" abgrenzt.

Die herkömmlichen Überlegungen zu den Ständen in der Kirche sieht H. durch die Lehre des letzten Konzils über die Gleichheit aller Gläubigen in Frage gestellt, wenn nicht abgelöst. An den Anfang der Erwägungen zu den status vitae stellt er das Getauftsein als den „Lebensstand der Christgläubigen" (nach Berlingò), als „kirchliche[n] Grundstand schlechthin" (21). Als von can. 219 angesprochen sieht er vier „Lebensstände" an, nämlich den Klerikerstand, den Ehestand, den Stand des geweihten Lebens und den zölibatären Stand. Sie seien Gegenstand einer möglichen Wahl durch den Christen – das pure Getauftsein dagegen könne nicht im Sinne des can. 219 gewählt werden.

Für die genannten vier Stände findet H. folgende Umschreibung:

„Lebensstand ist der auf der Basis der allen Gläubigen gemeinsamen Heilssendung in freier Entscheidung als Antwort auf eine spezielle Berufung übernommene und durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, durch den sowohl dessen äußere Rechtsstellung als auch sein ekklesiologischer Standort in der Kirche bestimmt wird, und dem der Charakter der Ganzheitlichkeit und der Dauerhaftigkeit eignet" (25).

Der 2. Teil der Arbeit ist überschrieben „Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes". H. sucht darin nach dem Rechtssubjekt des Grundrechtes (Getaufter, Katholik, lateinischer Katholik?) mit unsicheren Erkenntnisgrundlagen, so daß er es vorzieht, sich auf die lateinische Kirche zu beschränken (34). Dazu versucht er, die Grundrechte den Erfordernissen der Communio zuzuordnen.

Die inhaltliche Reichweite des Grundrechtes bestimmt H. dann durch Auslegung der Klausel „a quacumque coactione immunis", wobei er positiven und negativen Zwang unterscheidet. Sowohl der (positive) Zwang zum Eintritt in einen Stand wie auch die Verhinderung eines solchen Eintritts (negativer Zwang) werden als grundrechtswidrig angesehen.

H. erklärt die Dauerhaftigkeit des Lebensstandes, die er in seiner oben zitierten Umschreibung angeführt hatte, als rechtlich bedeutsam. Sie führe dazu, daß can. 219 als Garantie auch der Beibehaltung eines Lebensstandes verstanden werden müsse, umgekehrt schließe sie ein unmittelbares Recht aus, die einmal getroffene Wahl wieder zu revidieren.

Die Erörterung des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und kirchlichen Grundrechten, die nichts in der Literatur Unbekanntes bieten will, dient der Anwendung auf das Grundrecht des can. 219. H. stellt fest, daß die Wahl des Lebensstandes frei sein müsse, weil sie eine Antwort des Glaubens sei und weil die Kirche Geistesgaben und Berufungen nicht zurückweisen und damit die Wahl des Lebensstandes nicht ungerechtfertigt behindern dürfe.

Der 3. Teil der Arbeit dient dazu, die „Konkretisierung des Grundrechtes nach c. 219 im kanonischen Recht" (61) zu überprüfen. Daher erörtert H. für den Klerikerstand, den Stand des geweihten und des apostolischen Lebens und für den Ehestand die Frage nach der rechtlichen Ausgestaltung der von ihm postulierten Freiheit von coactio positiva und coactio negativa. Dabei legt er (unausgesprochen) die Identität von „Wahl" des Lebensstandes und „Eintritt" in diesen zugrunde.

Die Frage einer ungerechtfertigten coactio negativa, also einer Ablehnung des Wunsches nach dem Eintritt in den Klerikerstand, behandelt H. als eine solche nach einem Recht auf die Weihe und nach der Rechtfertigung des Ausschlußes vom Eintritt in den Klerikerstand. Dieses Thema benutzt er zu einer Rundum-Information über das kanonische Weiherecht und die Priesterausbildung. Von der Prämisse her, daß can. 219 ein Recht auf den Eintritt in den gewählten Stand hergebe, erscheint das plausibel.

Bei der Erörterung der „Lebensstände des geweihten und des apostolischen Lebens" gibt H. sich Rechenschaft darüber, daß hier nicht in demselben Sinne wie beim Kleriker von einem Stand in der Kirche

gesprochen werden kann. Als Begründung erscheint allerdings, daß hier das Vereinigungsrecht betroffen ist, dort das Verfassungsrecht, was den Kern des Problems nicht trifft. Man kann dem Räte-Stand wohl einen ekklesialen Ort zuweisen, er ist nicht bloß Lebensform innerhalb des Kleriker oder Laienstandes (wie die Ehe). Er unterscheidet sich aber vom Klerikerstand dadurch, daß er nicht von der Kirche als communio hierarchica durch ihre Vertreter verliehen wird, sondern durch eine mehrdimensionale Selbstbindung, die die Zusage an Gott und an eine „von unten" gebildete Gemeinschaft umfaßt.

H. nutzt diesen Abschnitt, um einen Abriß des Ordensrechtes zu bringen, und zwar bezogen auf den Eintritt und das Ausscheiden aus dem angesprochenen Stand.

Vergleichbares geschieht in der Erörterung des Ehestandes. H. grenzt zunächst den Gedanken eines Rechtes auf die Ehe ein, indem er auf die notwendige Freiheit des anderen Teiles hinweist. Er prüft die verschiedenen Modalitäten der Eheschließung, darunter auch die Gültigmachung der Ehe, dann die Ehe- und Trauverbote, schließlich die Ehehindernisse auf ihre möglichen Konflikte zu can. 219.

Zu zwei „speziellen Fragen" des Zölibates und der Frauenordination nimmt H. am Schluß seiner Überlegungen Stellung. Zu Recht formuliert er das Problem im Rahmen seiner Arbeit als Frage nach einem möglichen Widerspruch zwischen dem Ehehindernis der Weihe oder dem Weihehindernis der Ehe einerseits und dem Recht aus can. 219 andererseits. Was er zum ersten möglichen Konflikt ausführt, ist aus kanonistischem Blickwinkel sicher richtig: Die Kirche weiht nur den, der sich zum ehelosen Leben bereit erklärt; damit ist zugleich zum zweiten möglichen Konflikt Stellung genommen: Sie weiht nur den Unverheirateten (der verheiratete Diakon wurde zuvor aus der Erörterung ausgeklammert). Da H. aber nach seinem Ansatz stets auch die Frage nach der Freiheit zum „Umwählen" stellt, die sich aus can. 219 (begrenzt durch die unterstellte Dauerhaftigkeit des Lebensstandes) ergeben könne, hätte eine Problematik Behandlung verdient, die H. nur nennt, aber nicht erörtert: das Recht des Klerikers, aufgrund des Ausscheidens aus dem geistlichen Dienst das Recht auf die Ehe anerkannt zu erhalten, anders: der Rechtsanspruch auf die Ehe bei Ausscheiden aus dem Klerikerstand. Hier hätte H. einen von den „rechtssystematischen Widersprüchen in der kirchlichen Rechtsordnung" klarlegen können, die er in diesem Abschnitt zu suchen beabsichtigte (140).

In den Überlegungen zum Ausschluß der Frau vom Weihesakrament stellt H. einen klaren Verstoß gegen can. 219 fest, da nicht allen Christgläubigen das Recht zur Wahl des Klerikerstandes eingeräumt werde. Zugleich liege ein Verstoß gegen can. 208 und das darin niedergelegte Gleichheitsprinzip aus LG 32 vor.

In der Zusammenfassung gibt H. den Gang und die Ergebnisse seiner Untersuchung noch einmal gerafft wieder. Im Verlauf der Arbeit sei deutlich geworden, daß can. 219 mehr beinhalte, „als seine Kürze und seine allgemeine Formulierung zunächst vermuten lassen" (158).

Generell ist zu H.s Arbeit zu sagen, daß jeder Versuch, den Gehalt der Grundrechts-Canones im CIC zu erhellen, begrüßenswert ist. In diesem Sinne ist die Untersuchung eine erste Annäherung. Sie steht verständlicherweise auf noch unsicherem Grund, da H. trotz der vielen Materialien, die er beigezogen hat, noch keine Literatur vorfinden konnte, die sich gezielt mit seiner Fragestellung auseinandersetzt. So war im Rahmen einer Lizentiatsarbeit wohl auch zuviel gewollt, wenn nicht nur eine Theorie der kirchlichen Lebensstände, der Grundlagen und Reichweite des can. 219 und dazu noch eine Reflexion über die Konkretisierung des Grundrechtes in den einzelnen Normenkomplexen des CIC in Angriff genommen wurde. Mir scheint, daß dieses weite Ausgreifen das genaue Hinsehen auf die Aussage des can. 219 etwas beeinträchtigt hat.

Ich halte es daher für nötig, im Sinne einer Debatte über den Gegenstand, der hier einer Untersuchung unterzogen wurde, darzustellen, inwieweit ich H.s Konzept für unzutreffend halte. Dabei will ich mich mit meinen Einwänden in etwa an den Ablauf von H.s Darlegungen halten.

Ich bin zunächst mit der Umschreibung des kirchlichen Lebensstandes nicht einverstanden, die oben zitiert wurde. Reinigt man den Text von Tautologien und sprachlichen Unkorrektheiten, käme man auf folgende Kurzformel:

„Lebensstand ist der durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, durch den dessen äußere Rechtsstellung bestimmt wird."

Damit wird nicht geleugnet, daß die Wahl des Lebensstandes auf einer „Lebensentscheidung" beruhen sollte und der Stand „die gesamte Lebensgestaltung in allen Bereichen" prägen und „prinzipiell für immer übernommen werden" soll (25). Doch zur exakten Abgrenzung taugen diese Merkmale ebensowenig wie der Wunsch nach freier Entscheidung – diese als definitorisches Element zu verwenden, verbietet bereits can. 219, indem er das Recht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes deklariert – oder nach dem Charakter der Antwort auf eine Berufung.

Die von H. formulierte „Umschreibung" paßt nicht auf alle vier von ihm genannten Lebensstände. Es ist zumindest sehr erklärungsbedürftig, daß die Wahl der Ehe eine freie Entscheidung „auf der Basis der allen Gläubigen gemeinsamen Heilssendung . . . als Antwort auf eine spezielle Berufung" sei. Allerdings paßt auch die von mir formulierte Kurzdefinition nicht auf den „Ehestand". Denn ihre Anwendung auf die Ehe würde die Verwechselung von Heiligung der Ehe durch ein Sakrament einerseits und Erwerb eines ekklesialen Ortes andererseits übernehmen. Ähnliches gilt für den „zölibatären Stand", den H. selbst ausklammert, indem er feststellt, daß dieser Stand „immer in Verbindung mit anderen Ständen als Lebensform ausgestaltet wird" (24). Auch hier handelt es sich um eine andere Kategorie als beim Klerikerstand oder beim „Stand des geweihten oder apostolischen Lebens". Die Entscheidung zum zölibatären Leben ist die zu einer Lebensform, nicht aber zu einem ekklesialen Ort. Auch die Ehe gehört zu den Lebensformen und ist nur in Verbindung mit einem anderen Stand konzipierbar, nämlich mit dem Grundstand des Getauften, also dem Laienstand – der ist nun wirklich ein ekklesialer Ort – oder dem Klerikerstand (verheirateter Diakon).

Wäre eine korrekte Definition des „Lebensstandes" möglich, ohne den Anwendungsbereich des can. 219 zu verkürzen und ihn nur auf die Freiheit der Entscheidung zum Klerikerstand oder zum Stand des Ordenschristen zu beschränken? Es wäre dann auf das Merkmal der ekklesialen Ortsbestimmung als der Definition wesentliches zu verzichten. Dem can. 219 zu unterstellen, es gehe ihm nicht um alle durch äußere kirchliche Rechtsakte übernommenen Lebensformen, sondern um ekklesiale Ortbestimmungen, ist durch den Gesetzestext nicht gedeckt und wird auch nicht anhand seiner Genese belegt. Es ist daher durch H.s Darlegungen keineswegs ausgeschlossen, den Lebensstand zu definieren als eine durch kirchlichen Rechtsakt begründete spezielle äußere Rechtsstellung des Christgläubigen.

Damit scheiden private Entscheidungen zum Leben in der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen oder zum Leben nach den Evangelischen Räten aus, nicht aber die (öffentliche) Entscheidung zur Ehe oder zur (öffentlichen) Verpflichtung auf das zölibatäre oder an den Räten orientierte Leben.

Der zweite wichtige Kritikpunkt ist der, daß can. 219 nicht von der Freiheit zum *Eintritt* in einen Lebensstand spricht, sondern von der Freiheit der *Wahl*. Eine Garantie der Art, die H. im Blick hat, kann es gar nicht geben, für keinen der Stände außer dem des Getauften, der hier aber nicht zur Diskussion steht. Kleriker kann man nur durch die freie Annahme durch einen Inkardinationsberechtigten werden, ein Grundrecht zum Klerikerstand existiert im kanonischen Recht nicht. Der Ehestand ist eine Lebensform und nicht ein kirchlicher Stand; der Eintritt in die Ehe ist zum wenigsten an die Bereitschaft eines Partners gekoppelt, den Ehebund zu schließen (das hat H. nicht übersehen). In den Stand des geweihten Lebens kann man nur eintreten, wenn man von einer entsprechenden Gemeinschaft aufgenommen wird oder – in den Fällen der cann. 603 und 604 – seine Bindung an die Evangelischen Räte in förmlicher, kirchenöffentlicher Weise eingeht. Dazu bedarf es einer Mitwirkung Dritter, auf die kein klares Grundrecht besteht. Und schließlich ist die zölibatäre Lebensform nicht frei zu übernehmen: Aus eigener Entscheidung nicht zu heiraten, ist kein Zölibat; die Verpflichtung zum ehelosen Leben aber ist wieder an die Mitwirkung der Kirche gekoppelt, sei es in Form der Weihespendung, sei es der Aufnahme in den Stand des geweihten Lebens.

Umgekehrt aber: Die Wahl *ist* ganz frei, sie könnte gar nicht „gerechtfertigt behindert" werden, es bedarf also eigentlich keines Grundrechtes auf eine solche Freiheit. Die Wahl ist eine willentliche Entscheidung, kein Rechtsakt. Sie hat keine weiteren Folgen als das Streben der Person, den Weg zum Eintritt in den gewählten Stand zu beschreiten und möglichst zu vollenden. Vor diese Vollendung aber hat das Kirchenrecht vielfältige Hemmnisse gesetzt, die keineswegs durch can. 219 in Frage gestellt werden sollen. So ist auch die Frage, ob denn die Kirche durch rechtliche Zusatzbestimmungen den Eintritt in einen Stand behindern könne, kein Problem des can. 219. Can. 223 ins Feld zu führen, ist nicht am Platze, einerseits weil H. in ihm zu unrecht eine Zuerkennung einer „Regelungskompetenz der kirchlichen Autorität im Hinblick auf das Gemeinwohl der Kirche" sieht. Der Canon spricht bewußt von „moderari" anstelle des früheren „restringere", weil die Grundrechte nicht der Verfügung der Kirche unterliegen. Zum anderen garantiert can. 219 nicht den freien Eintritt in einen Stand, die kirchenrechtlichen Begrenzungen einer solchen Freiheit sind also keine Grundrechtsbeschränkungen (gegen H.s Auffassung, 68).

Ein weiterer Punkt, an dem ich mich H.s Meinung nicht anschließen kann, ist die Behauptung, die Stände seien ihrer Konzeption nach dauerhaft, can. 219 müsse daher auch als Garantie der Beibehaltung dieser Stände angesehen werden. Ich kann nicht erkennen, woher sich eine solche Ansicht begründen läßt. Die Dauerhaftigkeit als Wesensmerkmal des Lebensstandes ist keine Tatsache, sondern eine Behauptung des Autors. Sodann ist das Verbleiben in einem Stand in derselben Weise vom Fortbestand rechtlicher Bedingungen abhängig wie die Zulassung zum Eintritt in ihn – freilich nicht von denselben (ich denke etwa an die Entlassung aus dem Stand des geweihten Lebens). Aus can. 219 ist eher zu entnehmen, daß ein Verlust des Rechtes auf freie Wahl eines anderen Lebensstandes einer triftigen Begründung bedürfte, da er Einschränkung eines Grundrechtes wäre, als daß eine unterstellte Dauerhaftigkeit des Standes das „Umwählen" verbiete.

Ein paar Bemerkungen vor diesem Hintergrund zur Freiheit, den Klerikerstand zu wählen. H. vertritt die Auffassung, daß ein Weiheinteressent, „dessen Eignung und dessen Nutzen von der zuständigen Autorität festgestellt wurde, auf der Grundlage und im Rahmen des zuvor Ausgeführten sogar einen *Rechtsanspruch* auf die Weihe hat" (70). Das folgert H. aus can. 1026, wonach ein kanonisch Geeigneter nicht vom Weiheempfang abgehalten werden darf. Ich bin der Auffassung, daß can. 1026 nicht das Recht des Individuums im Auge hat, sondern das Gemeinwohl der Kirche. Er stellt eine Abwehr gegen Kräfte dar, die Weihekandidaten vom Weg abbringen wollen, obwohl sie nach ihrer Eignung und dem Bedarf der Kirche geweiht werden würden, wenn sie auf dem Wege verblieben.

Die Erörterung der Kehrseite, die Darlegung über die Entlassung aus dem Klerikerstand als möglichem Konflikt mit can. 219, leidet zunächst wieder unter dem falsch konzipierten Gegenstand der Freiheitsgarantie, sodann aber auch unter der unbewiesenen Behauptung, die Lebensstände seien wesensmäßig auf Dauer angelegt. Das wird so weit getrieben, daß es in Anm. 130 auf S. 84 heißt:

„So wird man beispielsweise nicht leugnen können, daß die verschiedenen kirchlichen Laienberufe vom Katecheten und Religionslehrer bis zum Gemeinde- oder Pastoralreferenten eine grundsätzliche und dauerhafte Orientierung im Dienst der Kirche voraussetzen. Allerdings sind diese Berufe nicht durch ein eigenes Sakrament grundgelegt und weisen auf der gesellschaftlichen und rechtlichen Ebene nicht die gleiche Stabilität auf wie der Priesterberuf."

Man wird es sehr wohl leugnen können; mehr noch: man wird die Richtigkeit dieser These kaum beweisen können. Der Kirchendienst begründet keinen Lebensstand, der Berufswechsel zum Verlagslektor berührt keine dem Status des Laientheologen inhärente Dauerhaftigkeit. Hier wäre eher auf die in Anm. 172 auf S. 91 zitierten Autoren Schmitz und Neumann einzugehen gewesen, die in gegenteiliger Tendenz der Kirche das Recht bestreiten, einen Kleriker in den Pflichten seines Standes festzuhalten, wenn er den Dienst zu verlassen beabsichtigt.

Zum Weiherecht gehört auch noch die „spezielle Frage" des Ausschlusses der Frau vom Weihesakrament. H. sieht darin (wie berichtet) einen Verstoß gegen can. 208 und das Gleichheitsprinzip aus LG 32. Can. 219 leistet aber nicht den gewünschten Dienst. Freilich ist das Recht auf eine Wahl, deren Realisierung an kirchlich statuierten Zulassungsvoraussetzungen scheitert, eine leere Hülse. Doch mehr garantiert can. 219 leider nicht. So bleibt die Frage, wie denn der kirchliche Gesetzgeber den Ausschluß der Frau vom Klerikerstand begründe. Und es ist H. uneingeschränkt zuzustimmen, daß die cann. 208 und 219 Grundwerte markieren, für deren Zurückweisung der Gesetzgeber argumentationspflichtig ist. Mehr aus LG 32 Abs. 2 als aus den „Grundrechten" des CIC läßt sich begründen, daß H. den Ausschluß der Frau von der Weihe als „Ungleichheit des Geschlechtes wegen" bezeichnet, „die nach einer theologisch zwingenden Rechtfertigung verlangt" (151).

Bleibt Stellung zu nehmen zu H.s Fazit, can. 219 beinhalte mehr, als seine Kürze und seine allgemeine Formulierung zunächst vermuten lassen. Dieser Auffassung vermag ich mich nicht anzuschließen. H. hat can. 219 zum Aufhänger für Erörterungen genommen, die nicht von seinem Aussagebereich gedeckt sind, weil nicht die Freiheit zum Eintritt in einen Stand verbürgt wird, sondern die der Wahl. Das hier angesprochene „Grundrecht" ist viel kleiner dimensioniert, als H.s Arbeit es sich wünscht. Es enthält das Recht, frei von jedwedem Zwang die Entscheidung für einen Lebensstand zu treffen, also z. B. nicht durch Drohungen beeinflußt zu werden. Das Echo auf diese Aussage findet sich etwa in can. 1103, der die unfreiwillig gewählte Ehe für nichtig erklärt, oder in der analogen Anwendung dieser Norm auf die Priesterweihe, die allerdings nicht ausdrücklich in das Gesetzbuch aufgenommen ist. Was can. 219 nach H. erreichen soll, nämlich den freien Zugang zu den Ständen zu gewährleisten, das läßt sich in einem Grundrecht gar nicht formulieren, weil es sachnotwendig zu viele Voraussetzungen für diesen Zugang gibt. Das wird in H.s Einzelerörterungen sehr deutlich. Was er sucht, nämlich eine Bestimmung des Umfangs des konkret bestehenden Rechtes auf Zugang zu den drei erörterten Ständen, findet sich nur in den jeweiligen Einzelbestimmungen, nicht aber in can. 219. Mir scheint auch eine allgemeine Formulierung für die Grenzen des Zugangsrechtes (selbst ohne Grundrechtscharakter) gar nicht möglich.

Die Grundrechte des CIC stellen ein Thema dar, das eine Zukunft vor sich hat, wenn sich die Kirche erkennbarer auf den Weg macht, diese Kategorie von innerkirchlichen Standortbestimmungen des Christen angesichts demokratischen Bürger-Bewußtseins ihrer Glieder ernster zu nehmen und nach dem konkreten Wert dieser Grundrechte zu fragen. Dann sind Arbeiten wie die vorliegende erste Bausteine. Daß H.s Untersuchung, wenn auch nach meinem Dafürhalten aufgrund eines bestreitbaren Ansatzes und mit davon abhängigem Ergebnis, ein Baustein sein kann und, um das Bild zu verlassen, Anstoß zu einer durch diese Rezension vielleicht begonnenen Diskussion zur Sache, rechtfertigt die geleistete Arbeit und verpflichtet zu Dank ihrem Verfasser gegenüber.

Münster Klaus Lüdicke

Sill, Bernhard: **Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader.** Eine anthropologisch-ethische Studie. – Regensburg: Pustet 1986. VIII, 498 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd 28), kart. DM 66.–

Die bei B. Fraling (Würzburg) von B. Sill angefertigte Diss. „Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader" widmet sich der „‚Arbeit am Mythos' . . ., was nie aufhören darf und aufhören wird . . ., um des Menschen und seiner Wahrheit willen" (334). In der nicht zitierten, vom „Logos" gesteuerten und die abendländische Philosophie weithin prägenden Definition des Boethius „Persona est naturae rationalis individua substantia" (PL 64,1343) bildet das Urdatum des Menschen als Mann und Frau kein Thema. Das Vorhaben, die „Sinnwirklichkeit des Geschlechtlichen in philosophischer Erhellung (Anthropologie der Geschlechtlichkeit) und sittlicher Bewältigung (Ethik der Geschlechtlichkeit) zu erkunden" (6), verwies den Vf. auf den mythischen Stoff der Androgynie, der „eine bleibend-gültige Dimension des vieldimensionalen Phänomens menschlicher Geschlechtlichkeit ausfindig zu machen sucht" (9).

Die „Einleitung" (1–35) skizziert die Beziehung zwischen Philosophie und Mythos sowie das philosophische Selbstverständnis bei Franz von Baader (B.).

Im ersten Kap. „Androgyne Mythik-Ursprünge und Stadien einer Entwicklung" (36–136) wird die geschichtliche Linie von der Ethnologie über Plato, die Gnosis, die uneinheitliche Deutung von Gen 1,26f bei den Rabbinen, ihre Anerkennung als Ordnungsprinzip der Kabbala und des Leone Ebreo bis zu dem einflußreichen Jakob Böhme und seiner Schule nachgezeichnet.

Das zweite Kap. befaßt sich mit „Franz von Baader als Erbe und Erneuerer des androgynen Gedankens" (137–172).

Im dritten Kap. folgt eine Darlegung über „Androgynie und Geschlechtsdifferenz. Ihre anthropologisch-ethische Deutung und Wertung in der Philosophie Franz von Baaders" (173–197). Entfaltet wird sie anhand der Stellung des Menschen in den vier Phasen der Heilsgeschichte: Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung.

Das vierte Kap. „Ferment geschlechtlicher Humanität? Gedanken zu Gedanken Franz von Baaders" (249–334) legt „eine theologische Würdigung der androgynen Lehre Franz von Baaders" vor und zieht daraus „ein Fazit" im Aufweis „Erster Konturen einer androgynen Anthropologie und Ethik" (314).

Das Bedingungsverhältnis zwischen logisch-diskursivem Denken und symbolhaft-bildnerischem Begreifen kennzeichne in wechselnder Akzentuierung das geistige Ringen des Menschen.

Vertreter der neueren Philosophie u. a. E. Benz, H. Blumenberg, P. Ricoeur und K. Jaspers mühten sich um „eine recht verstandene Rehabilitierung des Mythos, die ihn als ein ‚Frühlicht des Geistes' anerkennt" (15). Der frühere Arzt und spätere Religionsphilosoph in München, Franz von Baader, gehöre zu den wenigen, die diesbezüglich die Geschichte der Philosophie

namhaft machen kann. Obwohl er seine Gedanken nicht in ein System zu kleiden vermochte, wirkten sie bis heute, z. B. in der Psychologie C. G. Jungs, nach.

Archaische Mythen und Platos Symposion versuchten, die erotische Anziehung der Geschlechter zu erklären. Durch einen Frevel sei der ursprünglich zweigeschlechtliche Mensch in eine männliche und weibliche Hälfte gespalten worden (vgl. den Ausdruck „die bessere Hälfte"). Nach gnostischen Anschauungen konnte die geschlechtliche Differenzierung entweder durch Unterdrückung oder orgiastische Praktiken überwunden werden (49). Im rabbinischen Spätjudentum findet sich – neben der offiziellen Lesart von Gen 1,27 „als Mann und Frau schuf er sie" – auch der Singular „als Mann und Frau schuf er ihn".

Die Überwindung des Mythos „als eine der Hauptleistungen der jüdischen Religion" (55) wurde von der Kabbala durchbrochen. Sie verbreitete sich ab dem 12. Jh. von Südfrankreich aus. Bekannt wurde sie durch die Betonung eines weiblichen Elements im Gottesbild und durch ihre Ehemystik. Die Erlösung geschehe überall dort, „wo Männliches und Weibliches für ewig nicht mehr geschieden sind" (64). Im Ehevollzug nähmen deshalb die Eheleute am Werk der Erlösung teil, die sich auch auf Gott auswirke. Durch Adams Sündenfall „kam es dazu, daß die weibliche Seite der Gottpersönlichkeit [die Schechina] abgetrennt wurde ... Der Mensch wird zum Erlöser Gottes, indem er durch sein Tun und Handeln dazu beiträgt, die Heimkehr der Schechina zu Gott zu beschleunigen" (64f).

Der jüdische Arzt Leone Ebreo († um 1525 in Neapel) vereinigt als Zeitgenosse der Renaissance in seiner Mystik platonische mit kabbalistischen Vorstellungen. In seinen „Dialoghi d'Amore" leitet er aus der androgynen Beschaffenheit des Urmenschen nicht nur die Anziehung zwischen Mann und Frau ab. In jedem Menschen seien darüber hinaus im Intellekt das männliche und im Körper das weibliche Element vereint. Da die geschlechtliche Differenzierung vor dem Südenfall stattgefunden habe, seien „Mann und Frau vorgängig bereits in die Liebe verfügt" (69). Vielleicht spielt hier auch die These der arabischen Medizin von der „impotentia continendi" eine Rolle [vgl. Ziegler, Ehelehre, a.a.O. 121. 128].

Eine zentrale Stellung innerhalb der androgynen Idee nimmt der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1570–1624) ein. Angeregt von kabbalistischen und alchemistischen Zielvorstellungen einer „coniunctio oppositorum" entwickelte er eine christlich gefärbte „androgyne Mystik" (75). Wie in Gott eine Vermählung mit der Sophia stattgefunden habe, so habe auch der Ur-Adam diese Einheit durch seine Ehe mit der Sophia abgebildet. Jedoch „Adam sehnte sich aus der Einheit Gottes in die Vielheit der Dinge" (78). Das geistige Einssein mit der Sophia wurde in Eva durch die Zweiheit der Geschlechter abgelöst. „Die Schuld des urständlich androgynen Menschen war das Nicht-mehr-eins-sein-Wollen, die Strafe ist das Nicht-mehr-eins-sein-Können des geschlechtlich-gespaltenen Menschen. Ziel aller Liebe ist und bleibt daher immer das Wiedergewinnen dieser verlorenen androgynen Einheit" (79). Die „schmerzliche Erfahrung des derzeitigen Verhaftetseins in der geschlechtlichen Geschiedenheit und Vereinzelung" begründe die Scham (80f). Im Glauben an den androgynen Christus vollziehe sich Erlösung, „indem Christus und Sophia ihre Vermählung in der Seele des Menschen feiern". Erst in der Endzeit hätten „die Auferstandenen teil an der nunmehr end-gültig wiederhergestellten androgynen Einheit des Anfangs" (82f). Eine „Metaphysik des Geschlechts" durchzieht die „erotische Philosophie" des „Philosophus Teutonicus".

In der europäischen Geistesgeschichte lassen sich ihre Auswirkungen bis heute verfolgen. Ihr Gedankengut wurde „vor allem vom kontinentalen Protestantismus bereitwillig aufgenommen" (87). Nach dem visionären Johann Georg Gichtel († 1710), dem Begründer der „Engelsbrüder", und dem poetisch begabten Kirchenhistoriker Gottfried Arnold († 1714) widerspreche eine „fleischliche Ehe" der „geistlichen Ehe" mit der Sophia. Den Pendelausschlag in den Libertinismus vollzog die freizügige Eva von Buttlar († 1717) im Treiben der „Buttlarschen Rotte" (101). Ein breites Echo fanden die Ideen B.s durch die „Berleburger Bibel" in den pietistischen Konventikeln Zentraleuropas. Sie wurde „eine Mittlerin der androgynen Idee an die Philosophie der Romantik und des deutschen Idealismus" (103).

Der schwäbische Pietist Friedrich Christoph Oetinger († 1782) vertrat die Ansicht, daß in der Auferstehung „nicht ein Mann und ein Weib zusammengeleimt werden, um einen ganzen Adam zu machen, sondern dem zuvor Mann gewesenen ist der Herr Jesus, als der lebendig machende Geist, die Braut ..., dem weiblichen Geschlecht ist er der Bräutigam, auch in einem" (123). Der unverheiratete Laienprediger Michael Hahn († 1819) verbreitete das androgyne Menschenbild in Deutschland, Louis Claude de Saint-Martin († 1803) in Frankreich und Emanuel Swedenborg († 1772) im Norden Europas.

Als ihr einflußreichster „Erneuerer" muß von Baader angesehen werden. „Der Professor der Liebe" (141) benennt als Hauptquelle – neben Saint-Martin, Oetinger und der Kabbala – Böhme. Außerdem führt er eine sich auf Gregor von Nyssa stützende Abhandlung des Johannes Scotus Eriugena „De divisione naturae", an. In ihr wird eine zweite Hypothese für die Erklärung der Geschlechtsdifferenz vorgetragen, derzufolge Geschlechtslosigkeit am Anfang und am Ende der Scheidung von Mann und Frau stehe. Sie stützte sich auf eine neuplatonische-philonisch-gnostisch inspirierte Exegese von Mk 12,29 par: „Sie werden sein wie die Engel im Himmel."

Jesus wollte im Streitgespräch mit den Sadduzäern die Seinsweise der Verklärten darlegen. In der Unsterblichkeit liegt das tertium comparationis mit dem engelgleichen Dasein, weshalb auch für Zeugung keine Notwendigkeit mehr besteht. Über Asexualität wird nichts gesagt. „Nach der wohl allgemeinen Vorstellung [der Zeitgenossen Jesu] wird jedoch das eheliche Leben auch in dieser Engelgleichheit fortgesetzt. Das ‚Nicht-Freien noch Gefreitwerden' der Synoptiker findet deshalb bei den Rabbinen keine Erklärung. ‚Diese Worte dürften den landläufigen Anschauungen z. Z. Jesu durchaus widersprochen haben'."[1]

Gegen Origines, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus rang sich Augustinus zur ehelichen Vereinigung im Paradies durch, allerdings ohne geschlechtliche Erregung.[2]

Thomas argumentierte, daß der Verklärte seine ursprüngliche Integrität wiederfinde, wozu auch die Verschiedenheit der Staturen und des Geschlechts gehöre (Thomas, Suppl. 81,3c: „Et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei cuius diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo, sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus"). Das Einheitselement, das Mann und Frau gleichweise teilen, sei das Streben nach Vollkommenheit, d. h. die Vereinigung mit Gott (Thomas, Summa theol. I, II, 1,8. 2,8. 3,8).

Wie stellt sich B. zu dieser in der theologischen Tradition als offenbarungsgemäß deklarierten Sicht? Er setzt bei dem Begriff „Gottebenbildlichkeit" des Menschen in Gen 1,26f an. Seine „ebenso mystisch wie mythisch gebundene exegetische Handhabe" (177) sieht die „Sophia" als „Braut Gottes" und als „Braut des gottebenbildlichen Menschen". Der ursprüngliche Mensch sei „noch diesseits aller irdischen Verfaßtheit ... als ein seiner himmlischen Geistleiblichkeit entsprechendes Miteinandervereintsein der beiden Potenzen des Männlichen und des Weiblichen zu denken" (181).

Eine „eigenwüchsige" Auslegung von Gen 2,18 zählt ein zweimaliges Versagen auf. Bei der Vorführung der zweigeschlechtlichen Tiere habe der Ur-Adam dem Wunsch nach einer äußeren Gehilfin Eva anstelle der inneren Sophia nachgegeben. Jedoch seien Adam und Eva die Sophia erneut zugewählt worden. Erst beim zweiten Fall nach Gen 3,1–24 hätten sie die Seinsweise der himmlischen Leiblichkeit verloren. Die Folge, das Manifestwerden der Geschlechtsdifferenz, bezeuge die Scham (Gen 3,7). Sie erinnere – wie das Sehnen der Geschlechter zueinander – an die verlorene Einheit. Als dritte Bewährung habe jetzt der Mensch während der Gnadenzeit erneut Gelegenheit bekommen, sich für eine Affirmation seiner androgynen Wesensbestimmung zu entscheiden (187–197). Christus verkörpere als der „zweite Adam" bei der Inkarnation „in seiner ‚Ehe' mit der himmlischen Jungfrau Sophia die Erneuerung des integralen, eben androgynen Seins; und gerade das meint Erlösung" (201).

Aus dem spezifischen soteriologischen Verständnis der Androgynie wird eine ebenso spezifische Ethik abgeleitet. „Liebe und Ehe stehen für Franz von Baader in besonderer Weise unter dem ‚Imperativ' zu androgynem Eins-Werden" (207. 225. 231).

Auf der äußeren Ebene ist die gegenseitige Umarmung der Eheleute der „eigentliche Ausdruck ihrer Sehnsucht nach Vereinigung", während der flüchtige Ehevollzug „die gegenseitige höchste Steigerung der Selbstsucht (Nichtliebe)" darstelle (229). Da die Arme verlängerte Rippen seien, versuche der Mann in der Umarmung die aus seiner Rippe geschaffene Frau wieder einzuverleiben (228). In der mittelalterlichen Interpretation wurde vermerkt, daß die Frau nicht aus dem Kopf oder aus dem Fuß, sondern aus der Brust geschaffen worden sei, um die gegenseitige Liebe zu symbolisieren.

Auf der inneren Ebene gelte: „Mann und Frau ist es im ‚Sakrament der Liebe oder Ehe' aufgegeben, einander ‚behilflich' zu sein, sich ‚innerlich' (im Gemüth und Geist) zum ganzen Menschbild zu ergänzen, d. i. zum ursprünglichen Gottesbild" (237). Es gehe nicht darum, die Eigenschaften des Partners für sich zu gewinnen. „Vielmehr ist jeder dem anderen darin ‚behilflich', das ihn ergänzende Weibliche bzw. Männliche in sich selbst zu finden, zu entdecken und zu erwecken" (238). Damit wird das Polaritätsmodell der Romantik, demzufolge sich Mann und Frau wie zwei Pole anziehen, zur psychischen Verinnerlichung weitergeführt. In der reziproken Einheit der weiblichen und männlichen Potenzen im Einzelmenschen finde „das gottebenbildliche Sein seine Erneuerung" (237). Der Weg führe über die Außen- zur Innenseite.

„Ein androgynes Ganzes und Eines entstehe in einem zweifachen Sinn, denn zum Ganzen werde ja das Paar und zum Ganzen werde der Liebende" (243). Für die beiden Vollzugsformen des Androgynie-Ideals wählte der Psychotherapeut V. E. v. Gebsattel die Begriffe „sympathetische Einung des Liebespaares" und „ideopathische Einung der Liebenden" (242).

Die Auferstandenen empfingen unverlierbar die dem gottebenbildlichen Sein entsprechende androgyne Geistleiblichkeit. „Den zuvor Männergewesenen ist Christus ... die Braut, ... und den Weibergewesenen ist Er

[1] S. Frank, ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben" im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) Münster 1964, 185.

[2] M. Müller, Die Lehre des Heiligen Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12.–13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 1) Regensburg 1954, 9–32.

Bräutigam" (247). Das Ur-Bild des Anfangs korreliert mit dem Ziel-Bild des Endes. Das androgyne Gottes-, Christus- und Menschenbild bedingen sich gegenseitig.

Die bisweilen „zugegebenermaßen fremdartig und absonderlich" anmutende Geschlechtsmetaphysik B.s (254) wird an zwei Kriterien überprüft: Wie wird sie der im Mythos verkörperten Wahrheit und dem exegetisch-dogmatischen Befund gerecht (248)?

Als Kronzeuge für das Phänomen des Mythischen wird Carl Gustav Jung († 1961), der Begründer der Analytischen Psychologie, vorgestellt.

Er habe – neben dem individuellen Unbewußten Sigmund Freuds das kollektiv Unbewußte, das allen Menschen – wie die Anatomie – gemeinsam sei, erforscht (257) und in seiner Lehre von den Archetypen, die in Symbolen manifest werden, dargelegt. Sein „bevorzugt behandelter archetypischer Symbolkreis ist der des Männlichen und des Weiblichen als Gegensatzpaar, aber auch als paarige Einheit des Androgynen" (261). Ein der menschlichen Seele entelechiales Werde-Gesetz ziele auf die Selbstwerdung oder Individuation des Menschen. Diese geschehe dort, wo „Männliches und Weibliches zu androgyner Einheit finden, worin sich ‚die psychische Ganzheit des Menschen' ausdrückt" (262).

Zu dieser „anthropologischen" Synopse der Anschauung B.s und Jungs geselle sich eine „ethische".

Zwar gehe die „androgyne Ethik" (267) B.s von der Absicht Gottes aus, während die „Individuationsethik" Jungs von der inneren Gesetzmäßigkeit des Psychischen bestimmt sei. Übereinstimmend konzipierten beide „ihre Ethik von dem Datum einer dem Menschen gesetzten Bestimmung", nämlich der personalen Reifung durch die Begegnung mit der gegengeschlechtlichen Seite in der eigenen Psyche, von Jung „animus" bzw. „anima" genannt (276–287). Die „so auffällig einander gleichende[n] Resultate der ‚Arbeit am Mythos'" durch B. und Jung ließen „darauf schließen, daß seine [des Mythos] Wahrheit eine solche ist, die alle Menschen angeht". Dafür spreche auch die ubiquitäre Verbreitung der mythischen Überlieferung (288f).

Die biblischen Schriftsteller „verstehen aber das Dasein an sich völlig unmythisch" (293), mögen sie die mythischen Stoffe auch aufgegriffen haben.

Im Unterschied zu Gen 1,27 könne hinter Gen 2,19–25 „ein stärkerer mythischer Einschlag im Sinne der Androgynie" vermutet werden (298). Eine inhaltliche Verwandtschaft zu Platos „Symposion" könne nicht übersehen werden. Die dafür bei Müller, Grundlagen, a.a.O. 30f erwähnte Stelle (301f) lautet: „Diese Erzählung [Platos] stimmt mit der Bibel in den beiden grundlegenden Wahrheiten überein: 1. Gott ist es, der Mann und Weib geschaffen hat; 2. beide gehören zusammen wie Hälften eines Ganzen, die einander unentbehrlich sind." Ein eklatanter Unterschied bestehe indes darin, daß beide Tatsachen vom Jahwisten nicht auf einen Zufall oder eine Strafe, sondern auf Gott selbst zurückgeführt werden. Demgegenüber hätten Böhme und B. ein Strafmandat angenommen (311). Daß der Mann nach Gen 2,23 in der Frau einen Teil seiner selbst, Fleisch von seinem Fleische, erblicke und beide ein Ganzes, ein Fleisch würden, weise allerdings auf einen androgynen Kernbestand zurück (304). Ungeachtet der „nachweisbaren Unzulänglichkeiten" in der Exegese von B. lasse sich weiterhin „mit Gewinn an eine solche mythische Vorgabe" anknüpfen (312).

Welches Fazit wird aus den „Fermenta cognitionis" B.s erhoben? Zunächst fordere die räumliche und zeitliche Persistenz der androgynen Idee diese weiterzuentwickeln im Kontext einer androgynen Sinnwirklichkeit und Sinnverwirklichung des Geschlechtlichen. Die Idee der polaren Ergänzungsbedürftigkeit von Mann und Frau sowie die davon abgeleitete normative Ethik mit ihrer Hervorhebung des Kindes sei der erste Schritt. Der zweite ziele darauf, „das in jedem Menschen schlummernde androgyne Potential aus seinem Schlaf zu wecken ... und das eigene geschlechtliche Sein von ihm her zu gestalten und zu formen" (330). Die Realisierung der gegengeschlechtlichen Anlage verbiete jede „ungute Ausübung von Macht und Herrschaft zwischen Mann und Frau" und trage damit bei zu „einer zärtlichen Form des Umgangs der Geschlechter miteinander" (331f). „Die ‚Arbeit am Mythos' geht weiter" (334).

Die Untersuchung möchte „von Gedanken der Androgynie her ... wichtige Teilstücke" zum Bestehen des „Abenteuers der Geschlechtlichkeit" beisteuern (Vor-Worte). Sie beschränkt sich methodisch korrekt auf die Vorgeschichte, die Darlegung und die Würdigung der einschlägigen Ausführungen von B. Die Diskussion über den Mythos in der Romantik und des Idealismus werden ebenso ausgespart wie die Neubelebung der sophianischen Mystik seit einem Jh. Jedoch wird im Schriftenverzeichnis (467–498) die derzeitige „Literatur zu Franz von Baader" (469–473) zusammengestellt. Die Belesenheit des Vf.s wie die geglückte Systematisierung der unsystematischen und verstreuten Äußerungen von B. erfordern Respekt ungeachtet einer weitschweifigen Ausdrucksweise. Manch einer wird ein Eingehen auf die erkenntnistheoretische Position B.s, des „Honorarprofessors für spekulative Theologie", vermissen.

Entscheidend ist die Frage, ob der verwandte „zentrale Begriff der Gottebenbildlichkeit" mit dem christlichen Glauben vereinbar ist. Wie ist die androgyne Struktur Gottes ob seiner Verbindung mit der Sophia in die Trinität einzuordnen? Neuerdings wird versucht, am Wirken des Heiligen Geistes, die weibliche Seite des dreifaltigen Gottes festzumachen.[3] Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Erlösungsbegriff, der von der Verbindung Jesu Christi mit der Sophia abgeleitet wird. Die Verkündigung und das Werk des historischen Jesus werden nicht befragt. Wort und Wirklichkeit der „Gnade" sind nicht existent. Eine Tendenz zur Selbsterlösung durch die Vorbetonung der psychischen Integrierung von animus und anima drängt sich auf. Durchgehend wirkt ein latenter Protest gegen die geschlechtliche Differenzierung wie eine überwertige Idee. Geschlechtlichkeit wird auf einen Abfall von Gott zurückgeführt. Sie wird als ein „Nicht-sein-Sollendes" verdächtigt. Gegenüber den klaren Aussagen ihrer gottgeschaffenen Gutheit in der Hl. Schrift können die zurechtgebogenen Exegesen alles andere als überzeugen. Die ethische Schlußfolgerung einer vertieften Partnerschaft läßt sich aus christlicher Sicht schlüssiger darlegen.

Trotzdem entspricht die Veröffentlichung einem aktuellen Anliegen. Sie erinnert an das Grundgesetz der polaren Spannung, z. B. zwischen Subjekt und Objekt, Vernunft und Glaube, Einzelner und Gemeinschaft, Gnade und Freiheit, Mann und Frau und ihr Bestehen trotz der ständigen Versuchung, in die Scheinlösung einer Polarisierung auszuweichen.[4] Feministische Theologien und die neognostische New-Age-Bewegung[5] zeigen ebenso eine Nähe zum androgynen Mythos wie die bisweilen eine konkrete Liebesbeziehung sublimierende Sophiologie russischer Denker.[6] Tiefenpsychologische Überlegungen gewinnen an Attraktivität.[7] Pauschal werden der kirchlichen Moralverkündigung ekklesiogene Neurosen angelastet.[8] Entgegen einer monokausalen Schwarzweißmalerei zeigt der christliche Glaube Wege auf, die „von dem insgeheimen Zwang zur Selbsterlösung" befreien und aus „den heute so verbreiteten narzistischen Störungen" herausführen. „Die Tiefenpsychologie erweitert das Bewußtsein des Menschen um die Dimension des Unbewußten ... Besonders sensibel ist der Berührungsbereich von Sexualität und Religion. Beide haben mit den Tiefenbereichen des Personseins zu tun ... Nicht eine richtige ethische Forderung kann ... neurotisierend und krankmachend sein, sondern nur der falsche moralpädagogische Umgang mit Normen."[9]

Der undifferenziert vorgebrachte Vorwurf scheint ebenfalls unausrottbar: „Die Unsicherheit bezüglich der Frage, was eigentlich die Zerspaltenheit des abendländischen Menschenbildes hervorgebracht hat, liegt darin, daß das Christentum mit seinem Kampf gegen den Mythos in der beschriebenen Weise zwar eine Hauptschuld an den bestehenden Übeln trägt, aber doch selber nur die

[3] Vgl. Y. Congar, Der heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, 424–432.

[4] Höhl, G./Kessler, H., Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip (Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung III) Mannheim 1974.

[5] Stobbe, H.-G., Hoffnungslos mental? Zum angeblichen Anachronismus der „kleinen Ökumene im Wassermann-Zeitalter": Una Sancta 41, 1986, 267–284. G. Schiwy, Der Geist des neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum. Gemeinsamkeiten, die es auch Christen ermöglichen, von dieser neuen Strömung zu lernen. München 1967.

[6] F. v. Lilienfeld, Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner „Sophiologie": Una Sancta 39, 1984, 113–129. H. Gleixner, Ökologische Ethik – erst heute? Hinweise aus dem 19. Jahrhundert zu einer christlichen Umweltethik: ZKTh 109, 1987, 184: „All-Einheit im positiven Sinn bezeichnet (bei V. Solov'ev) die Synthese aller existierenden Wesen, wobei sich die größte Einheit des Totums in der größtmöglichen Selbständigkeit der Teilelemente realisiert, in ihnen, durch und für sie."

[7] E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik. München [3]1973. E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie I–III. Mainz 1982/83/84.

[8] E. Ringel/A. Kirchmayr, Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. Wien, Freiburg, Basel 1985. Biesinger, Albert / Virt, Günter: Religionsgewinn durch religiöse Erziehung. Antwort an Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr. – Salzburg: Otto Müller 1986. 89 S., kart. S. 9, 44. Die „Erwiderung" enthält eine ausgewogene, kurzgefaßte Geschlechtsmoral und -pädagogik.

[9] Virt, G., in: A. Biesinger / G. Virt, Religionsgewinn durch religiöse Erziehung. Antwort an Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr. Salzburg 1986, 9. 44.

bereits ausgetretenen Pfade des Griechentums beschritten hat."[10] In dem Maße, in dem Wort und Werk Jesu psychologisiert und mythologisiert werden, wird ihre Einmaligkeit eingeebnet und ihr weiterwirkendes Heilsangebot entkräftigt.

Die Darlegungen B. Sills erlauben eine profunde Orientierung über den androgynen Mythos und infolgedessen eine sachliche Kritik an manchen mythologisierenden Eskapaden.

Mainz Josef Georg Ziegler

Malattia, Eutanasia e Morte, nella discussione contemporanea, hg. v. Alberto Bondolfi. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1989. 518 S., kart. Lit 50 000

Beim vorliegenden Bd handelt es sich um einen sog. „Reader", der aus einer Textsammlung für einen religionssoziologischen Kongreß herausgewachsen ist. Der Hg., Ethikdozent an der Universität Zürich, stellt einleitend die Problemstellung und die Schwerpunkte der aktuellen Auseinandersetzung zusammen und gibt am Schluß eine weiterführende internationale Bibliographie. Der Bd gruppiert 22 Texte zu den Titel-Stichworten aus der deutschen, englischen und französischen Literatur, wobei mehr als die Hälfte dem Euthanasieproblem gelten. Hier kommen als älteste Hippokrates und Plato zu Wort, und als neueste werden die entsprechenden Richtlinien der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften und des Europarates zitiert. – So bringt der Bd bewußt keine neuen Erkenntnisse; aber er ermöglicht eine im zusammenwachsenden Europa zunehmend unerläßliche sprach- und kulturbegreifende Information die universitärer Didaktik ein äußerst nützliches Instrument an die Hand gibt – allerdings nur für den italienisch sprachigen Raum.

Münster Franz Furger

Erwachsenenbildung. Bilanz und Zukunftsperspektiven. Festgabe für Franz Pöggeler zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hg. v. Alfons Benning. – Paderborn: Schöningh 1986. XXII, 478 S., Zeichnungen und Tabellen, 1 Foto, kart. DM 48.–

In den letzten Jahrzehnten erlebte die Erwachsenenbildung eine kräftige Institutionalisierung – sicher eine unerläßliche Entwicklung, um der Erwachsenenbildung eine stärkere gesellschaftliche und bildungspolitische Bedeutung zu verleihen. Dennoch aber wird die Erwachsenenbildung entscheidend von engagierten Personen geschrieben. Eine dieser Personen, die die Erwachsenenbildung, auch die kirchlich getragene, wissenschaftlich und geistig in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg entscheidend mitgeprägt hat, ist Franz Pöggeler. Sein wissenschaftlicher und sein persönlicher Einfluß blieb dabei nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt. Er knüpfte freundschaftliche Kontakte über die Grenzen Deutschlands hinweg, die z. B. in der Gründungsgeschichte der Europäischen Förderation für Katholische Erwachsenenbildung (FEECA) eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Sein Einfluß zieht sogar internationale Kreise. Pöggelers leidenschaftliches Anliegen gilt dem „Menschen in Mündigkeit und Reife", dem ersten Entwurf einer Anthropologie des Erwachsenen. Er fühlte sich stets einer „demokratischen Erwachsenenbildung" (421) verpflichtet, dies in einem doppelten Sinne: einmal als Methode einer konkreten Bildungsarbeit mit Erwachsenen und zum anderen als Ziel einer zeitgemäßen Erwachsenenbildung.

Die vorliegende Festschrift ist zwei Zielen verpflichtet: Sie blickt kritisch auf die Entwicklung der Erwachsenenbildung seit 1945 zurück, um dadurch bevorstehende Entwicklungen besser wahrzunehmen und aufgreifen zu können. Andererseits versucht sie, sich diesen neuen Herausforderungen zu stellen. 25 Autoren aus acht Staaten haben ihre Beiträge eingebracht, ein beredtes Beispiel für Pöggelers internationale Kontakte und Wirkung.

Der erste Teil der Festgabe umfaßt unter dem Stichwort „Bilanz der Erwachsenenbildung" 13 Beiträge, besonders zu geschichtlichen Entwicklungen in der Erwachsenenbildung, zu inhaltlichen Bereichen und wichtigen Leitbegriffen der Erwachsenenbildung. Der zweite Teil bringt in zwölf Artikeln aktuelle Herausforderungen der Erwachsenenbildung zur Sprache: die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklungen, Fragen um ein (neues) notwendiges Selbstverständnis von Erwachsenenbildung, die sich wieder anbahnende Diskussion um eine sogenannte „Allgemeinbildung". – Die Festschrift enthält ein vollständiges Verzeichnis aller Schriften Pöggelers zur Erwachsenenbildung (276 Nummern, von denen sicher die Herausgabe des achtbändigen „Handbuches der Erwachsenenbildung" mit einem Kreis von Experten aus verschiedenen Ländern eine herausragende Leistung darstellt). Anstelle einer Lebensbeschreibung legt Pöggeler selber eine „Erwachsenenbildung in biographischer Perspektive" vor, in der noch einmal leibhaftig deutlich wird, wie das Werk Pöggelers mit der Entwicklung der Erwachsenenbildung verzahnt ist. Pöggelers wohl bedeutendster Beitrag zur Erwachsenenbildung ist sein Bemühen um eine wissenschaftliche Fundierung, verbunden mit einer eindeutigen Wertorientierung.

Neben aller dieser unumgänglichen wissenschaftlichen Anstrengung, so zeigt dieses Jubiläum von Franz Pöggeler, bleibt jedoch der andragogische Eros, die menschenfreundliche nüchtern-zuversichtliche Grundeinstellung, ein entscheidender Faktor aller Bildungsarbeit mit Menschen. Beides gehört zusammen, soll eine Erwachsenenbildung, vor allem aber eine weltanschaulich geprägte, auch in Hinkunft Menschen bewegen und für das Gemeinwohl glaubwürdig erscheinen.

Innsbruck Udo Zeilinger

Mildenberger, Friedrich: **Kleine Predigtlehre.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1984. 160 S., kart. DM 29.80

Veröffentlichungen über die Predigt und die rechte Art der Verkündigung sind ja nicht gerade eine Seltenheit. In der Praktischen Theologie nehmen sie naturgemäß und traditionellerweise breiten Raum ein. Wenn sich in die laufende Predigtdiskussion mit Friedrich Mildenberger ein Systematiker einblendet, so ist das zwar nichts grundsätzlich ungewöhnliches, doch könnte dies immerhin auf Defizite oder theologische Engführungen im derzeitigen homiletischen Gesprächsstand hindeuten.

Der Vf. skizziert die gegenwärtige Situation denn auch folgendermaßen: Beklagt wird allgemein die Misere der Predigt, bei den Hörern ihre normative Bindungskraft verloren zu haben, letztendlich also belanglos zu sein. Die Schuld dafür wird einem gewissen „Doketismus" (15) zugeschrieben, d. h. einem weltenthobenen Predigttypus, der über die Köpfe der Menschen hinwegredet. Als Abhilfe wird in zeitgenössischen Veröffentlichungen die Einbeziehung der Situation des Hörers gefordert. Diese Konzentration auf den Hörer ist – so die These des Vf.s – in der Predigtliteratur inzwischen so einseitig fortgeschritten, daß statt des Evangeliums jetzt das Bedürfnis des Hörers im Mittelpunkt der Betrachtungen steht. Man ist in das Gegenteil des „Ebionitismus" (15) verfallen. Die theologischen Rahmenbedingungen der Predigt (etwa die Heilszusage Gottes als materielle Füllung des Predigtvorgangs) werden über einer allzu pragmatisch geführten, sich zu stark an den Kategorien von Angebot und Nachfrage messenden Diskussion schlichtweg vergessen (vgl. 21f).

Man darf den Vf. aber nicht falsch verstehen: Das Bemühen um den Hörer hat bei ihm sein selbstverständliches Recht. Beanstandet werden aber das Zuviel und die mangelnde theologische Eingebundenheit dieser Bemühungen.

Zu der skizzierten Verengungstendenz will diese Arbeit Gegengewichte setzen.

Im Kontext der gegenwärtigen homiletischen Theoriebildung versteht sie sich deshalb als „antizyklisch" (15), da sie ihren Schwerpunkt auf die Seite der „Auslegung des biblischen Evangeliums" (15) legt.

Dabei geht der Vf. den Weg der klassischen Dreigliederung: Der prinzipiellen Homiletik (17–45) folgt die materiale Homiletik (46–118), an die sich dann die formale Homiletik (119–153) anschließt.

Zunächst wird in den einleitenden Bemerkungen die grundlegende Bedeutung der Hörersituation für das Verständnis des biblischen Wortes betont (8–16). Diese Feststellung der Grundtatsache einer situativen Hermeneutik, d. h. jener Lehre von der Auslegung, wonach die Erfahrungen und Einstellungen des Hörers für das rechte Verstehen des Wortes von ausschlaggebender Bedeutung sind, ist der Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen. Das Schriftwort gehört mit dem Leben zusammen (12): Das ist allgemeiner Konsens in der Predigtliteratur und davon will sich auch der Autor nicht ausnehmen, wenn sein Schwerpunkt im weiteren Verlauf auch mehr auf der Dimension des Wortes liegt.

Die prinzipielle Homiletik beginnt mit einer Reflexion über die „Zeit der Predigt". Der konkrete homiletische Akt, die Zeit der Predigt also, ist immer eingebunden in das grundlegende und umfassende Heilsangebot Gottes an die Menschen, in die Zeit Gottes. Nur vor diesem theologischen Hintergrund kann eine allzusehr den Erfolg beobachtende, „kurzschlüssige Hörerorientierung der Homiletik" (23) vermieden werden. Gottes Wort ist immer schon bei den Menschen. Die Predigt hat dies durch ihren Text nur aufzudecken (97); sie darf nicht meinen, die Synthese von Evangelium und Leben erst eigenmächtig leisten zu müssen. Die Hörer treten mittels der einzelnen Predigt ein in die Zeit Gottes; die Zeit des Menschen und die Zeit

[10] Drewermann, a.a.O. I, 177.

Gottes kommen kraft des Geistgeschehens in enge Beziehung miteinander. Von dieser Beziehung her nährt sich auch die „Autorität der Predigt". Der Bibeltext wird in der Predigt in die Situation der Hörer hineingedeutet. „Text und Situation kommen im Geistgeschehen so zusammen, daß sie sich gegenseitig erhellen" (30). In diese situative Hermeneutik wird auch die historisch-kritische Methode eingeflochten. Sie darf auf keinen Fall ein historisches Textverständnis propagieren. Die konkrete Predigt, die sich selbst auf dem Fundament des göttlichen Heilszuspruchs stehend sieht, vermeidet dementsprechend eine einseitig imperativische Ausrichtung. Sie zeigt zugleich Gottes Zuspruch und Anspruch – und zwar nicht in zeitloser Abstraktheit, sondern in einer zum Hörer konkreten „Gleichzeitigkeit" (36).

Es geht also um die „Lebensnähe der Predigt", die sich in drei Bestimmungen manifestiert. Die Predigt ist unterscheidend, d. h. sie spiegelt die Ambivalenz und Mehrdimensionalität des Lebens wider und bezieht dieses ambivalente Leben auf Gott. Dabei muß sie Partei für den lebendigen Gott ergreifen. Ferner versteht sich die Predigt als ein Bejahen. Gott ist der „Liebhaber des Lebens" (41), der trotz der Sünde das Leben bejaht. Die Gnadenzusage Gottes, seinen Heilsindikativ hat die Predigt herauszustellen. Schließlich eignet der Predigt auch eine proleptische Dimension; sie soll Vorgriff auf das verheißene Heil sein. „Denn die Negativität des in seiner Ambivalenz erfahrenen Lebens verlangt nach Überwindung. Insoweit gehört der Vorgriff auf das zukünftig erhoffte Leben unmittelbar zusammen mit Unterscheiden und Bejahen, sucht dem Gott nahezukommen, der Leben ist und das Leben liebt" (43).

Die materiale Homiletik orientiert sich in einem ersten Schwerpunkt an den Hauptfesten des Kirchenjahres. Nach kurzen historischen Einschüben über die Entstehung der jeweiligen Feste bemüht sich der Vf. um die Herausarbeitung ihrer speziellen theologischen Inhalte. Anhand von Predigtbeispielen wird auf Defizite in der homiletischen Bearbeitung dieser Inhalte hingewiesen. Im Hintergrund ist immer das Interesse zu spüren, daß die vorhandene Verbindung von Evangelium und Leben in den einzelnen Predigten erfahrbar gemacht werden soll.

Im weiteren Verlauf kommt die Bedeutung des AT für die christliche Predigt zur Sprache. Dabei erfährt jene weitverbreitete und unreflektierte Ansicht eine Abfuhr, wonach das NT auf einer „höheren Stufe" als das AT stehe (98). Vielmehr sind AT und NT als Dokumente der „Einheit der Gottesgeschichte in Kontinuität und Widerspruch" (105) zu verstehen. Das eine darf nicht vom anderen entmündigend vereinnahmt werden. Das AT hat seine eigenständige homiletische Bedeutung insofern, als es gegenüber dem NT einen „Überschuß an konkreten Themen" (etwa Politik, Natur) und an Redeformen (z. B. Klage, Weisheit) aufzuweisen hat (102f). Um einer Ideologisierung oder Verharmlosung des christlichen Gottes und der in seinem Namen vollzogenen Predigt vorzubeugen, wird die Dreifaltigkeit Gottes als wichtiges Element der Predigt herausgestrichen. Zwar muß sie nicht ständig dezidiert benannt sein, aber das Sprechen von Gott hat doch von diesem Grundgedanken geleitet zu sein: Gott ist der Lebendige, er ist Geschehen und Bewegung.

In der formalen Homiletik konzentriert sich der Vf. auf die Frage der Wahrnehmung der Predigt, und das in einem doppelten Sinn: Es geht um die „Wahrnehmung dessen, was gesprochen wird", und um die „Wahrnehmung dessen, was damit gesagt wird" (119). Beides hängt unmittelbar miteinander zusammen. Wer „verständlich und behältlich" (129) predigen will, muß abstrakte Kondensate möglichst vermeiden; vielmehr sollte er in Anlehnung der Praxis der Bibel eine „Praxis des Erzählens" (127) entwickeln, die ähnlich den Gleichnissen auf ein „Darüber hinaus" (123), eine offene Zukunft hinweist. Außerdem soll die Predigt für den Hörer nicht nur kognitiv nachvollziehbar sein, „sondern auch mit dem Herzen: Mit dem Affekt soll er dabei sein, ganz dabei sein!" (146).

Für die Gestaltung der Predigt hat sich eine bestimmte Struktur, etwa das lerntheoretische Predigtmodell oder das Rhetorikmodell als hilfreich und nützlich erwiesen. Zu beachten ist die Unterscheidung der Zeit der Predigt von der Zeit des Evangeliums. „Die Predigt macht nicht die Zeit des Evangeliums, sondern sie redet von dieser Zeit, läßt sie in der Rede für die Hörenden gegenwärtig sein" (138). Dadurch wird der Druck vom Prediger genommen, er sei für die Wirksamkeit des Evangeliums verantwortlich, woraus dann wiederum Interessenanbiederungen erwachsen können.

In einem Anhang (155–160) macht der Vf. schließlich noch einige konkrete Vorschläge „zu einer ordentlichen Predigtvorbereitung" (155), die er in dem Dreischritt Entdecken – Beurteilen – Bestimmen ausfaltet.

„Bücher in Vorlesungsform sind Zwitter, geschrieben von Vorlesung zu Vorlesung und vom Manuskript eben vorgelesen; sie enthalten weder die Spontaneität des mündlichen Vortrages noch die Konzentration des schriftlichen Ausdrucks." Diese Feststellung von Peter Noll wird sicherlich das Gros der Leser bestätigen können, denn wer hat sich noch nicht geärgert über ebenso weitschweifige wie geschwätzige Vorlesungsergüsse in Buchform. Für M.s flüssig geschriebene Ausführungen (er verzichtet selbst auf Anmerkungen) trifft dies aber erfreulicherweise nur sehr bedingt zu. Sicherlich, auch hier finden sich Passagen, die sehr breit assoziieren und die hätten gestrafft werden können (vgl. etwa „Die Predigt der Auferstehung", 48ff); im ganzen genommen aber gelingt es, einen zügigen und aufgelockerten Redestil mit einer stringenten Gedankenführung in eine ansprechende Einheit zu setzen. Allerdings hätte man sich – das sei gleich kritisch angemerkt – an manchen Stellen eine tiefere und ausführlichere Behandlung des Themas wünschen können (z. B. zum Problem der historisch-kritischen Exegese, 28f; oder zur Bedeutung der Narrativität, 127ff), wogegen andere Abschnitte, die sich lediglich mit der Wiedergabe von homiletischen Allgemeinplätzen aufhalten (etwa „Der Vollzug der Predigt", 148ff), durchaus als entbehrlich erscheinen. Außerdem wäre ein weiterführendes Literaturverzeichnis von Vorteil gewesen.

Der Systematiker ist hinter jede Zeile des Buches deutlich zu spüren – und zwar durchweg als eine Bereicherung für die Predigtdiskussion. Der Vf. vermag es, die theologischen Hintergründe der Predigttheorie transparent zu machen. Die vorliegende Arbeit kann als Versuch charakterisiert werden, zwischen zwei oppositionellen theologischen Positionen einen authentischen Weg zu gehen.

Zum einen wird die Gefahr gesehen und angegangen, die Predigt allzu gefällig den Erwartungen des modernen, aufgeklärten Menschen anzupassen. Die Folge einer solchen Entwicklung, in der sich die Verkündigung zu wenig von den Vorgegebenheiten der Bibel und ihrer Traditionen und zu stark von kurzlebigen Hörerinteressen bestimmen läßt, wäre eine wachsende Ausdünnung der biblischen Botschaft und damit ein zunehmender Substanzverlust christlicher Überzeugungen. Es drohte eine neuerliche liberale Theologie mit all ihren Verwaschungen und Auslassungen.

Zum anderen fällt der Vf. aber nicht zurück in die gegenteilige Ansicht eines schon überwundenen, einseitigen Barthianismus, d. h. einer falschverstandenen Worttheologie, derzufolge die Verkündigung des Evangeliums ohne jegliche Beachtung der Hörersituation auskommt.

M. kann beide Extrempositionen umgehen, indem er auf die zentrale theologische Kategorie der Gnade rekurriert. Gott und Mensch, Bibel und Leben, Evangelium und Situation müssen in der Verkündigung nicht erst synthetisch zusammengefügt werden, sondern ihr Zusammenhang ist (aufgrund der Inkarnation) jeder Verkündigung gnadenhaft vorgängig und von ihr „nur" offenbar zu machen. Gott ist stets der Gott des Lebens und kein davon abstinenter.

Damit wird die Predigt von dem Druck entlastet, für das Wirken Gottes in und an den Menschen ursächliche Bedeutung zu haben und darum den wechselnden Bedürfnissen sich um jeden Preis angleichen zu müssen, Unangenehmes oder Anspruchsvolles evtl. wegzulassen, nur um ja „modern" und akzeptiert zu sein. Es wird aber auch vermieden, die Gnade als billiges Ruhekissen zu betrachten, d. h. im Vertrauen auf ihre allgemeine Wirkung den Anknüpfungspunkt im Menschen zu vernachlässigen oder gar zu leugnen und sich der puren Verkündigung anheimzustellen. Wenn die Predigt den engen Zusammenhang von Evangelium und Leben wirklich aufdecken will, kommt sie um eine sorgfältige Beobachtung des Lebens in allen seinen privaten und öffentlichen Dimensionen nicht herum. Sie weiß aber eben auch und kann sich darauf verlassen, daß sie diesen Anknüpfungspunkt nicht erst selbst fundieren muß. Diese Gewißheit macht sie immun gegen die Anfechtungen eines kurzatmigen und häufig genug modisch-defizitären Zeitgeistes. Diese theologische Theorie als Grundlage kann die Predigt vor überzogenem Moralismus „rechter" oder „linker" Provenienz bewahren; denn wer Gott als den „Liebhaber des Lebens" glaubt, ist nicht genötigt, allzu voreilig den Zeigefinger postulatorisch in die Höhe zu recken. Er kann gelassen und getrost – was nicht heißt gleichgültig und vertröstet – von der Heilszuwendung Gottes zu den Menschen, dem Indikativ der Gnade erzählen. Der homiletische Akt kann dadurch zu einem Stück zwangsfreier und sogar phantasievoller Verkündigung werden, was angesichts der real existierenden Predigtpraxis oft noch wie eine Vision erscheinen muß.

M.s Buch könnte man als eine Art theoretischer Antizipation jener Vision verstehen; darum ist ihm auch der Zugang zu den Köpfen und Herzen der Prediger zu wünschen.

Bamberg Manfred Böhm/Ottmar Fuchs

Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung i. A. d. Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentierung u. Untersuchungsergebnisse v. H. Glass u. E. Bieger. – München: Verlag APG Allgemeine Gemeinnützige Programmgesellschaft 1988. 88 S., DM 8.20

Zum Katholikentag 1986 hatte die Redaktion Kirche und Leben des ZDF eine Repräsentativuntersuchung in Auftrag gegeben, die

sich an einem von P. M. Zulehner entwickelten pastoraltheologischen Fragehorizont orientierte. Dieser richtete sich insbesondere auf Zusammenhänge von Gottesbild und Kirchenbildern sowie auf die Übereinstimmung bzw. Differenz von idealer und realer Kirche. Eine Kommentierung der gewonnenen Befunde hat Zulehner in seinem Buch „Das Gottesgerücht" (Düsseldorf 1987) vorgenommen.

In dem hier anzuzeigenden Buch ist nun die Gesamtumfrage dokumentiert und knapp kommentiert.

Insgesamt wird das auch in anderen Umfragen gewonnene Ergebnis über die aktuelle Topographie der hiesigen religiösen Landschaft bestätigt: Die überwiegend anzutreffende Haltung religiösen Fragen und der Kirche gegenüber ist als „Gleichgültigkeit" zu charakterisieren. Von daher richten sich auch nicht allzu große Erwartungen an die Kirche. Und wenn, dann weisen diese am ehesten in Richtung eines sozialen Engagements. Auch die Gottesvorstellungen bleiben – aufs Ganze gesehen – vage. Bemerkenswert ist immerhin, daß eine Differenz zwischen den Gott zugeschriebenen Eigenschaften und der Einschätzung der realen Kirche festzustellen ist. Der besondere Vorzug dieses Bd.es liegt allerdings darin, daß er die Ergebnisse nach Teilgruppen differenziert (Männer/Frauen; Altersgruppen; Schulabschluß; Einkommen; Berufskreise; Stadt/Land; Vertrauen zur Kirche) repräsentiert. Von daher läßt er vielerlei Einzelauswertungen zu, die das Gesamtbild nochmals differenzieren.

Paderborn Norbert Mette

Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik. Hg. von Jörg Ohlemacher / Heinz Schmidt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 225 S. (Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik), kart. DM 32.—

In diesem „Theoriebuch" mit praktischem Ziel werden in elf Einzelbeiträgen Grundfragen evangelischer Religionspädagogik erörtert, um Lehrern und Schülern zu helfen, so vom christlichen Glauben zu reden, daß dabei die Lebensfragen des Menschen angemessen aufgenommen werden. Die Besinnung auf die Grundlagen geht von drei zeitbedingten Problemkreisen aus: Die Vielzahl gängiger Religionsbegriffe; die vielfältigen Orientierungsangebote für junge Menschen; die Herausforderung, die Erfahrungen des Schülers mit religiösen Inhalten zu korrelieren und die zu vermittelnde Botschaft als fundamentales Ganzes erfahrbar zu machen.

Bei der Suche nach Lösungen werden Glaube, Schrift, Gnade und Christus – „die vier reformatorischen Allein" – in den Mittelpunkt der einzelnen Aufsätze gestellt. Für fachdidaktische und pädagogisch-methodische Fragen im engeren Sinn wird auf das „Religionspädagogische Kompendium" von G. Adam / R. Lachmann verwiesen. Verzichtet wird in den einzelnen Aufsätzen darauf, die Beziehungen der Religionspädagogik zu den Humanwissenschaften eigens zu thematisieren.

Wie in jedem Sammelband setzen die einzelnen Verfasser die Akzente unterschiedlich in der gemeinsamen Absicht, zentrale Aspekte evangelischer Religionspädagogik zu formulieren.

Heinz Schmidt (Gegenstand und Mittelpunkt des Glaubens. Zu Tiefenstrukturen von Lehren und Lernen im Religionsunterricht, 11–31) mahnt ein neues Anteilgeben an einem Glauben an, der das gemeinsame Leben von Erwachsenen und Heranwachsenden tragen und gestalten kann. Die innere Linie für die Auswahl und Anordnung von Inhalten (didaktische Oberflächenstruktur) in diesem Anteilgeben sieht er im „Beziehungsfeld Gott – Mensch – Kreatur" (didaktische Tiefenstruktur); das heißt, die möglichen Unterrichtsgegenstände sind nach Art einer konzentrischen Bündelung auf ihre jeweils implizierte Gottesbeziehung hin zu befragen. Schmidt legt damit, soweit ich sehe, in der evangelischen Religionspädagogik erstmals ein inhaltliches religionspädagogisches Konzentrationsprinzip vor, das auch die Bedingungen einer an den entwicklungspsychologischen Gegebenheiten ausgerichteten Elementarisierung erfüllt.

Karl Dienst (Formen des Lehrens und Lernens in der Geschichte der Kirche, 32–51) setzt sich im Anschluß an einen illustrativen Durchgang durch die Schulgeschichte seit der Aufklärungszeit kritisch mit der „Sinnverlustklage in der Religionspädagogik" auseinander. Er bezweifelt, ob „Sinn" als Grundbegriff der Soziologie oder „Identität" als „Sinnersatz" religionspädagogische Leitvorstellungen abgeben können, und resümiert: „Es fällt schwer, auch die Erschließung des Wahrheitsanspruches der biblisch-christlichen Tradition, die Einführung in die Verantwortung für die ethischen und politischen Fragen des christlichen Glaubens und das ökumenische Lernen ... unter den Begriff der Identitätsbildung zu pressen. In allem sei vielmehr darauf geachtet, daß Gott selbst im Blick bleibt. Wenn schon eine Leitvorstellung, dann die Gottesfrage!" (48–49).

Konrad Fikenscher (Christlicher Religionsunterricht in der staatlichen Schule, 52–69) zielt auf die Konfessionalität des Religionsunterrichtes mit der provokativen Frage, ob nicht ein konfessionell ungebundener Religionsunterricht der Situation der Schüler, der Gesellschaft sowie der Aufgabe der öffentlichen Schule angemessener sei. Er antwortet: „Theologisch kann sich die Kirche nicht damit zufrieden geben, unter einen sehr vagen Oberbegriff ‚Religion' subsumiert zu werden ... Kirche versteht sich aber als Antwort auf ein bestimmtes, geschichtliches Handeln" (67).

Gerald Kruhöffer (Wieviel Theologie brauchen Religionslehrer/innen? – Zum dialogischen Profil der Religionspädagogik, 70–91) geht von der Frage aus: „Wie können Religionslehrer ohne ein volles Theologiestudium einen Zugang zu theologischen Fragestellungen und Einsichten gewinnen und diese sachgerecht in ihren Unterricht einbringen?" (71). Seine Antwort lautet, daß „es nicht um das Erwerben eines festumrissenen Wissensstandes, sondern um ein nie abgeschlossenes Suchen nach Wahrheit" (91) geht. Das heißt, „durch die theologisch bestimmte Orientierung am Evangelium bleiben Religionslehrer bei ihrer Sache. Von dieser Grundlage her können sie sich den gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben des Religionsunterrichtes stellen" (91).

Rainer Lachmann (Wechselnde Moden in der Religionspädagogik, 92–113) zeigt an der Rezeption der „sokratischen Lehrart", der „herbartianischen Formalstufen" und der „curricularen Religionspädagogik" die permanente Gefährdung der Religionspädagogik auf, „ihre eigentliche theologische Grundlage zu verleugnen und zu verlieren" (107). Nach seiner Meinung sind wechselnde Moden Zeichen für eine innovatorisch bewegte Religionspädagogik, doch findet das Anknüpfungsbemühen an pädagogische Modenbewegungen „im anstößigen ‚Wort vom Kreuz' sein sperriges Widerlager, das im Blick auf die permanente Gefährdung ‚modebewußter' Religionspädagogik theologischen Gehalt und Vorbehalt anmahnt" (112).

Wolfgang Pöhlmann (Vom Nutzen der Exegese für die Religionspädagogik, 114–126) hält das Gespräch der Religionspädagogik mit der Exegese für unerläßlich um des Auftrages willen, die biblische Botschaft innerhalb und außerhalb der Schule verstehbar zu machen. „Welche Elemente des biblischen Lernens in der heutigen Religionspädagogik stärker zur Geltung gebracht werden, ist Sache aktueller didaktischer Entscheidung, die geleitet ist von der Frage nach dem Fundamentalen und Elementaren" (126).

Gerhard Ringshausen (Religionspädagogik und die Suche nach dem Ganzen, 127–148) weist an den Versuchen zum konfessionellen bzw. überkonfessionellen Religionsunterricht nach, daß die Religionspädagogik um die Frage nach dem Ganzen nicht herumkommt. Ihre Antwort darauf erhält sie jedoch weder aus einem interdisziplinären Dialog „zur Konstituierung einer Ganzheit", noch durch den Erweis der „Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens für die Welt", sondern aus der Theologie. In der Theologie wird nicht der Glaube auf Wirklichkeit bezogen, sondern wird Wirklichkeit aufgrund ihrer Beziehung zu Gott erfaßt. „Christus ist nicht eine Metatheorie der Wirklichkeit als ganzer, sondern ihr Gegenüber" (146).

Reinhard Schinzer (Lehr- und Lernformen in der christlichen Jugendarbeit, 149–162) stellt die Frage, ob Religionspädagogik – verstanden als schulische religiöse Vermittlung – und christliche Jugendarbeit nicht voneinander lernen, sich gegenseitig ergänzen und fördern können. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es zu einer Differenzierung der Formen kommen muß, in denen christliche Botschaft weiterwirken kann. Dann braucht Jugendarbeit nicht mehr ganz auf Verkündigung verzichten und wird auch schulischer Religionsunterricht seinem Verkündigungsauftrag eher gerecht.

Fritz Stolz (Theologie und Religionswissenschaft – das Eigene und das Fremde, 163–182) sieht in der Koexistenz unterschiedlicher Religionsformen ein Faktum, das sowohl unterschiedlich als auch lebenspraktisch bewältigt werden muß. Dies ist nur möglich in einer „Theologie des Dialoges", in welcher das Anderssein des anderen nicht mehr primär als Defizit empfunden wird, sondern als Chance für berechtigte Kommunikation in wechselseitigem Geben und Nehmen. Dafür eignet sich jedoch nicht, wie vielfältig angenommen, der Ansatz der Religionswissenschaft, der Religion primär von der „Außenperspektive" her angeht. Notwendig ist der Ansatz bei der Theologie, die es in ihrem dogmatischen Bemühen mit der „Innenperspektive" von Religion zu tun hat.

Hans G. Ulrich (Ethik im Religionsunterricht – theologische und pädagogische Perspektiven, 183–201) beginnt seine Überlegungen mit der Frage: „Hat nicht alles, was Gegenstand und Ziel des Religionsunterrichtes sein kann, mit ‚Ethik' zu tun, mit Lebensführung, Entscheidungshilfe, ethischem Urteilsvermögen, Einübung in Lebensformen?" (183). Wenn dem so ist, kann die ethische Aufgabe des Religionsunterrichtes nicht im „Streit der Moralen" bestimmt werden, sondern nur innerhalb eines Theorierahmens, der den RU in all seinen Dimensionen bedenkt. Dieser Theorierahmen könnte lauten: „Ethische Erziehung zielt auf das Werden einer ethischen Existenz. In ihr nimmt die im Evangelium gründende Freiheit Gestalt an" (194).

Jörg Ohlemacher (Die Geschichte der Kirche als Voraussetzung und Gegenstand der Religionspädagogik, 202–225) nennt es heikle Fragen, „ob und inwiefern die Geschichte der Kirche als Voraussetzung der Religionspädagogik anzusehen sei" und ob die Geschichte der Kirche etwas mit der Zukunft der Schüler zu tun habe. Schließlich findet, wer Kirche nicht in seinem Lebensraum erlebt, schwer Zugang zu ihrer Geschichte. Seine Antwort lautet, daß Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu verstehen ist aus dem Bekenntnis zum dreieinigen Herrn der Geschichte. „Der Ansatz bei dem Herrsein Gottes über die Geschichte und in der Geschichte impliziert ein besonderes Verhältnis zur Zukunft" (319). Insofern geht es religionsdidaktisch nicht darum, die Aufmerksamkeit nur auf die Behandlung des Themas Kirche zu lenken, sondern um die Wiedergewinnung der kirchengeschichtlichen Dimension der religionsunterrichtlichen Gegenstände.

Die „grundlegende" Bedeutung des Buches sehe ich erstens darin, daß der Trend zur kerygmatischen Besinnung in der Religionspädagogik bestätigt wird ohne den Verzicht auf den Erkennt-

nisgewinn aus dem curricularen Ansatz; zweitens darin, daß humanwissenschaftlich und religionswissenschaftlich begründete Zielvorstellungen religiösen Lernens wie Identitätsfindung, Sinnfindung, Bildung des religiösen Bewußtseins mit Symbol und Mythos nicht nur hinterfragt, sondern auch theologisch begründet in Frage gestellt werden; drittens darin, daß die Frage nach der Inhaltlichkeit des Religionsunterrichtes nicht ausweichend durch die Auflistung von möglichen Inhalten beantwortet, sondern konsequent als innere Linie die religionsdidaktische Tiefenstruktur verfolgt wird, die ihrerseits im „Beziehungsfeld Gott – Mensch – Kreatur" zu sehen ist.

Die Bedeutung dieses Buches für die Lehre sehe ich darin, daß es sich insbesondere als Lehr- und evtl. als Prüfungs- und Vorbereitungsbuch in der zweiten Phase der Ausbildung der Religionslehrer eignet.

Die Bedeutung des Buches für die religionspädagogische Forschung sehe ich darin, daß religionspädagogische Lehrplanforschung an jene Aufsätze anknüpfen könnte, die sich mit der dogmatischen, der biblischen, der ethischen und der kirchengeschichtlichen Inhaltlichkeit des Religionsunterrichtes befassen.

Allerdings erfüllt das Buch nicht alle Erwartungen, die im Vorwort geweckt werden. Dazu wäre es erforderlich gewesen, zum einen die „vier reformatorischen Allein" in Zusammenhang mit der religionsdidaktischen Tiefenstruktur ausdrücklich zu thematisieren und damit einen Beitrag zur religionspädagogischen Elementarisierung zu liefern, und zum anderen die Interdisziplinarität der Religionspädagogik zu diskutieren, um die Schwierigkeiten lösen zu helfen, in welche evangelische Religionspädagogik zwangsläufig gerät, wenn sie sich als Verbundswissenschaft mit starker Bindung an die theologischen Disziplinen versteht, nicht aber selbst als theologische Disziplin.

Regensburg Johann Hofmeier

Neckebrouck, Valeer: **La Tierce Eglise devant le problème de la Culture.** Immensee: Nouvelle Revue de science missionnaire 1987. 164 S. (Suplemanta Vol XXXVI), sfr 24.–

Glaubensmut und bedingungslose Hingabe an den christlichen Glauben erfordern nicht Flucht aus der Realität, sondern feste Verankerung im Leben sowie kämpferischen und schöpferischen Elan. So ist auch die Kultur dort, wo vom Evangelium, vom Glauben und von der Theologie die Rede ist, nicht ein Fremdling, sondern eher ein natürlicher Weggefährte. Das Thema dieses Buches „Die Kirchen der Dritten Welt und das Problem der Kultur" verheißt daher nichts Neues oder Außergewöhnliches. Neu allerdings ist die Art und Weise, wie die Kirchen der Dritten Welt dieses alte Thema in jüngster Zeit anzugehen versuchen.

Wenn der Glaube schon nicht im luftleeren Raum gelebt werden kann und er sich auch mit keiner Kultur einfach identifizieren läßt, so ist es nur verständlich, daß er in jeder Kultur Wurzeln schlagen soll, und dies nicht nur selektiv, sondernn fördernd in allen Lebensbereichen. Der enge Zusammenhang von Glauben und Leben, der im westlichen Christentum nur schwer lebbar scheint, erhält in den Kirchen der Dritten Welt sozusagen einen natürlichen Ausdruck. Die Frage der „Inkulturation", um die sich alle Ausführungen hier drehen, ist nicht damit zu beantworten, daß versucht wird, rein äußerlich mit Hilfe einiger Elemente der einheimischen Kulturen eine Untermalung des Glaubens herzustellen. Es soll vielmehr stärker ein „Inkarnationsprozeß" angestrebt werden, wie dies bereits in Afrika, Asien und Lateinamerika versucht wird. Alles, was wichtig erscheint und den Glaubensgrundsätzen nicht widerspricht, soll ernsthaft vom Evangelium durchtränkt werden. Dazu gehört auch der Kampf für Gerechtigkeit, für globale Befreiung des Menschen von Unterdrückung und Unfreiheit, wie dies mit besonderer Schärfe in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie formuliert wird. Die besondere Dynamik des im Sinne des genannten Prozesses nicht nur gedachten, sondern gelebten Glaubens läßt sich gut mit dem Begriff „Kontextualisierung" charakterisieren.

Zu dem ganzen Fragenkomplex dieses Themas bieten die Ausführungen des Vf.s keine originell durchdachte Annäherung. Der vorliegende Beitrag beschränkt sich vielmehr darauf, einen Überblick über alte und neue Entwürfe und Lösungsvorschläge für die anstehenden Probleme im Zusammenhang mit der theologischen Entwicklung in der Dritten Welt zu geben. Der vom Vf. weitgehend praktizierte Verzicht auf kritische Anfragen hat dazu geführt, daß die Ausführungen ziemlich flach ausgefallen sind. Sie bieten dennoch manch nützliche Informationen, die der interessierte Leser mit Hilfe der das Buch abrundenden Literaturangaben vertiefen kann.

Münster Kossi J. Tossou

Khoury, Paul: **Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle.** – Würzburg, Altenberge: Echter u. Telos 1989. 407 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, 2. Abt.: Religionswissenschaftliche Studien 11/1).

Die Geschichte der Beziehung zwischen Islam und Christentum ist nicht nur durch kriegerische Auseinandersetzungen oder ökonomische Zusammenarbeit gekennzeichnet. Vielmehr gibt es auch eine umfangreiche theologische Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Glaubensvorstellungen. Dem in Europa lebenden Christen entgeht dabei oft die Tatsache, daß neben Thomas von Aquin und anderen abendländischen Autoren auch arabische christliche Theologen sich mit den Doktrinen der jüngsten monotheistischen Weltreligion auseinandergesetzt haben. Mancher Leser wird mit Erstaunen feststellen, daß es eine reiche, christliche, theologische Literatur in arabischer Sprache gibt, die sich sprachlich vom klassischen Arabisch der Muslime unterscheidet, aber in der arabischen Welt dennoch allgemein verständlich war. Von besonderem Interesse sind die Polemiken dieser christlichen Autoren gegen den Islam aus zwei Gründen. Einerseits sind die christlich-arabischen Autoren mit den Positionen der muslimischen Theologen und Philosophen, die in Kategorien und mentalen Strukturen des hellenistischen Erbes dachten, völlig vertraut. Andererseits sind sie jedoch, wie die muslimischen Kontrahenten, Erben einer gemeinsamen semitischen Kultur. So bilden sie eine intellektuelle Brücke zwischen Orient und Okzident durch ihre besondere kulturelle Mittlerstellung.

Zwar gibt es inzwischen Einzeluntersuchungen über verschiedene orientalisch-christliche Theologen und ihre Werke. Doch steht hier vor allem deren eigene Position im Vordergrund des Interesses. Die Stellung ihrer muslimischen Kontrahenten wird in derartigen Untersuchungen in geringerem Maße berücksichtigt. Daher ist der methodische Ansatz des ersten Bd.es dieses auf vier Bücher konzipierten vorliegenden Werkes sehr beachtenswert. Hier werden die christlichen und die muslimischen theologischen Positionen einander direkt gegenübergestellt. Auf der einen Seite findet man insgesamt 26 christliche Autoren, melkitische, nestorianische, jakobitische und koptische, und auf der anderen Seite 36 muslimische Vertreter, die sich unter den verschiedensten Gesichtspunkten mit dem Christentum auseinandergesetzt haben.

Nach einem einleitenden Kap. behandelt der vorliegende erste Bd Fragen der Offenbarung und des Gesetzes, wobei das Thema der theologischen Vernunft im Vordergrund steht, daneben vor allem aber die Auseinandersetzung um die wahre Religion.

Diese beiden Kap. geben einen tiefen Einblick in die dogmatischen Positionen der orientalischen Christen und der Muslime. Man erwartet daher mit Spannung die folgenden Bde. dieses Werkes, in denen die im christlich-islamischen Dialog zentralen Fragen nach der Trinität, der Gottheit Jesu, aber auch christlicher Koranexegese und der Auseinandersetzung um philosophische und theologische Kategorien thematisiert werden.

Münster Peter Heine

Gandhi für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung und Textauswahl von A. Ronald Sequeira. Freiburg; Herder 1987, 222 S. (Herder Taschenbuch Bd 1345), kart. DM 10.90

Rechtzeitig zum vierzigsten Jahrestag der Unabhängigkeit Indiens, die am 15. August 1947 erfolgte, brachte der Herder-Verlag in seiner Taschenbuchreihe „... für Christen" ein Buch über Gandhi heraus, den man mit Fug und Recht als Vater der indischen Nation bezeichnet. Obwohl Deutschland eine Hochburg der wissenschaftlichen Indologie ist, hat diese nur wenig dazu beigetragen, eine Auseinandersetzung mit Gandhi zu fördern. Dennoch blieben die Ideen Gandhis immer präsent, vor allem in der Friedensbewegung und bei allen Formen des gewaltfreien Widerstandes und des zivilen Ungehorsams. Erst Attenboroughs Gandhi-Film (1982) hat bei aller Schönfärberei diese Gestalt wieder in ein breiteres Bewußtsein gehoben. Gerade aber bei der Premiere des Filmes in Südafrika hat sich gezeigt, daß sich für die Inder seit Gandhis Aufenthalt in Südafrika nichts geändert hat; und auch dadurch wurde deutlich, wie aktuell Gandhi heute noch ist.

Die Vorbemerkung (7–9) stellt klar heraus, daß die Aktualität dieses Mannes ungebrochen ist; die Welt hat sich, gemessen an Gandhis Vorstellungen, nicht nur verändert, sondern noch verschlechtert. Gandhi, den die britische Arroganz als „halbnackten Fakir" (Winston Churchill) bezeichnete und dessen ganzes Leben

ein „Experiment mit der Wahrheit" war, „engagierten Christen der Gegenwart (ganz gleichgültig, *wo* sie sich auf der Welt befinden)" (9) nahezubringen, ist das Anliegen von Sequeiras Buch. Das Leben Gandhis wird in folgenden drei Spannungsbögen dargestellt: 1. sein Versuch, Religion und Politik zu verbinden, 2. seine Auseinandersetzung mit christlicher und hinduistischer Religiosität, und 3. ihre gegenseitige Kritik. Diese Spannungsbögen werden durch die Biographie hindurch verfolgt, die der Vf. in drei Abschnitte unterteilt: Glaube und Menschenwürde (1869–1915), Glaube und politisches Handeln (1915–1929). Glaube und nationale Freiheit (1930–1948).

„Bei der Behandlung der genannten Perioden geht es vor allem darum, Einsicht in die innere Verflechtung im Glauben und Handeln Gandhis zu vermitteln, und nicht um biographische Einzelheiten. Dementsprechend werden bestimmte Akzente gesetzt, die diese Verflechtung erhellen. Gandhi selbst soll im zweiten Teil ausführlich zu Wort kommen. Zunächst wird eine Auswahl seiner Auffassungen über die Religionen und sein Gottesverständnis angeboten, die im engen Zusammenhang mit seinem Verständnis der Gita sowie deren einzelnen Geboten stehen. Die zweite Gruppe von Texten geben (sic!) Einsicht in seine politisch-ökonomischen Handlungsweisen, die zu den meistbekannten Aspekten seines Wirkens zählen. Es folgen (sic!) eine Anzahl von Texten über seine Ideen zur Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit in Indien, die vor allem einige stark benachteiligte Gruppen betrifft. Die letzte Gruppe von Texten bietet eine Übersicht seiner Äußerungen über das Christentum sowie westliche Ideologien" (14).

Die religiösen Wurzeln, die Gandhi prägen, sind der Vishnuismus mit seiner Bhakti-Frömmigkeit und der Jinismus mit seiner strengen Askese. Die Idee des Fastens bis zum Tode stammt vom Jinismus her, sie aber politisch einzusetzen, stammt von Gandhi selbst. Das Christentum, mit dem Gandhi zusammentrifft, bietet kein einheitliches Bild. Die christliche Mission, die von der Kolonialmacht nur geduldet ist, vertritt ein anderes Christentum als diese. Mittlerweile hat auch schon eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Hinduismus stattgefunden, die in Indien in den Neohinduismus, in Europa in die Theosophie mündet. Die Industrialisierung im 19. Jh. und die damit verbundene Ausbeutung der Kolonien haben nicht gerade zu einem guten Image des Christentums beigetragen, das selbst in einer theologischen Turmexistenz befangen war und gerade in den Ländern, von denen die Ausbeutung der Kolonien ausging, die herrschende Weltanschauung bildete. Eine weitere negative Erfahrung machte Gandhi mit dem Rassismus calvinistischer Prägung, den er in Südafrika und in England kennengelernt hatte. Gandhis Stellungnahme zum Christentum kommt klar zum Ausdruck in seinem Gespräch mit dem Missionar Mott:

„Einmal besuchte ihn im Sabarmati-Ashram der christliche Missionar John Mott, der ihn bat, seine Meinung über die Weltreligionen zu formulieren. Gandhi meinte, daß der Beitrag zur indischen Kultur seitens des Hinduismus in der Lehre der Gewaltlosigkeit zu suchen sei. Beim Islam wäre vor allem der unverfälschte Glaube an den einen Gott zu nennen, aber auch die praktische Verwirklichung der Brüderlichkeit der Menschheit unter Moslems. Das Christentum dagegen sei unglücklicherweise in den vorausgegangenen 150 Jahren unauflöslich mit der britischen Herrschaft verbunden gewesen. ‚Es erscheint uns als identisch mit der materialistischen Zivilisation und der imperialistischen Ausbeutung der schwächeren Rassen durch die stärkeren weißen Rassen der Welt' (DGT, 2,341). Herr Mott interessierte sich auch für die Frage nach der Beseitigung der Unberührbarkeit. Wären Christen nicht dabei behilflich? Gandhi zweifelte stark daran. Denn das Motiv der Missionierung sei nicht die soziale Verbesserung (‚upliftment') der Unberührbaren, sondern letztlich ihre Bekehrung. Dieses Motiv würde missionarische Tätigkeit zunichte machen. Zu der Frage, ob er Bekehrung absolut ablehne, meinte Gandhi, man solle niemals einen von seinem Glauben abbringen, sondern ihn zu einem besseren Anhänger seiner Religion machen.[1] Dies bedeute die Anerkennung der Wahrheit in allen Religionen und Respekt für sie. Herr Mott wollte wissen, ob man nicht den Mitmenschen die maximale Wahrheit dadurch mitteilen dürfe, daß man ihnen die eigenen tiefsten spirituellen Erfahrungen vermittele. Dazu meinte Gandhi, die höchste Wahrheit bedürfe keinerlei Kommunikation. Sie sei selbstbezeugend wie die Rose, die ihren Duft ohne Medium verbreite. Spricht Gott nicht gelegentlich auch durch seine Propheten, wollte Mott weiter wissen. Nicht durch ihre Zungen, meinte Gandhi, sondern durch ihr Leben" (101f).

Dem Vf. ist es m. E. ausgezeichnet gelungen, im biographischen Teil einen Gandhi zu zeigen, der sich immer auf der Suche nach der Wahrheit kritisch mit dem Christentum, der Politik und dem Hinduismus auseinandergesetzt hat; der nicht einfach auf der Welle des Neohinduismus mitgeschwommen ist, sondern ein eigenes Phänomen darstellt. Die sorgfältig ausgewählten Texte im zweiten Teil des Buches (142ff) ergänzen gleichsam aus „Gandhis Feder" die Darstellung des ersten Teiles.

Sehr gut herausgestellt wurde auch die Bedeutung des Spinnrades, das mehr als nur ein Symbol war. Nur ist zu sagen, daß die Aussage auf S. 97, das Spinnrad sei in die Nationalflagge Indiens aufgenommen worden, in dieser Weise mißverständlich ist. Tatsache ist, daß in den ersten Entwürfen der Nationalflagge das Spinnrad enthalten war; das sich heute in der Nationalflagge befindende Rad hat mit dem Spinnrad jedoch überhaupt nichts mehr zu tun. Es handelt sich um das Rad aus dem Löwenkapitel von Sarnath, das zu einer Säule des Kaisers Ashoka (3. Jh. v. C.) gehörte. Damit stellt die moderne indische Union eine Verbindung zum ersten vorchristlichen Großreich her.

„Eine Herausforderung", wie sich das Buch im Untertitel nennt, ist noch keine kritische Auseinandersetzung, sondern sie soll diese erst ermöglichen. In diesem Sinne ist auch dieses Buch für den weiteren christlichen Leserkreis sicherlich eine wertvolle Hilfe. Eine Literaturliste mit den wichtigsten zugänglichen Werken von und über Gandhi wäre für den interessierten Leserkreis von Nutzen gewesen.

Kritisch an der Ausgabe ist anzumerken, daß bei Fremdwörtern hätte mehr Sorgfalt auf die Rechtschreibung verwendet werden sollen, um so mehr als der weitere Leserkreis diese nicht nachprüfen kann.

So muß es S. 26 nicht Porbanddar, sondern Porbandar, S. 70 Champaran nicht Champana, und S. 91 Swarajisten nicht Swajaristen heißen.

Auf S. 46 hätte unbedingt eine Anmerkung gemacht werden müssen:

Die Erklärung des Begriffes *Satyāgraha* an dieser Stelle als *Satya* (Wahrheit) und *āgraha* (Festigkeit) geht auf *Satya-āgraha* zurück; später interpretiert ihn Gandhi anders, nämlich als *satya-graha: Satya* (Wahrheit) und graha (Festhalten). Der Leser ist allein gelassen in seiner Entscheidung, was jetzt richtig ist.

Völlig unbrauchbar ist das Glossar. Nicht nur, daß es eine willkürliche Auswahl darstellt, es ist auch voller Fehler. Es wurde einfach aus Shirman Narayan (ed.): „The Selected Works of Mahatma Gandhi. Vol 6: The Voice of the Truth" übernommen. Besser wäre gewesen, man hätte die Grundbedeutung der Wörter angegeben und dann auf die Stellen im Text verwiesen, an denen der je einzelne Begriff in extenso erklärt wird, vor allem auch mit der Sonderbedeutung, die ihm Gandhi unterliegt. Gerade Gandhis eigenwillige Interpretationen sind bisweilen sehr fragwürdig.

Z. B. heißt ahimsa niemals „Liebe (Sonderbedeutung von Gandhi, 148f; 154f), sondern wörtlich „Nicht-Töten, bzw. „Nicht-Verletzen" von Lebewesen. Avatara heißt nicht „Inkarnation" (auf S. 16 wird es jedoch korrekt erklärt), sondern wörtlich „Herabkunft". Inkarnation ist sowohl indologisch wie theologisch falsch. Die Erklärung des Wortes Svadeshi ist völlig unverständlich (Druckfehler?); Varnashrama bezeichnet nicht die Einteilung der Gesellschaft in vier Berufe, sondern in vier Stände (Brahmane, Kshatriya, Vaishya, Shudra) und gleichzeitig die vier Lebensstadien, die aber nur für die drei obersten Stände gelten.

Duisburg Dieter Back

[1] Diesen Gedanken griff später Hubertus Halbfas in seiner Fundamentalkatechetik auf, in der er schrieb, daß die Mission „die Achtung vor der fremden Religion" vertiefe und „keine andere Sorge" habe, „als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde" (H. Halbfas: Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968, 241).

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König. Unter Mitwirkung von zahlreichen Fachgelehrten, hg. von Hans Waldenfels. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. XIV, 729 S., geb. DM 98.–

Religionswissenschaft lebt von der Spannung zwischen orientalistischer Einzeldisziplin und vergleichender kulturübergreifender Gesamtschau. Sie ermöglicht es dem Religionsphänomenologen, die Ergebnisse orientalistischer Forschung für seine eigene Thematik auszuwerten; dem Orientalisten gibt sie Gelegenheit, sein Spezialfach in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Religionswissenschaft erfordert und fördert somit die Fähigkeit zu distanzierter Betrachtung und unvoreingenommener Interpretation frei von europazentrischer oder sonstiger kulturspezifischer Wertung und vor allem ohne eigenes religiöses Engagement. Darin unterscheidet sie sich von Missionswissenschaft und Theologie, die immer einer bestimmten Religion, oder mehreren, verhaftet bleiben.

In der Praxis freilich, in der Persönlichkeit des einzelnen Wissenschaftlers, lassen sich Orientalistik und Religionswissenschaft nicht so deutlich scheiden. Denn es gibt Orientalisten mit ausgeprägt religionshistorischen Interessen, und es gibt auf bestimmte

Kulturen, sei es die islamische Welt, Indien oder China, spezialisierte Religionswissenschaftler.

Ein Lexikon der Religionen hat nun in ganz besonderer Weise die Chance, aber auch die Aufgabe, den soeben skizzierten strengen religionswissenschaftlichen Anspruch zu erfüllen. Spezialisten tun sich zusammen, um ihre Kenntnisse in einem umfassenden, enzyklopädischen Werk aufgehen zu lassen. Dabei ist es die Aufgabe des einzelnen Mitarbeiters, in seinem Artikel die Fülle der Fakten zu komprimieren, mit dem Blick für das Wesentliche in aller Kürze die Grundzüge klar und allgemeinverständlich herauszuarbeiten. Mehr noch als der einzelne Mitarbeiter ist der Hg. gefordert: Ihm obliegt die Auswahl der Stichwörter, aber auch der Mitarbeiter; er muß die einzelnen Artikel in Umfang und Gestaltung redigieren, aufeinander abstimmen, muß für Ausgewogenheit, Einheitlichkeit und Struktur des Gemeinschaftswerkes sorgen, – eine Aufgabe, deren Schwierigkeit wohl gar nicht zu unterschätzen ist. Der Rez. bekennt offen, daß ihm selbst der Mut angesichts eines solch anspruchsvollen Unternehmens gesunken wäre und daß ihm also eine Kritik des „Lexikons der Religionen", das er hier besprechen soll, eigentlich gar nicht zusteht. Er glaubt aber auch, daß der Käufer eines solchen, immerhin nicht billigen Sammelwerkes auf die bisher umrissenen, grundsätzlichen Ansprüche an ein Lexikon der Religionen nicht zu verzichten braucht.

Nach den allgemeinen Anforderungen nun der Eigenanspruch: Der Hg. sieht sich in der Tradition des „Religionswissenschaftlichen Wörterbuchs" (hg. v. Franz König, Herder: Freiburg 1956). „Das neue Lexikon will – wie sein Vorgänger – wissenschaftlich zuverlässig sein und darum den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen, soweit möglich, Genüge leisten" (V). Das Werk ist jedoch nicht als streng religionswissenschaftlich (im eingangs definierten Sinne) anzusehen, sondern eher als missionswissenschaftlich oder christlich-theologisch, weil es die nicht-christlichen Religionen vom christlichen Standpunkt aus wertet: „Es will aber die Ergebnisse der Wissenschaft zugleich in einer Weise präsentieren, daß auch der Nichtfachmann mit ihnen umgehen kann ... und ihm zugleich Hilfen zur eigenen Urteilsbildung vom christlichen Standpunkt aus an die Hand [geben]" (ebd.). Das Lexikon, „das bei allem Bemühen um wissenschaftliche Verantwortlichkeit seinen katholischen Verständnishintergrund nicht verleugnet", will einen „bewußten Beitrag zum beginnenden Dialog der Religionen" (ebd.) leisten und „Hinweise auf eine mögliche Stellungnahme aus der Perspektive christlichen Denkens" (ebd.) geben. Es wendet sich also nicht an den Fachmann, sei er nun Religionswissenschaftler oder Orientalist, sondern bezweckt „Meinungsbildung" (ebd.) beim christlichen Laien, insoweit er durch den in der heutigen Zeit häufigeren Kontakt mit anderen Religionen verunsichert ist. Es geht demnach nicht um eine Überwindung, sondern um ein Beharren auf der abendländisch-christlichen Weltsicht.

Von den drei Eigenschaften, die der Hg. für sein Lexikon reklamiert, nämlich: Meinungsbildung im Sinne einer Stärkung der christlichen Position in der interreligiösen Diskussion, Allgemeinverständlichkeit und wissenschaftliche Zuverlässigkeit, ist die erste zweifellos gegeben. Was die beiden anderen betrifft, so kann man, vergleicht man die verschiedenen Artikel miteinander, doch nicht umhin, eine die Gesamtbeurteilung sehr erschwerende Unausgewogenheit festzustellen. Eine ganze Reihe von Artikeln, unabhängig davon, ob renommierte Gelehrte oder eher unbekannte Mitarbeiter für sie verantwortlich zeichnen (jeder Artikel ist mit Verfassernamen, insgesamt über 120, versehen), erfüllt in vorbildlicher Weise das Erfordernis der fundierten und dabei klaren und übersichtlichen Darstellung selbst komplexer und umstrittener Gebiete; hier sei nur der Artikel „Schamane/Schamanismus" genannt.

Nicht zu übersehen ist aber auch, daß zahlreiche Artikel einseitig bestimmte Forschungsrichtungen bevorzugen oder mit Diskussionen strittiger Details, die den Laien nicht interessieren, befrachtet sind. Selbst manche Leitartikel beschränken sich auf weitschweifiges Referieren von seit Jahrzehnten in der Sekundärliteratur mitgeschleppten Halbwahrheiten. Allzuoft ist ein Vf. offensichtlich nicht mit dem aktuellen Forschungsstand seines Themas oder, schlimmer noch, nicht mit den Quellen seines Wissenschaftsgebietes vertraut. Auf Beispiele soll hier verzichtet werden; der Fachmann merkt selbst sehr bald, woran er ist; der Laie sei gewarnt, daß nicht alle Artikel gleich zuverlässig sind. Hier wäre es Sache des Hg.s gewesen, sei es durch die Auswahl der Mitarbeiter, sei es durch die Vorgabe eines verbindlichen redaktionellen Plans, für gleichbleibende Prägnanz, Übersichtlichkeit und Qualität zu sorgen.

Da auch innerhalb einzelner Religionen, etwa des Hinduismus oder des Buddhismus, die Stichwörter von mehreren jeweils verschiedenen Mitarbeitern verfaßt sind, gilt der Vorwurf des unterschiedlichen Qualitätsniveaus auch im Bereich einzelner Themenkomplexe. Allenfalls läßt sich sagen, daß die Artikel über das Christentum, auch über die anderen Religionen semitischen Ursprungs, in der Regel informierter und zuverlässiger sind als die übrigen, obwohl sich – wie gesagt – auch sonst durchaus gelungene Darstellungen finden. Die Literaturangaben am Ende der Stichwörter tragen den gleichen uneinheitlichen Charakter: Gezielte, sorgfältig ausgesuchte Hinweise auf auch für Laien verständliche Standardwerke wechseln mit unnötig langen Aufzählungen von Spezialliteratur oder einseitigen, eine bestimmte Forschungsrichtung favorisierenden Informationen.

Bei der Auswahl der Stichwörter geht die Tendenz des Lexikons zu umfassenden Darstellungen größerer Themenkomplexe, Detailartikel werden vermieden, Personen- und Ortsartikel fehlen fast völlig. In gewissem Umfang wird versucht, kleinere Stichwörter durch Verweise auf größere Artikel, leider ohne genaue Stellenangaben, zu ersetzen. Ein systematisches Inhaltsverzeichnis der Artikel nach Sachgebieten (wie Allgemeines, archaische Religiosität, Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam, Judentum, Religionsphänomenologie, Religionsphilosophie) fehlt unglücklicherweise; noch besser wäre ein Index gewesen, der die Orientierung in den meist umfangreichen Beiträgen erleichtert hätte.

Eine Eigentümlichkeit des Lexikons liegt in der Berücksichtigung moderner und modernster Formen spiritueller Modeströmungen und subkultureller Okkultismen. Diese Themen bezeichnet der Hg. zu recht als „Problemartikel" (VI), vgl. etwa die Artikel „New Age" oder „Wassermannzeitalter".

Es kann hier nicht darum gehen, die Artikel des Lexikons im einzelnen zu besprechen. Der Rez. hofft aber, die grundsätzliche Problematik eines solchen Lexikons der Religionen deutlich gemacht zu haben. Den an ein zuverlässiges und ergiebiges religionswissenschaftliches Sachwörterbuch zu stellenden Ansprüchen kann dieses Werk – alles in allem – nur zum Teil genügen.

Münster Konrad Meisig

Der Untergang von Religionen. Hg. von Hartmut Zinser. – Berlin: Dietrich Reimer 1986. 340 S., kart. DM 58.–

Der Bd enthält die im Oktober 1984 auf dem internationalen Kongreß der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte in Berlin gehaltenen Referate. Wie meist bei Kongreßberichten, orientieren sich die Einzelbeiträge auf das Rahmenthema des Kongresses, den „Untergang von Religionen", ohne daß darüber hinaus ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Der Bd liefert so zwar keine systematische Behandlung des Themas, gleichwohl bietet er gerade in der Vielzahl der behandelten Fragestellungen und historischen Beispiele einen wichtigen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Diskussion.

Es ist nicht möglich, die insgesamt zwanzig Beiträge hier im einzelnen zu kommentieren. Sie sollen deshalb nur kurz vorgestellt werden.

Der einleitende Vortrag von Carsten Colpe (Was bedeutet „Untergang einer Religion"?) geht auf die mit der Thematik verbundenen methodologischen Probleme ein.

C. entwickelt in diesem Zusammenhang die Grundzüge eines Konzepts einer religiösen Universalgeschichte, die „mehrschichtig" aufgebaut ist, so daß verschiedene Formen von „Untergängen" von Religionen erfaßt werden können.

Die daran anschließenden Beiträge behandeln zunächst Themen aus dem Bereich der antiken Religionen.

Renate Schlesier (Götterdämmerung bei Euripides?) geht auf einige Aspekte der Euripidesinterpretation ein und kommt zu dem Ergebnis, daß dem Dichter zu Unrecht eine atheistische Tendenz nachgesagt wurde. Julien Ries (Gedanken zur Hellenisierung der orientalischen Kulte) geht auf die Begegnung der griechischen und orientalischen Religionen ein. Der Beitrag Hubert Canciks (Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlung der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert) umfaßt mehr als es der Titel vermuten läßt, indem er auch auf das Fortleben von Elementen der antiken Religion in der europäischen Kunst eingeht. Dario Sabbatucci (Rückbesinnung auf das Wesen der römischen Religion) stellt das Ende der antiken Religionen in einen weiteren historischen Kontext und formuliert die These, daß das Aufkommen des Christentums als eine Lösung der langen Krise des antiken Polytheismus angesehen werden kann und damit „Wirkung nicht Ursache des Endes der römischen Religion" ist (99). Peter Parusel (Der Untergang der Mithras-Mysterien) untersucht die Frage, weshalb diese Mysterienreligion anders als vorher das Christentum den staatlichen Verfolgungen erlegen ist. Über den Bereich der Antike heraus führt der Aufsatz von Joachim Klimkeit (Der Untergang des Manichäismus in Ost und West). Er vergleicht die Verfolgungen des Manichäismus im Römischen Reich und in China.

Die folgenden Beiträge gehen ebenfalls auf historische Beispiele für den Untergang von Religionen ein, wenden sich jedoch weiter nach Osten.

Den Zusammenhang vom Niedergang des Christentums in Nordafrika und im Nahen Osten mit der Steuer- und Privilegienpolitik der Muslime behandelt Stephan Gerö. Heinrich von Stietencron (Kalkulierter Reli-

gionsverfall. Das Kaliyuga in Indien) erläutert die theologische Reflexion vom religiösem Niedergang und damit verbundenen geschichtstheoretischen und eschatologischen Vorstellungen am indischen Beispiel. Ebenfalls mit dem indischen Kulturraum befaßt sich der Aufsatz von Klaus Seeland (Sanskritisierung und ökologische Krise im Himalaya – Naturräumliche Auswirkungen von Animismus und Hinduismus). Dieser Beitrag ist aus der Sicht des Rezensenten einer der bemerkenswertesten, da er empirisch fundiert die engen Beziehungen zwischen Religion und natürlicher Umwelt erhellt, eine Thematik, der sich die Religionswissenschaft bisher fast nur auf der Ebene theoretischer Reflexion genähert hat. Ein verwandter Aspekt, nämlich die Auswirkungen von Veränderungen der sozialen Umwelt auf den Wandel von Religionen wird von Karl-Heinz Kohl behandelt (Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in Indonesien). Auch Kohl gelingt es in vorbildlicher Weise, die Darlegung historischer Prozesse mit theoretischen Überlegungen zu verknüpfen. Der Beitrag Hartmut Zinsers (Der Untergang des Aranda-Totemismus) erläutert an einem sehr konkreten Fall die Folgen sozialer Veränderungen für die traditionelle Religion eines australischen Eingeborenenvolkes. Unter vorwiegend historischem Aspekt wird von Klaus Hesse die „Transformation des weißen, schwarzen und gelben Schamanismus in der Geschichte der Mongolei" unter dem Einfluß des Buddhismus behandelt.

Den letzten Teil des Bd.es bildet eine Reihe von Beiträgen, die auf religiöse Entwicklungen der Moderne eingehen und überwiegend systematische Aspekte in den Vordergrund stellen.

Günther Kehrer (Kritische Phasen in der Geschichte neuer Religionen) kehrt die Problemstellung des Kongreßthemas gewissermaßen um, indem er als erklärungsbedürftig nicht das Untergehen von religiösen Glaubenssystemen, sondern deren Überleben bezeichnet. Am Beispiel der Saint-Simonisten und der Deutschen Monisten erläutert er einige Bedingungen für Fortbestand von religiösen Gemeinschaften. Lorenz Wilkens trägt philosophische Überlegungen „Zur Kritik der Vernunftreligion" vor. „Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen" sind der Gegenstand des Beitrags von Richard Schaeffler. Seine religionsphilosophische Analyse knüpft an Eliade an und sieht in der „Dialektik der Hierophanie" den Ausgangspunkt für religionshistorische Entwicklungen, die zu existenzgefährdenden Krisen führen können. Klaus Heinrich (Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft) zeigt anhand zahlreicher Beispiele aus der europäischen Malerei der Neuzeit das Aufgehen religiöser Fragestellungen in der Kunst, die – so seine These – wie die Wissenschaften „die Gattungsfrage [stellen], die zu stellen ein Privileg der Religionen war" (165).

Es folgen zwei Beiträge, die sich mit der Säkularisierungsthematik befassen:

Gunther Stephenson (Saekularisierung als mögliche Form des Untergangs?) betont, daß Säkularisierungsprozesse als Übergangsphasen der religiösen Entwicklung und nicht als Untergang von Religionen anzusehen seien. David A. Martin (The secularization thesis – and the decline of particular religions) analysiert theoretische Probleme des soziologischen Säkularisierungskonzepts. Der Bd schließt mit einem Aufsatz von Burkhard Gladigow („Wir gläubigen Physiker". Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert), in dem auf die expliziten Berührungspunkte der modernen Physik (personalisiert am Beispiel von Einstein, Planck und der „Gnosis von Princeton") mit Religion eingegangen wird.

Die hier vorgelegte Aufsatzsammlung verdient Beachtung, da sie einen bisher kaum thematisierten Aspekt der Religionsgeschichte anhand zahlreicher Einzelbeispiele erläutert. Dabei wird deutlich, daß die Religionspolitik noch weit davon entfernt ist, die Vielfalt religiöser Wandlungsprozesse in einer allgemeinen Theorie systematisieren zu können. Der Beitrag von Carsten Colpe vermag hier Anstöße zu geben, und es bleibt zu hoffen, daß die hier gesammelten Beiträge zu weiterer wissenschaftlicher Bearbeitung dieses Themas anregen.

Hannover Hubert Seiwert

Keil, Günther: **Philosophiegeschichte II.** Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1987. 202 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 14,2), kart. DM 29.80

Mit dem 1987 erschienen II. Bd „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart" ist eine philosophiegeschichtliche Darstellung zum Abschluß gelangt, die sich bei guter Verständlichkeit vor allem an Schüler, für einen ersten Überblick auch an Studenten der Fachphilosophie wendet. Ohne „von außen her" zu urteilen, d. h. vom Standpunkt einer bestimmten Philosophie, will K. über die hermeneutische Durchdringung der jeweiligen Philosophie hinaus „möglichst tief in die wirklich philosophische Problematik einführen" (Vorwort). Als deren elementaren Indikator sieht K. den Wandel der Fragestellung von einem primär ontologisch orientierten Philosophieren noch der Renaissance-Philosophie hin zu einer primär erkenntnistheoretischen Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes und der sich aus diesem Wandel ergebenden spekulativen Frage nach einer künftigen Gestalt des Philosophierens, in welcher das berechtigte Anliegen der beiden gegensätzlichen Betrachtungsweisen gewahrt und in einem neuen Dritten aufgehoben wäre.

Innerhalb der übergreifenden erkenntnistheoretischen Fragestellung der neuzeitlichen Philosophie hält sich K. an die allgemein übliche Zweiteilung dieser Epoche in die „Philosophie zwischen Descartes und Hegel" (3. Abschnitt) und die „Philosophie nach Hegel" (4. Abschnitt).

Dies erzwingt bei der Kürze des zur Verfügung stehenden Raumes ein unvermeidbares Gefälle in der Ausführlichkeit und Vollständigkeit der behandelten Philosophien. Mit Ausnahme der frz. und engl. Aufklärung ist den Klassikern der Epoche bis einschließlich Hegel jeweils ein eigener, allgemein gut verständlicher und informativer Paragraph gewidmet. Daß hier sowohl Hobbes wie Rousseau mit ihrem für den Fortgang der politisch-praktischen Philosophie der Neuzeit enormen Gewicht eher gestreift als dargestellt werden, folgt wohl aus der insgesamt dominierenden Festlegung auf den Gesichtspunkt des Wandels der bereits erwähnten Grundperspektiven des Philosophierens.

Die Philosophen der nachhegelschen Epoche hingegen erscheinen ausnahmslos alle erfaßt als Exponenten und eingeordnet in das Neben- und Nacheinander divergierender philosophischer Strömungen. Für den Zweck einer ersten Einführung kann eine solche Klassifizierung und Exemplizierung von Richtungen des Philosophierens im Hinblick auf die so gewonnene Anschaulichkeit gemeinsamer Problemlagen durchaus nützlich sein und zu einer weiterführenden Beschäftigung mit einzelnen Philosophien anregen.

Inwiefern ein solcher, im einzelnen oft summarischer Überblick darüber hinaus geeignet sein soll, „in das moderne Philosophieren überhaupt einzuführen" (108), darf mindestens bezweifelt werden, zumal es K. bei diesem schlichten, nicht weiter konkretisierten Hinweis beläßt. Hier, wie überhaupt in dem gesamten Abschnitt „Philosophie nach Hegel", hätten einige wenige Angaben mehr zur einschlägigen Literatur einen gewissen Ausgleich schaffen können: Wenn schon ein Kap. zum modernen Philosophieren aus Raumgründen entfallen muß, dann sollte wenigstens der Hinweis auf Stegmüllers „Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie" nicht fehlen. Daß Löwiths Arbeiten zur Philosophie des 19. Jh.s nicht mitgeteilt werden, verwundert ebenso wie etwa die Nichterwähnung grundlegender Arbeiten von Fetcher und Kolakowski zur Philosophie des Materialismus bzw. des Marxismus.

Abgesehen von diesem Mißverhältnis zwischen erklärter Absicht und der mit bloßen Andeutungen kaum zu leistenden Einführung in die Spannbreite der Gegenwartsphilosophie, ist die Darstellung insgesamt zu empfehlen. Ihre Stärke, auf verständliche Weise den Grundgedanken eines Philosophen zu entwickeln, kommt allerdings dort am meisten zum Tragen, wo es sich nach Ansicht von K. jeweils um Höhepunkte der Philosophiegeschichte handelt.

Münster Berthold Wald

Rolston, Holmes, III: **Religious Inquiry – Participation and Detachment.** – New York: Philosophical Library 1985. XIV, 309 S., Lw. US-$ 22.50

Vf., Philosophieprofessor an der Colorado State University, unternimmt den Versuch, anhand von vier Persönlichkeiten – Augustinus als Repräsentant des Christentums, al-Ghazali als Vertreter des Islams, Sankara als Interpret des Hinduismus und Nagarjuna als Anwalt des Buddhismus – jene aixalen Wege darzustellen und miteinander in Beziehung zu setzen, „over which the human race has sought the divine" (Vorwort, VIII). Ist schon die Auswahl der vier im Buch vorgestellten (3–11) Persönlichkeiten eigenwillig und subjektiv, so verwundert mehr noch, daß das Judentum völlig übergangen wird, jene Religion also, in der sowohl das Christentum als auch der Islam auf je eigene Weise radizieren bzw. an der beide partizipieren.

Ungeachtet dieser Tatsache will Vf. den Leser nicht nur mit den vier genannten Persönlichkeiten und den von ihnen repräsentierten Glaubensrichtungen vertraut machen, sondern ihn teilhaben lassen an deren Suche nach der Wahrheitsfindung. Diese Suche nach dem rechten „Weg" ist stets begleitet von der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens von und über „Gott" in den von H. Rolston charakterisierten „Weg"-Beschreibungen. Seine eigene religionsphilosophische Position läßt sich so zusammenfassen: „In every case the name of the method suggests where the teacher and those taught by it remain: phenomenal, historical, scientific, comparative, relative" (257).

Die Literaturhinweise (285–303) kommen zeitlich über 1980 nicht hinaus und lassen, auch was kritische Editionen angeht, zu wünschen übrig.

Würzburg Ludwig Hagemann

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

Aland, Kurt: Supplementa zu den neutestamentlichen und den kirchengeschichtlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag hrsg. von Beate Köster. – B, NY: de Gruyter 1990. VI, 516 S.; Lw. DM 198,–.

Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard **Lohse**. Hrsg. von Kurt Aland . . . – Biel: Luther-Verl. 1989. 404 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel IV; S. 371–404: Bibliographie E. Lohse.

„Ihr alle aber seid Brüder." Festschrift für A[del] T[heodor] **Khoury** zum 60. Geb. Hrsg.: Ludwig Hagemann, Ernst Pulsfort. – Wü: Echter; Altenberge: Telos Verl. 1990. 640 S., 1 Abb. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft II, 14; kart. DM 74,80; S. 629–637: Bibliographie A. Th. Khoury.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Greenstein, Edward L.: Essays on biblical method and translation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XVI, 147 p. = Brown Judaic studies XCII.

Cotterell, Peter – Max Turner: Linguistics and biblical interpretation. – Lo: SPCK 1989. 348 p.; £ 9,95.

Savoca, Gaetano: Iniziazione all'analisi biblica strutturalista. Teoria e applicazioni pratiche. – Messina 1989: E.S.U.R. 135 p.; Lire 12 000.

Funk, Robert W.: The **poetics** of biblical narrative. – Sonoma, Ca.: Polebridge Pr. 1988. XV, 318 p. = Foundations & facets. Literary facets.

2. Altes Testament

Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Augustin R. Müller hrsg. von Manfred Görg. [Festschrift für Josef **Scharbert** zum 70. Geburtstag.] – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 461 S.; Lw. DM 68,–; [enth.:] S. 11–16: Baltzer, Klaus: Schriftauslegung bei Deuterojesaja? – **Jes 43,22–28** als Beispiel; S. 17–22: Bauer, Johannes B.: Jakobs Kampf mit dem Dämon ‹**Gen. 32,23–33**›; S. 23–32: Cazelles, Henri: Abraham au Negeb; S. 33–40: Delcor, Matthias: Des inscriptions de Deir ᶜAlla aux traditions bibliques, à propos des *šdyn*, des *šedim* et de *šadday*; S. 41–60: Füglister, Notker: **Psalm 105** und die Väterverheißung; S. 61–71: Görg, Manfred: Abra(ha)m – Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterschriftlichen Abrahamsgeschichte; S. 73–82: Gross, Heinrich: Zur theologischen Bedeutung von *hālak* (gehen) in den Abraham-Geschichten ‹**Gen 12–25**›; S. 83–106: Haag, Ernst: Die Abrahamtradition in Gen **15**; S. 107–138: Irsigler, Hubert: Erhörungsmotiv und Ismaelname in Gen **16,11** und **21,17**; S. 139–154: Jeremias, Jörg: **Jakob** im **Amosbuch**; S. 155–167: Kilian, Rudolf: Nachtrag und Neuorientierung. Anmerkungen zum Jahwisten in den Abrahamserzählungen; S. 169–182: Krašsovec, Jože: Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen **18,16–33**; S. 183–210: Lohfink, Norbert: **Dtn 12,1** und Gen **15,18**: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze; S. 211–224: Marböck, Johann: Heilige Orte im Jakobszyklus. Einige Beobachtungen und Aspekte; S. 225–257: Mosis, Rudolf: „Glauben" und „Gerechtigkeit" – zu Gen **15,6**; S. 259–266: Müller, Augustin R.: Die Mehrungsverheißung und ihre vielfältige Formulierung; S. 267–270: Ringgren, Helmer: Die Versuchung Josefs ‹**Gen 39**›; S. 271–286: Ruppert, Lothar: Zur Offenbarung des Gottes des Vaters ‹**Gen 46,1–5**›. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen; S. 287–303: Schreiner, Josef: Das Gebet Jakobs ‹**Gen 32,10–13**›; S. 305–325: Seidl, Theodor: „Zwei Gesichter" oder zwei Geschichten? Neuversuch einer Literarkritik zu **Gen 20**; S. 327–341: Steingrimsson, Sigurdur Örn: Abram in Kanaᶜan. Einige literaturwissenschaftliche Beobachtungen zu den Wanderungsberichten in **Gen 12–13**; S. 343–359: Wahl, Otto: Die Flucht eines Berufenen ‹**Gen 12,10–20**›. Gedanken zu einer stets aktuellen alten Geschichte; S. 361–411: Weimar, Peter: Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch; S. 413–430: Zenger, Erich: Der Gott Abrahams und die Völker. Beobachtungen zu **Psalm 47**; S. 431–461: Schriftenverzeichnis zus.gestellt von Werner Berg.

Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto **Kaiser** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Volkmar Fritz . . . – B, NY: de Gruyter 1989. VI, 284 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXV; Lw. DM 144,–; [enth.:] S. 1–18: Deist, Ferdinand E.: The prophets: are we heading for a paradigm switch?; S. 19–28: Emerton, John A.: The meaning of the verb *hāmas* in **Jeremiah 13,22**; S. 29–43: Fritz, Volkmar: **Amos**buch, Amosschule und historischer Amos; S. 44–58: Gerstenberger, Erhard S.: „Gemeindebildung" in Prophetenbüchern? Beobachtungen und Überlegungen zum Traditions- und Redaktionsprozeß prophetischer Schriften; S. 59–72: Gese, Hartmut: **Amos 8,4–8**: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier; S. 73–81: Gunneweg, Antonius H. J.: Die Prophetenlegende **I Reg 13** – Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung; S. 82–97: Jeremias, Jörg: Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch; S. 98–110: McKane, William: **Jeremiah 27,5–8**, especially „Nebuchadnezzar, my servant"; S. 111–132: Mittmann, Siegfried: „Wehe! Assur, Stab meines Zorns" ‹**Jes 10,5–9.13aβ–15**›; S. 133–149: Perlitt, Lothar: Jesaja und die Deuteronomisten; S. 150–172: Pohlmann, Karl-Friedrich: Zur Frage nach ältesten Texten im Ezechielbuch – Erwägungen zu **Ez 17,19** und **31**; S. 173–180: Ratschow, Carl-Heinz: Von des Christen Hoffnung; S. 181–195: Schmidt, Werner H.: Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zu Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Theologie; S. 196–216: Schmitt, Hans-Christoph: Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung **Ex 7,1–11,10**; S. 217–230: Duhm, Bernhard: De inspiratione prophetarum. Mitgeteilt von Rudolf Smend; S. 231–245: Thiel, Winfried: „Vom Norden her wird das Unheil eröffnet." Zu **Jeremia 1,11–16**; S. 246–264: Veijola, Timo: Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots; S. 265–276: Wanke, Gunther: Jeremias Ackerkauf: Heil im Gericht?; S. 277–284: Würthwein, Ernst: Zur Opferprobe Elias I **Reg 18,21–39**.

Wolde, E. J. van: A semiotic analysis of **Genesis 2–3**. A semiotic theory and method of analysis. Applied to the story of the Garden of Eden. – Assen/Maastricht: Van Gorcum 1989. 244 p. = Studia semitica Neerlandica XXV; hfl 42,50.

Dozeman, Thomas B.: God on the mountain. A study of redaction, theology and canon in **Exodus 19–24**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 224 p. = The Society of biblical literature. Monograph series XXXVII; $ 17,95.

Cortese, Enzo: **Josua 13–21**. Ein priesterschriftl. Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 122 S. = Orbis biblicus et orientalis XCIV; sfr 34,–.

Tagliacarne, Pierfelice: „Keiner war wie er." Untersuchung zur Struktur von **2 Könige 22–23**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. XI, 473 S., 1 Beil. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXI = Münchener Universitätsschriften. Phil. Fak. Altertumskunde und Kulturwissenschaften; kart. DM 63,– [Diss., München]

Hals, Ronald M.: **Ezekiel**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIII, 363 p. = The forms of the Old Testament literature XIX; $ 29,95.

Utzschneider, Helmut: Künder oder Schreiber? Eine These zum Problem der „Schriftprophetie" auf Grund von **Maleachi 1,6–2,9**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 102 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XIX; sfr 36,–.

Scoralick, Ruth: Trishagion und Gottesherrschaft. **Psalm 99** als Neuinterpretation von Tora und Propheten. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 124 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXVIII.

Smith, Gary V.: **Amos**. A commentary. – GrR: Regency Reference Library 1989. 307 p. = Library of biblical interpretation; $ 17,95.

Bultema, Harry: Commentary on **Daniel**. Foreword by Daniel C. Bultema. – GrR, Mich.: Kregel 1988. 368 p.; $ 12,94.

Kampen, John: The **Hasideans** and the origin of Pharisaism. A study in **1** and **2 Maccabees**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. X, 241 p. = Septuagint and Cognate studies series XXIV; $ 17,95 [Diss., Hebrew Union College]

3. Neues Testament

Wilckens, Ulrich: Das historisch ausgelegte Neue Testament als Kanon Heiliger Schrift. – Wissenschaft und Kirche. Festschrift für E. Lohse . . ., Biel 1989, 13–28; S. 29–56: Stuhlmacher, Peter: Die Mitte der Schrift – biblisch-theologisch betrachtet; S. 57–69: Schnackenburg, Rudolf: „Jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist" ‹**Mt 13,52**›; S. 70–95: Vögtle, Anton: Eine überholte „Menschensohn"-Hypothese?; S. 96–110: Kingsley Barrett, Charles: School, conventicle, and church in the New Testament; S. 111–118: Schweizer, Eduard: Altes und Neues zu den „Elementen der Welt" in **Kol 2,20**; **Gal 4,3.9**; S. 119–131: Holtz, Traugott: Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels ‹**1 Thess 2,15f.** und **Röm 11,25f.**›; S. 132–148: Aland, Kurt: Neutestamentliche Textkritik und Exegese; S. 149–173: Merk, Otto: Karl **Barths** Beitrag zur Erforschung des Neuen Testaments.

Gray, Sherman W.: The least of my brothers: **Matthew 25:31–46**. A history of interpretation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XXII, 262 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXIV; cl. $ 26,95,– [Diss., Washington. Cath. Univ.]

Geddert, Timothy J.: Watchwords. **Mark 13** in Markan eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 352 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXVI; £ 25,–.

Howard, George: The textual nature of Shem-Tob's Hebrew **Matthew**. – JBL 108, 1989, 239–257; p. 259–281: Struthers Malbon, Elizabeth: The Jewish leaders in the Gospel of **Mark**: A literary study of Marcan characterization; p. 283–300: Lincoln, Andrew T.: The promise and the failure – **Mark 16:7,8**; p. 301–318: Watson, Duane F.: **Corinthians 10:23–11:1** in the light of Greco-Roman rhetoric.

Kremer, Jacob: **Lukas**evangelium. – Wü: Echter 1988. 256 S. = Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung; kart. DM 46,–.

Goulder, Michael Douglas: **Luke**. A new paradigm. Vol. I: Part I: The argument. Part II: Commentary: Luke 1.1–9.50. Vol. II: Part II: Commentary: Luke 9.51–24.53. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 452 p.; p. 454–824 = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XX; £ 40,–.

Reimaging the **death** of the **Lukan Jesus**. Dennis D. Sylva (ed.). – Ffm: Hain 1990. 231 p. = Athenäums Monografien: Theologie LXXIII: Bonner biblische Beiträge; p. 1–28.170–173: Green, Joel B.: The death of Jesus, God's servant; p. 29–56.174–183: Evans, Craig A.: Is Luke's view of the Jewish rejection of Jesus anti-semitic?; p. 57–67.184–186: Danker, Frederick W.: Imaged through beneficence; p. 68–78.187–188: Karris, Robert J.: Luke 23:47 and the Lucan view of Jesus' death; p. 79–107.190–193: Moessner, David P.: The 'Leaven of the Pharisees' and 'This Generation': Israel's rejection of Jesus according to Luke; p. 108–124.194–203: Carroll, John T.: Luke's crucifixion scene; p. 125–152.204–210: Richard, Earl: Jesus' passion and death in Acts; p. 153–169.211–217: Sylva, Dennis D.: Death and life at the center of the world.

Miller, Eddie LeRoy: Salvation history in the prologue of John. The significance of **John 1:3/4**. – Lei [e. a.:] Brill 1989. 119 p. = Novum Testamentum. Supplement LX; hfl 60,–.

Ziesler, John A.: **Paul**'s letter to the **Romans**. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Int. 1989. XV, 382 p. = TPI New Testament commentaries; £ 9,50.

Johnson, E. Elizabeth: The function of Apocalyptic and wisdom traditions in **Romans 9–11**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 260 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CIX; $ 16,95 [Diss., Princeton]

Gilliard, F.: The problem of the antisemitic comma between **1 Thessalonians 2.14** and **15**. – NTSt 35, 1989, 481–502; p. 503–511: Fitzmyer, Joseph A.: Another look at ΚΕΦΑΛΗ in **1 Corinthians 11.3**; p. 512–521: Perriman, A. C.: Paul and the parousia: **1 Corinthians 15.50–7** and **2 Corinthians 5.1–5**; p. 522–539: Cosgrove, Charles H.: The place where Jesus is: Allusions to baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel; p. 540–549: McDonald, J. Ian H.: **Romans 13.1–7**: a test case for New Testament interpretation; p. 550–581: Beale, G. K.: The Old Testament background of reconciliation in **2 Corinthians 5–7** and its bearing on the literary problem of **2 Corinthians 6.14–7.1**; p. 582–603: Porter, Stanley E.: The language of the **Apocalypse** in recent discussion.

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

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.

Uebelacker, Walter G.: Der Hebräerbrief als Appell. I: Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum ‹**Hebr. 1–2** und **13,22–25**›. – Sto: Almqvist & Wiksell 1989. 255 S. = Coniectanea biblica. New Testament XXI; scr 184,– [Diss., Lund]

Tremmel, William Calloley: The **Jesus story** in the 27 books that changed the world. – NY [e. a.:] Lang 1989. 272 p. = American university studies VII, 50; sfr 78,–.

Robinson, James M[acConkey]: Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des **Markus**-Evangeliums. Aus dem Amerikan. übersetzt von Karlfried Fröhlich ... – Mchn: Kaiser 1989. IX, 158 S. = Theologische Bücherei LXXXI. Neues Testament; kart. DM 53,–.

Zwick, Reinhold: Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. XVI, 652 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XVIII; kart. DM 39,– [Diss., Regensburg]

Waetjen, Herman C.: A reordering of power. A sociopolitical reading of Mark's gospel. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XX, 257 p.; $ 19,95.

Kieffer, René: Le **monde symbolique** de saint **Jean**. – P: Ed. du Cerf 1989. 116 p. = Lectio divina CXXXVII; F 86,–.

Hasitschka, Martin: **Befreiung** von **Sünde** nach dem **Johannes**evangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 439 S. = Innsbrucker theologische Studien XXVII; kart. DM 62,– [Habil.-Schrift, Innsbruck]

Scott, Bernard Brandon: Hear then the parable. A commentary on the **parables** of Jesus. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XII, 465 p.; $ 29,95.

Thielman, Frank: From plight to solution. A jewish framework for understanding Paul's view of the **law** in **Galatians** and **Romans**. – Lei [e. a.:] Brill 1989. IX, 159 p. = Novum Testamentum. Supplements LXI; hfl 100,–.

Prior, Michael: Paul the letter-writer and the second letter to **Timothy**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 300 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXIII; £ 25,–.

Légasse, Simon: «Et qui est mon prochain?» Etude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament. – P: Ed. du Cerf 1989. 183 p. = Lectio divina CXXXVI; F 125,–.

Vollenweider, Samuel: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur **Eleutheria** bei Paulus und in seiner Umwelt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 451 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLVII; kart. DM 120,– [Habil.-Schrift, Zürich]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Kannengießer, Charles: Fifty years of patristics. – ThSt 50, 1989, 633–656.

Kahl, Hans-Dietrich: Was bedeutet: „**Mittelalter**"? – Saec 40, 1989, 15–38.

Meier, Kurt: Literatur zur kirchlichen Zeitgeschichte. – ThR 55, 1990, 89–106.

Walter, Ludwig K.: **St. Kilian**. Schrifttumsverzeichnis zu Martyrium und Kult der Frankenapostel und zur Gründung des Bistums Würzburg. – Wü: Echter 1989. 516 S. = Würzburger Diözesangeschichtsblätter LI – Ergänzungsband.

Lazcano González, Rafael: Fray Luis de **León**. Bibliografía. – Madr 1990: Imp. Taravilla. 375 p. = Revista Agustiniana XXXI.

Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21–28 Septembre 1986). Vol. I–III. – R: Pont. Istituto di Archeol. Cristiana 1989. CXXVII, 2919 p. = Studi di Antichità Cristiana XLI = Collection de L'École Française de Rome CXXIII.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg **Schwaiger** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Weitlauff und Karl Hausberger. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XX, 812 S., Abb.; DM 98,–; [enth.:] S. 1–16: Speigl, Jakob: Leo quem Vigilius condemnavit; S. 17–36: Gessel, Wilhelm M.: Reform am Haupt. Die Pastoralregel **Gregors** des **Großen** und die Besetzung von Bischofsstühlen; S. 37–56: Prinz, Friedrich: Die christliche Kirche und das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter; S. 57–96: Grasmück, Ernst Ludwig: Cura animarum. Zur Praxis der Seelsorge in der Zeit der Reform, mit bes. Berücks. Bischof **Ottos** von **Bamberg**; S. 97–150: Benz, Karl Josef: Kirche und Gehorsam bei Papst **Gregor VII.** Neue Überlegungen zu einem alten Thema; S. 151–192: Glaser, Hubert: De monte abscisus est lapis sine manibus ‹Dan. 2,45›. Die geschichtliche Rolle des Reformpapsttums im Spiegel der Weltchronik **Ottos** von **Freising**; S. 193–222: Kraus, Andreas: Reformideal und politische Wirklichkeit. Zur königlichen **Klosterpolitik** in **Bayern** von Lothar von Supplinburg bis Friedrich Barbarossa; S. 223–234: Brandt, Hans Jürgen: Zwischen Wahl und Ernennung. Zu Theorie und Praxis der mittelalterlichen **Bischofsbestellung**en im Spannungsfeld von regnum und sacerdotium; S. 235–248: Weber, Leo: Der Petruszyklus in der Brancaccikapelle ein Bekenntnis zum Papsttum, aber auch eine Mahnung zur Reform; S. 249–262: Gatz, Erwin: Papst **Sixtus IV.** und die Reform des römischen Hospitals zum Hl. Geist; S. 263–280: Maron, Gottfried: Wer hat einen besseren Zugang zum Verständnis des Mittelalters: Katholiken oder Protestanten? Eine freundschaftliche Gegenrede auf eine allzu schnelle Antwort; S. 281–300: Bäumer, Remigius: **Leo X.** und die Kirchenreform; S. 301–324: Immenkötter, Herbert: Die **Augsburger Pfarrzechen** als Träger der **Kirchenreform** im 15. und 16. Jahrhundert; S. 325–332: Schwarz, Reinhard: Das Problem der Reform kirchlicher Tradition in der Kontroverse des **Erasmus** von **Rotterdam** mit Edward **Lee**; S. 333–350: Smolinsky, Heribert: Reform der Theologie? Beobachtungen zu Johannes **Ecks** exegetischen Vorlesungen an der Universität Ingolstadt; S. 351–364: Horst, Ulrich: Gewalt und Bekehrung. Zum Problem der Zwangstaufe bei **Franz** von **Vitoria**; S. 365–390: Kretschmar, Georg: Die Bedeutung Martin **Luthers** für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes; S. 391–404: Ganzer, Klaus: Exemtion und Reform. Der Streit um die **Exemtion** der **Domkapitel** auf dem Konzil von **Trient**; S. 405–442: Hammermayer, Ludwig: Römische Kurie und postreformatorischer Katholizismus in **England**. Bemerkungen zu Organisation und Rechtsstatus der Mission im 16. und 17. Jahrhundert (ca. 1558–1688); S. 443–476: Frank, Isnard W.: Zur nachtridentinischen Erneuerung der **deutschen Dominikaner**; S. 477–488: Jürgensmeier, Friedhelm: Franz Wilhelm von **Wartenberg**, Bischof von Osnabrück. Wahl und Informativprozeß **1625–1626**; S. 489–512: Reinhardt, Rudolf: Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit; S. 513–536: Maier, Konstantin: Die Luzerner Nuntiatur und die Konstanzer Bischöfe. Ein Beitrag zum Verhältnis Nuntius und Ordinarius in der Reichskirche; S. 537–562: Gelmi, Josef: Die **Minutanten** im Staatssekretariat **Benedikts XIV.** (1740–1758); S. 563–584: Leidl, August: Kirchenreform am Ende des Großbistums **Passau**. Ein Beitrag zur Geschichte des **Josephinismus**; S. 585–652: Weitlauff, Manfred: Ignaz Heinrich von **Wessenberg**s Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller; S. 653–672: Schatz, Klaus: „Es gibt keine katholischen Regierungen mehr." Nominationsrecht und Patronat auf dem 1. Vatikanum; S. 673–698: Zinnhobler, Rudolf: Das alte und das neue Priesterseminar – Beobachtungen zum Lebensstil; S. 699–744: Hausberger, Karl: Anton von **Henle** und Herman **Schell**. Ein Briefwechsel im Vorfeld der „Modernismus"-Kontroverse; S. 745–764: Wittstadt, Klaus: Der **deutsche Episkopat** und das Zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Papst Johannes' XXIII.; S. 765–786: Adriányi, Gabriel: Die **Ostpolitik** der Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. ‹**1939–1978**› am Beispiel **Ungarns**; S. 787–811: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Georg Schwaiger.

3. Alte Kirchengeschichte

Radice, Roberto: Platonismo e creazionismo in **Filone** di **Alessandria**. Introduzione di Giovanni Reale. – Milano: Vita e Pensiero 1989. 444 p. = Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi VII; Lire 40 000.

Gerlemann, Gillis: Der Heidenapostel. Ketzerische Erwägungen zur Predigt des Paulus. Zugleich ein Streifzug in der griechischen Mythologie. – Sto: Almquist och Wiksell 1989. 120 S. = Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litteratum Lundensis; skr 117,–.

Strecker, Georg: Der Kölner Mani Kodex, Elkesai und das Neue Testament. – Œcumenica et patristica. Festschrift für W. Schneemelcher ..., Stu [u. a.:] 1989, 123–134; S. 135–150: Löhr, Winrich A.: Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne ‹Eusebius, h.e. V, 1–2(4)›; S. 151–174: Girardet, Klaus Martin: **Konstantin** d. Gr. und das Reichskonzil von **Arles** (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte; S. 175–198: Schäferdiek, Knut: Der Sermo de passione sanctorum **Donati** et **Aduocati** als donatistisches Selbstzeugnis; S. 199–218: Tetz, Martin: Die Kirchweihsynode von **Antiochien** ‹**341**› und **Marcellus** von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des **Theophronius** von **Tyana** und ihren Folgen; S. 219–240: Hübner, Reinhard M.: **Melito** von **Sardes** und **Noët** von **Smyrna**; S. 241–258: Brennecke, Hanns Christof: Erwägungen zu den Anfängen des **Neunizänismus**; S. 259–268: Dassmann, Ernst: „Tam Ambrosius quam Cyprianus" ‹c. Iul. imp. 4,112›. Augustins Helfer im pelagianischen Streit; S. 269–280: Ritter, A. Martin: Patristische Anmerkungen zur Frage „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" am Beispiel des Konzils von **Chalkedon**; S. 281–294: Bienert, Wolfgang A.: „Im Zweifel näher bei Augustin?" – Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers.

Carletti, Carlo: Origine, committenza e fruizione delle scene bibliche nella produzione figurativa romana del **III** sec. – Vetera Christianorum 24, 1989, 207–219; p. 221–245: Giordano, Lisania: *Morbus acediae*. Da **Giovanni Cassiano** e **Gregorio Magno** alla elaborazione medievale; p. 247–274: Marin, Marcello: Orientamenti di esegesi biblica dei Padri; p. 275–286: Micaelli, Claudia: Note critiche ed esegetiche al testo del *De resurrectione* di **Tertulliano**; p. 287–306: Otranto, Giorgio: Alle origini dell'arte cristiana precostantiniana: interpretazione simbolica o storica? (9 fig.); p. 307–326: Pesce, Mauro: La trasformazione dei documenti religiosi: dagli scritti protocristiani al Canone neotestamentario; p. 327–336: Placanica, Antonio: Da Cartagine a Bisanzio: per la biografia di **Vittore Tunnunense**; p. 337–350: Simonetti, Manlio: L'Apocalissi e l'origine del millennio.

Bruce, Frederik F.: Apostolischer Glaube: die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jahrhundert. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 112 S. = TVG: Allgemeine Reihe; DM 19,80.

Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. – Tü: Mohr 1989. X, 531 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I; DM 178,–.

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

Kinzig, Wolfram: Der „Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche. – ZKG 100, 1989, 291–317.

Calabretta, Leonardo: Il peccato originale nel commento dei Padri della Chiesa al Salmo 50,7 e a Giobbe 14,4. – Catanzaro-Squillace: Istituto di Scienze Religiose 1988. 171 p.; Lire 18 000.

Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patrist. Arbeitsgemeinschaft, 2.–4. 1. 1985 in Bern. Hrsg. von Fairy v. Lilienfeld und Adolf Martin Ritter. – Bamberg 1989: aku-Fotodr. VII, 165 S. = Oikonomia XXV; DM 20,–; [enth.:] S. 1–18: Ritter, Adolf Martin: Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Grundlagen und Grundfragen; S. 19–34: Junod, Eric: Naissance de la pratique synodale et unité de l'Eglise au IIe siècle; S. 35–53: Brennecke, Hans Christof: Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit; S. 54–79: Koschorke, Klaus: Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis; S. 80–92: Haendler, Gert: **Tertullian** und die Einheit der Kirche; S. 93–106: Bienert, Wolfgang A.: Der Streit um **Origenes**. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandria und den Folgen für die Einheit der Kirche; S. 107–125: Wickert, Ulrich: Sacramentum unitatis: Verkennung und Chance des cyprianischen Kirchenbegriffs in Geschichte und Gegenwart.

Dal Covolo, Enrico: I **Severi** e il cristianesimo. Ricerche sull ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1989. 116 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXVII; Lire 15 000.

Trevett, Christine: Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the seeks. – VigChr 43, 1989, 313–338; p. 345–360: Stark, Judith Chelius: The Pauline influence on **Augustin**'s notion of the will.

Rius-Camps, Josep: **Ignacio** de **Antioquía**, ¿testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús? – Biblica 70, 1989, 449–473.

Lilla, S.: Le fonti di una sezione dell'omelia *De fide* di S. **Basilio Magno**. – Augustinianum 30, 1990, 7–20; p. 21–29: Decret, F.: Giustificazione e salvezza dell' «uomo nuovo» secondo **Faustus Manicheo**; p. 45–61: Tibiletti, C.: **Tertulliano**, **Lerino** e la teologia provenzale; p. 63–74: Eno, R. B.: How original is **Vigilius** of **Thapsus**?; p. 75–105: Clark, F.: The renewed debate on the authenticity of the **Gregorian** Dialogues; p. 107–126: Orselli, A. M.: Regalità e profezie nella storiografia cristiana tra V e VII secolo; p. 127–143: Siniscalco, P.: Sognatori e visionari, veggenti e profeti dall'antichità ai tempi odierni; p. 145–183: Verrando, G. N.: Alla base e intorno alla più antica passio dei santi Abdon e Sennes, Sisto, Lorenzo ed Ippolito.

Maier, Jean-Louis: Le dossier du Donatisme. T. II: De Julien l'apostat à Saint Jean Damascène ‹361–750›. – B: Akad.-Verl. 1989. 462 p. = Texte und Untersuchungen CXXXV; M 116.

Jacob, Christoph: **„Arkandisziplin"**, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des **Ambrosius** v. Mailand. – Ffm: Hain 1990. 299 S. = Theophaneia XXXII = Athenäums Monografien Theologie; kart. DM 98,– [Diss., Bonn]

Clerici, Agostino: La correzione fraterna in S. Agostino. – Palermo: Ed. „Augustinus" 1989. 122 p. = Quaerere Deum VII; Lire 12 000.

Lettieri, Gaetano: Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il «saeculum» e la gloria nel «De Civitate Dei». – R: Borla 1988. 346 p.; Lire 30 000.

Madec, Goulven: La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin. – P: Desclée 1989. 346 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXVI.

Forment, Eudaldo: El problema del «cogito» en san Agustín. – Augustinus 39, 1989, 7–30; p. 31–118: Marcilla Catalán, Javier: El matrimonio en la obra pastoral de san Agustín; p. 119–154: Dolby Múgica, M.ª del Carmen: El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana; p. 155–172: Anoz, José: La «Regula recepta» agustiniana, germen de vida religiosa renovada.

Dolbeau, François: Recherches sur les œuvres littéraires du pape **Gélase II.** – AnBoll 107 1989, 65–127. 347–383.

Micaelli, Claudio: Studi sui trattati teologici di **Boezio**. – Napoli: D'Auria 1988. 124 p. = Speculum; Lire 40 000.

Schachten, Winfried H. J.: Kirchliche Rechtsgeschichte. Das nicänische Dekret über das Taufsymbol. Vorgeschichte und Umstände seiner Verabschiedung, Inhalt sowie Bedeutung für die Geschichte von Kirche und Kirchenrecht. – FS 71, 1989, 326–365.

4. Mittelalter und Neuzeit

Stökl, Günther. 1000 Jahre christliches Rußland und wir. – Mchn: Saur 1989. 24 S. = Eichstätter Hochschulreden LXX; DM 9,80.

Labbé, Yves: Cogito et cogitatum dans l'unique preuve de Dieu. Saint **Anselme** et **Descartes**. – RSPhTh 73 1989, 345–368.

Borja de Medina, Francisco de: Jesuitas en la armada contra Inglaterra ‹1588›. Notas para un centenario. – AHSJ 58, 1989, 3–42.

Nickel, Ralf: **Minoriten** und **Franziskaner** in **Westfalen** vom **13.** bis **17.** Jahrhundert – Darstellung und Bibliographie. – FS 71, 1989, 235–325.

5. Mittelalter

Heene, Katrien: Merovingian and Carolingian hagiography. Continuity or change in public and aims? – AnBoll 107, 1989, 415–428.

Euw, Anton von: Liber viventium Fabariensis. Das karoling. Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- u. kunstgeschichtl. Bedeutung. – Bern, Stu: Francke 1989. 231 S. = Studia Fabariensia I; DM 105,–.

Raw, Barbara C.: Anglo-Saxon crucifixion iconography and the art of the monastic revival. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XII, 296 p. = Cambridge studies in Anglo-Saxon England I.

Rathsack, Mogens: Die Fuldaer Fälschungen. Eine rechtshistorische Analyse der päpstliche Privilegien des Klosters **Fulda** von 751 bis ca. 1158 (Fuldaforfalskningerne, dt.) . . . – Stu: Hiersemann 1989. XXIV, 366 S.; X, S. 370–702 Tab. = Päpste und Papsttum XXIV. [Diss., Kopenhagen]

Monastische Reformen im **9.** und **10.** Jahrhundert. Hrsg. von Raymund Kottje u. Helmut Maurer. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 283 S., 3 Kt. = Vorträge und Forschungen XXXVIII; DM 82,–; [enth.:] S. 9–14: Kottje, Raymund: Einleitung: Monastische Reform oder Reformen?; S. 15–28: Mütherich, Florentine: Die Buchmalerei in den Klosterschulen des frühen Mittelalters; S. 29–78: Semmler, Josef: Das Erbe der karolingischen Klosterreform im **10.** Jahrhundert; S. 79–106: Geuenich, Dieter: Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen; S. 107–116: Angerer, Joachim F.: Consuetudo und Reform; S. 117–146: Schmid, Karl: Mönchtum und Verbrüderung; S. 147–166: Wollasch, Joachim: Totengedenken im Reformmönchtum; S. 167–196: Parisse, Michel: Noblesse et monastères en **Lotharingie** du **IX**e au **XI**e siècle; S. 197–246: Boshof, Egon: Kloster und Bischof in **Lotharingien**; S. 247–270: Werner, Matthias: Wege der Reform und Wege der Forschung. Eine Zwischenbilanz.

Hennig, John: Medieval Ireland, saints and martyrologies: selected studies. – Lo: Variorum Pr. 1989. XI, 342 p. = Collected studies series CCXCVIII.

Betto, Bianca: **Guerrico d'Igny** e i suoi sermoni ‹secoli **XI–XII**›. – Bresseo di Teolo: Ed. Scritti Monastici Abbazia di Praglia 1988. 390 p. = Scritti monastici XII; Lire 34 000.

Bischof **Otto I.** von **Bamberg**. Reformer – Apostel der Pommern – Heiliger. 1139 gestorben, 1189 heiliggesprochen. Gedenkschrift zum Otto-Jubiläum 1989. (Hrsg. von Lothar Bauer u. a.). – Bamberg: (Historischer Verein Bamberg) 1989. 595 S., zahlr. Abb. = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg CXXV.

Schneyer, Johannes B.: Repetitorium der lateinischen Sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150–1350. XI: Index der Textanfänge M–Z – Mstr: Aschendorff 1989. 614 S. = BGPhMA XLIII, 11; DM 178,–.

Guilelmus ‹de Lamara›: Scriptum in primum librum Sententiarum. Ed. Hans Kraml. – Mchn: Beck 1989. 593 p. = Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt/Bayerische Akadmie der Wissenschaften XV; DM 125,–.

Thomas, Hans Michael: Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildentfaltung. Die Gefährtenbewegung des hl. Franziskus; Ubertino da Casale; der „Lebensbaum"; Giottos Fresken der Arenakapelle in Padua; die Meditationes vitae Christi; Heilsspiegel und Armenbibel. – Wiesb: Reichert 1989. 101 (32) S.; DM 48,–.

Conde, Javier Fernández: La Orden franciscana en **Asturias**. Origenes y primera época. – AFH 82, 1989, 306–359.

Drescher, Ulrich: Geistliche Denkformen in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 431 S. Anhang: 54 Abb. = Germanistische Arbeiten zur Sprache und Kulturgeschichte XII; sfr 85,– [Diss., Münster]

Todisco, Orlando: Lo spirito critico da G. **Duns Scoto** a G. d'**Occam**. Dalla ragione nella fede alla fede senza ragione. – MF 69, 1989, 39–108.

Pechamus, Johannes: Quodlibeta quatuor. Quodlibeta I–III ad fidem codicum nunc primum ed. studio et cura Girard J. Etzkorn. Quodlibet IV ‹Romanum› ed. Ferdinandus Delorme. Revisit Girard J. Etzkorn. – Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura 1989. 28*, 360 p. = Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XXV.

Bonino, Serge-Thomas: Role de l'image dans la connaissance prophétique d'après Saint **Thomas** d'**Aquin**. – RThom 97, 1989, 533–568.

Biagi, Ruggero: Cristo profeta sacerdote e re. Dottrina di S. Tommaso e sviluppi della teologia moderna. – Bologna: Ed. Studio Domenicano 1988. 192 p. = Claustrum I; Lire 16 000.

Weber, Edouard-Henri: Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin. – P: Desclée 1988. 336 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXV; F 165,-.

Bârlea, Octavian: Die **Konzile** des **13.–15.** Jahrhunderts und die ökumenische Frage. – Wiesb: Harrassowitz 1989. 220 S. = Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa XVIII.

Schmidt, Tilmann: Der **Bonifaz-Prozeß**. Verfahren d. Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. u. Clemens' V. – Köln, Wien: Böhlau 1989. VIII, 473 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XIX; kart. DM 99,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Theology and science in the fourteenth century. Three questions on the unity and subalternation of the sciences from **John** of **Reading**'s commentary on the sentences. Introduction and critical ed. by Steven J. Livesey. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1989. VIII, 229 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXV; hfl 120,–.

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

Halleux, André de: **Bessarion** et le palamisme au concile de Florence. – Irén 62, 1989, 307–332.

Horner, Patrick J.: Benedictines and preaching in fifteenth-century England. The evidence of two Bodleian Library Manuscripts. – RBén 99, 1989, 313–332.

Geiler von **Kaysersberg**, Johannes: Sämtliche Werke. Teil I: Die deutschen Schriften. Abt. 1: Die zu Geilers Lebzeiten erschienenen Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Gerhard Bauer. – B, NY: de Gruyter 1989. XLVI, 572 S. = Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts CXXIX.

6. Gesamte Neuzeit

Rehder, Frauke [u. a.:] Volksleben, Kirche und Obrigkeit in **Schleswig-Holstein** von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert. – Neumünster: Wachholtz 1989. 452 S. = Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins XXI; kart. DM 48,–.

Fogarty, Gerald P.: American Catholic biblical scholarship: a history from the early republic to Vatican II. Foreword by Roland E. Murphy. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1989. XVIII, 424 p. = Society of biblical literature confessional perspective series; $ 34,95.

Hatch, Nathan O.: The democratization of American Christianity. – New Haven, CT: Yale Univ. Pr. 1989. 312 p.

Eales, Jacqueline: Puritans and roundheads. The Harleys of Brampton Bryan and the outbreak of the English Civil War. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1990. XVIII, 225 p. = Cambridge studies in early modern British history.

Gross, Hanns: Rome in the age of enlightenment: The post-Tridentine syndrome and the ancient regime. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. X, 411 p. = Cambridge studies in early modern history.

Spurgin, Hugh: Roger **Williams** and Puritan radicalism in the English Separatist tradition. – Lewiston [e. a.:] Edwin Mellen Pr. 1989. 177 p. = Studies in American religion XXXIV; $ 39,95.

7. Reformation und katholische Reform

Rabe, Horst: Reich und Glaubensspaltung, Deutschland 1500–1600. – Mchn: Beck 1989. 512 S., 1 Kt. = Die neue deutsche Geschichte IV; DM 38,–.

Reinhard, Wolfgang: Reformation, Counter-Reformation, and the early modern state. A reassessment. – CHR 75, 1989, 383–404.

Erasmus of **Rotterdam**. The man and the scholar. Proceedings of the Symposium held at the Erasmus Univ., Rotterdam, 9–11 nov. 1986. Ed. by J. Sperna Weiland and W. Th. M. Frijhoff. – Lei [e. a.:] Brill 1988. VII, 260 p.; hfl 94,–.

Rummel, Erika: Erasmus and his catholic critics. I: 1515–1522. II: 1523–1536. – Nieuwkoop: De Graaf 1989. XIV, 263 p.; X, 220 p. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XLV; hfl 180,–.

Benzing, Josef – Helmut Claus: Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Bd. I. – Baden-Baden: Körner 1989. XI, 438 S. = Bibliotheca bibliographica Aureliana X.

Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. II: Disputatio de homine. Teil 3: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. – Tü: Mohr 1989. XXIII, 698 S.; Lw. DM 178,–.

Bell, David A.: Unmasking a King: The political uses of popular literature under the French Catholic league, 1588–89. – Sixteenth century journal 20, 1989, 371–386; p. 387–406: Konnert, Mark: Urban values versus religious passion: Châlons-sur-Marne during the wars of religion; p. 407–416: Stuehrenberg, Paul E.: The "God-fearers" in Martin Luther's translation of Acts; p. 417–442: Wengert, Timothy J.: Caspar **Cruciger** ‹1504–1548›: The case of the disappearing reformer; p. 443–456: Kaufman, Peter Iver: Absolute Margaret: Margaret More Roper and "Well Learned" men; p. 457–470: Hudon, William V.: Tow instructions to preachers from the Tridentine reformation.

Florin, Mario: Ein hass uber den alten menschen und eyn suchen des lebens yn dem newen menschen. Luthers Auslegung der Sieben Bußpsalmen (1517 und 1525), mit einem Exkurs über Luther und die Theologia Deutsch. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1989. 264 S. = Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 IX; sfr 55,50 [Diss., Zürich]

Hoevelmann, Hartmut: Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis. – Bielefeld: Luther-Verl. 1989. 394 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel V; kart. DM 58,– [Diss., Erlangen–Nürnberg]

Janz, Denis R.: Luther on Thomas Aquinas. The angelic doctor in the thought of the reformer. – Stu: Steiner 1989. 124 p. = VIEG CXL. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; DM 38,–.

Schilling, Johannes: Passio Doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 194 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LVII [Diss., Göttingen]

Barton, Florence Whitfield: **Calvin** and the duchess. – Louisville: Westminster/John Knox Pr. 1989. X, 247 p.; $ 11,95.

Uprichard, R. E. H.: The eldership in Martin **Bucer** and John **Calvin**. – EvQ 61, 1989, 21–49.

Op 't Hof, W. J.: Gisbertus **Voetius**' evaluatie van de reformatie. – ThRef 32, 1989, 211–242.

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

Carluer, Jean-Yves: Deux synodes provinciaux **bretons** au **XVI**e siècle. – BSHPF 135, 1989, 329–351; p. 353–371: Delormeau, Charles: Le protestantisme à Nice.

8. Neuere Zeit

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

Biersack, Manfred: Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert **Bellarmin** SJ bis zu seinen Löwener Vorlesungen 1570–1576. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. 550 S. = Historische Forschungen XV; DM 118,– [Diss., Tübingen]

Wicki, Josef: Die Provinzkongregation der Ordensprovinz **Goa 1575–1756**. Ein geschichtlicher Überblick. – AHSJ 58, 1989, 209–277.

Becker, Thomas Paul: Konfessionalisierung in **Kurköln**. Untersuchungen zur Durchsetzung der kathol. Reform in den Dekanaten **Ahrgau** und **Bonn** anhand von Visitationsprotokollen **1583–1761**. – Bonn: Röhrscheid 1989. XXV, 367 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn XLIII; DM 39,80 [Diss., Freiburg/S]

Orcibal, Jean: **Jansénius** d'**Ypres** ‹1585–1638›. – P: Études Augustiniennes 1989. 358 p.; FB 2800.

Zaragoza Pascual, Ernesto: Documentos inéditos referentes a la reforma de los canónigos regulares y benedictinos de **Aragón, Cataluña, Rosellón** y **Cerdaña** ‹**1581–1618**›. – StMon 31, 1989, 89–147.

Poujol, Jacques: Le changement d'image des protestants pendant la Révolution. – BSHPF 135, 1989, 501–543; p. 569–641: Benoist, André: Protestants et catholiques poitevins sous la Révolution.

Steiner, Alois: Die Idee der katholischen Universität in der Schweiz im 19. Jahrhundert. Ihr Scheitern in **Luzern** und ihre Realisierung in **Freiburg**. – ZSKG 83, 1989, 39–82.

Ohst, Martin: **Schleiermacher** und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung. – Tü: Mohr 1989. XI, 283 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXVII; DM 128,–.

Ulrich, Karl: Die katholischen Gemeinden von **Nürnberg** und **Fürth** im **19.** und **20.** Jahrhundert. – Bamberg: St.-Otto-Verl. 1989. 320 S.; DM 39,80.

Lacordaire, Henri-Dominique – Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite **1830–1861**. Textes réunis, classés et annoté par Louis Le Guillon. Révision du texte et des notes par André Duval. Préface de José Cabanis. – P: Ed. du Cerf 1989. 695 p.

O'Gara, Margaret: Triumph in defeat. **Infallibility, Vatican I**, and the French minority bishops. – Wash, D.C.: The Catholic Univ. of America Pr. 1988. XXII, 296 p.; $ 48,95.

Verbeek, Anselm: Die **Kölner** Bischofsfrage und die Beilegung des preußischen Kulturkampfs. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. IX, 545 S. = Europäische Hochschulschriften III, 406; sfr 80,– [Diss., Bonn]

Cárcel Ortí, Vicente: **Léon XIII** y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. 954 p. = Col. Historia de la iglesia XV; pes 7450.

Boudens, Robrecht: Vriendelijk licht. De profetische visie van J. H. **Newman**. – Averbode: Uitg. Altiora; Helmond: Uitg. Helmond 1989. 257 blz.

9. Neueste Zeit

Suttner, Ernst Christoph: Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis heute. – US 44, 1989, 171–184.

Stupperich, Robert: Otto **Dibelius**. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Unter Mitarb. von Martin Stupperich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 706 S., 27 Ill.; DM 78,–.

Fisher, Simon: Revelatory positivism? **Barth**'s earliest theology and the **Marburg School**. – Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Pr. 1988. XV, 348 p. = Oxford theological monographs.

Reynolds, Terrence (Paul): The coherence of life without God before God. The problem of earthly desires in the later theology of Dietrich **Bonhoeffer**. – Lanham, Md.: Univ. Press of America 1989. 170 p.; $ 26,–.

Jahr, Hannelore: Theologie als Gestaltmetaphysik: die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul **Tillichs**. – B, NY: de Gruyter 1989. XIV, 482 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LVI; DM 132,– [Diss., Saarbrücken]

Riccardi, Andrea: Il potere del **Papa**. Da **Pio XII** a **Paolo VI**. – Bari: Ed. Laterza 1988. XI, 390 p. = Storia e società; Lire 39 000.

Gröger, Johannes: Schlesische Priester auf deutschen Universitätslehrstühlen seit 1945. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 111 S. = Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte III; DM 28,–.

Schmidt, Stjepan. Augustin **Bea**. Der Kardinal der Einheit (Agostino Bea – il cardinale dell'unita, dt. Ins Dt. übertr. von Sigrid Spath.) – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1989. 1050 S.; DM 150,–; S. 993–1024: Bibliographie A. Bea.

Senn, Felix: Orthopraktische Ekklesiologie? Karl **Rahners** Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren kathol. Theologiegeschichte. – Frb/S: Univ.-Verl. 1989. 816 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XIX, sfr 68,– [Diss., Freiburg/S]

Balia, Daryl M.: Christian resistance to apartheid. Ecumenism in **South Africa** 1960–1987. – Ammersbeck bei Hamburg: Verl. an d. Lottbek Jensen 1989. 206 S. = Perspektiven der Weltmission VIII; DM 44,–.

Blazquez, Ricardo: La iglesia del Concilio Vaticano II. – Salm: Ed. Sigueme 1988. 510 p. = Verdad e imagen CVII; pes 1790.

Maccarrone, Michele: **Paolo VI** e il Concilio: testimonianze. – RSCI 43, 1989, 101–122.

Brambilla, Franco Giulio: La cristologia di **Schillebeeckx**. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica. – Brescia: Ed. Morcelliana 1989. 620 p. = Ricerche di scienze teologiche XXX; Lire 60 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Wolanin, Adam: Teologia della missione. Temi scelti. – Casale Monferrato: Piemme 1989. 188 p.; Lire 25 000.

Gorski, John: La mission dans le monde est-elle toujours urgente aujourd'hui? – Omnis Terra 29, 1990, 25–44; p. 86–101: Colombo, Domenico: Les missionnaires et leurs Instituts 25 ans après «Ad Gentes».

Stockwell, Eugene L.: Mission issues for today and tomorrow. – Verbum SVD 30, 1989, 345–356; S. 357–365: Müller, Karl: Missionsverständnis in der ökumenischen Diskussion.

George, Francis E.: Ecclesiological presuppositions in inculturating the faith. – NZM 45, 1989, 256–264; p. 265–281: Anyika, Francis: Church and state in partnership in the provision of health services in **Igboland** Eastern Nigeria.

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

Ustorf, Werner: Die Missionsmethode Franz Michael **Zahns** und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung. – Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1989. 337 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene VII; kart. DM 56,–

Abeng, Nazaire Bitoto: Von der Freiheit zur Befreiung. Die Kirchen- und Kolonialgeschichte **Kameruns**. – Ffm (e. a.:) Lang 1989. XXII, 275 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 364; sfr 70,– [Diss., Münster]

Vierling, Hermann: Hermeneutik, Stammesreligion, Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den **Kendayan**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1990. 469 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXIII.

Ikenga-Metuh; Emefie: Contextualization: A missiological imperative for the Church in **Africa** in the third Millennium. – Mission studies VI-2, 1989, 3–16; p. 17–32: Erivwo, S. U.: Christianity in Bendel State of Nigeria: Yesterday, today and tomorrow; p. 33–45: Echekwube, A. O.: The new era of evangelizations as it affects the diocese of Issele-Uku.

Karotemprel, Sebastian: Trends in evangelization in **Asia**. – Indian missiological review 11, 1989, 5–14; p. 15–53: Gomez, Felipe: Method in mission. Lessons from the history of the church; p. 61–78: Kanjamala, Augustine: Emerging trends in evangelization in India; p. 79–95: Michael, S. M.: The role of the church in the transformation of cultures.

Hartwich, Richard: Steyler Missionare in China. Beiträge zu einer Geschichte. V: Aus Kriegsminen zu neuen Grenzen, 1920–1923. – Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk, 1989. XIV, 528 [8] S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XLVIII; kart. DM 48,–.

Hann, John H.: Summary guide to **Spanish Florida** missions and „Visitas" with churches in the sixteenth an seventeenth centuries. – The Americas 46, 1989/90, 417–513.

Prien, Hans-Jürgen: Evangelische Kirchwerdung in **Brasilien**. Von den deutsch-evangel. Einwanderergemeinden zur Evangel. Kirche Luther. Bekenntnisses in Brasilien. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 640 S., 8 Abb., 13 Fotos = Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten X; kart. DM 78,–.

García Martín, Julio: La Congregación para la evangelización de los Pueblos según la Const. Apost. «Pastor Bonus». – ComRel 70, 1989, 190–214.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Schweizer, Gerhard: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus. – Stu: Klett-Cotta 1990. 364 S., Ill.

Staal, Frits: Rules without meaning. Ritual, mantras and the human sciences. – NY [e. a.:] Lang 1989. XIX, 490 p. = Toronto studies in religion IV; sfr 160,–.

Tobin, Vincent Arieh: Theological principles of **Egyptian** religion. Foreword by Roland G. Bonnel. – NY [e. a.:] Lang 1989. XIX, 223 p. = American university studies VII, 39; sfr 59,60.

Hutter, Manfred: Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethit. Zeit ‹KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBO XXI 6›. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 180 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXXII; Lw. DM 69,–.

Thyen, Johann-Dietrich: **Bibel** und **Koran**. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen. – Köln, Wien: Böhlau 1989. XXIX, 349 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XIX; DM 58,–.

Rieße, Günter: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria." Eine Studie zum **Christus**bild im **Koran**. – Bonn: Borengässer 1989. XI, 273 S., 1 Kt., 2 graph. Darst. = Begegnung II; kart. DM 34,– [Diss., Bonn]

Little, David – John Kelsay – Abdulaziz A. Sachedina: Human rights and the conflict of cultures: Western and Islamic perspectives on religious liberty. – Columbia, S. C.: University of South Carolina Pr. 1988. X, 112 p. = Studies in comparative religion; $ 24,94.

Colas, Gérard: L'instauration de la Puissance divine dans l'image du temple en Inde du Sud. – RHR 206, 1989, 129–150; p. 151–169: Ryckmans, Jacques: Le panthéon de l'Arabie du sud préislamique: état des problèmes et brève synthèse.

Peters, Ulrike: Wie der biblische Prophet Henoch zum Buddha wurde: die jüdische Henochtradition als frühes Beispiel interkultureller und interreligiöser Vermittlung zwischen Ost und West. – Sinzig: Sankt-Meinrad-Verl. für Theologie Esser 1989. VII, 209 S., Ill. = Sinziger theologische Texte und Studien V; kart. DM 48,–.

Dhavamony, Mariasusai: Saccidānanda. Being, consciousness and bliss in Hindu theology. – Actualitas omnium actuum. Festschrift für H. Beck . . ., Bern [u. a.:] 1989, 357–370; S. 371–382: Biernatzki, William E.: Triadic structures in **Māhayāna** Buddhism.

Swain, Tony: A new sky hero from a conquered land. – HRel 29, 1990, 195–232; p. 233–258: Goldberg, Harvey E.: The **Zohar** in southern Morocco: A study in the ethnography of texts; p. 259–285: Glucklich, Ariel: Images and symbols in the phenomenology of **dharma**.

Faure, Bernard: La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1988. 318 p., cartes, fig.; F 140,–.

Marcovich, Miroslav: Studies in Graeco-roman religions and Gnosticism. – Lei [e. a.:] Brill 1988. 195 p. = Studies in Greek and Roman religion IV.

Rocchi, Maria: **Kadmos** e **Harmonia**. Un matrimonio problematico. – R: "L'Erma" di Bretschneider 1989. 144 p. = Storia delle religioni VI.

Sobel, Hildegard: **Hygieia**. Die Götting der Gesundheit. – Dmst: Wiss. Buchges. 1990. VIII, 136 S., Taf.

VI. Religionsphilosophie

Wienbruch, Ulrich: Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre **Augustin**s. – Bonn: Bouvier 1989. 234 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik CCXVIII; kart. DM 58,–.

Ulricus (de Argentina): De summo bono. Ulrich von Straßburg. Liber 1. Hrsg. von Burkhard Mojsisch. Mit e. Einl. von Alain de Libera u. Burkhard Mojsisch u. e. Anh. zur Einl. von Ruedi Imbach. – Hbg: Meiner 1989. XXXI, 76 p. = Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi [Textbd.] Bd. I; Lw. DM 86,–.

Bolberitz, Paul: Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus **Cusanus** in seinem Werk: „De non aliud." – Leipzig: St. Benno 1989. 87 S. = Erfurter theologische Schriften XVII, M 10,80.

Flage, Daniel E.: The essences of **Spinoza**'s God. – History of philosoph. quaterly 6, 1989, 147–160: p. 295–302: Leiser Madanes: "Nautre", "Substance", and "God" as mass terms in Spinoza's theologico-political treatise.

Erkelens, Herbert van: **Einstein, Jung** en de relativiteit van God. – Kampen: Kok Agora 1988. 264 blz., fig.; hfl 38,90.

Lohner, Alexander Friedrich: Gewißheit im Wagnis des Denkens. Die Frage nach der Möglichkeit von christl. Philosophie u. Metaphysik im Werk u. Denken des Philosophen Peter **Wust**. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. V, 628 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 303; sfr 85,– [Diss., München]

Schmidinger, Heinrich M.: Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang. – Christliche Philosophie im kathol. Denken des 19. u. 20. Jh.s, Bd. III (Graz/Wien/Köln 1990), 23–48; S. 49–78: Schaeffler, Richard: Philosophie und kathol. Theologie im 20. Jahrhundert.

Berlinger, Rudolph: Der Philosoph und die Schlange. Zur Philosophie des **Bösen**. – Weite des Herzens, Weite des Lebens . . ., Rgb 1989, 295–312; S. 313–332: Biser, Eugen: Die Sinnfrage als Gottesfrage; S. 343–352: Leinsle, Ulrich G.: Gott-Denken aus der Negation.

Olivetti, Marco M.: Religion zwischen Ethik und Ontologie. – Metaphysik nach Kant? . . . (Stu 1988), 703–712; S. 728–741: Pannenberg, Wolfhart: Religion und Metaphysik.

Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo. – Napoli: Morano Ed. 1988. 610 p. = Nobiltà dello spirito. Nuova serie XVII; Lire 50 000.

VII. Fundamentaltheologie

Theologie en **rationaliteit**. Godsdienstwijsgerige bijdragen. Onder red. van H. J. Adriaanse en H. A. Krop. – Kampen: Kok 1988. 330 p.; hfl 52,50; [cont.:] p. 13–36: Berger, H. H.: Rationaliteit en het probleem van de filosofische theologie; p. 37–54: Dijn, H. de: Rationaliteit en transcendentie; p. 57–74: Leertouwer, L.: De rationaliteit van de fenomenologie van de godsdienst – J. D. J. Waardenburgs nieuwe fenomenologie; p. 75–96: Vos, H. M.: Over de redelijkheid van het morele standpunt; p. 99–138: Groot, N.: Binnenstebuiten. De betekenis van de innerlijkheid in Schleiermachers leer van de harmonie tussen dogmatiek en wijsbegeerte; p. 139–161: Molendijk, A. L.: Om de onafhankelijkheid van de theologie. Het principe van „voraussetzungslose Wissenschaft"; p. 162–195: Hagenaars, P.: Anticipatie en rationaliteit. Enkele notities met betrekking tot het anticipatiebegrip bij Pannenberg; p. 199–235: Dalferth, I. U.: Perspektivität und Reflexion als Grundprobleme theologischer Rationalität; p. 236–259: Ouwerkerk, C. A. J. van: Theologie, wetenschap zonder subject?; p. 260–302: Vries, H. de: Theologie in pianissimo. De afnemende en de blijvende verstaanbaarheid van het spreken over God; p. 303–324: Adriaanse, H. J.: Theologie en het irrationele.

Pie i Ninot, Salvador: Tratado de teologia fundamental. Dar razon de la esperienza (1Pe 3,15). – Salm: Ed. "Secretariado Trinitario" 1989. 425 p. = Agape VII; pes 2000.

Livingston, James C.: Anatomy of the **sacred**. An introduction to religion. – NY: Macmillan 1989. XIV, 398 p., fig.; $ 25,–.

Penner, Hans H.: Impasse and resolution. A critique of the study of religion. – NY [e. a.:] Lang 1989. 239 p. = Toronto studies in religion VIII.

Barnes, Michael: Christian identity & religious pluralism. Religions in conversation. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 200 p.; $ 15,95.

Ledbetter, Mark: Virtuous intentions. The religious dimension of **narrative**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 100 p. = American Academy of Religion. Academy series LXVI; $ 12,95.

Fischer, Hermann: Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff. – ZThK 87, 1990, 100–123; S. 124–144: Wagner, Falk: Christentum u. Moderne.

Schuth, Katarina: Reason for the hope. The futures of Roman Catholic theologates. Historical introductions by Joseph M. White . . . – Wilmington, Del.: Glazier 1989. XIV, 228 p.; $ 15,95.

Ruether, Rosemary Radford: Disputed questions. On being a christian. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. 142 p.; $ 9,95.

González, Justo L.: Christian thought revisited. 3 types of theology. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 185 p.; $ 15,95.

Snider, Theodore M.: The divine activity. An approach to incarnational theology. – NY [e. a.:] Lang 1990. 416 p. = American university studies VII, 63; sfr 93,50.

Min, Anselm Kyongsuk: Dialectic of salvation. Issues in **theology** of **liberation**. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1989. X, 207 p.

Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas. Hrsg. von Peter Eicher . . . – Düs: Patmos Verl. 1989. 300 S. = Theologie zur Zeit VI; kart. DM 35,80.

Jones, W. Paul: Theological worlds. Understanding the alternative rhythms of Christian **belief**. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 255 p.; $ 16,95.

Biser, Eugen: Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise. – Frb/B: Herder 1989. 126 S. = Herderbücherei 1687; kart. DM 9,90.

Pailin, David A.: God and the processes of reality. Foundations of a credible **theism**. – Lo [e. a.:] Routledge 1989. X, 235 p. = Routledge religious studies; £ 29,95.

VIII. Dogmatik

Caillot, Joseph: L'évangile de la communication. Pour une nouvelle approche du salut chrétien. – P. Ed. du Cerf 1989. 374 p. = Cogitatio fidei CLII; F 149,–.

Miggelbrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl **Rahners** zur zeitgenössischen **Gotteslehre**. – Altenberge: Telos 1989. XV, 421 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen V; kart. DM 49,80 [Diss., Münster]

Schmetterer, Eva: „Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst." Eine systemat.-dogmat. Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz **feministischer** Theologie. – Ffm: Athenäum 1989. 260 S. = Athenäums Monografien. Theologie III; kart. DM 58,–.

Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie. Hrsg. von Herlinde Pissarek-Hudelist. Mit Beitr. von Wolfgang Beinert . . . – Düs: Patmos 1989. 176 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXIX; DM 29,80.

Daly, Gabriel: **Creation** and **redemption**. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 230 p. = Theology and life series XXV; $ 15,95.

Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. – Mchn: Kaiser 1989. 379 S.; kart. DM 69,–.

Will, James E.: A **christology** of **peace**. – Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 154 p.; $ 11.95.

Xavier Pikaza, O. de M.: La Mediación mariana ‹Principios filosófico-teológicos›. – EphMar 39, 1989, 181–104; p. 205–236: García Paredes, J. C. R.: La mediación de María en perspectiva Pneumatológica y eclesiológica; p. 237–254: Esquerda Bifet, Juan: La mediación materna de María. Aspectos específicos de la encíclica «Redemptoris Mater»;

p. 255–286: Casanovas Cortés, Rafael: La mediación materna de María en los documentos, textos y actas del Concilio Vaticano II; p. 395–426: Ildefonso de la Inmaculada Soler: María, plenitud de perfección de la mujer o antropología mariana.

Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld. Hrsg. von Franz Kardinal König. Mit Beiträgen von Peter Hünermann ... – Düs: Patmos 1990. 152 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXXIV; kart. DM 29,80.

Lies, Lothar: **Sakramententheologie**. Eine personale Sicht. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1990. 375 S.; kart. DM 59,–.

Rocchetta, Carlo: Sacramentaria fondamentale. Dal »mysterion« al »sacramentum«. – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 598 p. = Corso di teologia sistematica VIII; kart. Lire 45 000.

Biffi, Inos: Il trattato teologico sull'**eucaristia**: Principi e progretto. – ScCatt 117, 1989, 341–365.

Giraudo, Cesare: **Eucaristia** per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi". – R: Ed. Pont. Univ. Greg.; Brescia: Morcelliana 1989. XXII, 679 p. = Aloisiana XXII; kart. Lire 58 000.

Temiño Sáiz, Angel: La eucaristía, sacrificio y sacramento, fuente y culmen de toda santificación. – Burgense 30, 1989, 325–364.

Tornos, Andrés: **Escatologia**. Vol. I. – Madr: UPCM 1989. 177 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Commillas Madrid III, 11.

Sullivan, Clayton: Rethinking realized eschatology. – Macon, Ga.: Mercer 1988. 152 p.; $ 19,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Böcker, Tobias: Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche. – Pad [u. a.:] Schöningh 1989. 233 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLIV; kart. DM 42,–.

Henrich, Stefan: Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Dokumentation. – KuD 35, 1989, 258–295.

Koinonia auf altkirchlicher Basis. Dt. Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit franz. und engl. Übers. Hrsg. von Urs von Arx. – Bern: Stämpfli 1989. 229 S. = Internationale kirchliche Zeitschrift. Beiheft LXXIX, 4.

Oeyen, Chr.: Ekklesiologische Fragen in den orthodox-altkatholischen Kommissionstexten. – IKZ 79, 1989, 237–265.

Traitler, Reinhild: Bleibt uns nur die andere Sicht der Dinge? Fragen und Wünsche an die ökumenische Dekade „Solidarität der Kirchen mit den Frauen". – OekRu 38, 1989, 373–388; S. 389–396: Brandenburger, Egon: Der Leib-Christi-Gedanke nach Paulus; S. 397–410: Meyer, Harding: Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz".

Gozier, André: Le Père Henri **Le Saux** à la rencontre de l'hindouisme. Une introduction à l'œuvre de'Henri Le Saux, Swami Abhishitananda. Préface de Pierre Miquel. – P: Ed. du Centurion 1989. 167 p. = Religions en dialogue; F 89,–.

Von Budapest 1985 nach Curitiba 1989. – Stu: Kreuz Verl. 1989. 286, 77 S., Ill. = LWB-Report XXVII.

Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach. Ed. by Jerald Gort, Hendrik Vroom, Rein Fernhourt, and Anton Wessels. – GrR: Eerdmans; Amsterdam: Ed. Rodopi 1989. VI, 228 p. = Currents of encounter.

Ibebuike, Polycarp Chuma: The **Eucharist**: the discussion on the Eucharist by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches Lausanne 1927 – Lima 1982. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. VII, 524 p. = European university studies XXIII, 370; sfr 79,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme: recherches d'unité et quêtes d'identité. Sous la dir. de Jean-Paul Willaime. – P: Ed. du Cerf 1989. 250 p. = Sciences humaines et religions; F 134,–; [cont.:] p. 15–38: Willaime, Jean-Paul: L'œcuménisme écartelé. Quelques hypothèses en sociologie de l'œcuménisme; p. 39–52: Bizeul, Yves: Sécularisation et œcuménisme ou «sécularisation» de l'œcuménisme? Les œcuménismes chrétiens entre la modernité et la postmodernité; p. 53–77: Lienhard, Marc: Clivages doctrinaux et conflits de pouvoirs. La rupture du XVIe siècle; p. 79–96: Ladrière, Paul: Le décret du Concile Vatican II sur l'œcuménisme. Ouverture et blocage; p. 97–116: Lautman, Françoise: L'œcuménisme ordinaire; p. 117–129: Wahl, Alfred: Vers la fin des conflits interconfessionnels?; p. 131–156: Alexander, Daniel: De l'événement à l'institution. La situation de l'œcuménisme à Genève autour de «Chrétiens pour l'an 2000»; p. 157–185: Bovay, Claude – Roland Campiche: Les mariages mixtes. Restructuration ou dilution des identifications confessionnelles; p. 187–199: Mehl, Roger: Œcuménisme et stratégies confessionnelles; p. 201–225: Baubérot, Jean: Stratégie œcuménique et mémoire conflictuelle. Le tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes comme analyseur des relations interconfessionnelles en France; p. 227–243: Birmelé, André: De l'hérésie doctrinale à l'hérésie éthique?

Herms, Eilert: Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realist. Ökumene. – Marburg: Elwert 1989. XIX, 302 S. = Marburger theologische Studien XXVII; DM 38,–.

Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung. Hrsg. im Auftr. der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. – Basel: Reinhardt; Zü: Benziger 1989. 382 S.; kart. DM 44,80.

X. Moraltheologie

Benzerath, Martin: Bibliographie selective en theologie morale **1984–1988**. Selected bibliography in moral theology 1984–1988. – Studia moralia 27, 1989, 219–772.

Freiheit in Gemeinschaft. Festschrift für Josef **Rief** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Philipp Schäfer. – Passau: Passavia Universitätsverl. 1989. 135 S.; kart. DM 24,–; S. 121–134: Bibliographie J. Rief; [enth.:] S. 13–43: Fürst, Walter: Glaube Hoffnung Liebe. Zur Bedeutung der triadischen Struktur des Christentums für die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer, symbolisch-kritischer Handlungswissenschaft; S. 45–65: Gleixner, Hans: Überlegungen zu den unterschiedlichen Ansätzen christlicher **Ökoethik**; S. 67–83: Ruhnau, Clemens: Wie Gott Freiheit und Gemeinschaft stiftet. Über einige Zusammenhänge von Gottesbild und Pastoral; S. 85–103: Schäfer, Philipp: Freiheit der Kinder Gottes in Gemeinschaft.

Leers, Bernardino – Antonio Moser: Moraltheologie – Engpässe und Auswege (Teologia moral, dt.). – Düs: Patmos 1989. 280 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung; kart. DM 44,80.

Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. – Stu: Klett-Cotta 1989. 254 S.; kart. DM 38,–.

Knoche, Hansjürgen: **Schöpfungsethik**. Ökumenische Grundlagen der Schöpfungstheologie und Ethik. – Mchn: Behrendt, Meta-Verl. 1989. 374 S.; kart. DM 36,–.

Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Hrsg. von Günter Altner. – Stu: Kreuz-Verl. 1989. 429 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 36,–.

Vidal, Marciano: La moral como servicio a la causa del hombre. – Moralia 12, 1990, 3–29; p. 31–54: Rubio, Migual: Lectura ética de la Revolución Francesa; p. 55–86: Elizari, F. Javier: SIDA y secreto médico; p. 87–105: Zabalegui, Luis: Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa; p. 107–123: González, Ignacio: Formación y moralidad del clero castellano-leonés en la Baja Edad Media.

Abbà, Giuseppe: **Felicità**, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale. – R: LAS 1989. 298 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXIII; Lire 30 000.

Koschut, Ralf-Peter: Strukturen der **Verantwortung**. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter bes. Berücks. des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 427 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 373; sfr 81,– [Diss., München]

Moltmann, Jürgen: **Gerechtigkeit** schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1989. 128 S. = Forum Politische Theologie IX; kart. DM 12,–.

Gerechtigkeit – aktuelle Dimension einer Grundkategorie. 7. Theologen-Juristen-Gespräch (Dokumentation einer Tagung, 29.–31. 1. 1988). Hrsg. von Tilman Evers. – Hofgeismar: Ev. Akademie 1989. 136 S. = Hofgeismarer Protokolle CCLV; DM 9,–; [enth.:] S. 7–37: Kaufmann, Arthur: Aspekte aus der Sicht von Rechtsphilosophie und Rechtspraxis; S. 38–63: Reuter, Hans-Richard: Theologische Dimensionen eines sozialethischen Grundbegriffs; S. 64–82: Schiele, Beatrix: Feministisch-ethische Überlegungen zu einem Diskurs über Gerechtigkeit; S. 83–103: Böckle, Franz: Gerechtigkeit heute – in der katholischen Theologie. Bestimmt vom Ethos der Menschenrechte; S. 104–135: Duchrow, Ulrich: Gerechtigkeit und Recht im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Busche, Bernd: **Sexualethik** kontrovers. Analyse evang. Schrifttums zu Sexualität, Partnerschaft und Ehe. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1989. 403 S. = Theologie in der Blauen Eule IV; kart. DM 56,– [Diss., Bochum]

Sarmiento, Augusto: La libertad de la castidad, condición para la humanización del amor y la sexualidad. – Scripta theologica 21, 1989, 805–823.

Walter, Alfred: **AIDS** als Versuchung. Christliche Existenz und schwere Krankheit. – Mchn: Kaiser 1989. 181 S. = Kaiser-Taschenbücher LV.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Jewish spirituality. From the Bible to the Middle Ages. Ed. by Arthur Green. – Lo: SCM Pr. 1989. XXV, 450 p.; £ 17,50.

Nouailhat, René: Saints et patrons. Les premiers moines de **Lérins**. – P: Les Belles Lettres 1988. 426 p. = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne LXXXIV = Annales littéraires de l'Université de Besançon CCCLXXXII.

L'Hermite-Leclercq, Paulette: Le monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de **La Celle** ‹XIe début du XVIe siècle›. Préface de Pierre-Roger Gaussin. – P: Ed. Cujas 1989. 359 p., 5 cartes; F 280,–.

Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Dokumentation der wissenschaftl. Studientagung „Glaube und Aberglaube, Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter", 27.–30. 3. 1985 in Weingarten, veranstaltet von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Hrsg.: Peter Dinzelbacher, Dieter R. Bauer. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. 493 S., Abb. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N.F. XIII; kart. DM 137,–; [enth.: S. 9–27: Dinzelbacher, Peter: Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie; S. 29–40: Schmitt, Jean-Claude: Der Mediävist und die Volkskultur; S. 41–55: Bauer, Dieter R.: Heiligkeit des Landes: ein Beispiel für die Prägekraft der Volksreligiosität; S. 57–99: Dinzelbacher, Peter: „verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis." Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben – unter bes. Berücks. der Offenbarungsliteratur und der Vision Gottschalks; S. 101–127: Bronzini, Giovanni B.: Der mittelalterliche Ursprung und das Weiterleben des **Sankt-Michaels-Kult**es im Volk; S. 129–143: Grunewald, Eckhard: „Der túfel in der helle ist úwer schlaf geselle." Heidnischer Elbenglaube und christliches Weltverständnis im ‚Ritter von Staufenberg'; S. 145–162: Patschovsky, Alexander: Wie wird man **Ketzer**? Der Beitrag der Volkskunde zur Entstehung von **Häresien**; S. 163–176: Segl, Peter: Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jahrhunderts; S. 177–193: Frey, Winfried: Der ‚Juden Spiegel'. **Johannes Pfefferkorn** und die Volksfrömmigkeit; S. 195–242: Jaritz, Gerhard: **Bildquellen** zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit (mit 23 Abb.); S. 243–251: Harmening, Dieter: Spätmittelalterliche **Aberglaubenskritik** in Dekalog- und Beichtliteratur. Perspektiven ihrer Erforschung; S. 253–273: Scribner, Robert W.: **Magie** und **Aberglaube**. Zur volkstümlichen sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters; S. 275–305: Nissen, Peter

J. A.: Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das **Arnheimer Mirakelbuch** des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben; S. 307–327: Burger, Christoph: Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des **Johannes** von **Paltz** OESA; S. 329–373: Schreiner, Klaus: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher **Laienfrömmigkeit**; S. 375–396: Uverhau, Dagmar: Volksglaube und Aberglaube als glaubensmäßig nichtsanktionierte Magie auf dem Hintergrund des dämonologischen Hexenbegriffs der Verfolgungszeit; S. 397–417: Kovács, Elisabeth: Spätmittelalterliche Traditionen in der österreichischen Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 419–465: Röhrich, Lutz: Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart; S. 467–485: Petzoldt, Leander: Magie und Religion.

Damián Gaitán, José: «Subida del Monte Carmelo» y «Noche oscura». – Teresianum 40, 1989, 289–335; p. 337–362: Pacho, Eulogio: Noemática e interpretarión del «Cántico Espiritual»; p. 363–395: Herraiz, Maximiliano: «Llama de amor viva.» Consagración de un místico y un teólogo; p. 397–433: Vicente Rodríguez, José: San **Juan de la Cruz**: magisterio oral y escritos breves.

Daraki, Maria: Une religiosité sans Dieu. – P: Ed. La Découverte 1989. 222 p. = Armillaire; F 125,–.

Talbot, John Michael: **Hermitage**. A place of prayer and spiritual renewal: its heritage and challenge for the future. – NY: Crossroad 1989. X, 194 p.

Weaving the visions. New patterns in feminist spirituality. Ed by Judith Plaskow . . . – NY [e. a.:] Harper & Row 1989. VII, 359 p.; $ 12,95.

Leuenberger, Robert: Zeit in der Zeit. Über das **Gebet**. – Zü: Theol. Verl. 1988. 300 S.; DM 38,–.

Aróstegui, Luis: ¿Se puede dialogar con Dios? – Revista de espiritualidad 48, 1989, 179–195; p. 197–220: García Rojo, Jesús: Oración cristiana: Diálogo con Dios Padre; p. 221–242: Damián Gaitán, José: Jesús y la oración del cristiano; p. 243–272: Vicente Rodríguez, José: Communión con el Espíritu Santo. Reflexión desde textos litúrgicos recientes; p. 273–312: Silanes, Nereo: Oración cristiana, oración trinitaria. Testimonio de grandes orantes.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Wackenheim, Charles: Des religions aux idéologies: «sécularisation» de l'intolérance. – RSR 63, 1989, 117–135.

Kirche und Gesellschaft. Analysen, Reflexionen, Perspektiven. Marburger Forum Philippinum. Hrsg. von Wilfried Härle unter Mitw. von Eberhard Stock. Mit Beitr. von Helmut Gärtner . . ., ein Vorw. von Hansgeorg Gareis u. ein Grußw. von Dietrich Simon. – Stu: Wiss. Verl.-Ges. 1989. 208 S.

Hastings, Adrian: **African** catholicism. Essays in discovery. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Intern. 1989. XIV, 208 p.; £ 9,95.

Ballin, Monika: Die politische Rolle der Kirche in **Zentralamerika**. Eine vergleichende Länderanalyse. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. V, 285 S. = Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft V; sfr 76,– [Diss., Kiel]

Religion in politics. A world guide. Edited by Stuart Mews. – Harlow: Longman 1989. X, 332 p. = Longman international reference; £ 58,–.

Colombo, Giuseppe: Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa. – ScCatt 117, 1989, 330–340.

Religion and the **public good**. A bicentennial forum. With addresses by William Lee Miller . . . and with a foreword by John F. Wilson. – Macon, Ga.: Mercer 1988. XIX, 139 p.

Loewenberg, Frank M.: Religion and social work practice in contemporary American society. – NY: Columbia Univ. Pr. 1988. XII, 176 p.; $ 35,–.

Dubach, Alfred: **Religiöse Lebenswelt** junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz. Kommentiert von Alfred Dubach, Michael Krüggeler, Peter Voll. Hrsg.: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut. – Zü: NZN Buchverl. 1989. 345 S. = SPI-Publikationsreihe II.

Silva, Sergio: La idea de la tecnica moderna en el magisterio de la Iglesia: desde **Pio XII** hasta **Juan Pablo II** (1985). – Santiago: Pont. Univ. Catolica de Chile 1989. 166 p. = Anales de la Facultad de Teologia XXXVIII, 2.

Beckford, James Arthur: Religion and advanced **industrial society**. – Lo [e. a.:] Unwin Hyman 1989. 189 p. = Controversies in sociology XXIII.

Calvez, Jean-Yves: L'**économie**, l'homme, la société. L'enseignement social de l'église. – P: Desclée de Brouwer 1989. 362 p. = Théologie; F 138,–.

Mitchell, John J.: Critical voices in American catholic economic thought. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. XX, 200 p.; $ 10,95.

Grönefeld, Maria: Arbeiterbildung als politische Praxis. Ein Beitrag zu ihrer Konzeption innerhalb der katholischen **Arbeitnehmerbewegung**. – Köln: Ketteler 1989. 267 S.; kart. DM 35,80.

XIII. Kirchenrecht

Pizzorni, Reginaldo M.: Diritto naturale e libertà della persona umana. – Apollinaris 62, 1989, 21–47; p. 49–59: Martín de Agar, J. T.: Brevi cenni sulle fondamenta dei rapporti fra Gerarchia e Associazioni; p. 59–68: Lo Iacono, P.: Il timore come causa di nullità matrimoniale dopo il nuovo C.I.C. latino; p. 69–84: Rubio Rodríguez, J. J.: El «favor juris» de las causas pias ante la intangibilidad de la legitima en el derecho comun e hispano; p. 85–122: Sastre Santos, Eutimio: El Cardenal Larraona y el Capitulo De Archivis en la preparación del Concilio Vaticano. II Remembranza de un Centenario ‹1887–1987›; p. 123–169: Fox, Joseph: The homily and the authentic interpretation of Canon **767 § 1**; p. 171–180: Schulz, Winfried: Problemi canonistici circa la predicazione dei laici nella normativa della Conferenza episcopale tedesca.

Díaz Moreno, José María: Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico. Temática actual. – REDC 46, 1989, 7–67; p. 69–87: Manzanares, Julio: La figura del laico en el Sínodo Episcopal de 1987; p. 89–114: Olmos Ortega, María Elena: La participación de los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer); p. 115–126: Vázquez Janeiro, Isaac: Una colección de documentos del Concilio de Constanza; p. 179–187: Ferrari, Silvio: I sinodi diocesani del Post-Concilio; p. 189–202: Manzanares, Julio: Reflexiones sobre el documento 'Estatuto teológico y jurídico de las conferencias episcopales'; p. 203–233: Puchades Navarro, Miguel Angel: Aspectos económicos de los beneficios fiscales de la Iglesia Católica en el caso del I.V.A.; p. 235–253: Olmos Ortega, María Elena – Magarita Vento Torres: La libertad religiosa tras un decenio de constitución.

Boni, Andrea: Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo ‹**c. 607 /c. 596**›. – R: Ed. Antonianum 1989. 529 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXIX; Lire 45 000.

Lombardia, Pedro: Contribución a la teoría de la persona física en el ordenamiento canónico. (Nota preliminar de J. Hervada.) – Ius canonicum 29, 1989, 11–106; p. 109–122: Hera, Alberto de la: «Ius Divinum» matrimonial en el Código de Derecho Canónico de 1983; p. 123–149: Larrainzar, Carlos: La teoría del negocio matrimonial en el Manual de José María González del Valle; p. 151–182: Llobell, Joaquin: La sentencia canónica en las causas de nulidad matrimonial; p. 185–204: Arrieta, Juan Ignacio: La reforma de la Curia Romana ‹Comentario a la Constitución Apostólica «Pastor Bonus»›; p. 245–273: Labandeira, E.: Las máximas de experiencia en los procesos canónicos; p. 275–304: Diego-Lora, Carmelo de: Control de la justicia de la sentencia firme y definitiva en el proceso canónico; p. 305–326: Lopez Alarcon, Mariano: Eficacia civil de la licencia para la enajenación de bienes eclesiásticos; p. 327–335: Molano, Eduardo: Estructuras jerárquicas y Asociaciones.

Lüdecke, Norbert: **Eheschließung** als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" in kanonist. Auswertung. Bd. I. II. – Wü: Echter 1989. 1004 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft VII; kart. DM 96,– [Diss., Bonn]

D'Agostino, Francesco: Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale. – MonEccl 114, 1989, 1–16; p. 17–28: Ciprotti, Pio: Elementi di novità nel **diritto penale** canonico vigente; p. 35–67: Mattia, Giuseppe di: Pena e azione pastorale nel diritto penale della Chiesa; p. 69–94: De Paolis, Velasio: L'applicazione della pena canonica; p. 95–103: Coppola, Raffaele: Grave incommodo e sospensione della sanzione penale; p. 113–131: Errazuriz, Carlos J.: La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede; p. 132–142: Sanchis, J. M.: Rilevanza del principio di sussidiarietà nel sistema penale del Codice del 1983; p. 149–175: Lopez-Gallo, Pedro: Episcopal Conferences: A reply and comment on Instrumentum Laboris; p. 185–236: D'Ostilio, Francesco: La durata media delle cause matrimoniali; p. 237–249: Blasi, Antonello – Stefania Blasi: Evoluzione della struttura della Conferenza Episcopale Italiana ed esame degli Statuti.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Bd. IV: Pastorale Futurologie. Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen. Unter Mitarb. von Johannes Haas . . . – Düs: Patmos-Verl. 1990. 332 S., graph. Darst.; DM 49,80.

Chiesa e parrocchia. Di Gianni Ambrosio . . . – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1989. 176 p. = Collana di teologia pratica VII; Lire 12 000.

Dieterich, Michael: Handbuch Psychologie und Seelsorge. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 383 S., Abb., graph. Darst.; kart. DM 49,80.

Wenn der Dornbusch brennt. Beiträge zum **Pfarrerberuf**, zur Praxis geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche. Eine Festgabe für Dieter **Voll**. Richard Riess (Hrsg.). – Mchn: Claudius Verl. 1989. 328 S.; DM 29,–.

Verwaltete Kirche, lebendige Kirche. Thema für Walter **Hammer**. Hrsg. von Rüdiger Schloz in Verb. mit Werner Hofmann und Hilmar Koch. – Bielefeld: Luther-Verl. 1989. 300 S., Ill.; DM 35,–.

Brovelli, Franco: **L'omelia**. Elementi di riflessione dal dibattito recente. – ScCatt 117, 1989, 287–329.

Long, Thomas G.: The witness of preaching. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 216 p.; $ 13,95.

Stadelmann, Helge: Schriftgemäß predigen. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt. – Wup: Brockhaus 1989. 288 S., Abb. = TVG: Allg. Reihe; kart. DM 26,80.

Raible, Wolfgang: Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung: Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 448 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 377; sfr 93,– [Diss., Tübingen]

Seitz, Manfred: Begründung, Probleme und Praxis der **Seelsorge**. – ThRu 54, 1989, 335–379.

Rowatt, G. Wade: **Pastoral care** with adolescents in crisis. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox Pr. 1989. 168 p.; $ 12,95.

Bildung, Glaube, Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie. [Karl Ernst **Nipkow** zum 60. Geburtstag] Hrsg. von Reiner Preul . . . – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1989. 364 S., Ill., graph. Darst. = Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster; DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 37–60: Müller-Rolli, Sebastian: Bilderwelt – Spiegelwelt. Über Bilder und deren Bildungsgehalt; S. 74–100: Jetter, Werner: „Der Erleuchtete Catechismus = Prediger." Erinnerung an ein abgegangenes evangelisches Bildungsinstrument; S. 101–115: Preul, Reiner: Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs; S. 116–137: Basse, Ottokar: Bewahren und Gestalten. Einige nicht nur nostalgische Erinnerungen zum Verhältnis des Religionsunterrichts zur schulischen Bildung; S. 141–155: Baumann, Ulrike – Alfred K. Treml: Schöpfung oder Evolution? Ethische Konsequenzen eines Paradigmawechsels; S. 171–185: Hull, John M.: Ideologien und die Bewußtseinsindustrien. Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen einer spätkapitalistischen Gesellschaft; S. 186–205: Kennedy, William B.: Theologische Ausbildung als Erziehung zum Durchbruch; S. 206–219: Müller, Hans Martin: Gewohnheitschristentum. Eine Frage auch an die Religionspädagogik; S. 230–249: Becker, Ulrich – Klaus Goßmann: Lernen in der Gemeinschaft. Konkretionen des ökumenischen Lernverständnisses; S. 253–269: Fowler, James W.: Öffentliche Kirche und

christliche Erziehung; S. 305–316: Kaufmann, Hans Bernhard: Verschränkung und Kritik humanwissenschaftlicher und theologischer Aspekte des Lernverständnisses. Thesen.

Klassiker der Religionspädagogik. Klaus **Wegenast** zum 60. Geb. von seinen Freunden und Schülern. Hrsg von Henning Schröer und Dietrich Zilleßen. – Ffm: Diesterweg 1989. 304 S.; kart. DM 42,-.

White, James W.: Intergenerational religious **education**. Models, theory, and prescription for interage life and learning in the faith community. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1988. VII, 290 p.; $ 14,95.

XV. Liturgiewissenschaft

Irwin, Kevin W.: Method in liturgical theology: Context is text. – EglTh 20, 1989, 407–424.

Mazza, Enrico: La **mistagogia**. Una teologia della liturgia in epoca patristica. – R: Ed. Liturgiche 1988. 198 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia XLVI; Lire 25 000.

L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione. Matias Augé ... – Genova: Marietti 1988. 382 p. = Anàmnesis VI; Lire 43 000.

Becker, Hansjakob: Die **Kartause**. Liturgisches Erbe und konziliare Reform. Untersuchungen und Dokumente. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Univ. Salzburg 1990. 383 S. = Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum V = Analecta Cartusiana CXVI.

Häussling, Angelus A.: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. – ALW 31, 1989, 1–32; S. 33–78: Schneiders, Marc: The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede ‹Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. CLXVII. fol. 16v–17v›; S. 79–99: Kranemann, Benedikt: „Liturgie der Aufruf. und tugendhaftes Leben der Nachhall." Zum Rituale-Entwurf Romuald **Krocers** aus dem Jahre 1812; S. 100–118: Guth, Klaus: Sitte, Ritus, Brauch. Bräuche um Tod und Begräbnis; S. 119–151: Severus, Emmanuel von – Paula L. Hey: Piccolo mondo antico – eine kleine alte Welt. Gestalt und Bibliographie eines großen Liturgiewissenschaftlers im 20. Jahrhundert. P. Odilo Kurt **Heiming** OSB (1898–1988). Mönch von Maria Laach.

Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Eucharistie**. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. – Rgb: Pustet 1989. 602 S. = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft IV; Lw. DM 68,–.

Haunerland, Winfried: Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum. – Mstr: Aschendorff 1989. XXVI, 479 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXXI; kart. DM 118,– [Diss., Münster]

Cangelosi, Felice: Nella «celebrazione» del matrimonio il programma della vita coniugale. Annotazioni esegetiche sull'eucologia delle «Missae Rituales pro Sponsis» del «Missale Romanum» per uno studio teologico-liturgico. – EL 103, 1989, 456–493.

Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIVe Semaine d'Etudes Liturgiques Paris 23–26 juin 1987. Ed. par Achille M. Triacca et A. Pistoia. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1988. 382 p. = Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia XLIV; Lire 40 000; [cont.:] p. 17–34: Andronikof, C.: Un aspect de la consécration d'une Église: la fondation; p. 35–40: Cazelles, H.: Les bénédictions des personnes et des choses dans l'Ancien Testament; p. 41–58: Cernokrak, Nicolas: Les paroles et les images comme symbole de bénédiction et de sanctification; p. 59–72: Dalmais, I.-H.: La sanctification des eaux et la fête de l'Épiphanie dans la tradition syro-antiochienne et ses dérivées; p. 73–100: Galeriu, C.: L'office des vœux monastiques; p. 101–108: Holeton, D. R.: Sanctification de la vie dans la tradition Anglicane; p. 109–124: Hruby, Kurt: La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive; p. 125–164: Kniazeff, Alexis: Les rites d'intronisation royale et impériale; p. 165–180: Lanne, E.: La bénédiction de l'huile; p. 181–206: Lodi, Enzo: Le Bénédictionnel Romain pour la sanctification de la vie. Sources et contenus; p. 207–224: Metzger, Marcel: Les bénédictions des personnes et des éléments dans les «Constitutions Apostoliques»; p. 225–240: Ossorguine, N.: Que signifie la sanctification du temps?; p. 241–253: Rose, André: Les «bénédictions» dans les Vigiles et à l'Office du matin; p. 255–267: Théophane (Mons.): Recueil des «Molebny» ‹Posledodovanie› du XVIIIème siècle. Histoire de l'Euchologion dans l'Église Russe; p. 269–284: Triacca, A. M.: Exorcisme: un Sacramental en question. Quelques pistes de réflexion pour des recherches. «Exorcizo te» ou «Benedico te»?; p. 285–294: Wagner, Georges: La consécration du myron; p. 295–308: Westphal, Gaston: Quelques aspects du rituel Capétien du sacre des rois de France: le sacre d'Henri IV à Chartres; p. 309–324: Yakan, F.: La consécration de l'huile pour la sanctification de l'autel; p. 325–339: Zellweger, E.: La sanctification de la vie quotidienne dans le Protestantisme; p. 343–371: Kniazeff, A.: Le royaume de César et le Règne du Christ ‹Dieu, son Fils, César et l'Eglise›.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dieter Back, Univ. Duisburg, FB 1, Philosophie, Lotharstr. 65 LB 220, D-4100 Duisburg; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, Saarstr. 21, D-6500 Mainz; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, D-5300 Bonn 1; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstr.6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Diethelm Conrad, Lahntor 3, D-3550 Marburg; Dr. Manfred Böhm / Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Kath.-Theol. Fakultät d. Univ. Bamberg, An der Universität 2, D-8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst.f.Christl.Sozialw., Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr. 9, D-4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-8411 Lappersdorf; Prof Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, D-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Bergstr.23, D-8411 Sinzig; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. Konrad Meisig, Indologisches Seminar, Salzstr. 53, D-4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpensteige 7, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 1621 D-4790 Paderborn; Dr. Helmut Moll, Collegio Teutonico S.Maria in Campo Santo, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, FB 1, Evang. Theologie, D-4400 Münster; Prof. Dr. P. Celestyn Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL 20-039 Lublin; Dr. Anacleto de Oliveira, Seminário Diocesano, P-2400 Leiria; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Hubert Seiwert, Kollenrodtstr. 16, D-3000 Hannover 1; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-4400 Münster; Andrea Tafferner, Dogmatisches Seminar, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Dr. Berthold Wald, FB 7, Domplatz 23, D-4400 Münster; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, D-4401 Roxel b. Münster; Dr. Udo Zeilinger, Katholisches Bildungswerk, Wilhelm-Greil-Str. 7, A 6020 Innsbruck; Prof. Dr. Dr. h.c. Prälat Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, D-6500 Mainz 21; Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, D-4044 Kaarst 1.

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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,– DM, jährlich 110,– DM, Studenten-Abonnement 88,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Paul Pieper: Tafelbilder" bei (Verlag Aschendorff)

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine vergleichende Zusammenschau der Parallelitäten und Unterschiede

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die vorliegende Veröffentlichung bildet den Auftakt zu einer neuen Folge von 5 Heften mit dem Ziel, die Stellung wichtiger deutscher Territorien aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen. Die Gliederung der Hefte erfolgt nach dem regionalen Prinzip: Südosten, Nordosten, Nordwesten, Südwesten und Mittleres Deutschland. Randzonen des Reiches, im besonderen im Osten, werden angemessen berücksichtigt.

Den Artikeln liegt ein Fragenraster zugrunde, das die folgenden Aspekte besonders hervorhebt: staatliche und kirchlich-religiöse Gestalt der Territorien um 1500, Zäsur- und Entscheidungsjahre seit 1517, Interdependenz der inneren und äußeren Faktoren auf die jeweiligen Entscheidungsprozesse, Einführung der Reformation einerseits, Behauptung der Alten Kirche andererseits, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung teilweise vor 1551/55 und im Schutz der reichsrechtlichen Legalität nach 1555, Restbestände und Reliktformen der jeweils unterlegenen Konfession, die Bedeutung interkonfessioneller Mischformen für die territoriale und die kirchliche Stabilität, Garantie des konfessionellen Status quo durch den Westfälischen Frieden von 1648. Für jedes Territorium (insgesamt sind etwa 50 vorgesehen) wird eine Datenliste über den politischen und den kirchlichen Status vorangestellt und weist ein Literaturverzeichnis die Forschungsarbeiten nach.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1: Der Südosten. – Brandenburg-Ansbach/Bayreuth (von Manfred Rudersdorf), **Nürnberg** (von Anton Schindling), **Pfalz-Neuburg** (von Franziska Nadwornicek), **Bayern, Nieder- und Oberösterreich** (von Walter Ziegler), **Salzburg** (von Ernst Walter Zeeden), **Tirol, Brixen, Trient** (von Heinz Noflatscher), **Innerösterreich** (von Karl Amon), **Böhmen** (von Franz Machilek).

Reihe: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung.
1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.
Insgesamt erscheinen 5 Hefte,
pro Jahr eins. Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung!
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Josef Stallmach
INEINSFALL DER GEGENSÄTZE UND WEISHEIT DES NICHTWISSENS

Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues

Josef Stallmach arbeitet in diesem inhaltlich äußerst dichten Buch die Grundzüge des philosophischen Denkens des Nikolaus von Kues heraus. Sie sind durchgehend bestimmt von dessen beiden Grundideen, der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum*. Der Verfasser zeigt eine exakte und lebendige Kenntnis aller Werke, die für das Verständnis der cusanischen Philosophie von Belang sind. Aus seiner Vertrautheit mit der europäischen Geistesgeschichte kann er deutlich machen, was Nikolaus von Kues aus der großen vorangehenden Denktradition aufgenommen, sich neu angeeignet oder umgeformt und weitergeführt hat und worin er als einer der großen Wegbereiter der neuzeitlichen Reflexionsphilosophie und Transzendenzphilosophie anzusehen ist.

Die Darstellung dessen, was man den lebendigen Kern der philosophischen Metaphysik, Anthropologie und Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues nennen kann, ist so konzentrisch und gediegen erarbeitet, daß Stallmachs Werk dem Bewußtwerden der Aktualität des Nikolaus von Kues zu unserer Zeit neue Stoßkraft geben kann: Die wahre Weisheit liegt nach Cusanus nicht in der Anhäufung von Wissen, sondern im Vorstoßen zum Wissen des Nichtwissens *(docta ignorantia)*, im Wissen darum, daß im Unendlichen die Gegensätze und selbst die Widersprüche, die im Endlichen auseinanderfallen und die das endliche Denken auch streng auseinanderhalten muß, ineinsfallen *(coincidentia oppositorum)*. Das Letztbegründung suchende Denken geht über den rationalen Verstandesdiskurs und auch noch über alle intellektuale Zusammenschau hinaus hin auf den einen unendlichen Urgrund all des Vielen, somit also hinein in die „Finsternis" des „überhellen Lichtes".

Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens.
(Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag) 1989, 218 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag 48,–. DM.
ISBN 3-402-03493-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Neuerscheinungen 1990

Herbert Hammans,
Hermann Josef Reudenbach,
Heino Sonnemans (Hrsg.)

Geist und Kirche

Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien
Gedenkschrift für Heribert Schauf

ca. 320 Seiten. Leinen mit Schutzumschlag,
ca. DM 78.00 (bei Subskription bis zum
15. September 1990 ca. DM 65.00)
ISBN 3-506-77600-2

Der bekannte Kirchengeschichtler und Kanonist Heribert Schauf starb am 29. August 1988. Die 80. Wiederkehr seines Geburtstages am 8. August 1990 gibt Anlaß zu einer Gedenkschrift, an der zwanzig Autoren mitarbeiten.

Knut Backhaus

Die »Jüngerkreise« des Täufers Johannes

Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums

ca. 432 Seiten, kartoniert, ca. DM 98.00
ISBN 3-506-76269-9
= Paderborner Theologische Studien, Band 19

Die Bußbewegung des Täufers Johannes ist der Wurzelgrund Jesu und des Urchristentums. Backhaus gelingt es, das bisher von der Wissenschaft vernachlässigte Verhältnis zwischen diesen beiden religiösen Strömungen aufzuhellen.

Marianne Schlosser

Cognitio et amor

Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura

ca. 280 Seiten, kartoniert, ca. DM 58.00
ISBN 3-506-79435-3
= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie.Band 35

Bonaventura (1221-1274), Philosoph und Kirchenlehrer, war neben Thomas von Aquin der führende Denker der Hochscholastik. Späteren Jahrhunderten galt er als der »Fürst unter den Mystikern«. Die Mystik des Bonaventura und ihre Einbettung in seine gesamte Theologie steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung.

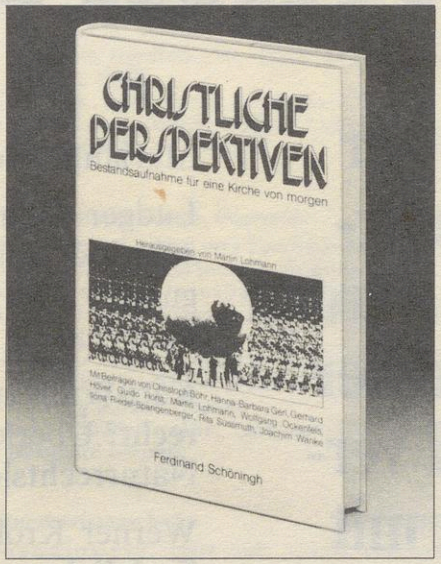
Martin Lohmann (Hrsg.)

Christliche Perspektiven

Bestandsaufnahme für eine Kirche von morgen

ca. 170 Seiten, kartoniert, ca. DM 28.00
ISBN 3-506-75240-5 Erscheint September 1990

Mit Beiträgen von:
Martin Lohmann, Gerhard Höver, Hanna-Barbara Gerl, Rolf Steinhäuser, Ilona Riedel-Spangenberger, Rita Süssmuth, Wolfgang Ockenfels, Joachim Wanke, Guido Horst.



Das »Nervensystem Kirche« hat neuralgische Punkte. Sie verlagern sich mit und in unserer Zeit. Zehn dieser Punkte werden im letzten Jahrzehnt dieses Jahrtausends für die katholische Kirche zentral sein. Sie werden zur Zeit in der Kirche vehement diskutiert und an die Kirche von einer kritischen Öffentlichkeit herangetragen. Martin Lohmann, Ressortleiter Katholische Kirche beim »Rheinischen Merkur«, hat diese neuralgischen Punkte gezielt zusammengestellt und läßt Sachkenner von ausgewiesener Kompetenz zu ihnen Stellung nehmen. Entstanden ist ein Buch, das fern allen Harmonisierens und Radikalisierens die gemeinsamen Grundlagen sucht.

Jetzt in zweiter, erweiterter Auflage:

Hans Buchheim
Felix Raabe (Hrsg.)

Christliche Botschaft und Politik

Texte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Politik, Staat, Verfassung und Recht

252 Seiten, kartoniert, DM 44.00
ISBN 3-506-76854-9

Ilona Riedel-Spangenberger

Sendung in der Kirche

Die Entwicklung des Begriffes »missio canonica« und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache

ca. 320 Seiten, kartoniert, ca. DM 78.00
ISBN 3-506-77258-9

Wer ist berechtigt, kirchliche Sendungsaufträge zu vollziehen, wer kann als von der Kirche Gesandter sprechen und handeln? Der Begriff der »missio canonica« - seit dem 17. Jahrhundert ein wichtiger Begriff des Kirchenrechts und in dieser Wichtigkeit vom Zweiten Vatikanum bestätigt - wird hier zum ersten Mal in einer Monographie systematisch und historisch untersucht. Die Arbeit ist nicht nur für den wissenschaftlich interessierten Kanonisten von Bedeutung, sondern allgemein für die kirchliche Rechtspraxis in ihrem Verhältnis zur Öffentlichkeit.

Hans-Joachim Höhn

Vernunft-Glaube-Politik

Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik

296 Seiten, kartoniert, DM 52.00
ISBN 3-506-70230-0
Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 30

Der Gesamtentwurf einer Christlichen Sozialethik, ein engagiert geschriebenes Plädoyer für die Einheit von Theorie und Praxis kirchlicher Sozialverkündigung. Sein Ziel: Angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche einer alternden Moderne den Kern eben dieser Sozialverkündigung relevant zu machen für die ethischen Suchbewegungen der Gegenwart.

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

ASCHENDORFF
VERLAG

Naturrecht im ethischen Diskurs

In vier Beiträgen zur theologischen Naturrechtsdiskussion werden zentrale Elemente der Tradition deutend vergegenwärtigt und mit aktuellen Herausforderungen theologischer Ethik konfrontiert.

Vor dem Horizont der beispiellosen krisenhaften Entwicklungen (ökologische Krise, Krise der technischen Rationalität) wie der daraus sich ergebenden Überlebensfragen der Menschheit bemessen sich Brisanz und Gewicht der gegenwärtigen theologischen Naturrechtsdiskussion. Vor allem die Frage nach der Tauglichkeit des Naturrechts als Argumentationsgrundlage bzw. Berufungsinstanz für eine theologische Ethik, die angesichts der bedrängenden Herausforderungen an deren Bewältigung richtungweisend mitzuarbeiten hat, bestimmt das Konzept des Bandes.

Marianne Heimbach-Steins: **Einleitung.**

Ludger Honnefelder: **Naturrecht und Geschichte.** Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken.

Karl-Wilhelm Merks: **Naturrecht als Personrecht?** Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin.

Werner Kroh: **Aufklärung und katholische Soziallehre.** Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik.

Bernhard Irrgang: **Naturrecht als Entscheidungshilfe?** Am Beispiel der Bewertung gentechnischer Verfahren aus ethisch-theologischer Perspektive.

Guido Vagedes: **Diskussionsbericht.**

Naturrecht im ethischen Diskurs.
Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins.
Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, Band 21 – 123 Seiten, Paperback 20,– DM. ISBN 3-402-04519-2
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

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 110,–**

Nummer 3 **1990** **86. Jahrgang**

Rivinius, Karl Josef: Die Französische Revolution im Spiegel neuerer Literatur . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
Wörterbuch des Christentums (Herbert Vorgrimler)
Schilling, Alfred: „Verstehst du auch, was du liest?" Vom rechten Umgang mit der Bibel (Otto B. Knoch)
Guillemette, Pierre / Brisebois, Mireille: Introduction aux méthodes historico-critiques (Otto B. Knoch)
Mettinger, Tryggve N.D.: In Search of God (H. Seebass)
Braulik, Georg: Studien zur Theologie des Deuteronomiums (Timo Veijola)
Kreuzer, Siegfried: Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (Henning Graf Reventlow)
Struppe, Ursula: Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift (Oswald Loretz)
Burkhardt, Helmut: Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien (Johann Maier)
Syreeni, Kari: The Making of the Sermon on the Mount (Franz Georg Untergaßmair)
Derrett, J. Duncan M.: The Ascetic Discourse. An Explanation of the Sermon on the Mount (Jörg Fisch)
Kogler, Franz: Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung (Gottfried Nebe)
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde (Dieter Zeller)
Elliger, Winfried: Paulus in Griechenland (Jürgen Roloff)
Strecker, Georg: Die Johannesbriefe (Jürgen Becker)
Stenger, Werner: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .!" (Rainer Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 207
Kötting, Bernhard: Ecclesia peregrinans (Wolf-Dieter Hauschild)
Thomassen, Einar: Le Traité Tripartite (NH I,5) (Hans-Josef Klauck)
Budzik, Stanislaw: Doctor pacis (Christof Müller)
Stoll, Brigitta: De Virtute in Virtutem (P. Pius Engelbert)
Steindl, Helmut: Genugtuung (Hansjürgen Verweyen)
Gäde, Gerhard: „Eine andere Barmherzigkeit" (Gerhard L. Müller)
Haas, Alois Maria: Gottleiden – Gottlieben (Josef Sudbrack)
Anonymi Magistri Artium (c.1245–1250), Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz.V.E. 828) (Ludwig Hödl)
Koláček, Josef: Martin Středa (Emil Valasek)
Baumeister, Martin: Parität und katholische Inferiorität (Oskar Köhler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 222
Mbiti, John S.: Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum (Kossi-J. Tossou)
Bibel und Christologie (Otto B. Knoch)
Amato, Angelo: Gesù il Signore (Herbert Vorgrimler)
Schwarz, Hans: Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch? Der gemeinsame Glaube der Christen (Kossi-J. Tossou)
Frey, Christofer: Die Theologie Karl Barths (Eberhard Hübner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 229
Boguniowski, Józef SDS: Domus Ecclesiae (Stefan Rau)
Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae I (1963–1973) II (4.12.1973–4.12.1983) (Klemens Richter)
Amon, Eberhard: Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 233
May, Georg: Das Recht des Gottesdienstes in der Diözese Mainz zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–1818). 2 Bde (Anna Egler)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 236
Dziuba, Andrzej Franciszek Ks.: Jan Azor teolog-moralista (Joachim Piegsa)
Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur. Hg. v. Jean Delumeau (Richard Bruch)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 239
Rahner, Karl SJ: Sendung und Gnade (Herbert Vorgrimler)
Hemmerle, Klaus: Gerufen und verschenkt (Hermann Wieh)
Pieper, Josef: Was ist ein Priester? (Hermann Wieh)
Schaupp, Klemens: Der Pfarrgemeinderat (Hermann Steinkamp)
Lähnemann, Johannes: Weltreligionen im Unterricht (Erhard Meier)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 242
Oecumenische inleiding in de missiologie (Werner Promper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 243
Greschat, Hans-Jürgen: Was ist Religionswissenschaft? (Adel Theodor Khoury)
Büscher, Martin E. H.: Afrikanische Weltanschauung und ökonomische Rationalität (Basilius Doppelfeld)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 245
Marcel, Gabriel: Reflexion und Intuition (Georg Scherer)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248
Vaughan, Frances: Die Reise zur Ganzheit (Klaus Thomas)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Die Französische Revolution im Spiegel neuerer Literatur

Von Karl Josef Rivinius, Sankt Augustin

Replik auf die Zweihundertjahrfeier

In Frankreich und anderenorts stand das verflossene Jahr ganz im Zeichen des Bicentenaire, der zweihundertsten Wiederkehr des Beginns der Großen Revolution. Neben der Industrialisierung mit ihrer umfassenden und tiefgreifenden Umgestaltung des politischen, sozio-ökonomischen, geistigen, rechtlichen und privaten Bereichs stellt sie das bedeutsamste Geschehnis in der Neuzeit dar, das die Gegenwart am schärfsten von den früheren Epochen trennt. Die nachfolgende historische Entwicklung ist von ihr maßgeblich geprägt worden. Wie immer man die Französische Revolution als die „Mutter aller Revolutionen" im einzelnen beurteilen mag – ob als radikalen Bruch mit der alten Ordnung des Feudalismus oder als gewaltsame Zäsur eines eher kontinuierlich angelegten Prozesses des Übergangs von der absolutistischen Herrschaftsform zur modernen pluralistischen Demokratie –, es läßt sich nicht übersehen, daß auch heute noch Frankreich, Europa, ja die gesamte Welt Spuren des revolutionären Erbes tragen. So konnte es keineswegs verwundern, daß dieses epochale nationale wie internationale Ereignis vornehmlich im Mutterland der Revolution, aber gleichfalls in Deutschland und vielen anderen Ländern, besonders der westlichen Hemisphäre, in zahlreichen Veranstaltungen, Kolloquien und Semi-

naren zelebriert und kommemoriert wurde. Außerdem überschwemmte eine kaum überschaubare Flut von Publikationen aus besagtem Anlaß den Büchermarkt.

Ungezählte Festveranstaltungen, Kongresse, Arrangements und öffentliche Manifestationen, bisweilen sehr unterschiedlicher Art und ohne inneren Zusammenhang mit dem zu feiernden Ereignis, Ausstellungen, Volksfeste, Rock-Festivals – insgesamt ein Medienspektakel ersten Rangs – fanden im vergangenen Jahr in Frankreich selbst statt. Aber auch „Gegenveranstaltungen", mit denen man sich gegen das Showbusineß und gegen den Mythos, der sich im Lauf der Zeit um die Revolution gerankt hat, zur Wehr setzte, wurden abgehalten. Im Durchschnitt gab es in jeder Stunde zwölf Veranstaltungen zum Bicentenaire, dessen sich auch der Kommerz sehr rasch und gründlich bemächtigt hatte. Mehrere Komitees, eingesetzt von der französischen Regierung, die sich die Revolutionsfeiern Unsummen kosten ließ – die rechte Opposition und die extreme Linke in Frankreich warfen der Pariser Regierung „Größenwahn" vor – hatten in einer etwa zehnjähriger Arbeit das illustre und prestigeträchtige Jubiläum zum Zweck der nationalen Repräsentation vorbereitet.

Im Vorfeld des Bicentenaire kam es bei der kritischen Bilanzierung unter Historikern, Politikern, Sozial- und Literaturwissenschaftlern, Theologen, Publizisten und der interessierten Öffentlichkeit zu heftigen und teilweise äußerst emotional geführten Kontroversen – eine Art französischer Historikerstreit: „Soll und darf ein Ereignis, das so viele Menschenleben gefordert hat, auf der Guillotine und im Bürgerkrieg, in Straßenkämpfen und durch politische Morde, zum Gründungsmythos und -ideal einer modernen Demokratie werden?"[1] Darüber hinaus verkündete François Furet, einer von Frankreichs bedeutendsten Revolutionshistorikern, das Ende der Revolution. Er plädierte dafür, die Geschehnisse von 1789 wie einen erloschenen Vulkan zu betrachten. Die revolutionären Energien seien erschöpft und auch die Langzeitwirkungen der Revolution abgeklungen, so daß die Zweihundertjahrfeier nur noch das „Leichentuch einer Tradition" darstelle. Frankreich sei aus dem Bann der revolutionsgeschichtlichen Polarisierung herausgetreten. Albert Soboul, ehemals langjähriger Direktor des Instituts für Geschichte der Französischen Revolution an der Sorbonne und Vertreter einer jakobinischen Revolutionsbetrachtung, widersprach Furet entschieden. Er warf ihm Revisionismus vor, weil er die Vorgänge lediglich als Kulturrevolution und Verirrung des Intellekts verstehe und die ökonomischen Bedingtheiten gröblich vernachlässige. Indes trifft zu, daß die wesentlichen Forderungen der Revolution „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" auch zweihundert Jahre nach dem Sturm auf die Bastille nicht erfüllt sind.

Aufschlußreich in diesem Kontext ist festzustellen, daß man neben der erschreckenden und desillusionierenden Negativbilanz der Revolution, den vielen Rechtsbrüchen, des Terrors, der Angst, der geistigen, seelischen und materiellen Not während der revolutionären Wirren, die das Rechtsbewußtsein in Frankreich tief erschüttert haben, immer wieder auf die Wichtigkeit der von ihr proklamierten Menschenrechte hinweist. So veranstaltete der prominente Regisseur Robert Hossein eine beeindruckende überdimensionale und stark frequentierte Theaterschau mit einhundert Bildern unter der Leitidee „La liberté et la mort". In ihr wird nicht etwa die Revolution als solche gerühmt, sondern sie würdigt die Menschenrechte, die namentlich von Robespierre und seinen Gesinnungsgenossen mißachtet und mit Füßen getreten worden sind. Denn dieser Grundrechtskatalog setzte in Frankreich gleichwohl Wertmaßstäbe, die sämtliche Staaten auf dem europäischen Kontinent mit parlamentarisch-demokratischen Verfassungen in der Folgezeit übernommen und weiter ausgebaut haben.

Von gewissen Ausnahmen einmal abgesehen – etwa die rund 4000 Mitglieder der „Petite Eglise" in der Vendée als eines Überbleibsels der Revolutionsepoche oder manche Dörfer in dieser Provinz, in denen der republikanische Nationalfeiertag am 14. Juli bis heute noch nicht begangen wird –, herrscht heute insgesamt eine eher unbefangene, weniger traditionsbelastete und ideologisch eingefärbte Beurteilung der Großen Revolution vor, als es während des gesamten 19. und in der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts der Fall gewesen ist.[2] Anhand von sieben Büchern werden einige Aspekte des Gegenstands der Zweihundertjahrfeier im folgenden etwas näher beleuchtet.

Eine übersichtliche Gesamtdarstellung

Sowohl an älteren als auch an neuesten Gesamtdarstellungen zur Französischen Revolution herrscht kein Mangel, eher trifft das Gegenteil zu. Für den interessierten Zeitgenossen und Nichthistoriker sind sie aber vielfach zu umfangreich, zu speziell und detailfreudig. Das erschwert eine verständnisvolle Lektüre wie auch das Aneignen wichtiger Informationen. Darüber hinaus kranken nicht wenige Abhandlungen an einem verkürzten, einseitigen oder voreingenommenen Geschichtsverständnis und methodischen Ansatz, wodurch dem Leser zwangsläufig eine schiefe, wenn nicht falsche Sicht und Deutung der historischen Daten und Fakten vermittelt werden. Beides vermeidet im allgemeinen wohltuend ein Werk von Ernst Schulin,[3] Prof. für Neuere Geschichte an der Univ. Freiburg i. Br., „Die Französische Revolution". Sein besonderer Vorzug liegt darin, sich aufs Wesentliche zu beschränken, folglich nicht zu umfangreich zu sein, dabei klar gegliedert und verständlich geschrieben. Die relevanten Perspektiven des Revolutionsgeschehens finden gleichwohl gebührende Berücksichtigung.

Vorliegendes Buch, in vier Hauptteile gegliedert, gründet „auf der großen, von politischer Parteinahme und wissenschaftlichen Kontroversen geprägten Geschichtsschreibung in Frankreich", es berücksichtigt aber auch die anglo-amerikanischen und deutschen Darstellungen, in denen stärker die europäische Gesamtperspektive zur Geltung kommt (Vorwort, 7). In den einführenden Bemerkungen zur Entwicklung und komplexen Verwendung des Revolutionsbegriffs in der modernen europäischen Geschichtswissenschaft (9–21) – sie setzen m. E. zu viel für den Nichtexperten voraus und nehmen spätere Ergebnisse vorweg – gelingt dem Vf. der Nachweis, daß bereits die Begriffsgeschichte die Sonderstellung der Französischen Revolution dokumentiert. Danach ist sie „tatsächlich und bewußtseinsmäßig ... eine große Epoche, etwas außerordentlich Neues in der europäischen Geschichte. Man kann sie nur vergleichen mit dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit durch die Reformation, aber viele Historiker halten den Einschnitt der Französischen Revolution für weit tiefer, weil es ein geistiger, politischer und sozialer Umbruch war. Über die Tatsache der beiden ersten Umbrüche sind sich heute alle Historiker einig, nicht so über den sozialen Umbruch" (20f).

Der erste Teil rekapituliert die „Geschichte der Geschichtsschreibung über die Französische Revolution", die Ende des 18. Jahrhunderts beginnt und bis in die Gegenwart reicht (22–51).

Bei einem so kontrovers diskutierten und weiterwirkenden Phänomen wie der Französischen Revolution sind vor allem zwei Grundmuster innerhalb der Historiographie zu bedenken: der Gesichtspunkt des Erkenntnisfortschritts und die Einsicht in die starke Zeitgebundenheit aller Geschichtsbetrachtung. Der Leser erhält einen fast verwirrenden Einblick in die jeweilige Standortgebundenheit der behandelten Autoren und in ihre Forschungsarbeiten. Es wird zudem deutlich, wie sehr die Erklärungs- und Deutungsversuche, die im einzelnen diskutiert, miteinander in Beziehung gesetzt und kritisch beurteilt werden, bezüglich der Bewertung des Revolutionsgeschehens sowohl von den ihnen zugrundeliegenden methodischen und ideologischen Ansätzen abhängen als auch von veränderten historischen Rahmenbedingungen. Auch gelangt man unweigerlich zu schiefen oder falschen Schlußfolgerungen und Interpretationen, falls ein Vorgang oder ein Ereignis isoliert betrachtet wird, beispielsweise die Terreur oder die Septembermorde. Am

[1] Dazu siehe etwa: Mark Siemons, Terror denken, in: FAZ, Nr. 196 vom 26. August 1987, III; Rudolf von Thadden, Die Botschaft der Brüderlichkeit. Frankreichs Große Revolution und das Europa der Bürger, in: Beilage der Süddeutschen Zeitung, Nr. 273 vom 26./27. November 1988, If; Alfred Grosser, Les crimes de la Révolution française, in: Le Monde, 9. März 1989, 2; Margot Hornblower, What are they celebrating? 200 years later, the French are still quareling about the meaning of the revolution, in: Time, Nr. 18 vom 1. März 1989, 12–18.

[2] Aufschlußreich dafür sind folgende Beiträge: Eberhard Schmitt, Die Französische Revolution von 1789. Grundpositionen der Deutung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament" vom 26. Mai 1989, 3–13; Herfried Münkler, „Eine neue Epoche der Weltgeschichte". Revolution als Fortschritt oder als Rückkehr?, in: ebd., 15–23; Marieluise Christadler, 200 Jahre danach: Die Revolutionsfeiern zwischen postmodernem Festival und republikanischer Wachsamkeit, in: ebd., 24–31; außerdem: Alfred Frisch, Zwischen Mythos und Wahrheit. Frankreich und seine Große Revolution im Jubiläumsjahr, in: Herder Korrespondenz 43 (1989) 255–262.

[3] **Schulin,** Ernst: **Die Französische Revolution.** – München: C. H. Beck 1989, 2. Aufl., 285 S., geb. DM 38.–.

Ende dieses Forschungsüberblicks hält der Vf. als Fazit fest, daß es trotz des gewaltigen Fortschritts in der Erforschung der Französischen Revolution und ihres komplexen, weit in die Vergangenheit zurückreichenden Ursachengefüges verfehlt wäre, eine Synthese zu versuchen. Dafür seien die Resultate in den Gesamtkonzeptionen zu weltanschaulich oder zu politisch bezogen (50).

Im zweiten Teil wird der Verlauf der Revolution von 1788/89 bis September 1792 geschildert, also von der Einberufung der Generalstände zur Beseitigung der sich dramatisch zugespitzten Finanzkrise der Monarchie bis zum Sturz des Königtums und der Errichtung der Republik (52–122).

Der Vf., der für sein Vorgehen vier Gründe benennt (52f), trägt also zunächst gleichsam den Tatbestand vor, erst dann fragt er nach den Ursachen, und untersucht er die Folgen. Für ihn stehen also die Revolutionsereignisse nicht im Zentrum, vielmehr stellen sie den Ausgangspunkt dar. Er will mit diesem „Versuch" unterstreichen, „worauf es besonders ankommen soll: auf das Problem ihrer Erklärung, ihrer Herkunftserklärung, und auf das ihrer Auswirkung" (53).

Ein solcher Quereinstieg in die Ereignisgeschichte überrascht, und es lassen sich plausible Argumente gegen eine derartige Anordnung ins Feld führen. Allenfalls kann man sie aus didaktischen Erwägungen und aus Gründen der Überschaubarkeit akzeptieren. Jedenfalls hat diese Einteilung zahlreiche Doppelungen und Redundanzen zur Folge. Darüber hinaus finden sich Wertungen, deren Beurteilungskriterien erst später (post factum/eventum) gewonnen und näher erörtert werden.

Die den konkreten Verlauf des zur Diskussion stehenden Zeitabschnitts bedingenden Zustände, Faktoren, geistigen Einflüsse, Motive und Anlässe bilden als „Vorgeschichte der Revolution" den Gegenstand des dritten Teils (123–190).

Diese wird unter vier Aspekten näher durchleuchtet und analysiert: der Wirtschafts- und Sozialgeschichte (124–149), der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte (149–166), der Ideen- und Mentalitätsgeschichte (166–182) sowie der Außenpolitik (183–190).

Im Abschnitt über die Ideen- und Mentalitätsgeschichte unterscheidet der Vf. wie bei der Wirtschaftsgeschichte zu Recht lang-, mittel- und kurzfristige Einwirkungen, die das revolutionäre Geschehen verständlich machen. Mit dieser Differenzierung der Wirkursachen widerspricht er den der orthodox-marxistischen Geschichtsbetrachtung verpflichteten Historikern, wonach die Französische Revolution als ein Block für sich – mit gesetzmäßig ablaufenden Phasen der Klassenauseinandersetzungen – anzusehen sei. Diese Annahme verharmlost den Terror und die grausamen Begleiterscheinungen im Zuge des revolutionären Prozesses, dem die dynamische Tendenz innewohnte, sich rasant zu verändern. Aber auch sie gilt es kritisch zu reflektieren und zu bewerten. Gerade die krisenhafte, dramatische Entwicklung der letzten Monate und Wochen in den sozialistischen Gesellschaften des Ostblocks hat überaus deutlich illustriert, daß die Marxsche Klassenkampftheorie heute als obsolet betrachtet werden muß und vernünftigerweise keine Akzeptanz mehr beanspruchen kann.

Dagegen ist der vom Vf. erwähnten Mentalitätsgeschichte – ein von Frankreich ausgegangener Forschungszweig, der eine Synthese von Marxismus und strukturalistischer Betrachtung anvisiert – besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Wie neuere empirische Feldforschungen von Wissenschaftlern um Michel Vovelle, den derzeitigen Direktor des Instituts für Revolutionsgeschichte an der Sorbonne, immer nachdrücklicher belegen, stellt der Mentalitätswandel, die Revolution in den Herzen und Köpfen der beteiligten Menschen, die eigentliche Signatur der Französischen Revolution dar. Denn die sozio-ökonomischen Strukturen des Ancien Régime hatten durch die Revolution keineswegs einen grundlegenden Umbruch erfahren.

Im vierten Teil setzt der Vf. die Darstellung der Verlaufs- und Ereignisgeschichte fort. Er schildert die Entwicklung von den Massakern in den Pariser Gefängnissen Anfang September 1792 bis zum Brumaire-Staatsstreich Bonapartes am 9./10. November 1799, der die Auflösung des Direktoriums und die Errichtung des Konsulats zur Folge hat (191–249).

In diese Periode fallen so gewichtige Geschehnisse wie die Kriege mit dem Ausland, die Hinrichtung König Ludwigs XVI. am 21. Januar 1793, die Zeit der Schreckensherrschaft von 1793/94, der Bürgerkrieg und die Bildung des ersten Direktoriums. Die militärischen Erfolge der Revolutionsarmeen und deren Auswirkungen auf dem europäischen Kontinent werden in den wesentlichen Zügen rekapituliert. Instruktiv sind die Ausführungen „Zur Kulturgeschichte der Revolution", die näheren Aufschluß geben über die Veränderungen des Alltags im revolutionären Frankreich (225–234).

Eine konzise Schlußbetrachtung (250–254) und ein Anhang, der die Anmerkungen, eine Auswahlbibliographie, eine Zeittafel sowie ein Personen- und Sachregister enthält, schließen das zuverlässig informierende und lesenswerte Buch ab (255–285).

Da nach ausdrücklichem Bekunden des Vf.s vorliegendes Werk „als einführende Orientierung" gedacht ist (7), wäre wünschenswert gewesen, wenn manche Sachverhalte bei ihrer ersten Nennung beziehungsweise überhaupt kurz erläutert worden wären. Was hat man etwa unter „Gallikanismus" oder unter einem – vom heutigen Sprachgebrauch aus betrachtet – so mißverständlichen Terminus wie „Parlamente" – die Staatsgerichtshöfe gewesen sind –, zu verstehen? Das gleiche trifft zu für wichtige Personen. Welche Positionen beziehungsweise Ämter bekleideten Necker oder Colbert, welche Bedeutung und Funktion kamen Lafayette u. a. zu? Diese Beanstandungen schmälern jedoch nicht den Wert des hier vorgestellten Buchs.

Das Verhältnis von Kirche und Revolution

Infolge der schweren Zusammenstöße der Französischen Revolution mit der Kirche kam es bald zu einer unversöhnlichen Gegnerschaft und zu einem Bruch zwischen beiden. Auch nach dem Abschluß des Konkordats von 1801 zwischen dem Apostolischen Stuhl und Napoleon, mit dem eine Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse und eine gewisse „Normalisierung" der Beziehungen der Kirche zur weltlichen Macht erreicht wurden, bestanden die dadurch bewirkte Entfremdung und Distanzierung der Kirche und Katholiken Frankreichs gegenüber dem Staat während des gesamten 19. Jh.s und bis weit in das unsrige hinein beziehungsweise sind sie in bestimmten Kreisen bis heute existent. Diese feindselige oder zumindest reservierte Einstellung der Revolution und ihren durchaus auch positiven Errungenschaften gegenüber, beispielsweise die dezidierte Anerkennung der Menschen- und Bürgerrechte und der parlamentarischen Demokratie als legitimer Staatsform, wurde von der katholischen Geschichtsschreibung, die sie vielfach als Satanswerk diffamiert und gebrandmarkt hat, bewußt wachgehalten, vertieft und an die folgenden katholischen Generationen weitergegeben. Erst im 20. Jh. bahnte sich allmählich eine mehr positive und weniger voreingenommene Sicht der Revolution seitens der Kirche und ihrer Gläubigen an. Dieser Wandel läßt sich einer Äußerung Papst Johannes Pauls II. am 1. Juni 1980 auf dem Flughafen Le Bourget aus Anlaß seines ersten Frankreichsbesuchs entnehmen: „Jedem ist bekannt, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Euerer Geschichte einnimmt. Im Grund sind dies christliche Werte."

Trotz des unbestreitbaren Gesinnungswandels fallen vielen französischen Katholiken ein vorbehaltloser Umgang mit der Revolution und ihrem Erbe, eine unbefangene Beurteilung der historischen Position und Rolle der Kirche damals sowie eine gründliche geistige Auseinandersetzung mit der Revolution und ihren Folgen immer noch schwer. Dies läßt sich ablesen am Verhalten der Bischöfe als den kirchlichen Repräsentanten gegenüber den Revolutionsfeiern im vergangenen Jahr.[4] „Dabei hatte eine Erklärung der Bischofskonferenz vom November letzten Jahres (vgl. Documentation Catholique, 4. 12. 1988, 1143) durchaus Erwartungen geweckt, in der französischen Kirche werde sich aus Anlaß des Revolutionsjubiläums auch an oberster Stelle eine weniger auf die Schattenseiten der Revolutionsereignisse fixierte Sicht durchsetzen."[5] Teile des französischen Katholizismus lehnen die Revolution bis heute kompromißlos und entschieden ab. So hatten traditionalistische und integralistische Gruppen am 15. August 1989 eine große Anti-89-Kundgebung veranstaltet.[6]

In zahlreichen Publikationen zum Bicentenaire wird die religiöse Frage und die Kirchenpolitik der Revolutionsjahre differenzierter und intensiver als früher gewürdigt. Schulin hat sie ebenfalls behandelt, allerdings etwas zu summarisch und manche Themen lediglich andeutungsweise, obwohl sie doch einen hochbedeutsamen Faktor innerhalb des Revolutionsgeschehens darstellten. Außerdem hat er so Wichtiges wie die „Zivilkonstitution für den

[4] Bezüglich des Beitrags der Bischöfe Frankreichs zu den Revolutionsfeierlichkeiten: Herder Korrespondenz 43 (1989) 347f.

[5] Ebd., 347.

[6] Siehe zur Mobilisation für diese Anti-Kundgebung: Bertrand Le Gendre, Les réfractaires au Bicentenaire, in: Le Monde, 4. Juli 1989.

Klerus" vom 12. Juli 1790 überhaupt nicht explizit thematisiert, wenngleich deren Promulgation einen folgenreichen Einschnitt im revolutionären Prozeß bewirkte. Sie trug nämlich wesentlich dazu bei, daß sich die französische Nation schließlich in zwei sich unversöhnlich gegenüberstehende Lager spaltete.

Im Anschluß an das Buch „Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie" von Hans Maier,[7] des vormaligen bayerischen Kultusministers und jetzigen Lehrstuhlinhabers für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München, werden die Vorgänge um die Zivilkonstitution etwas näher beleuchtet.[8]

Der Feudalismus, die Ständestruktur der Gesellschaft und der Absolutismus waren die drei Komponenten des politischen Systems des Ancien Régimes, in dessen Zentrum das Königtum von Gottes Gnaden stand. Das katholische Bekenntnis war offiziell Staatsreligion. Der König verstand sich als oberster Kirchenherr und handelte demgemäß. Vor Ausbruch der Revolution boten Kirche und Klerus von Frankreich ein wenig erfreuliches Bild. Beide waren in hohem Maß reformbedürftig.

Äußerlich betrachtet, besaß die Kirche eine imponierende Machtposition. Sie genoß Steuerfreiheit; alle ihre Abgaben beruhten auf Freiwilligkeit. Aufgrund ihres Privilegium fori konnte sie sämtliche Streitfälle, in die Kleriker verwickelt waren, vor geistlichen Gerichten abhandeln. Aber die sozialen, wirtschaftlichen und ideellen Gegensätze zwischen höherem und niederem Klerus, die sich bereits auf den Wahlversammlungen deutlich gezeigt hatten, waren so gravierend, daß die Bezeichnung „Stand" im Blick auf die Geistlichkeit der Wirklichkeit nicht entsprach. Bischöfe und Kapitelmitglieder rekrutierten sich ausschließlich aus dem Adel, mit dem sie Lebensstil und Interessen völlig teilten. Insofern war der Dritte Stand für die Gemeindepfarrer der natürliche Bundesgenosse. Der Episkopat vernachlässigte vielfach seine geistlichen Aufgaben; er oblag hauptsächlich seinen politischen, administrativen und gesellschaftlichen Verpflichtungen (101). Klöster verfielen, zahlreiche Mönche und Nonnen verließen ihre Ordensgemeinschaften, großenteils eine Folge der rezipierten aufklärerischen Ideen.

In der ersten Phase der Revolution kann von einer pointiert antiklerikalen und kirchenfeindlichen Strömung noch keine Rede sein. Die Kirchenpolitik der Nationalversammlung war vielmehr, „wie heute allgemein anerkannt wird, anfangs tatsächlich von dem Wunsch nach enger Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche geleitet. Man wollte Kirche und Staat keineswegs trennen, sondern im Gegenteil zur Einheit verschmelzen" (76). Erst im Gefolge der Debatte über die Erklärung der Menschenrechte, speziell als die Frage der Religionsfreiheit in den Mittelpunkt der Kontroversen rückte, und im Verlauf der Diskussion um die Enteignung der Kirchengüter sowie um die Entziehung des klerikalen Steuerprivilegs und der dadurch bewirkten Bedrohung der Eigenständigkeit der gallikanischen Kirche, verschärfte sich das Klima. So war denn auch das Gesetz über die Säkularisation des Kirchenvermögens eine der schwerwiegendsten wirtschaftspolitischen Maßnahmen der Konstituante, die indirekt zum Zerwürfnis der Revolution mit der katholischen Kirche führte.

Diese Säkularisation zog die Säkularisierung der geistlichen Personen nach sich. Der Staat sollte nämlich den angemessenen Unterhalt der Geistlichen garantieren. Durch die dann beschlossene staatliche Besoldung galten die Bischöfe und Priester praktisch als Staatsbeamte. Die kirchenfeindliche Aktion der Konfiszierung des enormen kirchlichen Grundbesitzes, durch die der Existenz des Klerus als Stand ein Ende bereitet wurde, eröffnete die Möglichkeit, das Verhältnis von Kirche und Staat von Grund auf neu zu regeln. Außerdem war durch die Einziehung der Kirchengüter „eine Neuregelung der rechtlichen und sozialen Stellung des Klerus nötig geworden" (121). Zu diesem Zweck erarbeitete man im „Kirchlichen Ausschuß" der Nationalversammlung ein entsprechendes Statut, mittels dessen die Kirche als eine „église salariée" dem neuen politischen System inkorporiert werden sollte (101).

Das Ergebnis war die „Constitution civile du clergé". Allein sie „brachte keine Lösung des Konflikts: bemüht, den ständischen Eigenwillen des Klerus zu vernichten, hob sie mit dem Bau der alten Kirche zugleich das Gefüge des Gallikanismus aus den Angeln" (121). Die Zivilkonstitution „war ursprünglich nur ein besonders augenfälliger Ausdruck dieser [obenerwähnten] Verschmelzungstendenzen, ... obwohl sie später zum Anlaß des Konflikts zwischen Kirche und Revolution werden sollte" (76).

Als Neuregelung sah die Konstitution, vom König am 22. Juli gebilligt und tags darauf vom Papst verworfen, in den wesentlichen Punkten folgendes vor:

Neue Einteilung der Diözesen, so daß deren Grenzen mit denen der Departements zusammenfielen. Jedem Geistlichen ist streng untersagt, die Autorität irgendeines Bischofs oder Metropoliten anzuerkennen, dessen Sitz sich außerhalb des französischen Hoheitsgebiets und der französischen Staatsordnung befindet. Der Bischof steht als unmittelbarer Pfarrer der Gemeinde vor, die zu seiner Kirche gehört, bei seiner Arbeit von einigen Vikaren unterstützt. Die Domkapitel mit ihren zahlreichen Sinekuren fallen weg. Ihre Stelle nimmt der Senat des Bischofs ein, der von den Pfarrern seines Sitzes und den Seminarprofessoren gebildet wird. Jede Diözese verfügt über ein ausschließlich vom Staat geleitetes Priesterseminar zur Heranbildung der Geistlichen. Sämtliche Titel, Ämter, Würden und Pfründen, die in der Konstitution nicht expressis verbis genannt sind, haben ihre Gültigkeit verloren.

Eine weitere, äußerst einschneidende Bestimmung, die den dogmatischen Bereich tangiert, beinhaltet den künftigen Modus der Wahlen von Bischöfen und Priestern.

Danach werden diese kirchlichen Amtsträger wie die Beamten „vom Volk gewählt", das heißt von den aktiven Staatsbürgern, und zwar in der im Anschluß an den Sonntagsgottesdienst stattfindenden Wählerversammlung eines Distrikts die Pfarrer von der Zivilgemeinde, die mit der Kirchengemeinde nicht identisch war; in der Wählerversammlung eines Departements der Bischof von den betreffenden politischen Verwaltungskörperschaften. Diese Gesetzgebung verlieh also selbst Nichtkatholiken, etwa Protestanten und Juden, aber auch Atheisten, ein reguläres innerkirchliches Mitspracherecht. Die kanonische Einsetzung erhält der Pfarrer durch seinen Ortsordinarius, der Bischof durch seinen Metropoliten, unabhängig von einer Bestätigung durch den Papst, dem die Wahl nur noch einfach zur Kenntnis gebracht werden konnte. Damit ignorierte man dessen primatiale Stellung und Souveränitätsrechte innerhalb des kirchlichen Gefüges. Die Bischöfe wurden überdies verpflichtet, in ihren Diözesen zu bleiben und sich nicht länger als vierzehn Tage von ihnen zu entfernen.

Im Hinblick auf die Zivilkonstitution kann man nicht mehr von einem inneren, hierarchischen Aufbau der Kirche sprechen. Der Bezugspunkt, auf den alle kirchlichen Grade ausgerichtet wurden, war der Staat, repräsentiert durch die Gerichte und die Wählerversammlungen der Departements und Distrikte. Die Inhaber von Kirchenämtern standen als isolierte Individuen in bloß losem Zusammenhang untereinander, aber an den Staat waren sie alle durch manche Faktoren gleichmäßig verbunden. Beurteilt man die Zivilkonstitution im damaligen Kontext, so läßt sich feststellen, daß die Konstituante an die jahrhundertealte, allzu enge Symbiose von Nation und Kirche mit der kaum entwirrbaren Verflechtung gegenseitiger Rechte und Pflichten angeknüpft hat. Dazu gesellten sich jansenistische Einflüsse, die auf eine Vereinfachung des kirchlichen Lebens drängten, in dem Verhältnisse der Urkirche („ecclesia primitiva") als Modell gedient hatten. Viele Reformpunkte befanden sich durchaus im Einklang mit dem katholischen Glauben und dem Wesen der Kirche. Andererseits gab es Gesetzesparagraphen, beispielsweise den bezüglich der Wahlen zu den geistlichen Ämtern, die einen unerlaubten Eingriff in innerkirchliche Belange darstellten und die das Wesen der Kirche verfälschten. Durch das Verfassungswerk der Zivilkonstitution – sie führte den endgültigen Bruch zwischen Kirche und Revolution herbei – war die Kirche voll in den Staatsorganismus einverleibt worden. Das früher weithin eigenständige kirchliche Leben bildete als religiöses Moment darin lediglich einen integralen Bestandteil.

Aufgrund einer Verordnung vom 27. November 1790 – ihr stimmte der König einen Monat später zu – zwang man die Priester, den Eid auf die Verfassung zu leisten. Die Pflicht zur Entscheidung bedeutete den Beginn eines unerbittlichen Bürgerkriegs. Seit dem Frühjahr 1791 existierten in Frankreich zwei Kirchen: die verfassungsmäßige der Staatsgeistlichen („assermentés") und die der Eidverweigerer („insermentés" oder „réfractaires").

[7] **Maier,** Hans: **Revolution und Kirche.** Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie. – Freiburg–Basel–Wien: Herder 1988. 5., neubearb. und erw. Aufl., 352 S. Wie der Untertitel anzeigt und laut Vorwort zur ersten Auflage von 1959 werden überwiegend die Entwicklung der christlichen Demokratie sowie „Herkunft und geistige Grundlagen der christlich-demokratischen Parteien Europas" untersucht (9).

[8] Neue Erkenntnisse über die Vorgänge um Zivilkonstitution und Verfassungseid des Klerus in ihrer Größenordnung und geographischen Verteilung bringt eine Studie des amerikanischen Historikers Timothy Tackett, La Révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791. Mit einem Vorwort von Michel Vovelle und einem Nachwort von Claude Langlois. Aus dem Amerikanischen übers. von Alain Spiess, Paris 1986. Zu diesem Buch bemerkt H. Maier, „Revolution und Kirche", daß Tackett beides „wohl abschließend geklärt und ihre zentrale ‚strukturierende' Rolle in der Geschichte der Revolution und des modernen Frankreich herausgearbeitet hat" (312). Zur religiösen und kirchenpolitischen Gesamtproblematik siehe auch das Themenheft „1789. Französische Revolution und Kirche", in: Concilium 25 (1989) Februar.

Durch die Konsekration der ersten konstitutionellen Bischöfe war das Schisma in Frankreich formell eingetreten. Im Mai wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Paris abgebrochen. Erst General Napoleon Bonaparte, durch Staatsstreich am 9. November 1799 an die Macht gelangt, nahm mit Pius VII. umgehend Verbindung auf, um Normalität anzustreben und um zugleich die Katholiken für seine machtpolitischen Pläne zu gewinnen. Nach langwierigen Verhandlungen wurde am 15. Juli 1801 im Konkordat von Paris der Religionsfrieden wiederhergestellt (vgl. 124; 150; 222f).

Es war lediglich eine überarbeitete Fassung der Zivilkonstitution für den Klerus, bei der das Recht des Volks, die Geistlichen zu wählen, fortgelassen wurde. Der Staat sollte den Bischöfen und Pfarrern ein angemessenes Gehalt zusichern. „Das napoleonische Konkordat hatte die Stellung, die der Katholizismus in der nachrevolutionären Gesellschaft einnehmen sollte, in der Schwebe gelassen. Es hatte keine endgültige Lösung formuliert, sondern nur einen Ausgleich geschaffen zwischen dem alten Staatskirchentum und den durch die Revolution geschaffenen Tatsachen, indem es dem Katholizismus eine Stellung einräumte, die zwar schwächer war als jene, die er im Rahmen des Ancien Régime besessen hatte, aber stärker als jene, die er in einer demokratischen Ordnung hätte erringen können" (165).

Maier untersucht außerdem die politisch-theologischen Konzeptionen der sogenannten Traditionalisten J. de Maistre, L. G. A. de Bonald und F. de Lamennais, denenzufolge die kirchlich-hierarchische Ordnung der säkularen Gesellschaft als normative Grundstruktur dienen sollte. In den Jahren 1830–1850 kam es zu Annäherungen von Kirche und Staat. Anliegen der „christlichen Demokraten" – zu ihnen zählten vornehmlich Buchez, Lacordaire, Lamennais und Ozanam –, die „auf die Versöhnung von Kirche und Revolution" vertrauten (216), war es, die Gesellschaft durch ein geläutertes Christentum zu erneuern. Nachdrücklich forderten sie die Beteiligung der Christen als Staatsbürger am demokratischen Gemeinwesen. Im Verlauf des 19. Jh.s wurden derartige Bestrebungen und Postulate lehramtlich durch die Enzykliken „Mirari vos" (1832) und „Quanta cura" mit dem angehängten „Syllabus" (1864) unterbunden. Der Pariser Kommuneaufstand und der Bürgerkrieg von 1870/71 führten „viele Katholiken legitimistischen und gegenrevolutionären Ideen zu" (236). Erst allmählich söhnte sich der französische Katholizismus mit der Republik aus. Leo XIII. gelang es dann, „die französische Kirche von jeder Verbindung mit der Politik, insbesondere aber mit der monarchischen Parteisache zu trennen und auf diese Weise erst einmal die Basis für Gespräche mit der Republik zurückzugewinnen" (252). Aber der Prozeß der Entchristlichung Frankreichs ließ sich nicht aufhalten. „Die laizistische Offensive war schon zu weit fortgeschritten, die Katholiken unter sich zu uneins, als daß dem kühnen Versuch der ‚Démocratie chrétienne' mehr als ein vorübergehender Erfolg beschieden sein konnte" (257).

Im Nachwort (311–316) plädiert der Vf. für die Christliche Demokratie, die sich vor allem durch ihre soziale Komponente auszeichne. Zugleich macht er auf das in Bewegung befindliche und stets gefährdete Verhältnis von Kirche und Staat in der nachrevolutionären Welt aufmerksam, das ständig kreativ und innovatorisch zu verändern sei (313).[9]

Dokument eines Zeitzeugen

Plastischer und unmittelbarer als selbst sehr anschauliche Historiographien sprechen die zahlreich auf uns überkommenen zeitgenössischen Dokumente: Augenzeugenberichte, Reden führender Revolutionäre, Reflexionen in- und ausländischer Beobachter über die revolutionären Vorgänge, Briefe aus dem Kerker von zum Tod Verurteilten während der Schreckensherrschaft, Flugschriften, Pamphlete, Zeitungsartikel, Reisetagebücher und sonstige Dokumente. Ihr authentischer Quellenwert ist allerdings in jedem Einzelfall kritisch zu überprüfen. Nachdrucke und Neuausgaben anläßlich des Revolutionsjubiläums von Schriften aus der Zeit um 1789 gibt es in reicher Auswahl. Hier seien lediglich erwähnt die Beiträge des königstreuen Publizisten Antoine de Rivarol, „Politisches Journal eines Royalisten".[10] Dieses Journal vom heute fast völlig vergessenen Verfasser des berühmten Essays „De l'universalité de la langue française" basiert auf der französischen Ausgabe von 1824. Somit teilt er „das Schicksal all jener, die in Zeiten von Revolution und Umsturz auf der ‚falschen Seite' standen, die den Prozeß, der damit angestrengt wurde, verloren haben und über die die Zeit konsequenterweise hinweggegangen ist" (7). In Deutschland, wo Rivarol seit dem Frühjahr 1795 als Emigrant Zuflucht fand – er starb am 11. April 1801 in Berlin –, ist er noch weit unbekannter als in Frankreich. Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die deutsche Erstausgabe, um „Rivarol hierzulande bekannt zu machen" (ebd.). Auch Ernst Jüngers Abhandlung über ihn von 1958 ist im letzten Jahr bei Klett-Cotta in Stuttgart neu aufgelegt worden.

Im Juli 1789 gründete Rivarol gemeinsam mit dem Abbé André-Hyacinthe Sabatier, den gleich ihm die Hoffnung auf eine literarische Karriere aus der Provinz nach Paris gelockt hatte, den „Journal politique-national", der bis November des folgenden Jahres in sehr unregelmäßigen Abständen erschien. Rivarol verfaßte und redigierte ihn im wesentlichen allein. Seinem Biographen André Le Breton zufolge soll dem „Journal", der 1790 noch zweimal nachgedruckt worden ist, ein ansehnlicher finanzieller Erfolg beschieden gewesen sein.

Rivarol, ein aufmerksamer Beobachter des politischen Szenarios, ein scharfsinniger Kommentator der bewegten Vorgänge und ein um Objektivität bemühter Journalist, focht mit spitzer Feder für eine starke, konstitutionelle Monarchie nach englischem Muster sowie gegen überzogene Reformforderungen und gegen die Radikalisierung der Revolution, ohne jedoch ein Reaktionär zu sein oder gar sich an den Hof „verkauft" zu haben, wie seine Opponenten aus allen politischen Lagern ihm vorwarfen. Andererseits kritisierte er unerbittlich das Verhalten der Abgeordneten beider privilegierter Stände des Adels und des Klerus. „Unübersehbar aber ist, daß seine wahren Gegner, jene, denen er regelmäßig seine ganze Verachtung zuteil werden läßt, diejenigen sind, die, wie er ihnen wiederholt zum Vorwurf macht, der Revolution Vorschub leisten und die damit nur jenen Ast absägen, auf dem sie selbst sitzen" (16f). Das Bewußtsein, Zeuge des Untergangs einer Zivilisation zu sein, verlieh dem Skeptiker Rivarol und dem „Rufer in der Wüste", wie er sich gelegentlich selbst tituliert hatte, Kraft und Unabhängigkeit, den blinden Fanatismus und die unerleuchtete Zerstörung aufklärerischer Ideen im „Journal politique-national" harsch zu attackieren. Seine chronologische Beschreibung der Geschehensabläufe, seine Darstellung der Ursachen, des Verlaufs und der Perspektiven des revolutionären Prozesses sowie deren Analyse und Kritik dienten, wirkungsgeschichtlich betrachtet, manchen Zeitgenossen wie Burke, Malouet, Sénac du Meilhan und Tocqueville als die wichtigste Quelle für ihre Arbeiten über die Französische Revolution.

Resonanz der Revolution im geistigen und kulturellen Bereich

Verständlicherweise wirkten sich die revolutionären Vorgänge auch auf das Alltagsleben, die Künste und Wissenschaften aus. Diese Auswirkungen sind allerdings bis in die Gegenwart verhältnismäßig wenig erforscht, lediglich die Sprachwissenschaft hat sich der Revolutionsepoche in besonderem Maß angenommen. Denn die tiefgreifenden politischen, gesellschaftlichen und geistigen Veränderungen in diesem Zeitraum wirkten sich zwangsläufig ebenfalls stark auf den Sprachgebrauch und das Sprachverhalten aus; so läßt sich zum Beispiel die beträchtliche Erweiterung des Wortschatzes nicht übersehen. Seit einiger Zeit schenkt man größere Aufmerksamkeit den Alltagsphänomenen: der Gartenarchitektur, den offiziellen Festen, der Magie und dem Aberglauben, der Rezeption der Antike in der Kunst, den Bilddokumenten (Druckgraphiken, Gemälden, Skulpturen, Zeichnungen u. a. m.).

In dem Werk des Straßburger Literaturprofessors Jean Starobinski „1789. Die Embleme der Vernunft"[11] werden darüber hinaus „Bilder und Opern, Bauten und Plastiken, Gedichte und Tragödien (also alle damals so genannten schönen Künste) auf die politische Revolution" synchron aufeinander bezogen (7).

[9] Wesentliche Grundideen seines vorliegenden Buches hat H. Maier in einem Aufsatz zusammengefaßt: „Die Französische Revolution und die Katholiken", in: Internationale katholische Zeitschrift 18 (1989) 423–435.

[10] **Rivarol, Antoine de: Politisches Journal eines Royalisten: 5. Mai bis 5. Oktober 1789.** Nach der Ausgabe Mémoires de Rivarol, ed. Berville, Paris 1824, hg. und mit einer Einleitung vers. von Johannes Willms. Aus dem Französischen von Barbara Brumm und Johannes Willms. – Frankfurt a.M.: Athenäum 1989, 240 S., geb. DM 48.–.

[11] **Starobinski,** Jean: **1789. Die Embleme der Vernunft,** hg. und mit einem Vorwort vers. von Friedrich A. Kittler. Aus dem Französischen von Gundula Göbel; mit einem Nachwort von Hans Robert Jauß, München: Wilhelm Fink 1988, 192 S., geb. DM 48.–.

Dem Vf. – er betrachtet das Jahr 1789 als Scheidelinie in der politischen Geschichte Europas, und dieses Datum bildet für ihn auch im „Dasein der Stilformen" eine Grenze – geht es wesentlich darum, politische Kontexte herzustellen und historische Konsequenzen zu ziehen. Er läßt sich dabei von der Überzeugung leiten, daß den Künsten im Unterschied zu den stets im Vordergrund stehenden Ereignissen die Fähigkeiten eignen, kulturelle Zustände und epochale Zäsuren sensibler und tiefer zum Ausdruck zu bringen. Unter der Generalmetapher von „Licht und Dunkelheit" entfaltet er in einem dialektischen Vorgehen eine Vielzahl von zum Teil erstaunlichen Einfällen. Die im Titel stehende Jahreszahl figuriert als der kleinste gemeinsame Nenner, die die pluriformen Phänomene in Kunst und Politik wie durch ein Prisma focusartig bricht und zugleich zusammenbringt. Vorliegendes Buch, das die Ambivalenz der Freiheit und Vernunft als „Licht und Dunkelheit" ästhetisch darstellt, kann, wie es im Vorwort heißt, „gelesen werden als eine Archäologie jenes beispiellos modernen Wissens, das von den romantischen Lyrismen bis hin zu Freuds Methodik und darüber hinaus Versenkung ins Nichtwißbare ist. Und weil die Archäologie ihre Grabung bis zur nackten Erde vorantreibt, auf der diese Wissensgebäude ruhen, vermag sie deren Dialektik zu konstruieren. Zutage kommt ein Umschlag des revolutionären Lichts, das schon im Augenblick seiner Heraufkunft ein Dunkel buchstäblich hervorruft" (9f).

Starobinskis Buch, für ein gebildetes Publikum geschrieben, ist von der Forschung bislang nur wenig rezipiert worden. Gleichwohl besitzt es grundsätzliche Aktualität. Denn es hat den raschen Paradigmenwechsel, „der in den letzten beiden Jahrzehnten die herkömmliche Literaturgeschichte und philologische Interpretation mehr als je in Frage zog und auf neue Grundlagen stellte, ... und die kommenden Interessen moderner Methoden: der Archäologie des Wissens, der Ideologiekritik und Psychohistorie, der Geschichte der Lebensformen, der Begriffsgeschichte, historischen Semantik und selbst noch der Semiotik in nuce antizipiert" (175). Die europäische Aufklärung mit der Französischen Revolution als ihrem Scheitelpunkt war und ist für den Vf. ein „unvollendetes Projekt".

Eine gute Ergänzung zu Starobinskis Studie stellt der von Venanz Schubert hg. und eingeleitete Sammelband „Die Französische Revolution. Wurzeln und Wirkungen"[12] dar. Er enthält zwölf Referate, die im WS 1988/89 an der Univ. München im Rahmen einer Ringvorlesung aus Anlaß der zweihundertsten Wiederkehr der Französischen Revolution gehalten worden sind.

In diesen Beiträgen werden nicht deren ereignisgeschichtlicher Ablauf, nicht die vielfältigen Phasen und die höchst unterschiedlichen Entwicklungen in den einzelnen Gesellschaftsschichten oder die Erhebungen der Bauern auf dem Land resümiert. Es geht vielmehr darum, „geistes-, kultur- und denkgeschichtliche Linien zu entdecken und nachzuzeichnen, die in der Zeitachse auf der einen Seite hinter die Ereignisse ab 1789 zurücklaufen und auf der anderen Seite sich teilen und Wirkungen auf die einzelnen europäischen Länder anzeigen" (16). Das Hauptinteresse gilt dabei den Auswirkungen des Revolutionsgeschehens auf Deutschland, auf Politik, religiöses und kirchliches Leben, auf Philosophie, Literatur, Pädagogik, Ökonomie, Naturwissenschaft, Musik und Kunst. Darüber hinaus werden Amerikas Einfluß und der der französischen Literatur, insbesondere Rousseaus, vor dem Sturm auf die Bastille eingehend gewürdigt.

Die Resultate verdeutlichen nochmals das hinlänglich bekannte Faktum, daß Ideen und Geschehnisse Wirkungen zeitigen, jedoch nicht mechanisch, etwa so wie ein Druck einen Gegendruck erzeugt. Gedanken, Einfälle und Ideen sind bei historischen Prozessen und Ereignissen vielmehr auf mannigfache Weise „anwesend" und irgendwie wirksam. Im einzelnen läßt sich freilich nicht exakt eruieren, ob und in welchem Maß sie auch auslösende Momente und Leitideen gewesen sind.

Am prinzipiell unaufhebbaren Gegensatz von Ideal und Realität, Theorie und Praxis wird die Ambivalenz sowohl des Begriffs Revolution als auch des Geschehens sichtbar, wenn ein Bündel kontrastierender, divergierender und heterogener Kräfte, wie dies bei der Französischen Revolution zutraf und vorliegende Untersuchungen zeigen, sich zusammenfügt in der erklärten Absicht, Mißstände zu beseitigen sowie das sozio-politische und sozio-ökonomische System von Grund auf zu reformieren, die Umsetzung von an sich hohen Idealen in die Wirklichkeit jedoch ohne klare und längerfristig angelegte Konzeptionen geschieht. Es folgt der Umschlag ins schiere Gegenteil: aus Freiheit wird Unfreiheit, aus Gleichheit Ungleichheit, aus Brüderlichkeit menschenverachtender Zynismus. „Auf diese Weise revolutioniert die Revolution sich selber und schafft eine zweite Revolution, die die Aufhebung der ersten bedeutet, was jedoch weder die Zeitgenossen noch die Historiker daran hindert, von der Revolution[13] zu sprechen, so als ob es sich um eine geschlossene und einheitliche Entwicklung handelte" (13).

Offensichtlich gehört es zum Wesen der Revolution, in einer Art von Dialektik sich gegen sich selbst zu kehren und die eigenen Ideale schmählich preiszugeben. Die Revolution frißt schließlich ihre eigenen Kinder; eine Despotie löst die andere ab. Als Napoleon Bonaparte – er hatte am 15. Dezember 1799 die Revolution offiziell für beendet erklärt – sich selbst zum Kaiser der Franzosen krönte, stürzte für viele Revolutionsbegeisterte eine Welt ein. Bestens verbürgt ist die heftige Reaktion Ludwig van Beethovens, der bekanntlich stets leidenschaftlich Partei für die Freiheit ergriffen und jede Form von tyrannischer Willkür verurteilt hat, auf die Nachricht von Napoleons Selbstkrönung. Er soll das Titelblatt seiner 3. Sinfonie mit der Napoleon Bonaparte dedizierten Widmung zerrissen und ausgerufen haben: „Ist der auch nichts anders wie ein gewöhnlicher Mensch! Nun wird er auch alle Menschenrechte mit Füßen treten, nur seinem Ehrgeize frönen; er wird sich nun höher wie alle andern stellen, ein Tyrann werden!" (442). Beethoven gab daraufhin der Sinfonie den Titel „Sinfonia eroica". Inhaltlich ist sie dabei dieselbe geblieben, lediglich Beethovens Urteil über Napoleon hatte sich geändert.

Rezeption revolutionärer Ideen in Deutschland

Außerhalb Frankreichs hat man die Zweihundertjahrfeier vor allem zum Anlaß genommen, sich mit den Auswirkungen der Revolution auf das jeweilige Land zu befassen. In Deutschland verhielt man sich ihr und ihren Volksarmeen gegenüber, die unter dem Dreiklang von Liberté, Egalité und Fraternité durch Europa zogen und die vielerorts als Befreier von der despotischen Herrschaft der Aristokratie begrüßt wurden, entweder entschieden ablehnend oder sehnte man sie glühend herbei. Intellektuell-literarische Kreise und Leseklubs diskutierten eifrig über das Revolutionsgeschehen; Sympathisanten wie Hölderlin, Klopstock und Schiller bekannten sich zur Großen Revolution, die Hegel gar als einen „herrlichen Sonnenaufgang" pries. Dem deutschen Geschichtsbewußtsein ist der Tatbestand weitgehend vorenthalten worden, daß es hierzulande starke Sympathien für die Ideale der Französischen Revolution gegeben hat. Die Mainzer Republik, die Republik der Cisrhenanen und die Republikanergesellschaften, in denen fortschrittliche Bürger sich engagierten, sowie radikal-demokratische und republikanische Strömungen werden in den Geschichtsbüchern bis heute meist geflissentlich ignoriert. Dagegen hat die deutsche Geschichtsschreibung die royalistische und klerikale Gegenpropaganda fleißig und betont rezipiert. Kirchlicherseits prangerte man besonders intensiv und mit Vorliebe die antiklerikale Polemik des Jakobinerklubs an. So reimte man beispielsweise über die Verfassung von 1791: „Freches Weib Constitution, deine Freyheit, die du flichst, kränckt Religion." In Karikaturen machte man sich lustig über die buntscheckige Sansculotten-Armee marodierender Hungerleider.

Der von Hans-Otto Mühleisen herausgegebene Sammelband „Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten",[14] dessen Beiträge großenteils zuerst auf einer im Oktober 1988 von der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg veranstalteten Tagung vorgestellt worden sind, widmet sich den vielfältigen Auswirkungen der Revolution auf den südwestdeutschen Raum.

„Die leitende Idee zur Konzeption dieses Bandes war die besondere Situation des deutschen Südwestens gegenüber Frankreich, dessen Ideen und Flüchtlinge das heutige Baden-Württemberg früher und direkter erreichten als andere Teile des deutschen Reiches. Durch die Nachbarschaft bestanden ältere, den Rhein überschreitende familiäre und kulturelle Bindungen" (6f). Dank dieser Perspektive ist vorliegendes Buch „ein Exempel für das Verhältnis der Nachbarländer unter der Fragestellung, wie sie voneinander profitierten und wie sie untereinander litten ... Insofern ist der Band ein Beitrag zum

[12] **Die Französische Revolution**. Wurzeln und Wirkungen. Hg. und eingeleitet von Venanz Schubert. – St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1989. 523 S. (Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien, Bd 7), kart DM 24.80.

[13] Sehr aufschlußreich für die hier angesprochene Problematik sind die Ausführungen von Jerzy Topolski, Der Mythos „Revolution" in der Geschichtsschreibung, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 41 (1990) 283–297.

[14] **Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten**, hg. von Hans-Otto Mühleisen. – München–Zürich: Schnell & Steiner 1989, 264 S. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), kart. DM 44.–.

Thema der gemeinsamen deutsch-französischen Geschichte, die von wechselnder Feindschaft und Freundschaft bestimmt war" (7).

Neueren Forschungen zufolge weisen trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen dem französischen und dem deutschen Weg die Entwicklungen beider Länder zahlreiche Ähnlichkeiten auf. Der tiefgreifende sozio-politische Wandel im deutschen Südwesten aufgrund der Ideen der Französischen Revolution, die man in dieser Region besonders nachdrücklich propagierte, wurde früh und sensibel rezipiert in der staatsphilosophischen und der schönen Literatur sowie in der Kunst. Er manifestierte sich gleichfalls im Auftreten (süd-)deutscher Jakobiner und hatte verheerende Folgen für die verschiedenen Träger der traditionellen Ordnungen. So wurden, um ein konkretes Beispiel zu nennen, die Prinzipien des monastischen Lebens radikal in Frage gestellt. Die literarischen Kontroversen um die südwestdeutschen Klöster während der Revolutionsepoche, in die man die Ordensleute hineinzog, war bloß das Präludium zur schließlichen Auflösung der monastischen Welt in diesem Raum im Zuge der Säkularisation (203–263). Auf die Darlegungen von Theo Stammen, „Die Revolution des Geistes – 1789 in der deutschen Literatur", sei namentlich hingewiesen (25-59).

Entstehungsbedingungen und Ausdrucksformen des revolutionären Geschehens

Der nicht vorhersehbare rasante und grundlegende Wandel der letzten Monate in den Ländern des Ostblocks auf politischem, gesellschaftlichem, wirtschaftlichem und geistig-kulturellem Gebiet hat anschaulich demonstriert, daß radikale und folgenreiche Veränderungen, daß die Beseitigung sowohl lang herrschender Eliten als auch jahrzehntealter Machtstrukturen, des bürokratischen Gestrüpps sowie der parteipolitischen Verfilzung und daß der Verzicht auf den universellen ideologischen Anspruch durchaus ohne gewaltsamen Umsturz, ja auf geradezu „sanfte" Weise erfolgen kann. Diese Vorgänge sind hier nicht zu rekapitulieren. Tatsache ist jedenfalls, daß auch die zu Beginn der Französischen Revolution in Angriff genommenen Reformmaßnahmen gewaltfrei verwirklicht worden sind und erst danach Krieg und Terror ihre Schrecken verbreiteten.

Die in dem von Hans Maier und Eberhard Schmitt herausgegebenen Buch „Wie eine Revolution entsteht"[15] versammelten Untersuchungen, die zuerst bei der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 5./6. Oktober 1987 in Augsburg vorgetragen und zur Diskussion gestellt, dann für den Druck überarbeitet und aktualisiert worden sind, richten den Blick auf die unmittelbare Vorgeschichte der Revolution. Die sechs Beiträge unterstreichen die Relevanz und Wichtigkeit des Propagierens aufklärerischen Gedankenguts im Hinblick auf den dadurch in Gang gesetzten revolutionären Prozeß. Die Abhandlung von Hans Maier, „Über revolutionäre Feste und Zeitrechnungen" (99–117) – sie geht zurück auf seine Antrittsvorlesung bei der Übernahme eines Lehrstuhls an der Münchener Universität –, legt dar, daß Feste und Zeitrechnungen einerseits das Neue der Revolution anschaulich werden ließen und andererseits darauf abzielten, das „alte" Lebensgefühl möglichst radikal auszumerzen und das Revolutionsgeschehen ins tägliche Leben nachhaltig einzuprägen. Diese Studie ist ebenfalls in dem oben besprochenen Werk des Vf.s „Revolution und Kirche" als erster Exkurs wortwörtlich abgedruckt worden.

[15] **Wie eine Revolution entsteht.** Die Französische Revolution als Kommunikationsereignis, hg. von Hans Maier, Eberhard Schmitt. – Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh 1988. 120 S. (Kommunikationswissenschaft 2. Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft), kart. DM 22.–.

Wörterbuch des Christentums. Hg. von Volker Drehsen, Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel und Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte. – Gütersloh, Zürich: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn/Benzinger 1988. 1440 S., geb. DM 245.–

Das Wörterbuch will das heutige Christentum in seinen historischen und soziokulturellen Problemzusammenhängen interkonfessionell, interdisziplinär und interkulturell darstellen. Diese Absicht wird verwirklicht in rund 1500, von rund 420 Autoren geschriebenen Stichwortartikeln. Das Erreichte ist beachtlich: es ist ein Lexikon entstanden, das in vielfacher Hinsicht zur Erstinformation und manchmal noch darüber hinaus zur Vertiefung benützt werden wird. Daß ein Werk dieses Anspruchs nicht in allem das erreicht, was angezielt ist, das ist eine banale Selbstverständlichkeit.

Zuerst seien zwei positive Eigentümlichkeiten genannt. Zum einen gibt es offenbar auch heute noch Autoren, die imstande sind, auf sehr begrenztem Raum nicht nur substantielle Information, wie man sie bei einem Einbänder in erster Linie sucht, sondern auch Problemquerschnitte zu liefern. Dafür einige Beispiele sehr guter Artikel: Auferstehung (D. Wiederkehr), Bischof (H.-G. Stobbe), das Böse (H. Häring), Frieden (W. Dreier), Ökumene, Ökumenische Bewegung, Ökumenische Theologie (alle drei von H.-G. Stobbe), K. Rahner (K. P. Fischer). Zum andern tauchen Artikel auf, die man im religiös-theologischen Zusammenhang nicht oder noch nicht erwartet, die aber gute Reflexionsimpulse vermitteln: Bibliodrama, Inkulturation, Kontextuelle Theologie, Kriminalroman, Neue Religionen, New Age, Schwarze Theologie, Umwelt, Unterhaltungsliteratur und -musik, Video. Die Bemühungen des Mitherausgebers Kuschel um Informationen zur Literatur waren sehr erfolgreich. In bestimmten Fällen gelang es auch, die Interkonfessionalität in einem positiv ökumenischen Sinn zu realisieren, z. B. in den Artikeln Amt und Kirche des Mitherausgebers H. Häring.

Um so bedauerlicher ist ein Qualitätsabfall, der vielleicht in erster Linie auf die gebotene Kürze (indirekt aber auf die Konzeption zu vieler Stichworte?) zurückzuführen ist und wegen der Kürze z. T. in konfessioneller Einseitigkeit, z. T. in mangelnder Information besteht, so z. B. bei den Artikeln Anthropologie, Antike und Christentum, Ehe, Freimaurer, Fundamentalismus, Offenbarung, Person, Psalmen, Sakrament, Thomas von Aquin, Thomismus, Weihe. Bei einigen Artikeln überwiegt eine positivistische Banalität, so bei Alltägliche Lebenswelt, Archetyp oder Jungfrauengeburt.

Anderes ist problematisch und gibt Anlaß zu Fragen. Warum gibt es keinen Artikel über Integralismus? Warum gibt es Artikel über Barock, Jugendstil, Renaissance, aber keine über Gotik und Romanik? Das Prinzip, wonach biographische Artikel aufgenommen wurden, ist nicht ganz transparent. So könnte man fragen, ob Ingmar Bergman, Olivier Messiaen, Pasolini oder Penderecki hätten aufgenommen werden müssen, gerade angesichts mancher Philosophen und Theologen, die nicht berücksichtigt wurden. Am schwächsten sind die Literaturangaben des Wörterbuchs. Daß Primärliteratur (z. B. zur Johannesapokalypse) fehlt, ist dann unverzeihlich, wenn anderswo fünfseitige Aufsätze gebucht sind. Man wird sich vielleicht damit abfinden, daß ein Wörterbuch am wenigsten wegen der Literaturangaben oder – ein anderer schwacher Punkt – wegen der positiven Angaben (Zahlen, Daten) bei den Länderartikeln konsultiert wird.

Insgesamt ist die Leistung erfreulich, zumal das der Zielsetzung nach verwandte, qualitativ bessere „Evangelische Kirchenlexikon" nur schleppend erscheint.

Münster Herbert Vorgrimler

Schilling, Alfred: **„Verstehst du auch, was du liest?"** Vom rechten Umgang mit der Bibel. – Freiburg: Herder 1988. 157 S. (Herder TB 1585), kart. DM 12.90

Der katholische Exeget, Liturgiker und Verkünder, der sich durch seine engagierten, geistreichen und angriffigen Auslegungen wichtiger Bibeltexte (Evangelium von einem Menschen, Herder TB 1357, und ‚Geschichten Jesu – weitergeführt', Herder TB 1513) einen Namen gemacht hat (Er erhielt 1975 den theol. Ehrendoktor der Universität Tübingen), zielt mit den Beiträgen dieses Bdes gegen „die Pest unserer Zeit: den (biblischen und kirchlichen) Fundamentalismus".

Er wählt deshalb einerseits schwierige Texte aus (Mt 2,1–12: Magierperikope; Mk 16,13–20: Verheißung, die Verkünder Jesu seien gegen Gift gefeit; Joh 2,1–12: Weinwunder zu Kana), die er dann sachgerecht, zeitgemäß und angriffig zugleich ausdeutet, andererseits konfessionell mißverständlich und gruppenspezifisch gedeutete Texte (Mt 16,17–20: Wort an Petrus; Mt 18,15–18: Exkommunikation nach Mt; Mt 23: Anklage gegen Pharisäer und Schriftgelehrte; 1 Kor 7,32–35: Ehelosigkeit nach Paulus), die er ökumenisch aufbricht und in ihrem Sinn erschließt. Er unterscheidet dabei, wo es möglich ist, zwischen Worten Jesu und deren Aktualisierung durch die ntl. Autoren, näherhin Matthäus oder Paulus, wobei er deren „redaktionelle" Auslegungen und Weiterführungen je am Geist Jesu mißt.

Dies geschieht in theologisch und auch kirchlich vollauf verantwortlicher Weise. Dadurch befreit er aus traditionellen Sackgassen und unchristlichen Verengungen und weitet den Blick für den ganzheitlichen Horizont der Offenbarung Gottes durch und in Jesus. Zwar wird man als Exeget nicht in allem der Sacherschließung des Vf.s folgen (z. B. bei Mt 16,18–20, wo er die Bezeichnung „Dummheit" in das Christusverständnis des Petrus einführt), aber verant-

wortbar ist sowohl sein exegetisches Vorgehen wie auch seine aktualisierende Auslegung.

Sein besonderes Geschick zeigt der Vf. in der zuweilen faszinierenden Kunst des Aufweises überraschender, jedoch durchaus begründeter und aufschlußreicher Perspektiven auf die heutige kirchliche Situation hin und der angemessenen blitzenden sprachlichen Formulierung, die sich besonders in den provozierenden Untertiteln der einzelnen Auslegungen zeigt.

„Mit Matthäus nach Disneyland?" – zu 2,1–11; „Lukas kannte seine Pappenheimer" – zu Apg 10,1–11,18; „Wenn die Prediger in Fahrt kommen" – zu Mt 19,27–29; „Zölibatäre Schlagseite beim Apostel Paulus?" – zu 1 Kor 7,32–35).

Allerdings läßt der Vf. sich hier zuweilen auch zu Formulierungen hinreißen, die gespielt und theatralisch wirken.

Dennoch ist festzustellen: Dieser Bd ist ein sehr anregender Versuch, wichtige und schwierige biblische Texte theologisch verantwortlich und zugleich zeitgerecht, konkret und packend zur Sprache zu bringen, der vor allem jenen helfen kann, die im Dienst der Verkündigung stehen. Er ist daneben besonders hilfreich für die ökumenische Bibelarbeit. Aber auch aufgeschlossene und zeitkritische Bibelleser werden daran ihre Freude haben.

Passau Otto B. Knoch

Guillemette, Pierre / **Brisebois**, Mireille: Introduction aux méthodes historico-critiques. – Montréal: Fides, Les Editions 1987. 507 S. (Héritage et Projet, 35)

Die beiden fachlich ausgewiesenen kanadischen Vf., tätig an der theol. Fak. der Univ. Montreal, wollen mit diesem Werk einem Mangel in ihrem Vaterland abhelfen und eine umfassende, repräsentative, sich auf das Wichtige beschränkende, dabei verständliche Einführung bieten in die gegenwärtig anerkannten und angewandten historisch-kritischen Methoden zur Erforschung der Bibel, ihrer Vorgeschichte und Überlieferung und ihrer Auslegung samt Beispielen und dazu auf repräsentative Fachliteratur in Auswahl hinweisen. Damit wollen sie einerseits die Vorurteile gegen die historisch-kritische Methode widerlegen, andererseits die Tragweite, aber auch die Grenzen dieser Methode aufzeigen. Neben der Fülle der Teilmethoden und deren z. T. umstrittenen Ergebnissen, die es zu sichten und beurteilen gibt, stellte sich das Problem der Auswahl der wichtigen Veröffentlichungen. Die Vf. waren sich nach Ausweis des Vorwortes dabei der Problematik dieser Zielsetzung durchaus bewußt, hoffen aber, daß das, was sie vorlegen, vernünftig und der behandelten Sache angemessen ist. Insgesamt haben beide von 1978–1986 an diesem Projekt gearbeitet.

Das Werk weist zwei Teile auf:

I. Kurzer Überblick über die Geschichte der angewandten bibelexegetischen Methoden, von Philo von Alexandrien bis zur Gegenwart (15–88) mit Bibliographie und die Textüberlieferung der Bibel (90–135) mit Bibliographie.

II. Einführung in die exegetischen Methoden der Auslegung des AT und NT mit folgenden Teilbeiträgen: Quellenkritik mit Beispielen (223–283 mit Bibliographie), Bestimmung der literarischen Gattungen mit Beispielen (285–350 mit Bibliographie), der vergleichenden Religionsgeschichte mit Beispielen (351–395), der Traditionsgeschichte (397–433) und der Redaktionsgeschichte mit Beispielen (435–470).

Dem Bd sind beigegeben ein Abkürzungsverzeichnis der genannten Autoritäten und Autoren, ein Sachregister und ein Inhaltsverzeichnis.

Das breit angelegte Werk ist klar gegliedert und pädagogisch geschickt aufgebaut und versteht es, alles Wichtige zu jedem Themenkreis zu bieten, ohne unangemessen zu vereinfachen oder auch sich nur im Aufzählen zu erschöpfen. Jeder Abschnitt wird mit einer knappen Zusammenfassung abgeschlossen.

Zwei Beispiele mögen das Gesagte erhellen: 1) Zur Textkritik des NT wird zunächst ein knapper geschichtlicher Überblick geboten, der von Theodot (Ende 2. Jh.) über Origenes, Hieronymus, Augustin, R. Simon, B. Walton, zu J. A. Bengel, J. J. Wettstein, J. J. Semler, J. J. Griesbach, K. Lachmann, S. P. Tragelles, C. von Tischendorff, B. F. Westcott und J. Hort, B. Weiß, H. v. Soden, F. G. Kenyon, B. Strecker, K. Latte, G. D. Kilpatrick, F. C. Grant u. a. bis zu E. Nestle, B. Metzger, K. Aland geht (je mit knappen Hinweisen auf deren Beiträge), dann wird über die wichtigsten kritischen Textausgaben des griechischen NT informiert sowie über die Regeln der Textkritik; es folgen Übungen zu deren Anwendung, schließlich folgt eine kurze Zusammenfassung und eine Bibliographie, die in ihrer Aufteilung dem Aufbau dieses Abschnitts entspricht.

Zur Traditionsgeschichte des AT und NT findet sich zunächst eine Beschreibung der Methode, dann folgt eine Übersicht über die Geschichte der Forschung zum AT, wobei sowohl „die deutsche Schule" (J. G. Herder, A. Klostermann, A. Eichhorn, H. Gunkel, H. Greßmann, A. Alt, G. v. Rad, M. Noth u. a.), als auch „die skandinavische" (S. Mowinckel, J. Pedersen, Y. Hylander, A. E. Nyberg, H. Birkeland, J. Lindblom, I. Engnell, G. Widengren, H. Ringgren, A. Bentzen, A. S. Kapelrud, E. Nielsen u. a.) vorgestellt werden; dann wird die Methode näherhin in Verbindung mit Übungen dargestellt; ebenso wird beim NT verfahren; hier werden an Vertretern M. Dibelius, R. Bultmann, B. Gerhardsson, H. Schürmann, R. S. Barbour, F. Annen, C. P. März und J. Sauer vorgestellt. Zuletzt wird eine gut gegliederte repräsentative Bibliographie geboten.

Wie die Beispiele zeigen, haben sich die Vf. mit dem breitgefächerten Problemkreis international sehr gut vertraut gemacht. Natürlich kann man in Einzelfällen, vor allem bei den Bibliographien, noch zahlreiche Ergänzungswünsche anbringen. Aber alles Wichtige und Wesentliche wird geboten. Vor allem aber ist das große pädagogische Geschick zu bewundern, mit dem dieses schwer überschaubare, breitgefächerte Sachgebiet erschlossen wird. Die Übungsbeispiele sind alle gut gewählt und wirklich praktikabel. So kann für dieses Werk mit guten Gründen behauptet werden, daß es nicht nur in Kanada eine Lücke füllt, sondern auch dem deutschsprachigen Benutzer, vor allem Studierenden und nicht fachlich Geschulten vorzügliche Dienste zu leisten vermag. Diese Einleitung verdient übersetzt zu werden.

Es bleibt zu wünschen, daß die Vf. ihr Werk von Zeit zu Zeit ergänzen, da geschichtliche Überblicke weitergeführt und Bibliographien ergänzt werden müssen.

Passau Otto B. Knoch

Mettinger, Tryggve N. D.: **In Search of God.** The Meaning and Message of the Everlasting Names. Translated by Frederick H. Cryer, Philadelphia: Fortress Press 1989. XIV, 251 S.

Dies Buch anzuzeigen, ist eine reine Freude. Der durch ein umfangreiches, exzellent gearbeitetes Schrifttum ausgezeichnete gelehrte Vf. hat es unternommen, ursprünglich in einer Vorlesungsreihe und jetzt in Buchform (schwedisch bereits 1987), einem größeren Kreis als dem der reinen Fachgelehrten die Bedeutung und die Botschaft der atl Gottesnamen zu erläutern und nahezubringen. M. hat es daher vermieden, zu sehr von Fachtermini Gebrauch zu machen, und wo sie nicht zu umgehen waren, hat er sie durch ein dem Buch beigegebenes Glossar erklärt. Der literarischen Absicht dient auch die Unterscheidung von fortlaufendem Text und einer Reihe von Exkursen in Kleindruck, die näher auf die wissenschaftliche Diskussion eingehen. Der etwas breitere, anschauliche Stil kommt dem Buch sehr zugute – wie ich meine, auch bei Fachleuten.

Das Buch enthält, abgesehen von den „Concluding Reflections", 9 Kap. Im ersten erklärt M., inwiefern die Namen Gottes einen Zugang zur Botschaft der Bibel Alten Testaments ermöglichen. In den anschließenden 8 Kap. geht M. dann auf die Namen YHWH (I AM) bis hin zu Jesu „Ich bin"-Worten, den „Gott der Väter" mit der Verheißungstradition, aber auch mit „El Schaddaj", die Göttermythen Kanaans zu El und Baal als Hintergrund mancher atl Aussage, den „lebendigen Gott", den „König" und „Höchsten Gott", den Titel „Zebaot", die Titel „Retter, Erlöser und Schöpfer" sowie auf den Gotteskonflikt des Buches Hiob ein.

In allen Fällen durchmißt M. in Grundzügen die gegenwärtige Diskussion, so daß man einen guten Einblick in die Möglichkeiten der jeweiligen Titel und Namen erhält, begründet seine Meinung und versteht es tatsächlich, nach der Aufarbeitung der Antike die Namen und Titel zum Funkeln zu bringen, so daß sie auch heute ihre Symbolkraft erweisen. Alles ist bestimmt von einem warmen Ton der Identifikation und des Verstehens, ja der Anbetung oder des Gotteslobes.

Man kann in Einzelheiten anderer Meinung sein als M. Das nimmt dem Buch kaum etwas von seiner Botschaft und Wirkung. Im gegenwärtigen Streit der atl Zunft, die z. T. den Eindruck erweckt, sich auf fast nichts mehr einigen zu können, was ihre historisch-kritische Erschließung der atl Tradition betrifft, bewährt sich einmal mehr, daß der eigentliche Gewinn der letzten Jahrzehnte in dem Wiederfinden der fundamentalen theologischen Dimension des Alten Testaments für das Christentum (und wohl auch für das Judentum) besteht. Was sonst durch große Zwietracht gekennzeichnet ist, glättet sich in einer Synthese, die nun gerade höchst sinnvoll bei der Botschaft von Gott selbst ansetzt – und es ist sehr atl, daß die Botschaft der Namen und Titel die Botschaft von Gott selbst erschließen. Titel und Untertitel des Buches sind dem Original bestens angemessen und nachempfunden. „In Search of God" meint nicht die Suche nach dem

unbekannten, dem abwesenden, dem fremden oder dem vielleicht gar nicht existenten Gott, sondern diejenige Suche, die von Gott erfaßt ist und sich nur nach immer mehr ausstreckt (wobei atl ja Theologie und Anthropologie/Kosmologie dasselbe sind, Gott nicht „an sich" erforscht wird). Was M. jedoch an Bedeutung und Botschaft zu Wort bringen kann, wird vielleicht gerade ganz anderen Gottsuchern helfen, sofern sie sich der Mühe unterziehen, die Zusammenhänge zu erfassen, die die Forschung dieses Jh.s erschlossen hat.

Das Buch ist ein Gewinn und eine Ermutigung dazu, sich mit dem Alten Testament als einem Fundament und Fundus unseres heutigen Glaubens zu befassen, dazu also all die Geduld aufzuwenden, die der Durchgang durch manche uns heute fremde Kulturen erfordert und gerade in diesem Durchgang unser Eigenes wiederzufinden, freilich unbedingt „in search of God".

Bonn H. Seebass

Braulik, Georg: **Studien zur Theologie des Deuteronomiums.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1988. 342 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, AT, Bd 2), kart. DM 39.–

Die Hg. der neuen katholischen Reihe Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (vorgeschlagenes Sigel: SBAB) Gerhard Dautzenberg und Norbert Lohfink begründen den Bedarf der Reihe damit, daß der wissenschaftliche Fortschritt am ehesten durch Artikel und andere kurze Beiträge, die oft schwer zugänglich sind, geschieht. Auch wer die Flut der Artikelproduktion, die ja auch ein Ausdruck mangelnder Geduld und damit eine typische Erscheinung des Zeitgeistes sein kann, nicht ganz so hoch bewertet, begrüßt aus Gründen der Bequemlichkeit den Nachdruck der hier gesammelten Aufsätze des Wiener Alttestamentlers Georg Braulik. Unbekannt sind sie freilich keinem Forscher des Dtn, denn ohne Ausnahme haben sie alle die gelehrte Welt auf wohlbekannten Foren, einige sogar mehrmals, erreicht.

Alle in diesem Band publizierten Aufsätze, die zwischen 1970–1986 zum ersten Mal erschienen sind, betreffen das Dtn oder das Deuteronomistische Geschichtswerk. B. gehört zu den Auserwählten, die als ihr Lebenswerk den Auftrag erhalten haben, das Buch Dtn zu kommentieren. Er tut es gleich an zwei Fronten: in Kleinformat in der deutschen Reihe Die Neue Echter Bibel, wo von ihm 1986 die erste Hälfte erschien (Deuteronomium 1–16,17), und in Großformat in der amerikanischen Reihe *Hermeneia*, für die er zusammen mit seinem ehemaligen Lehrer und heutigen Kollegen Norbert Lohfink arbeitet. Es ist kein Zufall, daß der erste Aufsatz dieser Sammlung mit den Worten „N. Lohfink hat in seinem Buch ‚Das Hauptgebot' beobachtet, daß . . ." beginnt; denn Lohfink ist der am meisten zitierte Autor dieses Bandes und der große Meister, dessen Spuren der Schüler treu – und gewöhnlich ohne Kritik – verfolgt. Eine so enge Zusammenarbeit und so große Einmütigkeit mögen im besten Fall anregend und beglückend sein, im schlimmsten Fall jedoch zum Verlust des selbständigen Urteils führen.

Im einzelnen sind die zehn Aufsätze den folgenden Themen gewidmet:

„Die Ausdrücke für ‚Gesetz' im Buch Deuteronomium" (11–38), „Spuren einer Neubearbeitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes in 1 Kön 8,52–53.59–60" (39–52), „Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8" (53–93), „Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest. ‚Volksliturgie' nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17)" (95–121), „Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora" (123–160), „Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie" (161–218), „Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden" (219–230), „Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog" (231–255), „Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus" (257–300) und „Das Deuteronomium und die Menschenrechte" (301–323). Der Band wird mit einem Bibelstellenregister und einem Verzeichnis hebräischer Termini abgeschlossen.

B. ist ein Theologe unter den heutigen Dtn-Auslegern. Auf den S. dieses Bandes leben mit den Deuteronomisten friedlich zusammen u. a. Johannes Chrysostomus, Thomas von Aquin, aber auch Martin Luther und Karl Barth. Der unmittelbare Ausgangspunkt der beiden Aufsätze über das Kultverständnis des Dtn ist die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren Auffassungen vom Charakter der kirchlichen Liturgie anhand des biblischen Stoffes kritisch besprochen werden. Gewöhnlich gibt B. das, was er verspricht.

Eine Ausnahme bildet der Aufsatz mit dem vielversprechenden Titel „Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit und Frieden", der sich in Wirklichkeit als eine recht trockene literarische Analyse über den Gebrauch des Verbs *nwḥ* hi. I „Ruhe verschaffen" und des davon abgeleiteten Substantivs *mᵉnûḥâ* „die Ruhe" herausgestellt und theologisch sehr wenig zum Thema „Freiheit und Frieden" aussagt. Zum Glück sind die meisten anderen Aufsätze in theologischer Hinsicht gehaltvoller, was sich hier leider nicht näher belegen läßt.

Neben dem theologischen Einfühlungsvermögen zeichnet sich B. durch seine große Belesenheit aus. In diesem Band findet man zu den behandelten Themen nicht nur die Grundliteratur, sondern auch viele weniger bekannte Titel, die mit oder ohne Grund der Vergessenheit anheimgefallen sind. Nur solche Literatur sucht man vergeblich, die erst nach der Publikation der endgültigen Fassung dieser Artikel erschienen ist; denn für diese Sammlung sind sie weder bibliographisch noch sonst auf den neuen Stand gebracht worden.

So werden z. B. im Zusammenhang der Religionspolitik der Assyrer die Arbeiten von M. Cogan (Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Centuries B.C.E.) und J. W. (nicht: B. J.) McKay (Religion in Juda under the Assyrians) aus den Jahren 1974 und 1973 erwähnt, jedoch nicht mehr die gründlichste Bearbeitung des Themas, die von H. Spieckermann aus dem Jahre 1982 stammt (Juda unter Assur in der Sargonidenzeit) und den religiösen Einfluß Assyriens auf Juda in einem anderen Licht erscheinen läßt.

Für den methodischen Ansatz dieser Aufsätze ist die Konzentration auf die literarische und theologische Analyse der Endgestalt der Texte bezeichnend. Damit wird zwar ihre literar*historische* Tiefendimension nicht grundsätzlich geleugnet, in Vollzug der Auslegung jedoch selten ernst genommen. Das führt an vielen Stellen zu Schlußfolgerungen, die einem mehr historisch orientierten Exegeten Kopfzerbrechen bereiten. Besonders deutlich wird dies in den nicht wenigen Zusammenhängen, wo Braulik sich auf die Ergebnisse seiner Diss. *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40* (Rom 1978) beruft und meint, daß der Abschnitt Dtn 4,1–40 bis auf den letzten Strich aus einem Guß sei – was m. E. ein Fehlurteil ist.

Die Annahme der Einheitlichkeit von Dtn 4,1–40 führt bei B. zu der merkwürdigen Hypothese, daß innerhalb dieses Abschnittes eine Art „Götterdämmerung" geschehe (283): ein allmählicher Übergang von polytheistischen Denkvoraussetzungen (V. 7.19,24,28) zu einem reinen Monotheismus (V. 35,39). Viel näher liegt die Annahme, daß die Verse 32–40 literarisch eine Einheit für sich (mit Erweiterungen) sind (vgl. *A. Rofé*, The Monotheistic Argumentation in Deut. iv 32–40, VT 35, 1985, S. 434–445), die formal nichts mehr mit dem in den vorangehenden Versen erkennbaren Bundesformular zu tun hat und auch inhaltlich ein neues Thema anschlägt.

Schwer zu glauben ist die Behauptung, nach der diese Verse Einfluß auf Deuterojesajas monotheistische Verkündigung ausgeübt hätten (291–295). Wie sollte man sich das konkret vorstellen, wenn Deuterojesaja in Babylonien wirkte und diese Verse nach B. in Palästina in der fortgeschrittenen Ära der Exilszeit entstanden sind (280)?

Auch die Einzelbeobachtungen sprechen gegen diesen Ableitungsweg.

In Dtn 4,32 begegnet das Verb *br'* „schaffen", das allein hier im Dtn vorkommt, bei Deuterojesaja dagegen eine weite Verbreitung hat (15 Belege) und in Jes 45,12 mit „Menschen" *('dm)* und „Erde" in Verbindung steht wie in Dtn 4,32. Überhaupt ist die Bezugnahme auf die Schöpfung charakteristisch für Deuterojesaja, wenn er Beweisgründe für Jahwes Absolutheit bringt (Jes 40,26.28; 41,20; 45,7.8.18). Für die Ableitung der monotheistischen Aussagen Dtn 4,35.39 von Deuterojesaja spricht auch die Erweiterung der Bekenntnisformel „Jahwe ist der Gott" durch „kein anderer außer ihm" (V. 35b) bzw. „keiner sonst" (V. 39b), das als abgrenzende Aussage gegen andere Götter gerade bei Deuterojesaja zu Hause ist (Jes 45,5.6.14.18.21.22; 46,9, vgl. sonst 1 Kön 8,60; Joel 2,27).

Im Blick auf die Kombination der oben erwähnten Ausdrücke und Motive ist der Vergleich von Dtn 4,32–40 mit Jes 45,5–7 besonders lehrreich und insgesamt die Schlußfolgerung wahrscheinlicher, daß die monotheistischen Bekenntnisaussagen von Dtn 4,35.39 die Verkündigung Deuterojesajas bereits voraussetzen.

Dem Dekalog wird von B. eine zentrale Rolle in der Gesamtkomposition des Dtn zugeschrieben.

In der Analyse der verschiedenen Ausdrücke für „Gesetz" im Dtn kommt er zu dem Ergebnis, daß insbesondere in den Rahmenteilen „in viel stärkerem Maß vom Dekalog gesprochen wird, als

bisher angenommen wurde" (38). Das Ergebnis ist nicht ganz unzweideutig, denn die positive Evidenz für die Dekaloganspielungen ist in vielen Fällen recht dünn.

Einige Beispiele hierfür: Daß der Kontext von 6,17 *(miṣwôt)*, 13,5 *(miṣwôt)* und 13,6 *(derek)* dem Dekaloganfang ähnlich ist, besagt noch nicht, daß der *ganze* Dekalog im Hintergrund stünde, weil der Dekaloganfang (d. h. der Prolog und das 1. Gebot) und der fertige Dekalog gerade im Dtn zwei verschiedene Sachen sind. Im Blick auf 11,28 *(derek)* und 28,14 *(dᵉbārîm)* fragt man sich schon wegen des Promulgationssatzes, dessen Subjekt hier nicht Jahwe, sondern Mose ist, ob der Verfasser überhaupt an den Dekalog gedacht hat, wie B. an beiden Stellen vorsichtig vermutet. Dtn 7,9 *(miṣwôt)* wird von B. als Bezugnahme auf Dtn 5,10 und damit als eine eindeutige Dekaloganspielung eingeordnet. Wenn aber 5,10b (mit *lᵉšōnᵉʾāj* in V. 9b) eine sekundäre, individualisierende Interpretation der Kollektivhaftung von V. 9b*–10a (‹ Ex 34,6–7) aufgrund von Dtn 7,9–10 darstellt, ist nicht mehr sicher, ob *miṣwôt* in V. 9 nur den Dekalog oder vielmehr schon das ganze von Mose promulgierte Gesetz zum Inhalt haben (wie die Gesetzestermini in V. 11).

Über einzelne Gesetzesausdrücke hinaus spürt B. den Einfluß des Dekalogs auf das Dtn auch in der Komposition der Gesetze, für die in dem eigentlichen Korpus Dtn 12–26 der Dekalog als „eine Art Groß- bzw. Grobraster" (240) gedient habe. Das Problem, das neuerdings von B. an einer anderen Stelle etwas ausführlicher behandelt worden ist („Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18–21,23. Weitere Beobachtungen", Bib. 69, 1988, 63–91), wird in dieser Sammlung zuerst forschungsgeschichtlich und dann flüchtig und thesenartig gelöst. Die Lösung bleibt aber unbefriedigend.

B. scheint sich auch selber des hypothetischen Charakters seiner Lösung bewußt zu sein, wenn er zugibt: „Redaktionsgeschichtlich dürfte somit kein ursprünglicher Zusammenhang der Kap. 12–16 mit den ersten drei Dekaloggeboten intendiert gewesen sein" (246). Daß eine spätere *relecture* diese Kap. jedoch nach der Disposition des Dekalogs verstanden habe, ist eine Behauptung, der jede sachliche Evidenz fehlt. Nicht viel anders steht es mit der Fortsetzung Dtn 16,18–26,1–15 und ihren angeblichen Dekalogberührungen. Man braucht diesen Textbereich nur anhand der Überschriften der von Lohfink stammenden *Einheitsübersetzung* durchzugehen, um festzustellen, daß die Berührungen mit den Dekaloggeboten ganz zufällig und ohne innere Logik sind. Die meisten erkennbaren Berührungspunkte finden sich in dem Bereich Dtn 19,1–23,15, wo mehrere Gesetze sich in der Tat mit Mord und Sexualverbrechen befassen, aber das besagt noch lange nicht, daß der Dekalog mit seinem 5. und 6. Gebot das Kompositionsprinzip gegeben hätte. Die Subsumierung des Verfassungsentwurfs Dtn 16,18–18,22 unter das 4. Gebot wiederum setzt eine so umfassende Deutung des Elterngebots voraus, daß für sie jede Basis im AT fehlt. Noch größere Schwierigkeiten entstehen, wenn man den Rest der Gesetze in Dtn 23,16–26,15 nach B. dem 7., 8. und 9./10. Gebot zuordnen soll. Das kann nur um den Preis gelingen, daß man sowohl den Dekalog wie auch die dtn Gesetzgebung in ein Prokrustesbett legt.

Hätte der Redaktor die Gesetze in Dtn 12–26 wirklich als Auslegung des Dekalogs betrachtet und nach ihm geordnet, dann hätte er es kaum unterlassen, an geeigneten Stellen explizite Rückverweise auf die grundlegende Horeboffenbarung herzustellen, etwa in dem Stil: „Wie es dir Jahwe, dein Gott, geboten hat." Das Fehlen solcher Bezugnahmen spricht eher dafür, daß die Gesetze in Dtn 12–26 ihre jetzige Komposition schon vor dem Dekalog bekamen, der ja nach der heutigen Forschung bekanntlich eine relativ junge Sammlung sowohl an sich wie auch in der jetzigen Kompositon des Dtn (Kap. 5) darstellt.

Unter den nicht zahlreichen Druckfehlern stören am meisten die auf S. 41–42 dreifach vorkommende Namensform O. Threnius statt O. Thenius und die verkehrte Einteilung der hebräischen Zitate in Zeilen auf S. 48. Die Nutzbarkeit dieser Sammlung wäre noch höher, wenn die Querverweise nicht nur die Seiten in den Originalpublikationen, sondern auch innerhalb dieses Bandes angäben.

Helsinki Timo Veijola

Kreuzer, Siegfried: **Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. IX, 301 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 178), Lw. DM 120.–

Die Wiener atl Habil.-Schrift nimmt das vielbehandelte Problem der frühgeschichtlichen Traditionen Israels, ihrer Gattung, Überlieferung und literarischen Form erneut auf.

Der erste Abschnitt (1–4.5; 3–82) bringt einen Überblick über die Forschungsgeschichte und zeigt auf, wie G. von Rads These eines „kleinen geschichtlichen Credo" aufkam, wie sie später von L. Rost, G. Waßermann u. a. kritisiert wurde, wie dann aber in neuerer Zeit bei N. Lohfink und G. Braulik eine neue Hochschätzung des – nun als deuteronomisch bestimmten – „Credo"-Textes Dt 26,5–9 (auch gegenüber Num 21,15f u. a. Texten) festzustellen ist. Hieraus ergibt sich das Arbeitsprogramm einer Neuuntersuchung einschlägiger Texte.

Diese Einzeluntersuchung bietet der Hauptteil (5–10.6; 83–213). Folgende Abschnitte werden exegesiert: Gen 15,13–16 (5; 83–96 – die Überschrift im Inhaltsverzeichnis spricht abweichend von Gen 15 im ganzen); Ex 3 (6; 97–117); Num 20,15f (7; 119–140); Dt 6,20–25 (8; 141–147 – korrekte Überschrift wieder nur im Text); Dt 26 (1–15!) (9; 149–182); Jos 24 (10; 183–213). Die redaktions-, form- und traditionsgeschichtlichen Aspekte jedes einzelnen Textes kommen eingehend zur Sprache.

Dabei ergibt sich:

1. Gen 15,13–16 liegt eine älteste Schicht [V.13* (ohne „400 Jahre").14.16–19] zugrunde, die dem Abraham einen Ägyptenaufenthalt seiner Nachkommen und ihre Rückkehr nach vier Generationen ankündigt. Der dtn Text – der die Stufen Väterzeit–Ägyptenaufenthalt–Landnahme bereits voraussetzt – enthält eine Aktualisierung auf die vierte Generation nach dem *assyrischen* Exil (94 – das wirkt allerdings stark konstruiert!). Spätere Phasen von Gen 15 dienen der Vergewisserung der Landbesitz- und Mehrungsverheißung und des neuen Exodus aus dem babylonischen Exil.

2. In Ex 3 setzt der Vf. die traditionelle Quellenscheidung in J (V.7f.*16f*; frühe Königszeit, 115!), E (V.9–15*; Zeit Jerobeam II) und Zusätze voraus. Das „prophetische Berufungsformular" ist nur in E verarbeitet. Für V.7 (J) und V.9 (E) liegt eine überkommene Formulierung von Ägyptenaufenthalt und Errettung zugrunde, die von J und E, verschieden akzentuiert, der Darstellung eines größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhangs dienstbar gemacht wird.

3. In Num 20,15f liegt Einfluß der Erzählung des Dankliedes vor (Schema: Not–Ruf um Hilfe–Erhörung–Errettung). Der Text gehört sc. der jehowistischen Redaktion an (Zeit Hiskias). Auch hier ist „die Gestaltung des summarischen Geschichtsrückblickes von der Thodaerzählung" her (140) – wobei die Landnahme nicht erwähnt wird – ein Anzeichen dafür, daß die Rekapitulation einer fixierten Heilsgeschichte nicht beabsichtigt ist.

4. Dt 6,21–24 (das von Dt 26 abhängig ist) stellt eine parānetische Erinnerung an die wichtigsten heilsgeschichtlichen Ereignisse – aufgrund der im Hexateuch enthaltenen Traditionen – dar.

5. In Dt 26,1–15 läßt sich als älteste Schicht ein bereits vorstaatliches Ritual in V.5.10 (sowie ein vermutliches Bindeglied anstelle des jetzigen V.9) herausstellen. Das Mittelstück ist jünger (ähnlich Rost). Das Alter des Rahmenstückes wird vom Vf. mit der noch nicht bestehenden Feindschaft gegen die Aramäer begründet (was sich hinterfragen ließe!). Das Mittelstück parallelisiert Ägyptenaufenthalt und (babylonisches) Exil, ist deshalb dtn-exilisch. Das älteste Bekenntnis wandte sich an Jahwe (V.5.10), das jüngere an den Priester (V.3). Eine dritte, jüngste Schicht nimmt die Exodusthoda aus Num 20,15f auf.

6. In Jos 24 ist zwischen einem Grundbestand V.1–15.25–27* und dem Abschnitt V.16ff zu unterscheiden, der Jos 23 fortsetzt. Der Grundbestand stammt aus der Zeit der josianischen Reformen und Expansion in den Norden und mahnt, sich von Assur weg und zu Jahwe, dem Gott Israels, hinzuwenden. Er ist in dem von Josia eroberten Sichem zu Hause. Dieser Grundbestand wurde in mehreren Etappen ergänzt und u. a. nach Silo verlagert. Erst die Endgestalt erweckt den Eindruck eines Überblicks über die gesamte Heilsgeschichte.

Ein weiterer Abschnitt (215–248) bringt einen Vergleich mit den Geschichtstraditionen bei den Propheten (11; 215–230: Am, Mich, Jes, Hos) und den Psalmen (12; 231–248: Pss 77; 78; 105; 106; 135; 136; Ex 15,1–18).

Der Schlußabschnitt (13; 249–258) formuliert „Ergebnisse und Folgerungen". Gegenüber der bisherigen Forschungsgeschichte (13.1) ist die kritische Bemerkung berechtigt, „welche gewaltigen Konstruktionen auf meist kleinflächigen . . . Fundamenten . . . errichtet wurden" (252).

Zu den untersuchten Texten (13.2) wird zusammenfassend bemerkt:

„Die untersuchten sogenannten Credotexte sind keine Gattung einer längeren mündlichen Überlieferung, aus deren Existenz und jeweiligen Ausformung geschichtliche und kultische Gegebenheiten und Entwicklungen der Frühzeit Israels zu erheben wären" (ebd.). Vielmehr handelt es sich zum „eine immer wieder neu aktualisierte Rezeption der Geschichte" (ebd.), und zwar in den untersuchten Texten durchweg auf einer literarischen Stufe. In Num 20,15f fand sich allerdings eine alte Exodus-Thoda und in Dt 26,5 ein ebenfalls altes Bekenntnis. Der auch in Ex 3 erkennbaren Motivik der Thoda mit dem Schema Not–Hilferuf–Erhörung–Errettung steht das Schema von Verheißung–Erfüllung in der Erzvätertradition gegenüber; letztere hat mehr die Gesamtdarstellung von J geprägt, erstere mehr die von E. Von den Kultheorien ist die Pentateuchentstehung weitgehend unabhängig zu sehen. Zur Geschichtsauffassung in den Summarien (13.3) ist der jeweilige Aktualitätsbe-

zug (mahnend, warnend, ermutigend) wichtig. Bekennen und Verkündigen stehen im Zentrum. – Das ist im Prinzip nichts Neues.

Im ganzen ist dies eine anregende Arbeit. Vielfalt und jeweiliger Aktualitätsbezug der Texte sind zutreffend herausgehoben. Pauschaltheorien werden mit Recht abgelehnt. In der Frage der Pentateuchquellen ist die Haltung des Vf.s wohl ebenso mit Recht konservativ. Allerdings wird die Sicherheit mancher historischer Ansetzungen nicht durchweg überzeugen. Die Gefahr des „literarkritischen Optimismus" (184) hat hier eine gewisse Analogie. Die Analysen des Vf.s sind für die Exegese der behandelten Abschnitte, die sehr selbständig vorgenommen wird, oft hilfreich. Doch hätte eine Zusammenstellung des Textaufbaus am Schluß der jeweiligen Untersuchung den Überblick erleichtert.

Der Bd schließt mit Literaturverzeichnis und Stellenregister.

Bochum Henning Graf Reventlow

Struppe, Ursula: **Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift.** Eine semantische Studie zu kebôd YHWH. – Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk 1988. V, 258 S. (Österreichische Biblische Studien 9), kart. DM 40.– / öS 268.– / sfr 32.60

Die Vf.in behandelt nach einer Einleitung (1–6) das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes am Sinai Ex 24,15b–18 (7–106), in der Wüstenüberlieferung (107–221), in der Priesterschrift (222–231) und deren theologische Aspekte (232–239).

Das Ergebnis der Untersuchung lautet, daß *kbd* nur in Pg theologisch gebraucht werde. Jahwe verherrliche sich im Meerwunder (Ex 14,4.17.18), so daß von da aus der *k^{e}bôd YHWH* die theologische Leitvorstellung des gesamten zweiten Teils der priesterlichen Geschichtsdarstellung sei (222). Der *kābôd* sei das innere, dynamische Prinzip der Geschichte Israels. Der *kābôd* Jahwes sei auch nicht eine strahlende Feuersubstanz in Pg. Sein Wesen könne nur aus seiner Wirkweise erschlossen werden; er verkörpere die machtvoll in Erscheinung tretende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Jahwes. Von dieser Voraussetzung her gelangt die Vf.in zum Ergebnis, daß das Ziel der Herausführung aus Ägypten nicht die „Hineinführung" bilde, sondern die Gegenwart Gottes inmitten seiner Gemeinde (238). Nicht Landbesitz als solcher sei schon der Inhalt der Erlösung, sondern die rettende Gegenwart Jahwes im Zeichen seiner *kābôd*. Das Gott-sein Jahwes für Israel, das im Erscheinen seiner Herrlichkeit je neu wirklich werde und von Jahwe her wieder Zukunft eröffne, sei das Ziel Gottes in der Geschichte mit seinem Volk (239).

Die Vf.in zeigt überzeugend auf, daß die *kābôd*-Stellen im Rahmen von Pg eine gewichtige Position einnehmen. Die Grundfrage, ob mit der von ihr angewandten Methode der Textanalyse sichere Ergebnisse zu erreichen sind, wird jedoch offenbleiben. In der philosophischen und theologischen Analyse wird zuwenig deutlich, von wo der *kābôd*-Begriff übernommen und in welchem Sinne er in Pg verwendet wird. Erst wenn der Ausgangspunkt feststünde, könnte die Besonderheit von Pg wirklich erfaßt werden. Dies erscheint um so dringlicher, als der *kābôd*-Begriff sicher älteren Ursprungs ist als Pg.

Der Vf.in ist es geglückt, überzeugend die Bedeutung der *kābôd*-JHWH-Perikopen innerhalb von Pg und die damit verbundenen Probleme aufzuzeigen. Sie hat eine notwendige und zugleich wichtige Vorarbeit für die noch zu lösende Frage nach dem Ursprung sowohl des *kābôd*-Begriffes als auch der *kābôd*-Stellen in Pg geleistet.

Münster Oswald Loretz

Burkhardt, Helmut: **Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien.** – Giessen, Basel: Brunnen Verlag 1988. XI, 265 S. (TGV Monographien), kart. 39.–

Die Studie bietet im Teil I (1–72) einen äußerst eingehend und sorgfältig erarbeiteten Bericht über den Stand der Forschung, der in mehr als nur einer Hinsicht aufschlußreich ist.

Die Diskussion, die sich um die Begriffe Inspiration, Ekstase, Prophetie, Gesetz und Offenbarung und immer wieder um Philos widersprüchlich erscheinende Aussagen über die passive oder aktive Rolle des Mose rankten, waren in hohem Maß von der Gewichtung des „hellenistischen" und „jüdischen" Anteils bestimmt, wobei die Kriterien für das „Jüdische" keineswegs immer geklärt waren, gerade auch der Gesetzesbegriff spielt bei Fehlinterpretationen eine erhebliche Rolle. In der Tat scheint – aus judaistischer Sicht jedenfalls – die mangelnde Beachtung dessen, was „Torah" im Judentum bedeutete, auch wenn sie griechisch als „Nomos" aufschien, ein Haupthindernis für das Verständnis der grundlegenden Anliegen Philos gewesen zu sein, und bis zu einem gewissen Grad wirkt sich dies auch noch in dieser Studie aus, die gleichwohl einen beträchtlichen Schritt weiterhilft. Eine fast durchwegs vorzufindende, höchstens gelegentlich im Zusammenhang mit kanongeschichtlichen Erörterungen etwas kritisch hinterfragte Voraussetzung war ein Begriff der „Heiligen Schrift", der in dieser Weise für die Zeit vor der Kanonisierung nicht zutreffen kann. Vor allem christliche Autoren hatten dabei eine einheitliche Wertung im Sinn, die in der Religionsgeschichte des Judentums nur in manchen modernen Richtungen auftritt, so daß auch die Erörterungen von „Inspiration", „Erleuchtung", „Prophetie", „Ekstase" etc., so gelehrt sie auch ausfielen, einen grundlegenden Sachverhalt eher verwischten als klärten. Der Vf. kam in seiner Auswertung der Forschungsergebnisse zum einleuchtenden Schluß, daß eine systematische Sichtung aller Aussagen Philos erforderlich sei, zunächst aber die Feststellung, was Philo selber zu solchen Schriften zählte und wie er sie wertete.

Der Teil II (73ff) untersucht daher in § 1 die Bezeichnungen, die Philo für solche Schriften verwendet hat, in § 2 (129ff) den Umfang dessen, was für Philo zu diesen Texten gehörte.

In diesem Zusammenhang bietet der Vf. wichtige Beobachtungen zum Sprachgebrauch und seines jeweiligen Hintergrunds im jüdischen, hellenistischen und nicht zuletzt auch ägyptischen Bereich. Der Befund ist eigentlich eindeutig: Philo stützte sich fast ausschließlich auf den Pentateuch, eine Anzahl von 45 bis 48 Belegen für die übrigen Teile der Bibel verteilen sich auf Psalmen (17), Jos – IV Reg. (16), Prophetenschriften (14), Proverbia (5) und Hiob (1). Besonders hervorzuheben wäre hier noch gewesen, daß Philo auch seine theologischen und sogar seine umfangreichen ethischen Ausführungen so gut wie nur auf Pentateuch-Ausdeutungen stützte, also nicht prophetische und weisheitliche Texte heranzog, die dafür vom Inhalt her ja weit eher geeignet waren. Die Tatsache, daß er solche Schriften gelegentlich als autoritative Texte anführen und als „inspiriert" betrachten konnte, reichte also nicht aus, ihn zu einem so naheliegenden Gebrauch zu bewegen, wie er für die Rabbinen und dann vor allem für jeden philosophierenden jüdischen Theologen selbstverständlich war.

Somit galt für ihn der Pentateuch allein als unzweifelhaft verbindliche Offenbarung, unabhängig von der Inspirationsvorstellung und von anderen Kriterien allgemeiner Offenbarung, und dazu stimmt auch seine Beschreibung der Eigenschaften des Mose. Dennoch spricht sich der Vf. – wohl doch unter dem Einfluß der christlichen Vorstellung von „der Bibel" – S. 140ff „gegen eine Beschränkung des Begriffs heiliger Schriften auf den Pentateuch aus", sucht also eine Größe festzuhalten, die als Einheit nur mit deutlichen Wertabstufungen gelten kann und obendrein in bezug auf die Anzahl der dazugehörigen Texte, soweit sie von Philo nicht verwendet wurden, offenbleiben muß. Die Tatsache, daß Philo keine der deuterokanonischen Schriften heranzog, die gemeinhin zum „alexandrinischen Kanon" gezählt werden, beweist nicht, daß er sämtliche Schriften der späteren hebräischen Bibel in gleicher Weise als „heilige Schriften" gewertet hat.

Diese eigentlich unausweichliche Konsequenz wird etwas verwischt, weil der Vf. im Teil III (147ff) zunächst wieder allgemein zur Inspirations- und Offenbarungsproblematik zurückkommt und erst in § 3 (171ff) das gewichtige Thema der Rolle des Mose behandelt.

Im Grunde findet sich bei Philo bereits jene Einschätzung des Mose, die im Mittelalter auf klassische Weise durch Mose b. Maimon definiert wurde: Mose war zwar auch Prophet, aber in einer unübertrefflichen Qualität, zugleich Politiker und Philosoph. Daher ist seine Torah – in klarem Unterschied zu anderen biblischen Texten – auch offenbarungsmäßig von einzigartiger Qualität.

Es ist das besondere Verdienst des Vf.s diese dreifache Qualität des Mose einerseits klar herausgestellt und zugleich in die richtige Relation zu anderen Aussagen Philos gestellt zu haben, wonach Mose eine ausgesprochen passive Rolle zukam. Der scheinbare Widerspruch löst sich nicht dank einer einheitlichen Inspirations- oder Offenbarungstheorie auf, sondern auf Grund der besonderen Qualität, die der Torah vom Sinai im Judentum schon längst allgemein zugeschrieben worden ist. Sie ist Offenbarung, Gotteswort, in einem unmittelbareren Sinn als jede andre Form von Orakeln oder Offenbarungen, deckt sich als Schöpferweisheit mit den Normen der Vernunft und Natur, und gerade deshalb bedurfte es für ihre Vermittlung einer Persönlichkeit von so überragender Qualität wie Mose.

Diese gründliche und lehrreiche Studie, die S. 224ff durch Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und ein Stellen- und Namenregister ergänzt wird, stellt einen wertvollen Beitrag zur Philoforschung und zur Klärung des frühen jüdischen „Schriftbegriffs" dar, ist daher zweifellos auch für die neutestamentliche und dogmengeschichtliche Arbeit von großem Interesse.

Köln Johann Maier

Syreeni, Kari: **The Making of the sermon on the Mount.** A procedural analysis of Matthew's redactoral activity. Part I: Methodology & Compositional Analysis. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1987. 245 S. (Dissertationes Humanarum Litterarum, Bd 44)

Die Publikation enthält den ersten Teil der Diss. des Vf, die unter Leitung von Heikki Räisänen im Rahmen des von der finnischen Akademie geförderten Projekts „Redaction criticism of the synoptic gospels" entstand. Wie der Untertitel andeutet, stellt dieser erste Teil mit einer *„Verfahrensanalyse"* (procedural analysis) der Redaktionstätigkeit des Matthäus grundsätzlich das methodologische und hermeneutische Instrumentarium für die redaktionskritische Analyse der Bergpredigt im Matthäusevangelium vor und untersucht die Bergpredigt als *Komposition* aus bestimmten Quellen innerhalb der Gesamtkonzeption des Evangeliums. Die redaktionskritische Textanalyse der Bergpredigt selbst soll dann in einem zweiten Bd veröffentlicht werden.

Mit seiner redaktionskritischen Ausrichtung der Studie verfolgt der Vf. im einzelnen drei Ziele, die er in ungewohnter Weise mitten in seinen Ausführungen zurück- und vorausweisend nennt (67): a) eine *methodenkritische* Besinnung auf das gebrauchte Instrumentarium zur Untersuchung der matthäischen Redaktionstätigkeit; b) die darauf aufbauende redaktionskritische Analyse der Bergpredigt bei Mt und c) eine Reflexion der hermeneutischen Frage hinsichtlich der gegenwärtigen Bedeutung der Bergpredigt.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in *vier große Teile:*

I. Methodological and hermeneutical considerations (3–74).
II. The sermon on the mount in Matthew's overall literary plan (75–131).
III. The compositional basis of the sermon on the mount (132–167).
IV. Matthew's literary plan for the sermon on the mount (168–226).

Im ersten Teil entwirft der Vf. vor dem Hintergrund einer kritischen Beurteilung verschiedener, in der redaktionskritischen Forschung der letzten Jahrzehnte vertretenen Verstehensmodelle von „Redaktion" (1. Redaktion als die individuelle, spezifische Theologie des Redaktors; 2. als „dritter Sitz im Leben"; 3. als Weitergabe von Überlieferungen; 4. als das neugeschaffene Produkt) sein eigenes sog. „process model of redaction" (17–27).

Demnach versteht der Vf. „Redaktion" als einen *Vorgang*, in dem die Konvergenz und das Zusammenspiel von literarischen Faktoren (Material, literarischer Plan) und lebensgeschichtlichen Faktoren (Redaktor, sozio-kulturelles Umfeld) als für den Text von konstituierender Bedeutung bewertet werden. Entsprechend wird der Text als redaktionelles Produkt auch in Begriffen seiner *Herstellung* verstanden und hinterfragt:

a) Wie haben die verschiedenen Faktoren am Entstehungsprozeß aufeinander eingewirkt und interagiert? (= die diachrone Fragerichtung als Frage nach den Impulsen, dem „Woher" der Redaktion).

b) Welchen erkennbaren Anteil nehmen die jeweiligen Faktoren am redaktionellen Produkt faktisch ein? (= synchrone Fragerichtung als Frage nach der *Mitwirkung* der einzelnen Faktoren).

c) Welches sind die sprachlichen Operationen? (= Techniken, die Frage nach dem „Wie" der Redaktion).

Aus diesem Verständnis von „Redaktion" als eines komplexen Prozesses ergibt sich für den Vf. die Notwendigkeit einer differenzierten methodischen Begrifflichkeit und Verfahrensweise zu seiner Erfassung (28–56):

– *Unterscheidung* zwischen *verschiedenen Arten redaktioneller Tätigkeit* (einfache Bearbeitung, Komposition, neue Textproduktion).

– *Unterscheidung verschiedener Ebenen literarischer Planung* (basic plan, ideation and development, linearization) und anderer bedeutungsvoller Faktoren (z. B. Grundüberzeugungen) sowie Untersuchung der Bedeutungsebene des Textes im Laufe des redaktionellen Prozesses.

Der Vf. hat sein „Prozeßmodell" zunächst für die redaktionskritische Analyse eines bestimmten Textes, der Bergpredigt, entwickelt, sieht darin aber schon auch ein *Paradigma* für die historisch-kritische Exegese überhaupt.

Die in diesem Bd I dargelegte redaktionskritische Analyse der Bergpredigt beschränkt sich, wie oben gesagt, unter Anwendung des in Teil I beschriebenen methodischen Instrumentariums auf die sog. „compositional analysis" des Textes, die der Vf. in drei Schritten in den folgenden Teilen II–IV ausführt. Er geht dabei von folgenden, als „rather conventional" (64) charakterisierten, Voraussetzungen aus:

1. Die *Zwei-Quellen* wird postuliert.

2. Die *traditionsgeschichtliche* Beziehung zwischen *Mt* und *Q* ergibt sich a) aus der Verwendung des „Q documents" (69) durch Mt in seinem Evangelium; b) aus der Existenz der mündlichen Tradition von Q-Stoff in den matthäischen Gemeinden vor Abfassung des Evangeliums; c) aus der Weiterentwicklung zentraler theologischer Vorstellungen aus Q durch die matthäische Gemeinde und Matthäus selbst.

3. Ausgehend von einer Q-Redaktion nicht vor 70 n. Chr. datiert er das Matthäusevangelium um 90 (70).

4. Die Abfassung des Matthäusevangeliums ist das Werk eines *einzelnen* Redaktors, der jüdischer Herkunft ist.

Den ersten Schritt der „compositional analysis" behandelt Teil II. Er beginnt mit der Beobachtung, daß die fünf „kai egeneto"-Wendungen nach den großen Redekompositionen in Mt 7,28f, 11,1; 13,53f, 19,1 und 26,1f den *Grundplan* (basic plan) des Mt verraten: ein „umfassendes" Evangelium mit gleicher Betonung von Lehre und erzählter Geschichte („a ‚double and comprehensive' gospel": 75) zu erstellen.

Der „Doppelcharakter" des Matthäusevangeliums sei auf die unterschiedliche Eigenart seiner beiden Hauptquellen (Mk und Q) zurückzuführen, auf deren Grundlage Matthäus seinen Plan verfolgt, durch ergänzende Einbindung von Sondergut „the whole of the story and teaching of Jesus" (85) darzubieten und so ein *neues* Evangelium zu schaffen. Diese Kompositionsweise zeige sich modellhaft an der ersten großen Redekomposition, der Bergpredigt, die paradigmatisch für die folgenden Redekompositionen und das gesamte Evangelium mit besonderer Sorgfalt literarisch und theologisch ausgestaltet worden sei. Sie verrate insbesondere Matthäus literarischen Plan und seine Gesamtüberzeugungen (114–119), Geschichte als Geschichte der Erfüllung der Geschichte Israels und als solche, die die Gründung der Kirche im Blick hat, darzustellen (116f).

Der zweite Schritt der „compositional analysis" behandelt in Teil III die Frage nach der kompositionellen Basis der Bergpredigt.

Basis sei eine umfangreiche Q-Rede, die der Vf., dem allgemeinen Konsens in der Forschung zustimmend, bei Lk getreuer bewahrt sieht. Er postuliert für den Q-Text ein dreistufiges traditionsgeschichtliches Schema (Kontinuität mit Jesu Verkündigung, Polemik gegen Israel, innergemeindliche Interessen) mit allmählicher Veränderung der Hauptanliegen und nur einer umfassenden Endredaktion von Q (142–157). Die Aufnahme der Q-Rede durch Matthäus mündet in einen dreiteiligen Plan der Bergpredigt: 1. Einleitung: Makarismen; 2. ein umfangreiches Herzstück (Entwicklung und Variation des Liebesgebots, das in der Feindesliebe gipfelt: 5,21–7,23); 3. Schluß: Schlußgleichnis (7,24–27) (158ff). Die matthäischen Erweiterungen der ursprünglichen Q-Rede sieht der Vf. weder durch einen in der neueren Forschung postulierten Q^{Mt} (Strecker, Luz) noch durch Mt-Redaktion herbeigeführt, sondern sind das Ergebnis einer mündlichen Weitertradierung von Q in der matthäischen Gemeinde (163).

In einem dritten Schritt befaßt sich der Vf. mit dem literarischen Plan des Matthäus für die Bergpredigt.

Der Vf. hebt die Bedeutung der Inklusion 5,17–7,12, die die Bergpredigt in drei Hauptteile teilt, für den literarischen Plan des Matthäus und als Ausdruck seiner Theologie hervor. Er macht auf die Beziehung von 5,17 („Gesetz und Propheten") zu 5,20 („bessere Gerechtigkeit") aufmerksam. Dabei versteht er das matthäische Vorzugswort „Gerechtigkeit" sowohl als thematische Überschrift für die folgenden Antithesen als auch als „linearen Marker", der den in 6,1-7,11 dargebotenen Stoff innerhalb der Inklusion zusammenhält (178ff). Die Erfüllung von „Gesetz und Propheten" (5,17) bildet für den Vf. das offenbarungstheologische und christologische Herzstück der Bergpredigt. „Gerechtigkeit" (5,20) betont den ethischen und ekklesiologischen Aspekt der Bergredigt (= Grundforderungen für Jüngerschaft) (185–188). Mit der in den Schlüsselworten „Gesetz und Propheten" und „Gerechtigkeit" sich artikulierenden Beziehung zu Israel und der Erfüllung des durch sie ausgedrückten Gotteswillens in der Verkündigung Jesu zeigt sich für den Vf. „the assimilating bias of Matthew's theology" (245). Für Matthäus sei *Jesus Erfüller und Gründer in einem*; Jesu Lehre ist die Erfüllung des Gesetzes, die christliche Lebensweise umgreift die jüdische Vorstellung von Gerechtigkeit. Diese „theology of assimilation" (245) sieht der Vf. in der religiösen und sozialen Situation der matthäischen Gemeinde begründet. Diese habe sich, mit dem jüdischen Gesetzesdenken gebrochen, in Abgrenzung zum Judentum definiern müssen, wobei sie aufgrund der Übergangssituation ihre aktuellen Normen und Vorstellungen noch nicht in eigener, differenzierter Weise habe zur Sprache bringen können. Der Vf. betrachtet die Bergpredigt als ein Werk, das Ausdruck der Zeit, der Theologie und der einzigartigen Situation des Matthäus ist. Hierin weiß er sich mit G. Eichholz, einem der Erzväter der redaktionskritischen Arbeit am Matthäusevangelium, einig (218–221; 245).

Die Leistung dieser in ihrem ersten Teil vorliegenden Diss. liegt weniger in der Entdeckung grundsätzlich neuer Einsichten zur redaktionellen (d. h. literarischen und theologischen) Tätigkeit des Matthäus, besonders bezüglich der Komposition der Bergpredigt, als vielmehr in der Entwicklung eines differenzierten methodischen Instrumentariums für die redaktionskritische Arbeit des Exegeten und in dessen überzeugender Anwendung auf Mt 5–7. So vermag der Vf. eine exakte, umfang- und nuancenreiche Analyse der *Komposition* der Bergpredigt vorzulegen, die einen Gewinn für die

exegetische Forschung bedeutet und auf die Veröffentlichung der Detailanalysen zur redaktionellen Arbeit des Matthäus in den Kap. 5–7 neugierig macht.

Kritisch ist anzumerken, daß die vom Vf. vertretene Auffassung, wonach die Schaffung eines neuen Evangeliums durch Matthäus u. a. ihren Grund darin haben soll, die Quellendokumente Mk und Q zu ersetzen. Auch wird man nicht in so apodiktischer Weise, wie es der Vf. bisweilen tut, vertreten können, Matthäus habe die Bergpredigt völlig ohne Rückgriff auf Mk-Stoff gestaltet, was hier und an manchen anderen Punkten als eine doch fragwürdige Aufwertung und Präferenz von Q gegenüber Mk für die Komposition des Matthäusevangeliums verstanden werden muß.

Was die Verwendung und Einbringung der einschlägigen neueren Literatur zur Bergpredigt betrifft, so vermißt man dabei z.B. die Publikationen von H. Merklein über „Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip" und „Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft".

Osnabrück F. G. Untergaßmair

Derrett, J. Duncan M.: **The Ascetic Discourse.** An Explanation of the Sermon on the Mount. – Eilsbrunn: Ko'Amar 1989. 110 S.

Die Bergpredigt ist seit jeher einer der zentralen Prüfsteine christlicher Lehre und christlichen Lebens gewesen. Sind ihre Forderungen wörtlich oder nur in übertragener Bedeutung zu nehmen? Beansprucht sie Geltung für alle oder nur für einige wenige? Wenn J. D. M. Derrett, der anerkannte Altmeister des Hindu-Rechts, der zugleich seit vielen Jahren ausgedehnte Forschungen zum Neuen Testament veröffentlicht hat und mit der östlichen Tradition gleichermaßen vertraut ist wie mit der westlichen, eine genaue Analyse der Bergpredigt vorlegt, darf man auf das Ergebnis gespannt sein.

D. stellt die Predigt wesentlich in die östliche Tradition und versteht sie als eine Aufforderung zur Askese, ein Programm zur Ausbildung asketischer Mystiker. Im Westen konnte oder wollte man dies nicht verstehen. Symptomatisch für die damit einhergehende Umdeutung und Verwässerung erscheint Augustin. Dabei nahmen freilich weder er noch andere die Anpassung an den westlichen Geschmack absichtlich vor, sondern sie wurden „von frühen, unbekannten griechischen Exegeten, die ihre Religion umbildeten und für wenig Geld verkauften, in die Irre geführt" (75).

Die Tradition östlicher Mystik und Askese, aus der heraus die Bergpredigt erwuchs, war in Syrien besonders stark. D. zeigt viele Parallelen zum Buddhismus. Die Predigt wendet sich ihm zufolge an alle und enthält ein praktikables Programm, auch wenn die anvisierten Höchstleistungen, wie bei Massensportveranstaltungen, nicht von allen erreicht werden können. D. ist um den Nachwuchs bemüht, daß eine Gesellschaft, die auf der Bergpredigt aufbaut, durchaus möglich ist, nicht im Sinne einer unerreichbaren Perfektion, wohl aber im Sinne einer Art Koexistenz von asketischen Mystikern und weniger vollkommenen Menschen, zumal Asketen und Mystiker nur in einer Gesellschaft leben können, die für ihr materielles Überleben sorgt. Stärker spekulativ werden D.s Ausführungen, wenn er die Verwirklichung der Bergpredigt mit Gedanken über Evolution im darwinistischen Sinne verbindet. Demzufolge wären von der langfristigen Einhaltung sogar Mutationen zu erwarten, die die Überlebenschancen der Menschheit verbessern. Jedenfalls dürfte sich menschliches Verhalten durch solche Überlegungen kaum beeinflussen lassen.

D.s Buch ist ein überzeugendes und originelles Plädoyer dafür, einen für die christliche Tradition zentralen und gerade deswegen in seinem Kern oft eher verdrängten Text ernst zu nehmen und ihn in seinem östlichen Mutterboden zu verankern. Die Sperrigkeit des behandelten Texts hingegen zeigt sich darin, daß auch dieses Plädoyer bei den Überlegungen zur Anwendung und Verwirklichung vergleichsweise unbestimmt bleiben muß, zumal Jesus individuelles Verhalten und nicht eine Gesellschaftsordnung angesprochen hat.

Zürich Jörg Fisch

Kogler, Franz: **Das Doppelgleichnis vom Senfkorn und vom Sauerteig in seiner traditionsgeschichtlichen Entwicklung.** Zur Reich-Gottes-Vorstellung Jesu und ihren Aktualisierungen in der Urkirche. – Würzburg: Echter 1988. 292 S. (forschung zur bibel 59), kart. DM 39.–

Bekanntlich hat sich die sog. Zweiquellentheorie seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s in der ntl. Exegese für die Deutung des synoptischen Problems immer stärker durchgesetzt. Freilich hat es auch stets eine Kritik an ihr und andere Lösungsversuche zum synoptischen Problem gegeben.

Eine dieser kritischen und gegenläufigen Auffassungen soll hier angezeigt und besprochen werden. Es handelt sich um die Untersuchung von F. Kogler über das Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig in Mk 4,30–32 par Mt 13,31–32,33 par Lk 13,18–19,20–21, das in der Forschung gern als Beispiel für eine Quellenkombination im Rahmen der Zweiquellentheorie herangezogen worden ist. K. versucht nun, diese Stellen im Sinn einer Deuteromarkushypothese/-theorie zu deuten und so auch zu einer Lösung des synoptischen Problems im größeren Rahmen beizutragen. Diese Deuteromarkushypothese besagt im Sinn von K., daß Q als zweite Quelle neben dem Mk aufzugeben ist, daß die Mt und Lk gegenüber Mk gemeinsamen Stoffe (die sog. agreements) den beiden Evangelisten durch eine sprachlich und theologisch überarbeitete Form des Mk, d. h. Deuteromarkus (Dmk), überkommen sind. Das führt auf eine Dreistufen- bzw. Dreistadientheorie anstelle der Zweiquellentheorie, also auf den Weg Mk – Dmk – Mt/Lk. An der Priorität des Mk wird nicht gerüttelt. Freilich haben Mt und Lk nicht das Mk, sondern nur den (uns allerdings nicht mehr erhaltenen) Dmk gekannt. Dieses Buch von K. stellt seine geringfügig überarbeitete (und auch im Titel veränderte) Diss. dar, die im SS. 1987 an der Kath. Theol. Hochschule Linz eingereicht worden ist. Sie ist durch Albert Fuchs angeregt und begleitet worden.

Die Untersuchung gliedert sich in zehn Hauptpunkte. Sie beginnt I. mit einer „Einleitung" (13–17). Dort stellt K. im Rahmen der schon alten Synoptischen Frage die Mk-Priorität heraus, aber auch die Forschungsaporien bei dem Stoff, wo Mt und Lk gegenüber Mk übereinstimmen. In II. werden „Die Texte und ihr Kontext" (18–28) und in III. „Inhalt und Struktur der Perikopen" (29–30) in den Blick genommen. Es schließt sich in IV. ein „Forschungsüberblick" an (31–42), der sich freilich nur auf die Auslegung des Senfkorngleichnisses bzw. des besagten Doppelgleichnisses im Rahmen von neun Deutungsmodellen zum synoptischen Problem beschränkt und folgerichtig mit dem Hinweis auf die Dmk-Theorie von A. Fuchs und das entsprechende Forschungsdesiderat zu diesem Stoff schließt. Auf diesem Boden wird dann in V. die „Problemstellung" gebündelt (43–47).

Dem folgen die eigentlichen exegetischen Einzelanalysen. Zunächst wird in VI. auf „Realien" geschaut (48–62). Das konzentriert sich auf das Senfkorn und den Sauerteig. In allen drei synoptischen Versionen wird nach K. das Senfgewächs anders dargestellt: bei Mk als Senfstrauch, bei Lk als Senfbaum, bei Mt als Senfstrauch, der zu einem Baum wird. In Richtung auf älteste palästinische Verhältnisse ist von dem sog. schwarzen Senf auszugehen. Der VII. Punkt wendet sich dann den „Agreements" zu (63–76), also den Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk gegenüber Mk. K. kritisiert dabei Klassifizierungen der agreements in größere und kleinere, positive und negative usw. (S. 63 und schon S. 14 Anm. 4).

Den umfangreichsten Abschnitt der Untersuchung stellt in VIII. die „Detaillierte Analyse" dar (77–187). Für K. steht hier die Rekonstruktion der Dmk-Fassung im Mittelpunkt. Dabei nimmt die Auslegung des Gleichnisses vom Senfkorn den weitesten Raum ein (77–177). In diesem Zusammenhang werden auch ausführliche Erörterungen zum atl. Hintergrund von Dmk par Mk 4,32(c)d gebracht, bes. über Ez 17,23 (147ff, Exkurs 149–168). Wenn Mk 4,32cd auf Jesus zurückgeführt werden kann, dann hat Jesus sich – allerdings verschlüsselt – als Messias bezeichnet, der zugleich den Beginn der Gottesherrschaft darstellt (166, vgl. 163ff).

In IX. werden „Tradition und Redaktion" behandelt (188–217). Der historische Jesus hat in verschiedenen Situationen einmal das eine und ein anderes Mal das andere Gleichnis erzählt. Es hat sich dabei bei dem Senfkorngleichnis um ein Kontrastgleichnis (vgl. Kleinheit-Größe) gehandelt, möglicherweise auch beim Sauerteiggleichnis. Auch im Mk ist der Sachverhalt noch so. Überhaupt dürfte das ursprüngliche Senfkorngleichnis in etwa der Mk-Fassung entsprechen (166). Im Dmk ist dann zu einem Doppelgleichnis zusammengestellt und für beide Gleichnisse deutlich zu einem Wachstumsgleichnis umakzentuiert worden. Dabei sind überhaupt zahlreiche Veränderungen zu beachten, so vor allem etwa die besondere Bedeutung Jesu, der Kirche und der Mission (vgl. 201ff). Bei Dmk liegt i. U. zu vorher kein Gleichnis im eigentlichen (formgeschichtlichen) Sinn mehr vor, sondern entsprechend eine Parabel. Mt und Lk haben die durch Dmk vorgegebenen Linien je auf eigene Weise weitergezogen, unter Verstärkung des Wachstums-/Ausbreitungs- und Missionsgedankens.

„Zusammenfassung und Ausblick" werten als X. die Untersuchungen von vorher in Richtung Deuteromarkushypothese in mehreren Punkten aus (218–228). Dabei wird u. a. hervorgehoben: Nicht Dmk, sondern nur Mk ist deshalb erhalten, weil es später zwei bessere dritte Editionen gab, nämlich Mt und Lk, weil das Mk durch die bekannte Markus-Petrus-Tradition einen besonderen Gewährsmann besaß.

Literaturverzeichnis (229–266), Abkürzungsverzeichnis (267–275), Register (277–292) und eine Textsynopse zu Mk 4,30–32 parr schließen das Buch ab.

Insgesamt betrachtet ist dieses Buch von K. mit Gewinn zu lesen. Es versucht, exegetisch sorgfältig den Stoff zu analysieren. Insofern ist es jedem Ausleger, der sich mit diesen beiden Gleichnissen befaßt, zu empfehlen. Freilich seien schließlich noch einige Fragen

gestellt, sie sich dem Rez. als Kritik und Anstoß zur Weiterarbeit aufdrängen:

1. Reflektiert K. im Verhältnis zu der komplexen gegenwärtigen Diskussion über die Interpretation der ntl.-synoptischen Gleichnistradition die formgeschichtlich-hermeneutischen Probleme breit und tief genug?

2. Kommt nicht bei der Behandlung dieser beiden Basileia-Gleichnisse die Deutung des Basileiaverständnisses bei Jesus, in der Gemeinde, bei den Evangelisten, in der Vor- und Zeitgeschichte zu kurz, zumal K. in seiner Titelformulierung die Reich-Gottes-Vorstellung ausdrücklich thematisiert hat? In diesem Zusammenhang mag auch kritisch in Richtung eines messianischen Bewußtseins Jesu nachgefragt werden.

3. Die eben genannten Anfragen und Desiderate liegen sicherlich nicht zuletzt daran, daß es K. vor allem um eine Aufarbeitung des synoptischen Problems geht, und zwar eben im Sinn der Deuteromarkushypothese statt der Zweiquellentheorie. Dazu sollen nun auch noch einige Anfragen formuliert werden.

3.1 Können die sog. agreements wirklich so einfach zu einem einzigen Bereich nivelliert werden? Denn es macht nun doch einen Unterschied, ob die agreements den Mk-Stoff oder den Nicht-Mk-Stoff betreffen. Was ist es da zudem mit synoptischen Doppelüberlieferungen/Dubletten, während bei dem Senfkorngleichnis wegen der Auslassung in Lk 8 die Dinge einfacher liegen? Ist bei ihnen die Aufnahme einer zweiten Quelle (Q) im Mt und Lk nicht die plausiblere Lösung?

3.2 Wenn die Stoffe, die im Sinn der Zweiquellentheorie zu Q gerechnet werden, in den „Pool" der agreements im Dmk aufgenommen worden sind, müßte sich dann in der theologischen Konzeption des Dmk nicht sehr viel stärker das Gewicht von Anschauungen wiederfinden lassen, die die redaktionsgeschichtliche Betrachtung von Q ergeben hat?

3.3 Haben wir bei der Konzentration auf den einlinigen Strang Mk – Dmk – Mt/Lk wirklich im Endeffekt in den synoptischen Evangelien nur das Wachstum einer einzigen Tradition vor uns (so 225)? Woher hat denn Dmk die zu Mk zusätzlichen Traditionen?

Augsburg/Münster Gottfried Nebe

Röhser, Günter: **Metaphorik und Personifikation der Sünde.** Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987. VIII, 218 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. R. Bd 25), kart. DM 58.–

Die von K. Berger angeregte und begleitete Diss. hinterfragt die Deutung der ἁμαρτία vor allem in Röm 5–8 als Macht, wie sie etwa E. Käsemann vertritt. Dabei wird oft die konkrete Tatsünde dieser Sündenmacht nach- und untergeordnet. Demgegenüber hält gleich Teil I unter den grundlegenden Merkmalen des paulinischen Sündenbegriffs (singularischer, absoluter Gebrauch, Vorwiegen der Wurzel ἁμαρτ-, Universalität) den Tatcharakter von ἁμαρτία thetisch fest. Röm 3,9 etwa sei als „Inbegriff alles tätigen Sündigens, das jemals von Menschen begangen wurde", zu nehmen.

Teil II beginnt mit theoretischen Überlegungen zur Metapher überhaupt und führt dann „nichtpaulinische" – genauer: nicht für Paulus charakteristische – Bildfelder im AT, Frühjudentum und der griech. Antike vor (Die Sünde als Last, Befleckung und Krankheit, das Aufschreiben, Wegnehmen, Lösen, Bedecken bzw. Enthüllen von Sünde u. ä.). Dabei stellt sich jeweils das Problem der sinnlich-konkreten Grundbedeutung und des aktuellen Wirklichkeitswerts. So sehr die meisten Metaphern die Kulturkreise übergreifen, so ergeben sich doch Besonderheiten für den biblisch-jüdischen Raum (z. B. nur hier Gott Subjekt von Wegnehmen, Heilen der Sünde).

Für Paulus relevanter ist die Herr-Sklave-Metaphorik, die aus dem paganen Hellenismus komme (trotz einiger Parallelen in Qumran und TestXII). Vergleichspunkt sei die Verpflichtung zu aktivem Gehorsam, die der Mensch nach Röm 6,19 allerdings selbst übernehme. Dagegen machen die Redewendungen vom Betrug und vom Einwohnen der Sünde eher ihre Unausweichlichkeit deutlich. So komme in Röm 7 der grundlegende Selbstwiderspruch des unerlösten Menschen aufs äußerste zugespitzt zum Ausdruck.

Teil III sucht – wiederum nach gründlicher theoretischer Besinnung auf das Phänomen der Personifikation – zu klären, was es für die ἁμαρτία bedeutet, daß sie in Röm 5–7 öfter als handelndes Subjekt auftritt. R. sieht Ansätze für diese Denk- und Sprechweise in der atl. Anschauung von der „schicksalwirkenden Tatsphäre" (K. Koch), unterlegt diese aber – anders U. Wilckens – nicht einfach den Paulustexten. Die Hypostasierung der Sünde zu einem lebendigen Wesen verrate hellenistischen Einfluß und veranschauliche die Eigendynamik menschlicher Tatverfehlungen. Weil dabei aber die menschliche Verantwortlichkeit gewahrt bleibt, dulde die Abstrakt-Personifikation keine dämonologische Auffassung. Unter diesem Vorbehalt sieht R. am Schluß dann doch in Röm 3,9.20 eine personifizierte ἁμαρτία.

In meinem Kommentar (RNT) versuchte ich dagegen zu begründen, daß man diese in Röm 5–7 berechtigte Deutung trotz des ὑπό nicht nach Kap. 3 zurücktragen darf. Gerade Gal 3,22 zeigt, daß es hier um den konkreten Schuldaufweis (vgl. die analoge Bildung ὑπαίτιος) durch das Gesetz bzw. die Schrift geht, die als einzige personifiziert erscheint.

Die Stärke dieser intelligenten Arbeit liegt in der stilkritischen Reflexion und der religionsgeschichtlichen Einordnung. Sie wählt klug aus der Fülle des dem Autor verfügbaren Materials aus und beleuchtet damit treffend manche ntl Stelle, nicht nur im Römerbrief.

Freilich scheinen mir die Parallelen, die 63ff (Joh 1,29 wird im Licht von slavHen 64,4 einseitig auf Fürbitte hin interpretiert), 161ff als Neuheiten präsentiert werden, nicht sehr glücklich ausgewertet.

Das Vorgehen ist methodisch gut durchdacht. Die Konzentration auf „die kleinsten Einheiten möglicher theologischer Aussagen" (103) bedeutet aber den weitgehenden Verzicht auf kontextuelle Exegese. Über den verstreuten Bildmotiven kommen größere Sachzusammenhänge, z. B. das Weltbild der Apokalyptik, das sicher für die paulinische Konzeption von Sünde entscheidend ist, kaum in den Blick. Der Vf. hat vermutlich diese Beschränkung bewußt auf sich genommen, da auf diesen Gebieten nur wenig Originelles gesagt werden kann. Manche Aussage klänge jedoch plausibler, wenn dieses Rahmenwerk nicht nur angedeutet wäre. Dennoch liegt hier ein instruktiver Beitrag zum antiken Sündenverhältnis vor.

Das mit PC erstellte Typoskript ist einwandfrei. Nur scheint ein Schlußsigma im Programm zu fehlen. Warum Griechisches mal im Original, mal in Umschrift gegeben wurde, ist unerfindlich.

Mainz Dieter Zeller

Elliger, Winfried: **Paulus in Griechenland.** Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 1987. 308 S., kart. DM 29.80

Die äußeren Umstände der Publikation dieses Buches sind leicht verwirrend. Das Impressum nennt 1987 als Erscheinungsjahr; jeder Hinweis, daß es sich um eine zweite Auflage handelt, fehlt. In Wahrheit ist es aber bereits 1978 erstmals erschienen, und zwar als Bd 92/93 der Stuttgarter Bibelstudien. Nähere Überprüfung ergab, daß es sich um einen (dankenswerterweise preislich erheblich verbilligten) Nachdruck der Erstauflage handelt. Es wurden lediglich einige Druckfehler berichtigt, die Bibliographie um einen kurzen Nachtrag ergänzt und der ursprünglich aufwendig als herausnehmbares Beiheft gestaltete Kartenteil dem Buch als normaler Anhang eingebunden. Ein derartiges Verfahren sollte im wissenschaftlichen Verlagswesen nicht Schule machen! Es hätte im übrigen dem Buch von Elliger keinen Abbruch getan, wenn es wahrheitsgemäß als Neuauflage gekennzeichnet worden wäre. Denn es ist vorzüglich und verdient weite Verbreitung. Man wünscht es sich in die Hand jedes theologisch interessierten Reisenden, der die paulinischen Wirkungsstätten in Griechenland besucht, insbesondere aber jedes Theologiestudierenden. Durch die hier geleistete Zusammenschau historischer, archäologischer und biblisch-exegetischer Informationen erfüllen sich alte Steine mit Leben und beginnen Texte zu reden.

Vorangestellt ist ein Kapitel über die „griechische Stadt", in dem man viel Hilfreiches über hellenistisch-römische Stadtarchitektur und Stadtentwicklung erfährt, z. B. über das hippodamische System der Stadtanlage, über die Agora und den Monumentalstil. Die folgenden einzelnen Städten gewidmeten Teile sind jeweils in etwa nach dem gleichen Schema angelegt. Eingesetzt wird mit einem Abriß der Stadtgeschichte, wobei mit Recht den ökonomischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen Beachtung geschenkt wird. Es folgt eine Besprechung der archäologischen Situation, die weitgehend auf die Belange des heutigen Besuchers einzugehen versucht. Mit ihr verbindet sich soweit wie möglich die Interpretation der jeweiligen Texte aus Paulusbriefen und Apostelgeschichte, wobei exegetische Kontroversfragen keineswegs ausgeklammert bleiben. Abschließend wird noch in aller Kürze auf die baulichen Zeugnisse aus frühchristlicher Zeit, vor allem auf Basiliken, hingewiesen.

Es ist E. gelungen, eine Fülle von Informationen übersichtlich und gut lesbar darzubieten. Darüber hinaus hat er an manchen Punkten neue Akzente gesetzt. So scheint mir sein materialreich

begründeter Widerspruch gegen die seit Conzelmanns Untersuchung üblich gewordene Bagatellisierung des Aphroditekults von Korinth (237–242) bedenkenswert zu sein. Schade nur, daß die kleinasiatischen Orte des paulinischen Wirkens, vorab Ephesus, ausgespart bleiben, was Vf. mit einer exegetischen Entscheidung rechtfertigen will: Sowohl Apg 16,6–8 wie auch Phil 4,15 stelle den Übergang des Paulus von Kleinasien ins europäische Griechenland als Wende in der Geschichte der Mission dar (23–29). Dies ist jedoch exegetisch keineswegs eindeutig. Insbesondere muß die Behauptung als fragwürdig gelten, daß nach lukanischer Darstellung erst nach dem Übergang nach Mazedonien die Hinwendung zu den Nichtjuden zu einem die Missionspraxis zentral bestimmenden Faktor geworden sei (27).

Erlangen Jürgen Roloff

Strecker, Georg: **Die Johannesbriefe.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 381 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd 14 – Neubearbeitung), Lw. DM 98.–

Am Anfang der johanneischen Schule stand die Ketzerei (365–368). So kann man die Ausgangsthese des Kommentars von Strecker zu den kanonischen Johannesbriefen in einem Satz zusammenfassen. Diese W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl., besorgt von G. Strecker, 1964) nachempfundene Annahme wird auf drei Grundentscheide aufgebaut (vgl. dazu schon G. Strecker NTS 32, 1986, 31ff):

1. Die Abfolge der zur johanneischen Schule zu rechnenden Schriften ist 2. Joh; 3. Joh; 1. Joh und endlich Joh (Apk Joh klammert Strecker mit Recht aus). 2. Der Verfasser des 2. und 3. Joh ist derselbe, nämlich der Presbyter, dessen Gestalt über Papias (Euseb, Kirchengeschichte III 39,3f) identifiziert (315f) und der zur Gründerautorität der johanneischen Schule (19–28) erklärt wird. 3. Der Presbyter Johannes vertritt nach 2. Joh 7 eine unorthodoxe chiliastische Enderwartung. Auch nach diesem heterodoxen Start kann sich die johanneische Schule nur langsam der großkirchlichen Orthodoxie annähern. Zwar bleibt der Chiliasmus wahrscheinlich auf den Presbyter beschränkt, aber der Doketismus, der in den eigenen Reihen des johanneischen Kreises entsteht, muß durch den 1. Joh bekämpft werden (131–139). Diese Auseinandersetzung setzt sich bis in das Joh fort.

Da diese Gesamtschau sehr viel Kombinatorik und Hypothetik enthält, ist sie für vielfältige Gegenfragen offen. Bevor diese gestellt werden, ist es allerdings angemessen, den Kommentar als Gesamtleistung zu würdigen. Der Kommentar ist einer der „großen" Kommentare, wie es sich für die Reihe, in der er steht, und für die Nachfolge von R. Bultmanns Kommentar, den er ablöst, gehört. Er informiert ausführlich, zeigt die notwendige Liebe zum Detail, geht allen Fragen gründlich und eigenständig nach und bietet die Beobachtungen in einem Darstellungskonzept, das das Lesen zum Vergnügen macht. Viele aufschlußreiche Exkurse stellen sich besonderen Problemen. Immer wieder gibt es Hinweise auf die Einordnung einer Aussage in die Geschichte der johanneischen Schule und in die urchristliche Theologiegeschichte insgesamt.

Allerdings sind diese Ausführungen auch stets konsequent von der oben angedeuteten Grundposition geprägt, so daß, wer sie nicht teilt, ständig vor der Aufgabe steht, die hintergründigen Vorentscheide zu erkennen, die in sie eingewoben sind. Dies gilt z. B. von dem Entscheid, die johanneische Schule nach Kleinasien zu legen: Wer den Presbyter mit Hilfe des Papias bestimmt, kann nicht anders verfahren. Er sollte dann allerdings die für Syrien sprechenden Gründe ernsthaft entkräften. Doch werden in dem Kommentar auch andere Vorentscheide sichtbar, die die Ergebnisse prägen. So kann sich St. etwa eine Schule nur als mündliche Traditionsbildung vorstellen, die dann am Ende einmal literarisiert. Daß in einer Schule mündliche Tradition und literarische Produktion parallel laufen und literarische Texte nach ihrer Erstfassung z. B. durch Abschnitte mit mündlichem Hintergrund erweitert werden können, will er nicht wahrhaben. Darum bagatellisiert er m. E. die Gründe, die zuletzt Kl. Wengst (ÖTK 16, 21; 186ff) dazu führten, in 1. Joh 5,14–21 einen Nachtrag zu sehen. Für Strecker ist vielmehr der 1. Joh einheitlich.

Doch nun zu den drei oben skizzierten Grundentscheiden!

St. hat den Mut, die in der Regel angenommene Reihenfolge der johanneischen Schriften unkonventionell neu festzulegen. Die Konvergenzen zwischen Joh und 1. Joh werden aufgrund gemeinsamer Traditionsbenutzung erklärt, nicht aber als Abhängigkeit des 1. Joh vom Joh, wie es üblich ist. Ebenso wird die Erwähnung der Irrlehre in 2. Joh 7 nicht als Nachhall von 1. Joh 4,2f verstanden, sondern jene Stelle chiliastisch, diese Stelle doketisch begriffen. Davon ist noch gleich gesondert zu reden. Was jedoch nun die Abfolge von Joh und 1. Joh betrifft, so kann es nicht nur auf die Benutzung gleicher Tradition zurückgeführt werden, wenn ausgerechnet je der Anfang (Joh 1,1.4.14; 1. Joh 1,1.2) und der Schluß (Joh 20,30f; 1. Joh 5,13) beider Werke in analoger Weise gestaltet sind. Grundsätzlich könnte der Vf. des 1. Joh natürlich wie der vierte Evangelist den Logoshymnus selbständig benutzt haben. Aber dieser ist von Haus aus kein Einstiegstext für verschiedene Textsorten. Grundsätzlich atmen natürlich Joh 20,30f und 1. Joh 5,13 johanneische Sprache. Aber es ist nicht „selbstverständlich" (gegen St., 292), daß beide Texte am Schluß ihrer Ausführungen so ähnlich reden. Für diese doppelte Koinzidenz beim Anfang und beim Schluß gibt es m. E. nur eine sinnvolle Erklärung: Wenn anders Joh 1,1–18 der originärere Text vorliegt, ist 1. Joh in Anlehnung an das Joh gestaltet worden. Ebenso sollte es dabei bleiben, daß z. B. die Geistaussagen aus der johanneischen Schule in Joh 14,16f.26 durch die Paraklet-aussage neu gedeutet und dann diese 1. Joh 2,20f.25f nochmals interpretiert wurden. Natürlich lassen sich diese Beobachtungen vermehren, verfeinern und erweitern. Doch reicht der Vergleich dieser Basistexte aus, um bei der traditionellen Abfolge der johanneischen Literatur zu bleiben.

Was nun die Deutung des Presbyters angeht, so ist es nach St. „sehr wohl möglich" (316), daß der von Papias erwähnte Presbyter Johannes der Vf. der beiden kleinen Briefe sei. Dann aber – so wird gefolgert – muß er eine „grundlegende Autorität des johanneischen Kreises gewesen" sein, ja er ist „der Gründer der johanneischen Schule" (315). Man kann es bedenken wie man will: Hier herrscht schlicht biographisch-historisierende Hypothetik, die schon durch die lange Diskussion der Einleitungswissenschaft schnell als vage erkannt werden kann. Sie verträgt sich vor allem nicht mit den johanneischen Schriften selbst: Wie kann jemand „grundlegende Autorität" sein, wenn Diotrephes und sein Anhang, innerhalb des johanneischen Gemeindeverbandes stehend, diese so vehement und offenbar keineswegs erfolglos bestreiten? Warum unterläßt es St., auf den Lieblingsjünger einzugehen, der nach dem Joh die johanneische Autorität schlechthin ist und dessen herausragende Bedeutung durch Jesusnähe und durch sein Verhältnis zu Petrus zweifelsfrei feststeht (vgl. J. Becker, ÖTK 4/2, 1981, 434ff)? Was kann der Presbyter dagegen aufbieten? So wird es dabei bleiben müssen: Der Presbyter gehört nicht in die Ursprungsgeschichte des johanneischen Kreises.

Endlich ist zu fragen: Hat der Presbyter eine chiliastische Enderwartung vertreten? Das kann mit guten Gründen verneint werden. Diese Annahme ist nämlich eine auf die Spitze gestellte Pyramide, insofern diese Hypothese allein und ausschließlich auf der vagen Möglichkeit beruht, in 2. Joh 7 das Partizip Präsens futurisch zu deuten (St., 333–337). Dabei sollte schon dies stutzig machen, daß solche chiliastische Position, nach St. vom Gründer der johanneischen Schüler vertreten (!), nirgends im johanneischen Schrifttum nochmals begegnet. Sollte die Autorität des Presbyters so wenig Einfluß bekommen haben? Es ist vielmehr immer noch die beste Möglichkeit, 2. Joh 7 als Nachhall von 1. Joh 4,2f (vgl. J.-W. Taeger, ZNW 78, 1987, 283 Anm. 75) zu deuten. St. darf dieser Annahme nicht das Wort reden, weil er 2. Joh vor 1. Joh stellen will. Wer unter diesem Zwang nicht steht und 2. Joh 7 von 1. Joh her versteht, hat zudem den Vorteil, die Geschichte der johanneischen Gemeinden nicht durch zwei ganz verschiedene „Häresien" bestimmt sein zu lassen. Er braucht dann auch nicht wie St. Barn 6,9; 7,9 als Analogien zu bemühen (336), die im übrigen nicht stichhaltig sind: Barn 6,9 ist fingierte Prophetie und geht mit der Aussage „im Fleisch erschienen" auf den Irdischen (vgl. im Kontext nach Barn 5,6.11f.13; 6,3.7!). Barn 7,9 paßt schon sprachlich nicht zu 2. Joh 7 und ist von einem Auferstehungsverständnis, wie es Joh 20,25.27; Lk 24,39 begegnet, bestimmt. Beide Stellen im Barn enthalten nicht den geringsten chiliastischen Akzent, den man darum auch nicht aus der weiteren und stark umstrittenen Stelle Barn 15,4f (St., 336) eintragen sollte.

Die Besprechung hat bewußt das herausgestellt, was die bisherige Anschauung zur Geschichte der johanneischen Gemeinden auf den Kopf stellt. Das Ergebnis, daß St. eine Revision dieses relativen Konsenses nicht gelungen ist, darf jedoch nicht zu dem Urteil führen, daß der Kommentar darum beiseite gelegt werden könne. Ein Kommentar lebt von seiner Grundanschauung und von der fortlaufenden Einzelexegese. Was den zweiten Bereich angeht, so

kann man dem Kommentar nur viele aufmerksame Leser wünschen, Leser, die bereit sind, sich in die oft fremde Welt des Urchristentums führen zu lassen, um dann gerade sich auch das Fremde zu eigen zu machen. Jedenfalls wünscht sich der Kommentar mit Recht solche Leser (5).

Raisdorf Jürgen Becker

Stenger, Werner: **„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .!"** Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit. – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 281 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 68), geb. DM 78.–

Der Leser des vorliegenden Buches wird nicht nur gründlichst über Steuern informiert, sondern er erfährt auch viel über die politischen Machtkonstellationen, über ökonomische Zusammenhänge und die Lebensbedingungen der Menschen, die diese Steuern aufzubringen hatten. Auch ist der Zeitraum der Untersuchung doch etwas weiter gespannt, als der Untertitel vermuten läßt; so umfaßt das zweite Kap. die Zeit von Prompejus bis zu Bar Kochba. Selbst ein kleiner Exkurs zu Cyprian findet sich, der den Einfallsreichtum mancher illustriert, mit dem sie dem System der Besteuerung zu entgehen trachteten (64f).

Meisterlich ist es dem Vf. gelungen, dem Leser ökonomische und politische Zusammenhänge nahezubringen. Indem St. häufig ausgewählte antike Quellen zitiert, gewinnt die Darstellung selbst komplizierter Zusammenhänge an Lebendigkeit. Abgesehen von dezidiert marxistischer Literatur werden die Ergebnisse der einschlägigen Forschung vorgestellt und kritisch ausgewertet.

Auch kleinere Kritikpunkte können den positiven Gesamteindruck nicht trüben:

Sollte man von „vorkapitalistischen Wertansichten" (137) sprechen, ohne zuvor die Produktionsweise näher zu bestimmen? Zu knapp ist wohl die Begründung der These ausgefallen, die sich aus Mt 17,25f herleitet, Jesus habe die Tempelsteuer abgelehnt (182–184).

Dies Buch ist ein gelungener Beitrag zur sozialgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments. Alle diejenigen, die die Meinung vertreten, daß im Rahmen der Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte ökonomische Untersuchungen bedeutsam sind, werden es begrüßen und dem Vf. dankbar sein für seine kundige Darstellung. Skeptiker, die die genannte Meinung nicht teilen, werden nach der Lektüre vielleicht eher bereit sein, die Relevanz der sozialgeschichtlichen Fragestellung für die neutestamentliche Wissenschaft zu akzeptieren.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Kötting, Bernhard: **Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs.** Ges. Aufsätze, 2 Bde. – Münster: Aschendorff 1988. VIII, 548 S.; 339 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie Bd 54,1–2), kart. DM 120.–

„In der Befragung stummer Zeugen erweckt der Kirchenhistoriker Tradition zum Leben"; so konstatiert der Vf. in einem grundlegenden Überblick „Kirchengeschichte im Wandel – Rückblick auf ein halbes Jahrhundert" (I, 218–230, Zitat 219) zum Abschluß seiner akademischen Lehrtätigkeit an der Univ. Münster 1979. Die opulente Sammlung von 66 Aufsätzen, Broschüren, Vorträgen und kleinen Skizzen vermittelt dem Leser einen ebenso instruktiven wie interessanten Einblick in das prall gefüllte Leben der Kirche, weil es K. in besonderem Maße gegeben ist, Sachverhalte der Vergangenheit lebendig-anschaulich darzustellen, die großen Linien der Entwicklung klar herauszuarbeiten, komplizierte Tatbestände zu erhellen und die Lebensvollzüge der Christenheit nachzuzeichnen. Frömmigkeitsgeschichte im weiten Sinn, namentlich im Spannungsfeld zwischen Christentum und heidnischer Antike, kann als der gemeinsame Nenner aller Beiträge gelten; es ist der Sektor der Patristik, auf dem K. in fast fünfzig Jahren Arbeit fundamentale Studien – neben seinen beiden Büchern über die zweite Ehe und die Wallfahrten – geliefert hat. Dieses Sammelwerk ist damit gleichsam die wissenschaftliche Summe des Gelehrten, der wie nur wenige sein Lebenswerk auf bestimmte Themen konzentriert hat (und darüber hinaus beachtliche Leistungen auf dem Gebiet der Forschungsorganisation erbracht hat). K. hat die Beiträge aus einer größeren Zahl ausgewählt. Die mühevolle Arbeit der Herausgabe besorgte seine Schülerin Maria-Barbara von Stritzky. Eindrucksvoll ist die thematische Geschlossenheit, die auch in den fünf Abteilungen der Sammlung – innerhalb derer die Beiträge nach Entstehungsjahren geordnet sind – zum Ausdruck kommt: „**I.** Die Entfaltung der Kirche in der Geschichte. **II.** Antike und Christentum. **III.** Priestertum und Amt. **IV.** Volksfrömmigkeit. **V.** Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung. **VI.** Wallfahrten. **VII.** Sonstiges." Im folgenden kann nur auf einige Schwerpunkte hingewiesen werden, wobei die Verflechtungen zwischen Kirche und spätantiker Umwelt besonders hervortreten sollen.

Grundsätzliche religiöse Distanz, verbunden mit geistiger Auseinandersetzung und partieller Aufgeschlossenheit, gab dem Verhalten der frühen Christen das Gepräge. Neben allgemein-zusammenfassenden Übersichten („Auseinandersetzung des Christentums mit der Umwelt", I, 365–380 von 1981; „Geschichte der Kirche in den ersten Jahrhunderten", 276–296 und „Im Übergang von der apostolischen Zeit zur frühen Kirche", 297–311, zwei katechetischen Handreichungen) spezifiziert K. das an thematischen Beispielen. Zum ekklesiologischen Selbstverständnis bietet die Studie „Die Alte Kirche: mehr als Genossenschaft und Verein" (I, 145–157 von 1977) Grundlegendes. Der Vergleich mit den Gruppenbildungen im Judentum und mit den römisch-hellenistischen Genossenschaften zeigt, daß die universale Beanspruchung der Mitglieder mit der sozialen Betreuung und religiösen Beheimatung ohne Rücksicht auf Standesunterschiede „in damaliger Zeit etwas Neues" darstellte: „Die christliche Gemeinde hat alle Genossenschaftsziele aufgesogen" (149). Konsequent verstand sie, die „ecclesia", sich als Analogon zum ganzen Gemeinwesen, zur Polis bzw. Civitas (151). Mit dem besonderen Selbstverständnis hängt die Überzeugung zusammen, daß die wahre Kirche eine Einheit darstellt, wie K. anhand der Aussagen von lateinischen Kirchenvätern entfaltet (188–197), wobei – neben der meisterhaften Konturierung unterschiedlicher Konzeptionen – sein interessanter Hinweis auffällt, Tertullian beschreibe mit dem Gedanken der Weitergabe des Glaubens als der identitätsstiftenden Kraft „die Einheit der Kirche in Analogie zur Einheit des Menschengeschlechts, wie es der Lehre der Stoa entsprach" (189, d. h. der Weitergabe des menschlichen Lebens durch den Samen).

Das Wesen der Kirche kommt in K.s Beiträgen ansonsten weniger durch ekklesiologisch-allgemeine Betrachtungen als vielmehr durch Untersuchungen zum kirchlichen Leben zur Sprache.

Neben einem organisationsgeschichtlichen Überblick („Amt und Verfassung in der Alten Kirche", I, 409–436) steht beispielhaft eine Betrachtung über die geistliche Innenseite des Amtes („Priesterliche Spiritualität nach dem Zeugnis der Väter", 437–447). Auch das Spannungsverhältnis von Amt und Charisma (501–516), von Vollmacht und Dienst (531–535) wird erörtert. Einer Übersicht „Klerikerbildung in der Alten Kirche" (395–404) folgt eine historische Miniatur („Bischofswahl in alter Zeit", 405–408) zu Augustins Sorge um die Regelung seiner Nachfolge. Der Leitfaden der produktiven Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Umwelt tritt deutlich zutage in der kurzen Analyse der Aufnahme des Begriffs „Hiereus" in den christlichen Sprachgebrauch (356–364). Das Problem der religiös-kultischen Analogie z. B. bei Cyprian stellt K. zurück zugunsten des aufschlußreichen Hinweises, daß seit dem 4. Jh. die rechtliche Bedeutung des Begriffs – wegen der priesterlichen Privilegien – die Übernahme gebahnt habe.

Auch bei der Durchsetzung des Zölibats in der alten Kirche (448–466) veranschlagt K. die kultischen Aspekte vergleichsweise gering; er sieht in der Ethisierung des Heiligkeitsbegriffs und verbunden damit in der asketischen Forderung der Ehelosigkeit die entscheidenden Faktoren. Sorgfältig zieht der Kirchenhistoriker hier Verbindungslinien zur damals (1968 bei seiner Rektoratsrede) gerade aktuellen Diskussion; drei Jahre später informiert er in einem Forschungsbericht („Die Diskussion um den Zölibat", 480–500) über die zahlreichen Publikationen mit dem Ergebnis, „daß wesentlich neue Erkenntnisse . . . wohl nicht mehr zu erwarten sind" (498).

K.s ungedruckte Diss. von 1942 hat die Beurteilung der zweiten Ehe behandelt. Auch bei diesem Thema zeigt sich eine erstaunliche Kontinuität zwischen den römischen Maximen und den christlichen Wertvorstellungen. (Siehe dazu „Zu den Strafen und Bußen für die Wiederverheiratung in der frühen Kirche", I, 47–53; „Die Beurteilung der zweiten Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter", 250–261; „‚Univira' in Inschriften", 345–355).

In ökumenischer Perspektive ist ein anderes Thema wichtig: „Zur Frage der ‚Successio Apostolica' in frühkirchlicher Sicht" 517–530). Behutsam führt K. auch hier das Material vor und urteilt: „Die Schwierigkeiten in der Diskussion um die Anfänge der ‚successio apostolica' sind damit gegeben, daß die Kenntnis des Historikers, die er aus den vorliegenden Quellen schöpft, nicht hinreicht, um auf alle Fragen, die wir heute stellen, präzise Antworten geben zu können" (529). Eine nüchterne historiographische Bestandsaufnahme mit versteckter dogmatischer Brisanz dient der soliden Urteilsbildung: „Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilen" (54–75). Sie waren numerisch unbedeutend und übten keinen substantiellen Einfluß auf die Entscheidungen aus. Doch man könnte die Rolle des Ossius von Corduba in Nizäa (vgl. 56f) auch gewichtiger einschätzen, als K. es tut.

Das Toleranzproblem hat in unterschiedlicher Weise das kirchliche Leben bestimmt. In seinem großen Akademievortrag von 1977 („Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum"; I, 158–187), der weitgehend in dem Beitrag von 1979 „Glaubensfreiheit – Religionsfreiheit – Toleranz" (198–217) aufgenommen wird, beschreibt K. die Entwicklung auf dem Hintergrund der antiken Vorstellungen, insbesondere der Maximen des römischen Staates.

Die verbreitete Meinung, die Christen hätten nach der konstantinischen Wende die früher von ihnen geforderte Toleranz den Heiden verweigert, relativiert K. zu Recht durch seine differenzierte Erörterung der Situation, wobei er z. B. auf die Tatsache hinweist, daß bis zum Ende des 4. Jh.s viele Verwaltungsbeamte heidnisch oder ihrem heidnischen Umfeld verbunden blieben und schon deshalb keine rigorosen Maßnahmen durchführten: „Der legislatorischen Aufkündigung der Toleranzedikte von 311 und 313 trat eine in der Wirklichkeit des Alltags praktisch geübte Toleranz zur Seite" (175). Erst allmählich setzte sich seit Theodosius eine neue Religionspolitik mit dem Abbau praktischer Toleranz im 5. Jh. durch, verschärft durch die theologische Argumentation (wie sie namentlich durch Augustin für die Folgezeit im Westen bestimmend wurde), daß der Götzendienst das Gemeinwohl gefährde und daher zu unterbinden sei – eine spiegelbildliche Aufnahme des römischen Verständnisses von religio und salus publica, die vor 311 zu den Christenverfolgungen geführt hatte (von K. zu wenig betont). Folgerichtig ging man von einer derartigen Konzeption auch innerchristlich gegen die Häretiker vor, wobei K. auch hier wieder Augustins Position eingehender darstellt („Mit staatlicher Macht gegen Häresien?", 107–121).

Mit seiner gehaltvollen Untersuchung von 1961 zum Thema „Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts" (I, 315–335) zeigt er an einigen exemplarischen Sachverhalten den wechselseitigen Austausch- und Wachstumsprozeß auf.

„In Rom ... dauerte die privilegierte Stellung des Heidentums noch bis unter Gratian" (317), der senatorische Adel verschloß sich weithin dem Christentum und dokumentierte das auch durch literarische Tätigkeit. War „bis 395 die heidnische Gruppe geschlossener und tatkräftiger als die christliche" (318), dann versteht man, warum es im Kampf um den Viktoria-Altar primär um die politischen Aspekte des Toleranzproblems ging. In den grundsätzlichen Voten des Symmachus und des Ambrosius zeigte sich die unüberbrückbare Kluft: „auf der einen Seite die Bitte um Tolerierung, die in einen gleichmachenden Indifferentismus mündet und diesen als den einzigen Weg zur Bewahrung nicht nur der religiösen Institutionen, sondern auch der politischen Struktur des Imperiums, aber ebenso auch der Beibehaltung der wirtschaftlichen Übermacht und der Standesprivilegien der Adelsgruppe ansieht; auf der anderen Seite die Gewißheit des absoluten Wahrheitsbesitzes mit einem neuen Lebensgefühl und dem Willen, auch die politischen Kräfte in den Dienst der Ausbreitung der absolut wahren religiösen Überzeugung zu stellen, hier wie zu allen Zeiten auch mit der Gefahr verbunden, von unerleuchteten Eiferern zur Unduldsamkeit vorangetrieben zu werden" (326f). K.s Studie vermittelt nicht zuletzt dadurch ein Verständnis der komplexen Situation, daß sie die in den Mysterienkulten sich sammelnde, in bestimmten Festen wie in der stadtrömischen Münzprägung 380–394 sich äußernde Widerstandskraft des Heidentums beschreibt (328–333).

Die mancherlei Konflikte zwischen Bischöfen und Kaisern in jener Epoche gaben den realpolitischen Hintergrund ab für die Ausbildung der „Lehre von den Zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der Alten Kirche" (262–275), d. h. vor allem bei Ambrosius und Augustin. Und die Kumulation von Problemen und Katastrophen verstärkte angesichts des Zerbröckelns des Imperiums die apokalyptische Erwartung des nahen Weltendes („Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus"; I, 14–28 – diese gehaltvolle Untersuchung von 1958 verbindet Auslegungs- und Realgeschichte so, daß der Lebensbezug ersterer deutlich wird).

Die frömmigkeitsgeschichtlichen Beiträge bilden besondere Glanzlichter dieser Sammlung, weil sie das Leben der Christen und die Praxis der Kirche von ihren inneren Motiven her aufschließen. Auch hier geht es immer wieder um Konkretionen der Begegnung von Christentum und Antike.

Die Entwicklung der Heiligenverehrung (aus der „im hellenistischen Denk- und Kulturraum ... geübten Heroenverehrung ... in einem langen Einschmelzungsprozeß" entstanden; II, 128) kommt unter verschiedenen Aspekten zur Sprache.

Historischer Ansatz war seit dem 2./3. Jh. die Verehrung der Märtyrer als Zeugen und Nachfolger Christi wie als Vorbilder für die Gläubigen. (Vgl. dazu die bis in die Gegenwart reichende Skizze „Heiligenverehrung" II, 75–84, einen Lexikonartikel von 1962, und die instruktive Systematisierung von 1949 „Heiligkeit und Heiligentypen in den ersten christlichen Jahrhunderten"; II, 43–60.) Da die Märtyrer als Geistträger galten, nahmen sie, wenn sie die Verfolgung überlebten, in den Gemeinden neben den Amtsträgern eine hervorragende Stellung ein; die Zuordnung und Konkurrenz beider Gruppen schuf seit dem 3. Jh. nicht geringe Probleme („Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche"; I, 122–144 – ein wichtiger Aufsatz mit vielfältigem Material). Angesichts jener Konkurrenz erwies sich die Frage als bedrängend: „Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen?" (I, 536–548). Auch zu diesem Thema erhebt K. durch gründliche Quellenauswertung einen differenzierten Befund angesichts des Widerstreits zwischen Bekennerpflicht und Verantwortung für die Gemeinde. Nicht selten fand sich auch ein anderes Phänomen: „Martyrium und Provokation" (I, 231–238). Hierzu skizziert K. einige Fälle der Zerstörung von Götterbildern oder Kultgegenständen durch Christen im 3. und 4. Jh., welche „diese Relikte einer falschen Religion verschwinden" lassen wollten (231). Die Kirche verehrte in den Märtyrern eine exemplarische Realisierung der Vollkommenheit, die grundsätzlich allen Christen aufgegeben ist; so lag es in der Logik der Entwicklung, wenn in diese Funktion – nach dem Aufhören der Verfolgungen – die Asketen als die besonderen Christuszeugen der Tat einrückten. Am Beispiel der Styliten (I, 3–13) beschreibt K, das, wobei er zutreffend deren enormen Einfluß auf die Entwicklung des religiösen Lebens durch ihre Missions- und Sittenpredigt betont.

Außerordentlich instruktiv sind K.s detaillierte Untersuchungen darüber, wie dieser Sektor der Frömmigkeit durch die Reliquienverehrung gestaltet wurde. Das Thema wird in mehreren Beiträgen berührt, woraus die Verbindung der Heiligenverehrung mit dem Kirchbau, dem Begräbniswesen und den Wallfahrten deutlich wird.

1958 hat K. die „Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen" (II, 61–74) in konziser Zusammenfassung des Forschungsstandes und eigener Quellenstudien dargestellt; 1965 hat er das Thema umfassender in der Akademieabhandlung „Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude" (II, 90–119) bearbeitet. Die Reliquienverehrung übernahmen die frühen Christen aus der Praxis der heidnischen Antike, wobei sie in deren Schutzzaubervorstellungen den Glauben an die leibliche Auferstehung als formendes Element eintrugen. Wurden zunächst die Gebeine der Märtyrer, die nach römischem Recht nur außerhalb der Städte und Dörfer beigesetzt und deren Gräber nicht – z. B. zwecks Translation – geöffnet werden durften, nur in markanten Einzelfällen verehrt (erstmals bezeugt im Martyrium des Polykarp), so verbreitete sich der Kult seit den großen Verfolgungen und fixierte sich seit dem 4. Jh. An den Märtyrergräbern außerhalb der Ortschaften errichteten teils Privatleute, teils die Gemeinden Oratorien und Kirchen; damit drangen die Gräber entgegen der alten „Vorstellung von der Ungehörigkeit des Grabes oder des Leichnams im Kirchenraum" allmählich in die Kulträume ein (97). Seit etwa 350 kam es zur Überführung der Märtyrerreliquien in die Stadtkirchen und – da jetzt möglichst jedes Kirchengebäude derart geheiligt sein sollte – zu der folgenschweren Praxis der Reliquienteilung, wobei in beiden Fällen das Verbot der Gräberöffnung negiert wurde. Durch die Transferierung von Märtyrergebeinen verdrängte man heidnische Kulte (z. B. 354 in Antiochia), man holte in die bedeutsamen Städte die Reliqien bekannter Märtyrer (so in Konstantinopel seit ca. 355), vor allem aber entdeckte man die bisher unbekannten Gebeine etlicher Märtyrer, wobei sich Ambrosius – wie auch bei den sakralrechtlichen Verschiebungen – als Pionier der neuen Frömmigkeit hervortat (98–106). Die Beisetzung von Märtyrerreliquien beim Altar (auch einem Teil der Gebeine galt ja die ganze Heiligkeit der Person) zog eine folgenschwere Veränderung der Begräbnissitte nach sich. In der Zeit von ca. 380–500 wurde es üblich, Bischöfe oder Priester, teilweise auch Laien, in der Nähe des Altars und damit des Märtyrers zu bestatten, einerseits um bei der Auferstehung dessen Hilfe teilhaftig zu werden, andererseits – so galt es für Kleriker seit Ambrosius – um an der Stelle des Opfers Christi zu ruhen. Die frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsamen Einzelheiten dieser Praxis werden von K. plausibel erläutert und treten auch in weiteren seiner Untersuchungen hervor: „Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung" (II, 120–136), „Die Tradition der Grabkirche" (199–210), „Reliquien und Pfarrpatrozinien" (211–222), „Morgenländische Heilige im Dom zu Münster" (137–166).

K.s großes Spezialthema, die Entwicklung des Pilgerwesens und die Bedeutung der Wallfahrten, begegnet hier in acht einander ergänzenden, z. T. aber auch sich überschneidenden Beiträgen. Die Phänomene sind seit dem 4. Jh. ein signifikanter Ausdruck christlicher Frömmigkeit, aber insofern kein spezifischer, als ihre Motive und Formen denjenigen in den nichtchristlichen Religionen entsprechen bzw. dorther übernommen sind.

Zwei Übersichtsbeiträge („Wallfahrten in den ersten christlichen Jahrhunderten"; II, 287–302; „Entstehung der Wallfahrt im frühen Christentum", 303–312) präsentieren in systematischer Zusammenfassung die unterschiedlichen Typen:

1. Die Wallfahrten zunächst in das Heilige Land mit den Orten der Erscheinung des Herrn, die im 4. Jh. eine Art Konjunktur erleben (dazu Näheres in: „Palästina – das Land des Herrn", 232–244), später dann an andere besondere Stätten der Christenheit wie z. B. Rom (dazu „Le pèlerinage de Rome et le dévouement à l'église", 255–231).

2. Die Wallfahrten zu lebenden Personen, beginnend mit den Pilgerfahrten zu den asketischen Vätern der ägyptischen Wüste, von denen man Weisung und Heilung erwartet (weitere Einzelheiten dazu in: „Koptische Wallfahrten" 252–259 und „Wallfahrten zu lebenden Personen im Altertum" 270–286).

3. Die Wallfahrten zu Heiligengräbern und Reliquien, wobei man die Fürbitte und Hilfe der mit überirdischen Kräften Ausgestatteten zu erreichen

sucht (hierher gehören viele Materialien, die in den Aufsätzen über die Heiligen- und Reliquienverehrung begegnen). In kurzer Form wird „Gregor von Nyssas Wallfahrtskritik" (245–251) durch eine prägnante Analyse von dessen Ep. 2 nachgezeichnet, die gegenüber der Veräußerlichung derartiger Frömmigkeitsformen auf die Priorität der Innerlichkeit des Glaubens besteht.

K. hat mit seinen Studien die patristische Forschung nachhaltig vorangebracht. Das zeigt schon das äußerliche Indiz, daß viele der hier angesprochenen Beiträge seit längerem als Standardliteratur zu den entsprechenden Themen immer wieder zitiert werden. Deswegen ist es zu begrüßen, wenn sie nun gesammelt vorliegen. Wie verwickelt die Begegnung des frühen Christentums mit der hellenistisch-römischen Spätantike auf den verschiedenen Ebenen verlief, wird an den Einzelheiten der Materialdarbietung klar. Um das Bild abzurunden, muß man K.s zahlreiche Artikel im RAC heranziehen, von denen einige vielleicht hier anstelle mancher Dubletten oder der eher populärwissenschaftlichen Beiträge hätten abgedruckt werden sollen. Der vorliegende Sammelband bietet neben spannender Lektüre reiche Belehrung zu dem Thema, daß das durch die Zeiten wandernde Gottesvolk sich gegenüber den am Wege liegenden Formen anders-religiöser Sitte keineswegs nur abweisend verhalten hat, sondern sich mit ihnen produktiv auseinandergesetzt hat. Wenn man die These vertritt, daß die Stärke des frühen Christentums darin gelegen hat, daß es sich zu einer – im positiven Sinne – synkretistischen Religion entwickelt und dadurch eine eigene, weltgeschichtliche Gestaltungskraft hervorgebracht hat, dann wird man dafür aus K.s Untersuchungen die nötige Kenntnis der Einzelsachverhalte und die unerläßliche Differenzierung des Urteils schöpfen können. In dem vorliegenden Sammelwerk begegnet eine wissenschaftliche Leistung mit unverwechselbarem Profil und hohem Niveau.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Le Traité Tripartite (NH I,5). Traduit par Louis Painchaud et Einar Thomassen. Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1988. XVIII, 538 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes", Bd 19).

Mit dem – im Original titellosen – Tractatus Tripartitus liegt nun auch in der franko-kanadischen Reihe einer der Texte aus Nag Hammadi vor, der aufgrund seiner Zugehörigkeit zum sog. „Codex Jung" (= NHC I) einen verhältnismäßig hohen Bekanntheitsgrad aufweist und dementsprechend schon öfter ediert, übersetzt und kommentiert worden ist, so zuletzt in der „Coptic Gnostic Library", vgl. H. W. Attridge – E. H. Pagels, NHC I,5: The Tripartite Tractate, in: H. W. Attridge (Hg.), Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions, Texts, Translations, Indices (NHSt 22), Leiden 1985, 159–337; Notes (NHSt 23), Leiden 1985, 217–497. Die Neubearbeitung, die alle vorausgehenden Ausgaben einschließlich NHSt 22/23 berücksichtigt, beruht nach Auskunft des Vorworts z. T. auf einer 1982 abgeschlossenen, in St. Andrews angefertigten und von R. McL. Wilson betreuten Diss. des Schweden Einar Thomassen, der für Textgestaltung, Einleitung und Kommentar verantwortlich zeichnet, während die Übersetzung ins Französische in Zusammenarbeit mit ihm von Louis Painchaud erstellt wurde.

Der mit 88 Manuskriptseiten ungewöhnlich lange Text wurde aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Griechischen ins Koptische übertragen, dies nicht immer glücklich oder eindeutig. Versuche einer Retroversion in die Originalsprache, die im Kommentar hier und da unternommen werden, sind zwar mit einigen Unsicherheitsfaktoren behaftet; doch gelingt es manchmal nur mit ihrer Hilfe, kaum entscheidbare Ambivalenzen des koptischen Textes sinnvoll aufzulösen. Manches bleibt nach wie vor schwer verständlich und zweifelhaft. Gesichert dürfte die inhaltliche Herkunft der Abhandlung aus dem Valentinianismus sein. Hier setzt Thomassen einen neuen Akzent, indem er mit Bezug auf Hippolyt, Ref VI 35,5–7, für die östliche („orientalische") statt westliche („italische") Schule als Ursprungsort plädiert und die Datierung verhältnismäßig spät ansetzt, nämlich nach 250 n. Chr. (11–20). Zum Vergleich: Attridge und Pagels favorisieren in Kenntnis der Position Thomassens weiterhin die Herkunft aus dem westlichen Valentinianismus und neigen für das Entstehungsdatum zu dem Zeitraum zwischen 200 und 250 n. Chr. (NHSt 22, 178), während die editio princeps noch von einem Datum zwischen 150 und 180 n. Chr. etwa ausging. Die Datierungsfrage, die offensichtlich noch nicht als endgültig gelöst angesehen werden kann, hat natürlich Folgen für die Bestimmung des Verhältnisses des TractTrip zur frühchristlichen Tradition. Unabhängig davon wird die unverkennbare Nähe mancher Passagen zu johanneischen Theologumena (Logosbegriff z. B. oder Lichtmetaphorik) auf Kenntnis des Johannesevangeliums zurückzuführen sein (zu Licht und Finsternis in 119,10–16 bemerkt der Kommentar: „Ce passage est peut-être fondé sur Jn, 1:5" [430]). In dieser Weise wäre der Text noch eingehender auszuwerten als Zeugnis für die gnostische Wirkungsgeschichte des johanneischen Schrifttums.

Die Anlage des Bdes folgt dem bewährten Schema: allgemeine Bibliographie und Abkürzungsverzeichnis (IX–XVIII); Einleitung mit Spezialbibliographie (1–48), Text (mit Apparat) und Übersetzung (49–259); Kommentar (260–453) mit eigenem Index der griechischen termini technici (454–458); schließlich noch ausführliche und wertvolle Indices der griechischen Vokabeln (460–471), der Eigennamen (472) und der koptischen Vokabeln (473–533). Bei den griechischen Wörtern fällt u. a. die Schreibweise ϕορμη für μορφή, „Form" (evtl. unter Einfluß des lateinischen forma) in 55,8 und 61,12 ins Auge. Der Abdruck des Textes in den Kolumnen der Handschrift mit zeilengleicher Übersetzung wirkt ohne Frage übersichtlicher und leserfreundlicher als die platzsparende Wiedergabe in NHSt 23. Was den Kommentar angeht, wird man nicht umhin können, beide Werke nebeneinanderzulegen, weil sie je eigene Schwerpunkte und Lücken aufweisen.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Budzik, Stanislaw: **Doctor pacis.** Theologie des Friedens bei Augustinus. Innsbruck, Wien: Tyrolia 1988. 412 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 24), kart. DM 58.–/öS 420.–

„Es ist bereits zu einem Gemeinplatz in der augustinischen Forschung geworden, daß der Begriff des Friedens eine zentrale Bedeutung im Denken des Kirchenvaters besitzt" (15); dennoch fehlte bislang ein umfassender Überblick über den Stellenwert und systematischen Ort des Terminus' „pax" im Opus Augustins, obwohl dieser ihn insgesamt über zweitausendmal verwendet, seinen Gehalt in nahezu allen Schriften anklingen und in fast jede Fragestellung einfließen läßt. Die Arbeit B.s will dieser Bandbreite in fünf Kap., die sich jeweils eine grundlegende Ebene des facettenreichen und heterogene Traditionen bündelnden augustinischen Friedensbegriffes zum Thema machen, Rechnung tragen.

Teil 1 (13–82) entfaltet unter dem Titel „Universalität des Friedens" die ontologische Dimension, die hauptsächlich in der sogenannten „pax"-Tafel (De civitate Dei XIX) ihren Niederschlag findet. Hier entwerfe Augustin in auffälliger Nähe zu seinem „ordo"-Modell ein umgreifendes Bild der Wirklichkeit als eines im einzelnen und im ganzen stimmig gefügten und hierarchisch gegliederten Kosmos', der innerlich wie äußerlich von der „tranquillitas ordinis", dem gleichwohl dynamischen und in sich spannungsgeladenen „Frieden" zusammengehalten werde. „Es gibt kein Wesen, es existiert keine Kreatur, die nicht durch Frieden im Dasein erhalten würde; alles, was ist, muß mindestens teilweise befriedet sein, sonst wäre es überhaupt nichts" (53). Dem Menschen als der Spitze der ontologischen Stufenleiter komme dabei die Aufgabe zu, als Individuum wie als Sozialwesen sittlich frei sein „Ja" zu dieser Harmonie zu sprechen und tätig an ihr mitzuwirken.

Während der metaphysische Aspekt des augustinischen Friedensbegriffes deutliche Analogien zu antiken Vorgaben erkennen läßt, bringt die soteriologische Ebene, der sich B. im zweiten Teil seiner Untersuchung („Der menschliche Unfriede und das Friedenswerk Christi" [83–141]) zuwendet, stärker das christlich-heilsgeschichtliche Moment zur Geltung. Friede stelle die höchste Bestimmung und Sehnsucht des Menschen dar, und doch: zu offensichtlich falle ins Auge, daß diese Welt nicht im Frieden lebt, nicht in „Ordnung" ist. „Die tiefe Verwundung der menschlichen Natur, die sich durch den ständigen Krieg zwischen Leib und Seele äußert, kann nach Augustinus ihre Ursache nicht im Gott des Friedens haben" (102). Vielmehr habe die Menschheit durch sündigen Ungehorsam sich selbst aus dem Frieden des Paradieses in einen inneren und äußeren Kriegszustand katapultiert, aus dem sie sich allein nicht mehr befreien könne. Allein in Gottes gnadenhaftem Handeln in Christus sehe Augustin die Heilung des Individuums und der Gemeinschaft, anfanghaft im Glauben des Christen, im Glauben der Kirche inmitten einer friedlosen Welt, vollendet, so der späte Augustin, in der Ruhe des ewigen Sabbat: „Christus ist unser Friede" (sermo 25,7; 47,22; 89,4 u.v.a.). Jedoch gelte es nicht zu unterschlagen, daß Augustins rigid gehandhabte Prädestinationsanschauung in ihrem Bestreben, „das Problem der Relation zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit ‚von einem absoluten Standpunkt aus zu überschauen (...)' (R. Schwager), einen großen Schatten auf seine Lehre vom Friedenswerk Christi wirft" (140).

Im dritten Abschnitt (142–239) seiner Arbeit stellt der Vf. die zahlreichen Äußerungen Augustins zum „Frieden der Kirche" vor und

bettet sie in das historische und theologische Umfeld ein. Er macht deutlich, wie die Spannungen im augustinischen Entwurf der „ecclesia", die zwischen den Polen einer mehr spirituellen Größe einerseits und einer empirischen nahezu imperialistischen Institution andererseits oszilliert, auch den diesbezüglichen Friedensbegriff in Schwingungen versetzen. Der erste Aspekt erhebe „pax" als vom Geist geschenkte „caritas" und „unitas" gleichsam zum ekklesiologischen Toleranzprinzip, das im Dienste der Einheit die Kirche als „corpus permixtum" auch für Sünder, Zweifler und Halbherzige offenhalte und es entschieden verwehre, die eschatologische Scheidung von Spreu und Weizen eigenmächtig zu antizipieren, der zweite Gesichtspunkt setze in seiner Extremform Friede als unter allen Umständen und in der konkreten kirchenpolitischen Situation Nordafrikas durchzusetzende Norm an – und sei es um den Preis staatlicher Gewalt und Zwangsbefriedung. Die augustinische Theologie des kirchlichen Friedens dürfe hingegen als wegweisend betrachtet werden hinsichtlich ihrer Rückbindung der Einheit des Leibes an das Haupt Jesus Christus und an dessen Vergegenwärtigung in den Sakramenten, die selbst wiederum nur innerhalb der katholischen Gemeinschaft ihre Wirkung entfalteten.

Ein viertes Kap. (240–302) behandelt Augustins Konzept des „irdischen Friedens" im Horizont seiner „civitates"-Lehre. „Pax" diene dem Kirchenvater als geeignetes Instrumentarium, um die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen „civitas Dei" und „civitas terrena" ebenso herauszuarbeiten wie die teilweise Gemeinsamkeit ihrer Existenzbedingungen und Interessen im „saeculum". Auf diesem Wege gelange Augustin einerseits zur relativen Würdigung des irdischen Friedens als einer – wenngleich vergänglichen, so doch guten – Gabe Gottes, andererseits zu einer theologisch fundierten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat als zweier Größen, die bei bleibender Unterschiedenheit einander gegenseitig nützen könnten: „Die Gläubigen erweisen dem Staat die volle Loyalität, sofern dieser ihnen die uneingeschränkte Freiheit des Glaubens gewährt, und tragen durch die vorbildliche, aus dem Glauben heraus motivierte Erfüllung ihrer Pflichten zum sozialen Frieden und zum Gemeinwohl der Gesellschaft bei. Der Staat hingegen schafft durch seine Sorge um den politischen Frieden den äußeren Rahmen für die geistige Mission der Kirche" (302). Bezüglich seiner Lehre vom „gerechten Krieg" setze Augustin gegen das antike Motto: „Si vis pacem, para bellum", wenn auch nicht in pazifistischer Radikalität, die Formel: „Pacem pace non bello" (ep. 229,2).

Der fünfte Abschnitt (303–382) der Arbeit, „Die Vollendung des Friedens", weist nach, wie sich im Begriff der „pax aeterna" die gesamte Jenseitshoffnung und eschatologische Zukunftserwartung der augustinischen Theologie spiegelt und verdichtet. Der Autor identifiziert im augustinischen Œuvre zwei Hauptlinien: Eine Strömung reiße in nahezu apokalyptischer Manier einen Hiatus zwischen „saeculum" und Eschaton auf, die andere Aussagenreihe zeichne die „ultima" als Erfüllung und Vollendung all dessen, was auf Erden an innerem und äußerem, individuellem und sozialem Frieden entbehrt und ersehnt wurde. Ähnlich ambivalent beurteile der Kirchenvater den Wert des irdischen Friedens: Teilweise stelle Augustin ihn als Aufschein der himmlischen Ruhe vor, teilweise aber lasse er keinerlei Analogie gelten und liefere ihn theologischer Indifferenz aus. So „bleiben die von Augustinus aufgezeigten Wege zum Frieden der introspektiven Tendenz seines Denkens stark verhaftet und lassen eine Ungleichmäßigkeit zwischen den zahlreichen Mahnungen und wenigen Konkretisierungen verspüren" (382).

Die S. 383–394 fassen abschließend das „Ergebnis" der Untersuchung zusammen und würdigen nochmals kritisch die Friedenslehre des „doctor pacis" im Blick auf aktuelle Fragestellungen.

Die Arbeit B.s kann ihrem Anspruch, erstmals eine umfassende Darstellung der Theologie des Friedens bei Augustinus an die Hand zu geben, vollauf genügen und stellt in dieser Hinsicht einen wirklichen Fortschritt in der Forschung dar. Weder zu eng am Textbefund klebend noch unmäßig systematisierend macht der Vf. deutlich, in welchem Maße nahezu alle entscheidenden Topoi und Theologumena des Kirchenvaters, ja selbst seine persönlichen Erfahrungen und Sehnsüchte, mit „pax" in Beziehung stehen. Andererseits verhindert die Breite der Thematik freilich oft ein Eindringen in die philologischen und spekulativen Tiefendimensionen, der Schwerpunkt liegt auf dem Überblick.

Die Gliederung, in zahlreiche Unterpunkte aufgeschlüsselt, wird ihrem Gegenstand gerecht und läßt den Leser zugleich den Gedankengang leicht mitvollziehen. Raffende Zusammenfassungen zu Ende eines jeden Kap., eine sachliche Sprache und die Entscheidung des Vf.s, die Augustinzitate größtenteils zu übersetzen, die lateinischen Belege dagegen in den Anmerkungen aufzuführen, tragen weiterhin zur flüssigen Lesbarkeit bei und empfehlen die Studie als eine Einladung und Einführung in das augustinische Denken überhaupt. Trotz berechtigter kritischer Anfragen an Augustins Beitrag zur Theologie des Friedens, die B. durchaus nicht unterschlägt, vermag der Leser dem Urteil des Vf.s zuzustimmen, es handle sich in ihrer Weite und Tiefe um eine insgesamt „großartige Konzeption" (14).

Gießen Christof Müller

Stoll, Brigitta: **De Virtute in Virtutem.** Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. XVIII, 351 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Bd 30), kart. DM 89.–

Es geht um eine im Sommer 1986 bei der Evang.-Theol. Fak. Bern eingereichte Diss., die der seit Luther in der evangelischen Theologie gängigen Vorstellung nachgehen will, daß die „katholisch-mittelalterliche" Bergpredigtauslegung einer „Zweistufenethik" verhaftet ist, welche die Bergpredigt in praecepta (für alle) und consilia (für einige „Elitechristen", sprich Ordensleute) aufteilt.

Die Arbeit will dies für die Zeit der „monastischen Theologie" (J. Leclercq) des Mittelalters (die aber als solche nicht charakterisiert wird) an drei Quellengattungen nachprüfen: Kommentar, Predigt, Hagiographie. „Ihr hauptsächliches Ziel ist es, die Entwicklung bis zur Einführung der Begriffe consilium und praeceptum in die Bergpredigtauslegung aufzuzeigen" (XV), was die Vf.in Rupert von Deutz anlastet. Ausgeblendet bleibt fast die gesamte Patristik (abgesehen von seltenen Hinweisen auf Augustinus und Hieronymus) und das weite Feld der scholastischen Bibelexegese bis zur Reformation. Am Ende kommt die Vf.in zu dem nicht sehr überwältigenden Ergebnis, daß es die Bergpredigtauslegung des Mittelalters nicht gibt, sondern nur unterschiedliche Auslegungstraditionen, die aber alle bedenklich in die Nähe der so sehr verpönten Zweistufenethik rücken.

Die Vf.in hat fleißig und redlich Wege durch das Dickicht mittelalterlicher Literatur gesucht und sich tapfer durch die meist ungenießbaren Bibelkommentare gearbeitet, wenngleich man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß sie am Ende sozusagen vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr gesehen hat, geschweige denn einen Ausweg daraus. Die Darstellung ist in einer Weise eintönig und blutleer, daß der Leser sich unwillkürlich fragt, woran das liegen mag.

Der Grund dürfte in einem fundamentalen methodischen Fehler zu suchen sein. Exegesegeschichte ist ein relativ junges und vielversprechendes Forschungsgebiet. Aber sie hat ihre Tücken. Die Frage etwa, wie im Laufe der Jh.e die Frau in Apk 12 gedeutet worden ist, oder was man unter „Jubilus" im Mittelalter verstanden hat, muß anders angegangen werden als das anspruchsvolle Thema der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt. Das, was die Vf.in auf vielen S. langatmig zeigen will, kann der eilige Leser auf wenigen S. gerafft und klarer bei R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT, Bd 1, Freiburg 1986, 108–112, finden. Dort erfährt man auch etwas über die richtige Methode. Die Bergpredigt ist seit den „apostolischen Armutsbewegungen" ab dem 11. Jh. ein Haupttext (beileibe nicht der einzige) der vita evangelica, die von neuen Orden (Stephan v. Muret: *Non est alia regula nisi evangelium Christi!*) und kirchenkritischen Bewegungen (Waldenser) gleichermaßen angestrebt wurde. Die Vf.in hätte zeigen müssen, wie man unter den sozialen und ökonomischen Verhältnissen des frühen und hohen Mittelalters die Bergpredigt als Anspruch und als Lebensregel verstanden, und wie sich dieses Verständnis in Kommentaren und Viten niedergeschlagen hat. Eine textimmanente Lektüre mittelalterlicher Bibelkommentare ohne die Menschen anzuschauen, die das Evangelium leben wollten, führt zwangsläufig zu blassen und oft schiefen Aussagen, die von der Lebendigkeit, Vielfalt und auch Problematik mittelalterlicher Religiosität nichts ahnen lassen.

Rom/Gerleve P. Pius Engelbert O.S.B.

Steindl, Helmut: **Genugtuung.** Biblisches Versöhnungsdenken – eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie? – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1989. XII, 338 S. (Studia Friburgensia, NF. Bd 71), kart. DM 46.–

Anselms Satisfaktionstheorie hat über Jahrhunderte hinweg die christliche Theologie geprägt. Seit der scharfen Zurückweisung durch A. Ritschl und A. v. Harnack verlor sie zunehmend an Terrain und wird heute nur noch von wenigen verteidigt. Steindl versucht in einer gründlichen Untersuchung, Mißverständnisse auszuräumen, denen die Interpretation von Anselms „Cur Deus homo" unterliegt, und durch einen originellen Deutungsansatz die Plausibilität des Kerns der Anselmschen Argumentation aufzuweisen.

In einem ersten Hauptteil wendet sich der Vf. zunächst dem Verständnis von Versöhnung im biblischen Denken zu. Nach einem knappen Bericht über die verschiedenen Interpretationsansätze, die das Thema ‚Strafe' in der alttestamentlichen Forschung gefunden hat (Kap. I), setzt sich S. mit den unterschiedlichen Auffassungen des Talionsgesetzes auseinander (Kap. II) und bereitet dann mit einer Auslegung der Josephsgeschichte den Boden für seinen eigenen Zugang zur Idee der Genugtuung (Kap. III).

Der Idee der Genugtuung in der christlichen Soteriologie ist dann der zweite, umfangreichere Hauptteil gewidmet. Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Vor- und Wirkungsgeschichte der Anselmschen Satisfaktionstheorie gegeben (Kap. I), sodann sorgfältig die im „Cur Deus homo" entfaltete Theorie selbst dargestellt (Kap. II). Seine zentralen Argumente trägt der Vf. schließlich in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur und im Rückgriff auf den im Teil I erarbeiteten bibeltheologischen Boden vor (Kap. III). Die wichtigsten Ergebnisse sind in § 23 („Zusammenfassung und Ausblick") und in der „Konklusion" knapp und präzise festgehalten.

Die Monographie zeichnet sich durch klare Gedankenführung, detaillierte Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur und Originalität der Perspektive aus. Über eine möglichst genaue Ermittlung der Adressaten (Christen, Juden und Muslime) versucht der Vf. den Begriff der von Anselm gesuchten „rationes necessariae" für Inkarnation und Kreuzestod des göttlichen Wortes genauer zu bestimmen. Der angezielte „intellectus fidei" dürfe nicht als eine zeitlos gültige philosophische Wahrheit verstanden werden, sondern als die Ebene rationaler Vermittlung christlichen Glaubens, wie sie in der zeitgenössischen Auseinandersetzung von Juden und Muslimen anerkannt werden konnte (vgl. bes. 289, 293ff). Das hierbei erkenntnistheoretisch notwendige Absehen vom biblischen Versöhnungsdenken habe in der Auslegungsgeschichte zu Verzerrungen geführt, insofern man aus dem Argumentationsgang Anselms unmittelbar eine dogmatische Soteriologie abzuleiten versucht hat, ohne zuvor den methodisch („remoto Christo") eingeklammerten biblischen Boden hermeneutisch wieder einzuholen, der die eigentliche Quelle für den Gedanken der Genugtuung bei Anselm darstellt (vgl. bes. 261f).

Eine hervorragende Möglichkeit, diesen biblischen Boden der Anselmschen Argumentation zurückzugewinnen, bietet nach S. die in der Josephsgeschichte exemplarisch dargestellte Versöhnung. Diese wird nicht über einen Strafakt hergestellt, sondern durch eine freie Tat der Genugtuung: „Wie in der alttestamentlichen Josephsgeschichte, wo aus der Mitte der schuldigen Brüder Juda stellvertretend für alle Genugtuung anbietet, soll nach der anselmischen Satisfaktionstheorie der Gott-Mensch Jesus Christus stellvertretend für die schuldige Menschheit Genugtuung leisten" (257).

Die Arbeit S.s bietet m. E. wichtige Ansätze, festgefahrene Fronten in der Diskussion der Satisfaktionstheorie aufzulockern, und leistet einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des komplexen Geschehens wirklicher Versöhnung. Sowohl im Hinblick auf die formale wie auch die inhaltliche Seite der Anselmschen Argumentation kann ich mich dem Vf. allerdings in zentralen Punkten nicht anschließen. Was den erkenntnistheoretischen Stellenwert der „rationes necessariae" angeht, so dürfte Anselm im „Cur Deus homo" wie sonst einen Begriff anstreben, der über eine bloß zeitbedingte Geltung hinaus schlechthin gültig ist. Hinsichtlich des inhaltlichen Ergebnisses scheint mir auch S. im Horizont einer anthropologischen Vermittlung des Satisfaktionsgedankens zu verbleiben, die den eigentlich theologischen Kern nicht erreicht. „Es geht [in Anselms Satisfaktionskonzeption] grundsätzlich um die Herbeiführung eines gütlichen Ausgleichs, die einer Befriedigung der beidseitigen Ansprüche dienen soll" (221, vgl. 219, 222, 230 und vor allem die Übersetzung von „odi" mit „Ärger bereitet" in dem 130f, 226 angeführten Thomaszitat). Ich meine dagegen, daß es Anselm primär um den Anspruch Gottes geht, in jedem Akt der unter seinem heiligen Willen stehenden geschöpflichen Freiheit verherrlicht zu werden, und nur in dieser Perspektive die Frage nach dem Heil des Menschen adäquat gestellt werden kann. Genugtuung ist darum nicht nur auf die Zukunft hin (vgl. 128f), sondern wesentlich auch auf die Vergangenheit gerichtet, in der Gottes Wille definitiv ins Leere gelaufen zu sein scheint, wenn an die Stelle der sich verweigernden Freiheit nichts durch menschliche Freiheit zu Erbringendes treten kann. In diesem Punkt dürfte S. trotz vielfacher Verweise auf das Werk H. U. v. Balthasars auch hinter einem zentralen Aspekt von dessen Anselm-Interpretation zurückbleiben.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Gäde, Gerhard: **Eine andere Barmherzigkeit.** Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury. – Würzburg: Echter 1989. 324 S. (Bonner dogmatische Studien Bd 3), kart. DM 48.–

Zu Beginn dieser ausgezeichneten Arbeit macht der Vf. sich selbst den Einwand, was ein weiteres Buch Neues auf diesem schon um und um gepflügten Acker der Anselm-Forschung beitragen könne außer einem weiteren Titel in der Sekundärliteratur. Glücklicherweise hat er sich der Einsicht angeschlossen, daß die Auseinandersetzung mit einem Theologen vom Schlage eines Anselm nicht nur der Schließung letzter Lücken in der historischen Forschung dient, sondern selbst Theologie ist. Theologietreiben ist aktuelle geistige Annäherung an den Glauben und seine Inhalte und nicht lediglich eine Speicherung von Daten und Fakten, die man schon „längst" weiß. Gerade das Mysterium der Erlösung wird immer wieder von neuem das theologische Denken bewegen und systematische Konzeptionen hervorbringen, in denen der menschliche Geist die Zusammenhänge beleuchtet von Gott und Welt, Sünde und Vergebung, Schöpfung und Menschwerdung Gottes, Kreuzestod des Sohnes Gottes und neuer Gemeinschaft der Gerechtfertigten mit Gott.

Der Vf. weiß selbstverständlich, wie sehr gerade die Satisfaktionstheorie Anselms der Kritik ausgesetzt ist (A. v. Harnack, H. Küng, H. Kessler). Freilich hat man sich zu entscheiden, worüber man sich mehr wundern soll: entweder über die Vorstellung von einem wutschnaubenden, zornigen Gott, der durch die Sünde beleidigt, rachsüchtig die Wiederherstellung seiner Ehre durch den grausigsten Tod des Sünders in der Gestalt seines unschuldigen Sohnes, der stellvertretend diese Strafe erleiden muß, fordert, oder über seine Kritiker, die glauben, einen Theologen vom Rang eines Anselm in der Tat richtig interpretiert zu haben, wenn sie bei ihm diese Konzeption von einem solch haarsträubenden Irrsinn entdeckt haben. Der Hinweis auf den liebenden und barmherzigen Vatergott, den Jesus verkündete, scheint nun schließlich diesen in mittelalterlichen Rechts- und Strafkategorien verfangenen Denker der Absurdität zu überführen.

Der Vf. weiß, daß eine sachgerechte Auslegung wesentlich mehr als eine flüchtige Lektüre verlangt. Bevor er im Hauptteil (121–285) zur systematischen Reflexion der Satisfaktionstheorie ansetzt, wie sie in „Cur Deus homo" entwickelt wird, steckt er im 1. Teil (23–120) den hermeneutischen Rahmen ab.

Entscheidend ist zunächst der Sitz im Leben dieser Schrift. Es geht Anselm nicht abstrakt um eine rationale Theorie, in der er mit Vernunftgründen sozusagen das notwendige Verhalten Gottes vorausberechnet. Er setzt sich vielmehr mit jüdischen und islamischen Einwänden auseinander. Man steht zwar gemeinsam auf dem Boden des Glaubens an Gott, Schöpfung, Offenbarung und Sündenvergebung, aber Juden und Heiden bestreiten, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes (zu der ein trinitarisches Gottesverständnis gehört) eine Gottes würdige Weise der Erlösung sei. Sie glauben, es sei Gott gemäßer, daß er durch eine bloße Willensäußerung die Sündenvergebung bewirkt (sola misericordia, d. h. unter Umgehung der Wirklichkeit, die in der Schöpfung das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt). Sie meinen, daß geschöpfliche Mittler ausreichen und Gott nicht selbst unter den kreatürlichen und geschichtlichen Bedingungen menschlichen Daseins, die er selbst gesetzt hat, der Mittler der Erlösung sein muß.

Anselm will nun gerade zeigen, daß dahinter eine Vorstellung von Gott steht, die seiner (gegen das Christentum geltend gemachten) wirklichen Transzendenz nicht gerecht wird. Gott wird hier wie ein höchstes Wesen vorgestellt, das wie ein Mensch, wenngleich in größeren Proportionen, reagiert. Gott ist gleichsam nur ein höherer Teil eines übergreifenden Weltganzen, der an der Spitze einer Seinspyramide steht, aber den gleichen Gesetzen wie der Welt unterworfen ist. Von Gott aber kann man nur recht denken, wenn man erkennt, daß er außerhalb allen vorstellenden Denkens ist. Man muß als Denkregel aller Rede von Gott aber anerkennen, daß „Gott das ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann". Zwischen Gott und Welt gibt es also gar keine reale Relation, so daß die Aussagen über Gott gewissermaßen univok auf Gott und Welt zuträfen. Gott kann in unserem Denken nicht einfach in unserem Weltverhältnis verrechnet werden.

Nimmt man diese Regel ernst, dann ergibt sich auch, daß die Erlösungslehre nur von der Gotteslehre her zu entwickeln ist. G. zeigt konkret den hermeneutischen Hintergrund der Schrift „Cur deus homo" in der Gotteslehre des Proslogion. Im Schöpfungsakt realisiert Gott eine von ihm ontologisch verschiedene Wirklichkeit, die aber zu ihm in einem bestimmten Entsprechungsverhältnis steht, und zwar der Hinordnung auf die Erfüllung des Menschseins in Gott durch die Gnade. Dieses Heil des Menschen ist die Ehre Gottes in der Welt. In der Sünde verweigert der Mensch Gott die Ehre als seines Schöpfers und Vollenders in der Liebe. Aber er verletzt nicht eigentlich Gott, der für ihn unerreichbar bleibt, sondern sich selbst, indem er sich in der Trennung von Gott um sein Heil bringt. Dies ist auch die Strafe, die er für seine Sünde empfängt. Sie ist keine dreinschlagende Reaktion eines beleidigten Wohltäters. Sündenstrafe ist die im sich von Gott abkehrenden Handeln gelegene Konsequenz selbst. Da in der Schöpfungsordnung ein ursprüngliches Heilsverhältnis durch Gott gesetzt war, kann dieses Entsprechungsverhältnis des Menschen nur durch Gott selbst wiederhergestellt werden. Aber es muß wiederhergestellt werden auf seine Weise, die die menschliche Verantwortung für die Sünde ernst nimmt.

Nennt man dieses ursprüngliche Entsprechungsverhältnis Gerechtigkeit, in der sich die gnädige Zuwendung zum Menschen realisiert, dann kann auch

die neue Gerechtigkeit nur durch eine je größere Barmherzigkeit Gottes realisiert werden.

Diese neue Barmherzigkeit Gottes ist nichts anderes als der sich angesichts der Sünde siegreich behauptende Heilswille Gottes, der den Menschen gerechtmachen will. Die sich in der Welt auf den Menschen hin realisierende Barmherzigkeit als neue Gerechtigkeit aber heißt Menschwerdung des Sohnes Gottes. Als Gott kann er die Barmherzigkeit Gottes verkünden. Als Mensch kann er durch seinen vollkommenen Gehorsam und die neue Anerkennung Gottes als Schöpfer und Ursprung allen Heils das Entsprechungsverhältnis der Gerechtigkeit annehmen und im Akt seiner kreatürlichen Selbsthingabe realisieren.

Die christliche Position der Sündenvergebung durch Inkarnation ist also in sich gar nicht unvernünftig. Gewiß kann man sie nicht rein aus der Vernunft ableiten. Hat man sie aber einmal im Glauben angenommen, dann erweisen sich die Einwände gegen sie als unvernünftig, weil sie an einem Begriff von Gott orientiert sind, der seine wahre Transzendenz nicht ernst nimmt und die Würde und die Freiheit des Menschen auch als Sünder nicht respektiert. Eine bloße Erklärung Gottes, daß er die Sünde vergibt, macht die Sündenvergebung zu einem psychologischen Zustandswechsel im Gemüt eines jenseitigen mythischen Wesens und nicht zu einer geschichtlichen Realisierung des Heilswillens Gottes in der geschaffenen Welt. Wäre auch die Sünde nicht begriffen als eine abgründige Abkehr des Menschen von Gott, sondern nur eine kindliche Torheit, die ein gutmütiger Gott gar nicht so tragisch nimmt, dann wäre es um die personale Würde und Freiheit des Geschöpfes geschehen. Denn gerade die Freiheit ist das alles bewegende Zentrum der Schöpfung, in dem der Mensch Gottes gnädige und barmherzige Zuwendung annimmt und damit das Verhältnis der Gerechtigkeit zu Gott in der Welt zum Ausdruck bringt, wenn er ihn als Schöpfer ehrt und sich damit in einer umfassenden personalen Heilsrelation zu seinem Vater und Gott weiß.

Nur von diesem Hintergrund her erklären sich auch die Grundbegriffe der Theorie Anselms (Ehre Gottes, Schöpfungsordnung, Sünde, Strafe, Genugtuung, Verdienst, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit). Anselm liefert die Theologie keineswegs einem juristischen Mechanismus von Beleidigung und Wiedergutmachung aus (Äquivalenzdenken). Er weiß, daß alle Begriffe, die wir aus der Welt entlehnen, auf Gott nur analog anzuwenden sind. Dies gilt gerade auch für die Bilder und Metaphern, die aus dem juristischen Bereich genommen sind (zum Teil nach neutestamentlichem Vorbild, zum Teil auch vor dem Hintergrund germanischen Rechtsdenkens). Anselm nimmt diese Begriffe auf, löst sie aber in der Anwendung auf Gott aus ihrem univoken Verstehenszusammenhang heraus.

Dementsprechend klärt er auch die Heilsbedeutung des Todes Jesu. Der Sohn Gottes mußte nicht deshalb sterben, weil Gott es so wollte, oder gar weil er zur Abkühlung seines Zornes eine so furchtbare Rache genommen hätte. Der Tod Jesu ist konkret von den Menschen seiner Zeit verschuldet, die seine Sendung abgelehnt haben. Jesus gibt aber freiwillig sein Leben für die Sünder hin, indem er seine Sendung vom Vater her auch gegen ihren Widerstand durchhält. Gerade weil er der Gerechte und Sündenlose war, hätte Gott seinen Tod gar nicht fordern können (insofern der Tod als Verlust Gottes die innere Folge und „Strafe" der Sünde ist). Weil Jesus in Treue zu seiner Sendung, die Barmherzigkeit Gottes zu verkünden, stellvertretend die Strafe für die Sünde (den Tod) auf sich nahm, hat er eine neue Gerechtigkeit verwirklicht, die mehr ist als die bloße Wiederherstellung der alten Gerechtigkeit. Dies ist das „Verdienst" Christi. Wer an diesem Verdienst partizipiert, hat Teil am Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes zum Vater. Die Genugtuung für die Sünde war dem Sünder auferlegt. Aber er konnte die Ehre Gottes in der Schöpfung und damit sein Heil nicht selbst wiederherstellen. Jesus hat stellvertretend mehr erbracht und darin die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen für alle bewirkt. In der neuen Gerechtigkeit Jesu Christi wird uns die je größere Barmherzigkeit des Vaters zugänglich.

Das ist nun die wahre Gerechtigkeit Gottes, die aus einer „anderen Barmherzigkeit" resultiert. Es geht eben nicht nur um eine bloße Deklaration der Sündenvergebung durch einen inneren Gemütswechsel Gottes, sondern um eine geschichtliche Realisierung des neuen Gottesverhältnisses durch Gott selbst, der in Christus stellvertretend für die Menschheit und zu ihren Gunsten die größere Barmherzigkeit Gottes als Vergebung und ewiges Leben annimmt.

„Die einzige Möglichkeit, ohne Widerspruch zur Vernunft eine Versöhnung des Menschen mit Gott anzusagen, findet Anselm im christlichen Erlösungsverständnis. Die Bedingung der Möglichkeit hierfür ist das in dieser Botschaft mitausgesagte trinitarische Gottesverständnis. In der Menschwerdung des Sohnes bekommt der Mensch Anteil an der Stellung, die der Sohn dem Vater gegenüber einnimmt. Wer in dieses sein Gottesverhältnis eintritt, das auch der Tod nicht zerstören konnte, erhält Anteil an der Liebe Gottes, die ihr Maß nicht am Menschen oder einer von ihm erbrachten Satisfaktionsleistung hat, sondern am Sohn, der selbst ‚größer' ist als alles, was außer Gott existiert ... Gott hat keine andere Barmherzigkeit für den Menschen als die Liebe zu seinem Sohn" (290f).

Dem Vf. ist m. E. eine vorzüglich Anselm-Interpretation gelungen. Neu ist die Konsequenz, mit der er ihren Hintergrund im Gottesverständnis ausarbeitet und ihren zeitgenössischen Diskussionszusammenhang mit Juden und Heiden darstellt. Von da erscheint auch die Suche nach *rationes necessariae* in einem neuen Licht. Wer nach dieser Arbeit die alten Vorurteile und Klischees gegenüber Anselm wiederholt, beweist nur, wie weit er hinter dem Stand der Forschung zurückgeblieben ist.

München Gerhard Ludwig Müller

Haas, Alois Maria: **Gottleiden, Gottlieben.** Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter. – Frankfurt: Insel Verlag 1989. 520 S., Ln. DM 78.–

Gefragt, welch anspruchsvolles theologisches Buch der letzten Jahre ich vor allem empfehle, weise ich stets auf diese Aufsatzsammlung des Züricher Germanisten; jedesmal kommt ein begeistertes Echo zurück. Und dies mit Recht. Einmal beweist Haas Seite für Seite seinen kenntnisreichen Eros zur Theologie (besonders mit H. U. v. Balthasar) und schließt sie, was dringend erfordert und arg vernachlässigt ist, von ihrer sapientialen Seite her auf: über ein „Schrifttum, das von seiner gattungsmäßigen und strukturellen Bestimmung her als erbaulich und spirituell eingestuft, gleichzeitig aber in seiner theologischen, d. h. streng objektiven Heilsaussage erfaßt werden muß" (60). Dies tut er mit einer umfassenden Gelehrsamkeit, wozu der lange Anmerkungsteil (331–484) nicht wie so oft Computer- und Assistenten-Fleiß bezeugt oder mit „Gelehrsamkeit" prunkt, sondern überraschende Lesefrüchte, Hinweise und wichtige Exkurse darbietet; die guten Register (Namen: 486–506; Sachen: 507–519) zeigen es. Sein Stoff, der im weiten Sinne „Deutsche Mystik" zu nennen ist, verhilft H., den theologischen Fachjargon zu überschreiten und in zentrale Anliegen unseres heutigen Christentums einzutreten.

Die 16 gewichtigen Aufsätze haben Meister Eckhart als Mittelpunkt:

„Von der Eigenart christlicher Mystik: Meister Eckhart als Maßstab" (45–58), „Meister Eckhart: Leben und Werk" (153–171), „Seinsspekulation und Geschöpflichkeit in der Mystik Meister Eckharts" (172–188). H. sieht, daß dessen Lehre „christlich sicher als eine extreme Position" zu gelten hat; doch gerade dadurch bringe er eine Seite des Christentums ins Gespräch, die im Religionsdialog immer wichtiger wird: Das „mystische Einssein des Geschöpfes ist im Grunde nichts anderes als das religiöse Ernstnehmen der ontologischen Tatsache, daß im Seelengrund jedes Menschen Gott gegenwärtig ist als Seins- und Lebensspender" (186f).

Das schlägt ein Thema an, zu dessen Behandlung niemand kompetenter ist als ein Eckhartforscher: „Meister Eckhart als Gesprächspartner östlicher Religionen" (189–200), „Das Ereignis des Wortes: Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus" (201–240).

Diese Arbeiten sind im Gespräch mit Vertretern östlicher Religiosität entstanden (einer davon wird in der Widmung des Buches genannt). H. bekennt, daß ihm dabei der „Kopf schwirrt ... Ich sehe bei ebenso vielen Strukturanalogien ebenso viele Gegensätze" (239). Das Vorbildliche bei der Behandlung dieses Themenbereiches besteht einerseits in der gemeinsamen Grundlage, auf der H. sich mit seinen buddhistischen Gesprächspartnern trifft: in der Hochschätzung Meister Eckharts, und andererseits in der freundlichen Gelehrsamkeit des Dialogs. Dieses Gespräch enthüllt die Niveaulosigkeit des Meisten, was heute hierzu veröffentlicht wird. (Im Aufsatz: „Die Aktualität Meister Eckharts. Ein Klassiker der Mystik", in: Gottes Nähe, Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung, 1990 – in Anlehnung an seinen Beitrag, Rhénane, mystique, in DictSpir – hat H. die Gesprächssituation weiter aktualisiert.)

Das innerchristliche Gespräch wird in Luther-Aufsätzen berührt:

„Luther und die Mystik" (241–285), „‚Theologia deutsch', Meister Eckhart und Martin Luther" (286–294). Hier erwarten den theologischen Leser die größten Überraschungen. Mit äußerster Behutsamkeit kommt H. z. B. zur Einsicht: „Immerhin ist das, was als Luthers ‚reformatorischer

Durchbruch' bezeichnet wird, der Durchblick auf die Gerechtigkeit als auf ein im Glauben von Gott erhaltenes heilsames Geschenk, in vielerlei Hinsicht etwa in der deutschen Mystik vorgeprägt. Schon Meister Eckhart beurteilt die Gerechtigkeit des Menschen als eine *totaliter ab aliquo extra* ... erbrachte Leistung" (284). „Die mystische Sprache in ihrer traditionellen Gestaltung ist für die Freiheitsschrift (Luthers) noch nicht angemessen erforscht worden" (476). Luthers „Mystik des Hörens" wird dargestellt (z. B. 472f); die „Ekstase als eine konsequente Ausformung des Glaubens" heißt bei ihm: „Hineingerissensein des Geistes in die klare Erkenntnis des Glaubens" (468). Das und vieles andere läßt H. fragen, ob Luther „nicht ein dionysisches Theologumeon – in streng christologischer Einbindung – in seinem Konzept der Gotteserfahrung *sub contraria specie* hat wirksam werden lassen" (464), nämlich die „via negationis", „das Christusgeschehen am Kreuz" sub contraria specie.

All dies bindet H. ein in geschichtliche Durchblicke:

In dem wichtigen Aufsatz: „Die deutsche Mystik im Spannungsbereich Theologie und Spiritualität" (59–96; anders akzentuiert als J. Leclercqs scholastische und monastische Theologie) wird der Hintergrund mittelalterlicher Mystik beschrieben, aber auch Eckhart–Tauler–Seuse in ihrer Eigengestalt gezeigt.

Geschichtlich über die „Deutsche Mystik" hinaus führt: „Eriugena und die Mystik" (241–263), „Christus ist alles: Die Christusmystik des Angelus Silesius" (295–319), und „Mittelalterliche Apokalyptik" (320–328).

Thematisch wird der Blickwinkel durch drei wichtige Monographien erweitert: „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts" (97–108), „Traum und Traumvision in der deutschen Mystik" (109–126), „‚Trage leiden geduldiglich': Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden" (127–152); jedesmal zeigt H. sein Vertrautsein mit modernen Fragen, ohne daß der solide Boden historischer Genauigkeit verlassen wird.

Zu erwähnen sind noch die „Einleitung" (9–22), die begrifflich klärt und zugleich historische Bögen spannt, und der Höhepunkt des Buches: „Was ist Mystik?" (23–44). Hier wird die literarische Kunst von H. am sichtbarsten, mit der er die weit zerstreute Literatur beherrscht, entlegene Ansatzpunkte zusammenbindet und den Leser behutsam und zielstrebig in die Mitte der Frage führt: „Mystische Erfahrung ist ein am Mysterium orientiertes, nicht leicht mitteilbares, letztlich unsagbares Erkenntnis- und/oder Liebesgeschehen zwischen Mensch und Gott, das vom Menschen als gnadenhafte, ohne Anstrengung empfangene Einigung mit Gott erfahren wird ..." (42f).

Jede Kritik wird sich bei der sorgfältigen Arbeits- und vorsichtigen Formulierungsweise von H. schwertun. Aber eine Frage oder Bitte soll gestellt werden: Noch mehr Aufmerksamkeit auf den anderen Strom der Mystik in Deutschland, den die Franziskaner und dann besonders die Frauen vertreten: Die Mystik der Visionen, des konkreten Erlebnisses und der gesellschaftlichen Aktivität.

München Josef Sudbrack

Anonymi Magistri Artium (c. 1245–1250), **Lectura in Librum De anima** a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V.E. 828) ed. Renatus A. Gauthier OP. – Ad Claras Aquas (Romae) Grottaferrata: Collegio San Bonaventura 1985. 22*, 519 S. (Spicilegium Bonaventurianum XXIV).

René Gauthier OP, von der kritischen Thomas-Edition (Leonina) international bekannt und anerkannt, hat in der für die mittelalterliche Forschung verdienten Reihe des Spicilegium Bonaventurianum den umfangreichen Kommentar zu (den 3 Büchern) De anima des Aristoteles ediert. Der Name des Autors ist nicht überliefert; nicht aus seiner eigenen, sondern aus der Hand eines seiner Schüler, dessen Name ebenso unbekannt ist, ist der Kommentar auf uns gekommen. Nur in einer einzigen Handschrift (des Fonds Vittorio Emanuele II,828 der Nationalbibliothek in Rom) ist er erhalten. Seine Entstehung fällt in die Zeit von 1245 bis 1250. Nur ein Meister editorischer Arbeit konnte aufgrund eines einzigen Textzeugen diese Edition bewerkstelligen. Die ungezählten Textverbesserungen und kodikographischen Hinweise im Apparat zeigen, wie erfahren, umsichtig und kritisch der Editor mit der Textgrundlage umging. Er mußte nicht nur der Gelehrsamkeit des Autors, eines Magister artium, gewachsen sein, er mußte auch die Eigenheit des Schreibers kennen, die oft mehr Rätsel aufgeben als die Gedanken des Magisters. Nur die im ständigen Umgang mit mittelalterlichen Handschriften erworbene Erfahrung kann den Blick schärfen, ein (vom Schreiber) falsch gelesenes, gehörtes, geschriebenes Wort richtig zu lesen. Selbst die unvermeidlichen Auslassungen beim Abschreiben der Textvorlage, die sog. Homoioteleuta, konnte der Editor verbessern (vgl. 217, 380; 463,96f.114f).

Der Autor des Kommentars ist ein Magister artium (wohl der Pariser Universität). Er kannte die Quaestiones De anima des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI., die auf 1240 zu datieren sind, und möglicherweise kannte er auch den Kommentar zum 2. Sentenzenbuch des Albertus Magnus, der um 1246 anzusetzen ist. Um die Mitte des 13. Jh.s war jedenfalls der Animakommentar des Anonymus bereits in Paris bekannt, weil in einer Brüsseler Handschrift der lateinischen Übersetzung der aristotelischen Bücher De anima, der sog. „Vetus" (translatio), am Rande Glossen aus dem anonymen Kommentar zu lesen sind, die ebenfalls in der Edition verarbeitet wurden. Da der Autor littera und sententia des Petrus Hispanus, seiner echten und pseudoepigraphischen Schriften kannte und auch schätzte, darf man ihn (bei aller gebotenen Zurückhaltung des Editors) im Umkreis dieser wichtigen und einflußreichen Schule suchen.

Der edierte Kommentar bezeugt den nachhaltigen Einfluß der psychologischen Schriften des Petrus Hispanus, seiner Quaestiones libri De anima (ed. M. Alonso) und der Expositio librorum II–III De anima (ed. M. Alonso), deren Echtheit gegenwärtig bezweifelt wird. Desgleichen vermittelt der Kommentar einen vorzüglichen Einblick in das Studienwesen der (Pariser) Artistenfakultät um die Mitte des 13. Jh.s (vor den Wirren der siebziger Jahre im sog. Averroistenstreit). Nur wenige Philosophen dieser Zeit kennen wir mit Namen, z. B. Nikolaus v. Paris. Die Artisten lasen und erklärten das ganze (ins Lateinische übertragene) Schrifttum des Aristoteles und nahmen die Kommentare des Averroes zur Auslegung zu Hilfe. Aristoteles ist noch nicht der „philosophus", vielmehr wird er mit seinem Namen oder als „actor", als Urheber und Autor, des jeweiligen Textbuches bezeichnet. Der „Commentator" (24, 259) wird in der Regel überhaupt nicht ausdrücklich erwähnt. Ein Widerstreit zwischen den beiden Autoritäten wird jedenfalls nicht thematisiert.

Thematisiert wird auch nicht der Widerstreit zwischen divergierenden philosophischen und theologischen Doktrinen. Im Sprachgebrauch der frühen Scholastiker ist Aristoteles der große Gelehrte „magnus clericus" (233, 337; 341, 235), aber er ist kein „catholicus", kein Theologe. Gelegentlich kann der Kommentator aber Aristoteles sogar als „bonus Christianus" bezeichnen (240, 65). Nur selten berührt der Magister artium theologische Probleme, die er zwar kennt, aber nicht behandeln möchte; sie sind „alterius inquisitionis" (143, 228). Der Kommentar richtet sich an junge Schüler, über deren Mitarbeit und Stand des Wissens sich der Magister stets vergewisserte. Er gab für jedes Kapitel des Textbuches zuerst eine detaillierte Gliederung und Einteilung des aristotelischen Textes und konzentrierte die Auslegung auf die Feststellung der Sententia des Philosophen und die daraus sich ergebenden Fragen. Die Quaestiones nehmen das Hauptaugenmerk in Anspruch.

Dem Umfang der Kommentare zu den einzelnen Büchern De anima nach zu schließen, beschäftigte sich die Schule zu dieser Zeit vor allem mit den psychologischen und naturwissenschaftlichen Fragen der ersten beiden Bücher. (Der verhältnismäßig bescheidene Umfang des Kommentars zum 3. Buch, 445–496, kann selbstredend auch durch äußere zufällige Bedingungen verursacht sein. Der Kommentar bricht Bekker-Ausgabe 432a12 unvollendet ab.) Ähnlich wie Petrus Hispanus diskutierte auch der anonyme Kommentator die aristotelische Dreiteilung der (vegetativen, sensitiven und intellektiven) Seele und ihre Einheit (148–164). Er fragte nach dem Ursprung der vegetativen und sensitiven Seele (165–173) und dem schöpferischen Ursprung der intellektiven Seele (176–191). Den kosmischen Intelligenzen konnte der Kommentator keine kreative Macht zubilligen (184–186). Wenn man auch mit Aristoteles, dem Commentator Averroes und „allen Philosophen" annehmen kann, daß die Himmelskörper beseelt wären; diese Weltseele ist aber nicht erlösungsbedürftig und erlösungswürdig (187–191). Biologische Fragen (z. B. nach der Lebenskraft der Seele im männlichen Samen, 145f, 230f), physische Fragen (z. B. nach der Natur des Lichtes, 307f) und psychophysische (z. B. nach der Wirklichkeit des Klanges und Lautes) behandelte er sehr ausführlich. Mit besonderem Interesse liest man die zweifachen Ausführungen über den „intellectus agens" und „possibilis" im Kommentar des 1. und 3. Buches (44–46, 459, 475). Die Identität der Lehraussagen an den beiden genannten Stellen ist jedenfalls auf den ersten Blick nicht zu erkennen.

Der philosophiegeschichtlichen Erforschung des Kommentars hat der Editor wertvolle Interpretationshilfen an die Hand gegeben. Diese Forschung ist dringend geboten, denn sie könnte möglicherweise auch die Untersuchungen der psychologischen Schriften des Petrus Hispanus fördern und sicherere Hinweise auf dessen Pariser Lehrtätigkeit vermitteln. Von 1241–1245 lehrte auch Roger Bacon in Paris und erklärte unter anderem auch die aristotelischen Bücher De anima. Von diesem Kommentar haben wir keine nachschriftliche Überlieferung. Zu den wichtigsten Studienhilfen, die R. Gauthier der Edition mitgegeben hat, zählt das aristotelische Textbuch, die lateinische Übersetzung der Bücher De anima. Der anonyme Kommentator legte seiner Erklärung die griechisch-lateinische Übersetzung, die sogenannte „vetus translatio" zugrunde, allerdings

in einer verbreiteten und verderbten Form. Anhand von sieben Handschriften (darunter als bester Zeuge Hs 221 der Stadtbibliothek in Avranches) erarbeitete R. Gauthier einen kritischen Text der älteren Übersetzung von De anima. Die von diesem Text abweichenden Formen im Kommentar lassen sich im Variantenapparat mühelos verifizieren. Die beiden Editionen des Textbuches und des Kommentars verdienen alle Anerkennung.

Bochum Ludwig Hödl

Koláček, Josef: **Martin Středa** [Martin Stredonius]. – Rom: Křesťanská Akademie 1987. 151 S. (Vigilie-Edition, Bd 67), kart. Lit 9000.–

Wie bereits in seinem Buch über „Den Heiligen der Neuen Welt, Johannes Nepomuk Neumann" (vgl. ThRv 6, 1979, 473f) hat der Vf. auch diesmal die Form einer Hagiographie gewählt, um dem tschechischen Kulturkreis eine interessante Persönlichkeit der eigenen Religionsgeschichte zu erschließen, die bei der Rekatholisierung der böhmischen Länder nach der Schlacht auf dem Weißen Berg am 8. 11. 1620 eine überaus wichtige Rolle spielte.

Martin Stredonius (tschechisch Středa oder Středovský), geb. am 11. 11. 1587 im oberschlesischen Gleiwitz, gest. am 28. 8. 1649 im Rufe der Heiligkeit im mährischen Brünn, seit 1608 Jesuit, 1622 Professor in Prag, 1625 in die Provinz nach Neisse in Oberschlesien geschickt, wurde 1627 Rektor des Brünner und 1629 des Prager Jesuitenkollegs. Von 1637 bis 1641 und wiederum 1648 war er Provinzial der Böhmischen Ordensprovinz SJ, die damals neben Böhmen und Mähren auch ganz Schlesien umfaßte.

Er lebte also in einer Zeit, als das Königreich Böhmen die ganze Wucht des von hier mit dem 2. Prager Fenstersturz am 23. 5. 1618 ausgegangenen Dreißigjährigen Krieges und deren Folgen zu spüren bekam. Während der sächsischen Besetzung Prags 1631 aus der Hauptstadt verwiesen, setzte er sich 1645 mit seiner enormen geistigen Energie für die Verteidigung Brünns unter dem Oberbefehl von Raduit de Souche(s) gegen die Schweden ein, denen es unter Torstenson nicht gelungen ist, den von ihm mobilisierten Verteidigungswillen der Brünner zu brechen, so daß er vom Stadtrat als „Retter Brünns" gefeiert wurde. Im Rufe eines hervorragenden Gelehrten in Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin stehend, zählte er zu den engsten Mitarbeitern des Olmützer Erzbischofs (1599) Franz Seraf Kardinal von Dietrichstein (1570 Madrid – 1636 Brünn), einem der einflußreichsten Reichsfürsten (1624) der damaligen Zeit. Noch lange nach seinem Tode wirkten auf dem Wiener Hof seine Prophezeiungen nach, mit denen er den jähen Tod von Ferdinand IV. (1654) und den Aufstieg Österreichs zur europäischen Großmacht nach dem Sieg über die Türken (1683–1699) unter Leopold I. (1640–1705, 1658 Kaiser) voraussagte. Wegen seines heiligmäßigen Lebens hoch verehrt, ist er in der mährischen Metropole Brünn bis heute nicht vergessen, wie immer wieder frische Blumen auf seinem Grab in der Brünner Jesuitenkirche zeigen.

Eine Dokumentation, Verzeichnis seiner Schriften und der über ihn geschriebenen Werke ergänzen die Biographie einer glaubensstarken priesterlichen Ordensgestalt, der hiermit eine wohlverdiente Aufmerksamkeit zukommt. Da seine Werke nur als Manuskripte vorliegen, bleibt ein „Corpus Catholicorum bohemorum" ein ausstehendes Desiderat.

Kevelaer Emil Valasek

Baumeister, Martin: **Parität und katholische Inferiorität.** Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich. Mit einem Geleitwort von Hans Maier. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1987. 120 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd 3), kart. DM 14.80

Daß zeitgenössische Begriffe die jeweilige Gegenwart polemisch umgreifen, diese aber dann im historischen Rückblick auch interpretieren können, gerade wegen ihres eigenen Wandels, dies zeigt der Vf. in seiner anregenden Studie über „Parität" und „Inferiorität" als praktische und theoretische Determinanten des deutschen Katholizismus, konzentriert auf die für das Deutsche Kaiserreich insgesamt kritischen Jahre von 1890 bis 1914. Das Unternehmen ist nicht zuletzt deshalb dankenswert, weil in als repräsentativ geltenden neueren Darstellungen dieser Phase der deutschen Geschichte die Großkirchen als religiöse Institutionen entweder fast gar nicht beachtet werden, oder aber der christliche Glaube auf eine machtstabilisierende Ideologie reduziert wird. Dabei bleibt der Vf. als christlicher Historiker jedoch frei von jedem Ressentiment, obwohl sich in der intellektuellen Landschaft der deutschen Historikerzunft seit etwa den 70er Jahren ein bemerkenswerter Wandel in Richtung auf einen Indifferentismus gegenüber dem Christentum vollzogen hat.

Der Vf. behandelt zunächst den statistischen Befund der Imparität der Katholiken in der Beamtenschaft und im Offizierskorps sowie die besonders in der Zentrumspartei geführte Paritätsdiskussion und führt regionale Untersuchungen zur Differenzierung an. Dabei zeigt er auch, daß das „katholische Bayern" keineswegs das Gegenbild zum „bösen Preußen" war, was er in neueren Darstellungen der bayerischen Landesgeschichte mißachtet sieht. Ihre Brisanz gewinnt jedoch die Studie in der Behandlung des Zusammenhangs zwischen der Forderung nach „katholischer Parität" und dem Vorwurf „katholischer Inferiorität", weil dieser Vorwurf von einem beträchtlichen Teil des Katholizismus internalisiert wurde. Konnte eine „Inferiorität" schon hinsichtlich Neigung und Interesse von Katholiken an der höheren Beamtenlaufbahn behauptet werden, so hatte der Begriff seinen „Sitz im Leben" dort, wo das Heiligtum des Bürgers stand: in der „Bildung".

Der Vf. widmet einen großen Teil seiner Analyse diesem Thema, nach dessen statistischem Aspekt vor allem der Diskussion im Katholizismus, angeführt insbesondere von Georg v. Hertling, der auch den Begriff „Bildungsdefizit" in einem Aufsatz von 1896 geprägt hat, während der Begriff „geistige Inferiorität" von Hermann Schell (1897) stammt. Der Vf. ist etwas reserviert gegenüber Hertling und übernimmt von Christoph Weber (auch sonst häufig zitiert), wenn auch wie dieser in Anführungszeichen, den Titel „Chefideologe". Die Hertling-Kritik durch Franz Xaver Kraus müßte ihrerseits kritisch beurteilt werden. Doch trifft der Vf. die Grundsorge Hertlings (und vieler bis heute, wenn auch unter veränderter Lage), indem er dessen Brief zitiert, in welchem H. „die Stellung der Kirche in der modernen Welt mit jedem Tag schwieriger werden sieht", wenn man „die Jugend der gebildeten Stände nicht beim Kirchenglauben erhalten" kann.

Der Vf. zeigt die komplexen Ursachen des „Bildungsdefizits" auf und bemerkt zu Recht, wie damals falle es auch heute schwer, eine „allzu nahe liegende monokausale Erklärung zu vermeiden". Ein besonderes Kap. gilt dem „Konfessionalismus der Jahrhundertwende", welchen der Vf. wegen eines „beschwichtigenden Ökumenismus" für unterbewertet hält (dies ist richtig, doch es ist wohl nicht zu tadeln, wenn etwa der Belgier R. Aubert angesichts der „Borromäus"-Enzyklika [1910] vor allem vor der eigenen Kirchentür kehrt).

Das Kap. über die katholische Reformbewegung und den „Riß im Katholizismus" referiert sachkundig die Ergebnisse der neueren kirchenhistorischen Literatur. Der Hinweis, daß Max Weber in seinen religionssoziologischen Aufsätzen von der Inferioritätsdebatte ausging, ist auch deshalb interessant, weil ausgerechnet diesem Mann konfessionalistisches Denken unterstellt wurde.

Wie bei Erstlingswerken verständlich, kritisiert der Vf. hie und da bisherige Forschungen etwas zu pauschal. Die beiden bereits 1986 erschienenen Bücher über den deutschen Katholizismus von Klaus Schatz und Heinz Hürten werden nicht erwähnt; auf Anfrage teilte der Vf. mit, daß sein Manuskript bereits 1984 abgeschlossen war und sich seit 1986 beim Verlag befand. M. Baumeisters Studie hat einen eigenen Ansatz, zu dessen Verständnis jedoch die Gesamtperspektive des deutschen Katholizismus gehört.

Freiburg Oskar Köhler

Mbiti, John S.: **Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 212 S., kart. DM 38.–

Die Christen Afrikas verlangen heute nach einem in ihrem Lebens- und Kulturraum gangbaren Weg der Christusnachfolge. Dieses Buch gehört zu den interessantesten Versuchen, das „neue afrikanische Christentum" zu präsentieren; ein Christentum, das sich in einem dynamischen Wachstumsprozeß befindet, das „wie ein riesiger Topf brodelt und gewisse Eigenarten, jenen des apostolischen Christentums ähnlich, mit den Gegebenheiten des afrikanischen Lebens in der heutigen Zeit verbindet" (5).

Entstanden aus drei Vorlesungen, die der Vf., einer der bekanntesten afrikanischen Theologen und Religionswissenschaftler, am General Theological Seminary in New York gehalten hat, befaßt sich das Werk schwerpunktmäßig mit drei Hauptthemen: Gebet, Glaube, Heil. Dabei erweist sich die Art und Weise, wie die Afrikaner die Bibel im Spiegel dieser Grundthemen lesen und verstehen, als eine Entfaltung der Problematik, wie Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen entsteht und lebt, und zwar als betende, lebendig glaubende und heilsbezeugende Gemeinschaft. Überzeugenden Beweis für diesen Zusammenhang von Bibel/Bibelwort und Kirchengründung liefern die

zahlreichen Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (African Independent Churches), welche eine ernsthafte, aber heilsame Herausforderung für die etablierten Kirchen darstellen.

Das Bibelwort als göttliches Offenbarungswort, das die Basis christlichen Handelns ist, ist so auch nach Mbiti Einladung und wirksames Mittel zu einer immer tieferen Erkundung der menschlichen Erfahrungsfelder, denen die erwähnten Grundthemen zugeordnet sind: 1. Ständiges Bewußtsein von der Gegenwart des Transzendenten. 2. Schenken und Annehmen von Vertrauen. 3. Erfahrung von Gesundheit und Wohlergehen im umfassenden Sinne.

Konstitutiv ist hier für den Vf. der Gedanke einer „Reise von der Schöpfung zur Offenbarung" (48), d. h. die Verknüpfung von zwei Anschauungsebenen, deren Zusammenschau es erst ermöglicht, das Geheimnis Gottes und Gottes In-der-Welt-Sein in menschlicher Sprache zu reflektieren. Demnach formuliert M. die theologische Grundfrage folgendermaßen: Wie kann die Begegnung mit dem, was das Christentum in die Welt und in ihr in Bewegung gebracht hat, für das Leben des Afrikaners mit den erwähnten Grunderfahrungen hilfreich und fruchtbar sein? Die Anwort hierauf wird auf der Grundlage der genannten drei Themen gesucht, mit denen der Vf. ein weites theologisches Umfeld abzudecken versucht.

So wird z. B. hervorgehoben, daß die afrikanische Gebetstradition als das Herz des afrikanischen geistigen Lebens den fruchtbaren Boden für die Aufnahme, das Behalten, Anpassen und Ausüben des biblisch-christlichen Glaubens bietet (59). Ähnliche Feststellungen werden auch in bezug auf die anderen beiden Hauptthemen Glaube und Heil getroffen.

Auf der Glaubensebene wird festgestellt, daß religiöser Glaube in Afrika zum Leben als ein fester Bestandteil desselben gehört. Vor diesem Hintergrund ist die Annahme des christlichen Glaubens für den Afrikaner nicht ein bloßes, verstandesmäßiges Verstehen, sondern die Annahme einer lebendigen Wirklichkeit, der Wirklichkeit Jesu Christi. Da es sich dabei um die Begegnung mit einer Person handelt, versteht der afrikanische Christ unter Glaubensbekenntnis nicht das Aufsagen von formelhaften Darlegungen, die nur im Kopf stecken und von verstandesmäßiger Spitzfindigkeit zeugen. Für ihn bedeutet lebendiges Glaubensbekenntnis den Glauben singen, feiern, tanzen; ihn also bis in die nackte Fußspitze hinein, die den Boden beim Tanzen berührt, tragen und Wurzel schlagen zu lassen. Nicht tote Begriffe und Abstraktionen, sondern lebendige Praxis „definiert" hier den Glauben: „Der Glaube wirkt, wenn er Kinder gebären läßt, wenn er zum Martyrium führt, wenn er unerwünschte geistige Kräfte austreibt . . . In diesen Formen ist er lebendig" (114).

Zu einem solchen Glauben gehört selbstverständlich für den Afrikaner die Erfahrung von Heil im umfassenden Sinne. Am Beispiel einer Fallstudie erläutert M. das afrikanische und biblische Verständnis von Heil. Sowohl in der afrikanischen Tradition als auch in der biblischen Auffassung werden Heil und Heilung in eins gesetzt, so wie dies im Wirken Jesu selbst von den Evangelisten dargelegt wurde. Auch für Jesus bedeutete Heil nicht nur Rettung für die Seele, sondern Wohlergehen für den ganzen Menschen. Dazu werden in dieser Arbeit mit der Ausarbeitung von wichtigen Zusammenhängen (etwa Taufe und Heil, Abendmahl und Heil, der Name Jesu und Heil, der Heilige Geist und Heil) konkrete Beispiele angeboten, welche das Heil als umfassende Sicherung der Existenz verdeutlichen.

Als Werkzeug zum Heil in der ganzen Welt ist die Kirche dazu aufgerufen, die biblische Botschaft von Gottes Heilsplan „bis ans Ende der Erde" zu bringen. Es fügt sich daher gut ein, daß der Vf. seine Untersuchung mit Überlegungen über die Bedeutung der Mission abschließt.

Auch hier, wie bereits in anderen Teilen des Buches, nimmt der Vf. eine profilierte Stellung ein, die dem Leser Anregung für das eigene (gläubige) Nachdenken und Handeln gibt.

Münster Kossi J. Tossou

Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Mit deutscher Übersetzung und Hinführung von Paul-Gerhard Müller und einem Kommentar von J. A. Fitzmyer und einem Geleitwort von J. Ratzinger. – Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk 1987. 331 S., kart. DM 39.–

Dem früheren Direktor des Kath. Bibelwerks kommt das Verdienst zu, ein wichtiges Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, das 1983 verabschiedet und 1984 in Französisch (Originaltext) und Latein veröffentlicht wurde (Paris 1984) durch deren Sekretär, H. Cazelles, sowohl in den beiden Grundsprachen als auch in deutscher Übersetzung und Kommentierung zugänglich zu machen. Beigefügt hat er einen ausführlichen Kommentar dazu aus der Hand von J. A. Fitzmyer, Exeget in Washington D.C. und neuestem Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission, und eine eigene Übersicht über die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der christologischen Frage mit einer guten Übersicht über die deutschsprachige Fachliteratur unter dem Thema: Zur Aktualität der christologischen Frage. Im Anhang ist ein Literaturverzeichnis und ein Autorenregister beigefügt.

Das Dokument nennt einleitend als Zweck, „den Hirten wie den Gläubigen eine Hilfe an die Hand (zu) geben" in den verwirrenden Aussagen der modernen Bibelwissenschaft über Jesus Christus, um sich über die verschiedenen methodischen Zugänge zur Lösung dieser Frage wie auch über die wichtigsten Ergebnisse der Forschung informieren zu können, verbunden mit knappen kritischen Stellungnahmen über die jeweiligen Voraussetzungen, Zielsetzungen und Gefährdungen der verschiedenen Richtungen und einem Überblick über das Gesamt der Zeugnisse sowie einem Ausblick auf die Weise, wie Jesus die atl Erwartungen und Verheißungen erfüllt. Diese Zielsetzung wird im Vorwort des Hg.s des Originaldokuments, H. Cazelles, unterstrichen. Insofern ergibt sich, daß es sich hier nicht um ein lehramtliches Urteil oder um eine verbindliche Stellungnahme oder um eine verpflichtende kirchliche Weisung handelt, sondern um ein Studiendokument, das informieren, sichten, werten und zu einer ganzheitlichen Sicht und Einsicht führen will. Damit wird die mit der Instruktion „Über die historische Wahrheit der Evangelien" (1981) eingeschlagene Linie fortgesetzt und auf einen konkreten Bereich der biblischen Forschung angewandt.

Das Dokument ist folgendermaßen aufgebaut: Teil I: Gegenwärtige Perspektiven im Zugang zu Jesus Christus: Abschnitt 1: Zugänge: im ‚klassischen' Stil; historisch-kritische, religionswissenschaftliche, heilsgeschichtliche, anthropologische, soziale und sozialistische, materialistische, befreiungstheologische, systematische ‚neuen Stils' (Barth/Balthasar); Abschnitt 2: Risiken und Grenzen der Zugänge; Abschnitt 3: Hinweise zur Vermeidung dieser Gefahren (Gemeinschaft der Kirche; Einheit der Schrift; integrale Christologie). Teil II: Das Gesamtzeugnis der Hl. Schrift über Christus; Abschnitt 1: Gottes Heilstaten und Israels messianische Hoffnungen; Abschnitt 2: Die Erfüllung der Heilsverheißungen in Jesus Christus.

Die Beschreibungen, Wertungen und Hinweise sind zwar repräsentativ, aber nicht erschöpfend. Die wichtigsten Namen und Richtungen werden sachgerecht genannt und charakterisiert; die Stellungnahmen gehen auf die wichtigsten Positionen und Ergebnisse ein und weisen auf Haupteinwände hin. Dies geschieht auf sachlich-wohlwollende Weise. Insgesamt gewinnt der Leser eine gute Gesamtübersicht und erhält hilfreiche Anleitungen, was die einzelnen Ansätze, Thesen und Ergebnisse für ein angemessenes ganzheitliches Verstehen der Frage nach Jesus, dem Christus, erbringen und was sie nicht zu leisten vermögen. Dann wird auf eine in der modernen, vor allem außerkatholischen Forschung meist vernachlässigte Perspektive relativ differenziert, wenn auch nicht umfassend hingewiesen, auf die Frage, ob und wie Jesus die altbundlichen Verheißungen erfüllt hat. Dabei werden auch die ntl Ansätze zur Beurteilung des Eigenen und Einzigartigen Jesu im Gegenüber zum biblischen Gott benannt. Als Ziel der christologischen Forschung wird dabei eine „integrale Fragestellung" aufgezeigt, die zu einer „totalen Christologie" führen soll.

Der sehr wertvolle Kommentar des amerikanischen katholischen Exegeten J. A. Fitzmyer (zuerst erschienen in Theol. Studies 46 [1985] 407–479) informiert über die Zusammensetzung der Päpstlichen Bibelkommission, zeigt auf, welches Gewicht diesem Dokument, das ohne päpstliche Approbation erschien, zukommt und stellt fest, daß es einerseits Seelsorgern und Gläubigen Hilfen zur Beurteilung der wichtigsten Methoden und Ergebnisse der modernen biblischen christologischen Forschungen an die Hand geben will und andererseits versucht, diese Studien innerhalb der katholischen Kirche voranzutreiben. Dann weist er auf die Eigenart und Begrenztheit dieses Dokuments hin und stellt hinsichtlich seiner Bedeutung fest: Es betont die Wichtigkeit eines ganzheitlichen biblischen Christusbildes und weist vor allem auf die Tragfähigkeit, aber auch Begrenztheit der wichtigsten, derzeit angewandten Methoden hin. Dabei vermeidet es jede christologische Harmonisierung und vertritt die Notwendigkeit einer vielfältigen und damit theologisch differenzierten Christologie.

Bedeutsam aus katholischer Sicht sind dabei die kritischen Anmerkungen zum sog. klassischen dogmatischen Traktat: ‚de Verbo incarnato' und über die moderne spekulative Christologie auf kritischer, biblischer Grundlage (z. B. Schoonenberg). Näherhin unterzieht F. die Darstellung und Beurteilung der im Dokument nachgezeichneten 11 verschiedenen christologischen Positionen einer kritischen Würdigung mit z. T. ergänzenden, z. T. weiterführenden Hinweisen unter breiter Darstellung der wichtigsten Literatur zu den einzelnen Bereichen. In dieser Sichtung, Ergänzung und Würdigung liegt der hohe Wert dieser Kommentierung. Sehr wertvoll ist, was F. dabei über die christologischen Entwürfe heilsgeschichtlicher (z. B. Pannenberg, Moltmann), anthropologischer (T.

de Chardin, Rahner, Küng, Schillebeeckx), existentialer (Bultmann), sozialer (Bloch, Machovetz, Belo, Metz) und neuerer systematischer (Barth, Balthasar) Art ausführt. Dann geht er der Frage nach dem Verhältnis der Christologien „von oben" und „von unten" nach und stellt als eigentliches Anliegen des Dokuments heraus, das Ganzheitsprinzip der Forschung an die Gesamttradition der Kirche zu binden, ohne einer Harmonisierung das Wort zu reden, meint aber auch kritisch, daß die Weise, wie beides verwirklicht werden soll, weiterhin einer Klärung und verstärkter Forschungen bedarf.

Der Hg., der auch für die zuverlässige Übersetzung sorgte, fügte schließlich eine Übersicht „Zur Aktualität der christologischen Frage" im Horizont eines weitergesteckten Rahmens mit knappen Problembeschreibungen und ausgewählter repräsentativer Literatur bei. Die Zielsetzung geht aus der Gliederung hervor:

I. Die Brisanz der Fragestellung: Verhältnis von Christusfrömmigkeit und Christologie; Jesusorientierte Bewegungen, Christologie und Ökumene, Judentum, Weltreligionen (Buddhismus, Hinduismus), die Einholung Jesu Christi durch die Philosophie (Jaspers, Bloch, Marxisten), die moderne Literatur und die Tiefenpsychologie. II. Christologische Entwürfe des NT: Die Entwicklung als Homologese (mit Berücksichtigung wichtiger neutestamentlicher Zeugnisse: Q, Mk, Joh, Hebr, Past, Offb). III. Deutungen des neutestamentlichen Zeugnisses (Normativer Anfang – kirchliche Tradition; Jesulogie – Christologie; Vorösterliche – nachösterliche Kontinuität; Christologie von unten – von oben; Implizite – explizite Christologie).

Diese Übersicht ist trotz einiger Überschneidungen eine hilfreiche informative Ergänzung des Dokuments und des Kommentars.

So ist ein vorzügliches Informationswerk über die christologische Frage im Horizont des kirchlichen Christusglaubens entstanden, das nicht nur Studierenden der Theologie, sondern auch Seelsorgern, Religionslehrern und theologisch interessierten Christen und Nichtchristen einen wichtigen Dienst zu leisten vermag: nämlich eine verantwortete Übersicht über diese zentrale Frage des christlichen Glaubens und die gegenwärtigen Einsichten, Antwortversuche und Problemstellungen zu gewinnen und auch die Kriterien kennenzulernen, nach denen die kirchliche Theologie diese Antworten und Antwortversuche zu beurteilen sucht.

Darum sollte dieser Bd (unter Weglassung der französischen und lateinischen Fassung des Kommentars) weitergeführt und zu einem Standardwerk der wissenschaftlichen Information ausgebaut werden, wobei die Eigenschaften, die diesen Bd auszeichnen, nämlich Knappheit, verständliche Sprache und Literaturauswahl, nicht aufgegeben werden sollten.

Passau Otto B. Knoch

Amato, Angelo: **Gesù il Signore.** Saggio di Cristologia. – Napoli: Edizioni Dehoniane 1988. 504 S. (Corso di Teologia Sistematica 4), kart. Lit 35 000

Die von Carlo Rocchetta geleitete Reihe verfolgt das Ziel, die Basistexte der systematischen Theologie und zugleich möglichst umfassend die zeitgenössischen theologischen Reflexionen in Handbuchform für Theologiestudierende, Priester, Ordensleute und Laien „aufzubereiten". Innerhalb der vorläufig auf 11 Bde angelegten Reihe hat der Salesianer A., der bisher vor allem als Bußhistoriker für die West- wie für die Ostkirche hervorgetreten ist, die Christologie übernommen.

Der Bd umfaßt nach einer Hinführung zwei Hauptteile.

Die Einleitung beginnt mit dem „Jesus von außen" (die Sicht des Hinduismus, Buddhismus, der Literatur, mit einer gewissen vereinnahmenden Tendenz: der kleine Useppe in Elsa Morantes „La storia" soll an Jesus erinnern: 18f), wobei der Vf. bereits seine Absicht dokumentiert, wahrhaft international zu arbeiten. Er berichtet sogar über Hanna Wolff. Die sehr kurze Übersicht über konfessionell und theologisch unterschiedliche „Zugänge" zeigt seine Fähigkeit, unterschiedlichen Autoren rekonstruierend gerecht zu werden (was sich besonders bei Teilhard und K. Rahner bewährt).

Der 1. Teil legt das „Geheimnis Christi" in der Schrift dar, beginnend mit einem relativ ausführlichen atl Teil. Die Deutlichkeit, mit der hier die Kontinuität von AT und NT betont wird, ist überraschend und erfreulich (z. B. 61). Nach Ausführungen zur christlichen Relecture des AT geht A. auf jene Gestalten ein, die christologische Implikationen vermuten ließen (königlicher, priesterlicher, prophetischer Mittler, Gottesknecht, personifizierte Weisheit, Menschensohn usw.). Danach legt der Vf. das Christusereignis nach dem NT dar, mit Diskussionen der vorösterlichen, „impliziten" Christologie, Erörterung der Wunder und Ausbreitung der nachösterlichen Christologie (hier fällt auf, daß der Vf. Eph und Kol Paulus zurechnet, wenn auch auf einer dritten Entfaltungsstufe, zusammen mit Phil).

Der 2. Teil ist der pneumatischen Vertiefung des Mysteriums Christi im Leben der Kirche gewidmet. Extrem kurz äußert sich A. zur Christologie in der Zeit der Patristik, um dann, geleitet vor allem von A. Grillmeier, eingehend die konziliaren christologischen Bemühungen und ihr theologisches Umfeld darzustellen: den Konzilien von Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalkedon, Konstantinopel II und III, Nicaea II (mit umfangreichen Passagen über die Theologie der Ikonen) sind mehr als 130 S. gewidmet, die Basistexte sind abgedruckt. Dabei bewährt sich die Erfahrung des Vf.s in der Anwendung einer sachgemäßen konziliaren Hermeneutik. Unbestreitbar zu kurz sind die dann folgenden S. über die Christologie in der Theologiegeschichte, die mit dem Mittelalter beginnen, gerade angesichts der Tatsache, daß A. durchaus qualifiziert ist, eine solche Übersicht nicht positivistisch, sondern als Geschichte des Problembewußtseins anzulegen.

Der zweite Teil wird mit drei eingehenden Kap.n abgerundet: Die Inkarnation als trinitarisches Ereignis (wobei A. in diskreter Weise K. Rahner folgt; bemerkenswert seine Ausführungen zur Jungfrauengeburt), die Inkarnation als christologisches Ereignis (mit präzisen und umsichtigen Darlegungen der Problematik des Personbegriffs, des menschlichen Bewußtseins und Willens Jesu Christi, seines Glaubens, seines Gebets und anderer Elemente seiner wahren Menschlichkeit), die Inkarnation als soteriologisches Ereignis (mit Ausführungen zur theologischen Interpretation des Todes Jesu, zu innertheologischen Erlösungsmodellen, zu Höllenabstieg und Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten als letztem christologischem Mysterium). In diesem soteriologischen Kap. wird zwar Schillebeeckx genannt, der Vf. geht aber auf die innergeschichtliche Ebene von Erlösung/Befreiung/Emanzipation nicht ein. Die Darstellung hätte durch eine konkretisierende Zusammenfassung noch sehr gewonnen.

Insgesamt stellt der Bd eine sehr beachtliche, irenische Leistung dar. Die deutschsprachige Literatur der letzten Jahre (Baudler, Keßler, Ohlig) ist zwar nicht mehr einbezogen, aber die Einblicke in heutige italienische und französische Arbeiten, die hier vermittelt werden, sind auch für hiesige Überlegungen wertvoll. Als Lehrbuch für sein Land ist der Bd gewiß sehr erfreulich.

Münster Herbert Vorgrimler

Schwarz, Hans: **Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch?** Der gemeinsame Glaube der Christen. Mit einem Nachwort von Heinrich Fries. – Freiburg i. B.: Herder 1986. 160 S. (Herderbücherei 1256), kart. DM 8.90

Die Glaubwürdigkeit des Glaubens war zu jeder Zeit und bleibt auch in Zukunft eine wichtige hermeneutische und wohl auch existentielle Frage der Theologie. Die Beantwortung der Frage, „was Christen glauben", ist nicht eine Aufgabe, die man lediglich mit einer gehorsamen Rückschau und Berufung auf das „depositum fidei", aber auch nicht einfach von der reinen Vernunft zu erledigen hat. Wer sich dieser Aufgabe widmet, muß sie aus der Mitte des Wortes Gottes selbst zu erfüllen suchen. Das heißt aber auch, „einen Überblick darüber zu geben, was als Grundbestandteil des christlichen Glaubens angesprochen werden kann" (9). Damit stellt sich zugleich die Frage nach einem heutigen Verständnis dieser christlichen Grundlinien in voller Verantwortung und Treue zum Glauben. Gerade diesen Weg nimmt sich der evangelische Theologe Sch. von der Universität Regensburg in diesem Büchlein vor. Mit der hier dargelegten Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Lichte heutiger Fragen möchte Sch. einerseits Mißverständnisse über angebliche Widersprüche zwischen dem eigentlichen Inhalt des Glaubens und Dogmen der Kirche ausräumen helfen und andererseits Anstöße dazu geben, wie der Glaube in verantwortlicher Weise bekannt werden kann, ohne daß der heutige Wissens- und Erkenntnisstand verleugnet wird. Die Besinnung auf das Wesentliche, auf den Kern des Glaubens steht hier im Mittelpunkt der Überlegungen.

Aber eben aus dem Gedanken an das Wesentliche geht für den heutigen Menschen Hoffnung oder Bangen hervor, je nachdem wie fest die Überzeugung und wie groß die Unkenntnis über den Glauben ist. Es gilt also, Langeweile, Resignation oder Ratlosigkeit zu überwinden. Indem der Vf. die einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses in einer offenen und verständlichen Weise erklärt, führt er den Leser stufenweise in die Wahrnehmung des geheimnisvollen Überflusses des Glaubens ein. Diesem Zweck dienen auch die thematisch gut ausgewählten Schriftstellen, mit denen jedes Kap. schließt und die unter der Überschrift „Zum Nachdenken" angeboten werden. Das Wort „Besinnung", das vom Vf. wie eine Art Leitmotiv gebraucht wird, erinnert nicht nur daran, daß der vorliegenden Auslegung des gemeinsamen christlichen Credo eine Predigtreihe mit anschließender Diskussion zugrunde liegt, sondern ist auch ein Hinweis auf den regen Zuspruch, dessen sich dieses Buch bei seinen Lesern erfreuen dürfte. Es gibt kaum einen Lebensbereich bzw. kaum eine Lebensfrage, die hier nicht berührt wird: sei es Aberglaube oder Unglaube, die Frage nach einem persönlichen

Gott und dessen Allmacht als Schöpfer des Himmels und der Erde oder die Naturerkenntnis, die Frage der Solidarität oder nach der Quelle der Macht, der Angst oder der Hoffnung des heutigen Menschen. Somit rückt das Glaubensbekenntnis in den Mittelpunkt der Existenzerhellung. Von diesem Grundverständnis her ergibt sich auch jene ökumenische Dimension der „Besinnung", die als Orientierung an der Mitte des Christlichen charakterisiert wird (156).

Nicht nur Christen, sondern allen, die an Fragen des Lebens interessiert sind, empfiehlt sich die Lektüre dieses Buches. Es ist von grundsätzlicher Bedeutung für die Analyse der Kernfragen des Glaubens und des Lebens.

Münster Kossi J. Tossou

Frey, Christofer: **Die Theologie Karl Barths.** Eine Einführung. – Frankfurt am Main: Athenäum 1988. 312 S., kart. DM 48.–

„Wer war der größte Theologe unseres Jahrhunderts? Die meisten Anworten würden lauten: Karl Barth." Nicht wegen des wahrhaft exzeptionellen „Umfangs ... seines Werks", sondern wegen „seiner Hingabe an die Sache" der Theologie in einer „entschiedenen Denkweise", die „nicht immerfort den Zweifel, die Selbstgewißheit des modernen Menschen oder seine Gefühlskultur heilig" spricht. So ragt er in eine „theologische und kirchliche Landschaft" hinein, in der er „eher mit stereotypen Urteilen beiseite geschoben wird" und „protestantische Theologen ... einen anderen als den größten dieses Jahrhunderts benennen" möchten: „Ernst Troeltsch." Gegenüber ihrem „Mangel an Theologie" besitzt seine Theologie noch immer die Kraft der Alternative. Eine „Einführung in sie gewinnt so „einen gewissen Neuigkeitswert" nicht nur in einer Vorlesung von heutigen Studenten, sondern auch vor einem breiteren Leserpublikum (11.7.12.15).

Nach Vorwort und Einleitung gliedert sie sich in zwölf Kap. Sie einzeln abzuschreiten kann nicht die Aufgabe der Besprechung einer „Einführung" sein, die mit Stellenangaben ständig auf Barths eigenes Werk verweist, die sowohl Leseaufforderung als auch, bis in einen graphischen Wegweiser in Barths „Kirchliche Dogmatik" hinein, Lesehilfe sein will. Statt dessen sollen hier zwei Grundlinien der Interpretation hervorgehoben werden.

Die erste ist die „Lebensgeschichte", aus der F. „Motive der Theologie Barths zu erheben" sucht.

„Jede echte Theologie ist Lebensarbeit; und als diese arbeitet sie durch Texte, Auslegung und Systematik auch am eigenen Leben" (27). Unverkennbar war „Karl Barths Lebenslauf" von Busch hier das Vorbild. Daß dieses Interpretament auch ein „gewagter Versuch" ist, zeigt etwas viel Psychoanalyse, die hier einfließt. Der Frage, wieweit sein „Verhältnis zu Frauen" (25) Barths theologischen Werdegang beeinflußt habe, hätte F., wenn überhaupt, behutsamer nachgehen sollen. Wegweisend war sicher Barths Begegnung mit dem Religiösen Sozialismus und der Sozialdemokratie. Zwar teilte er Ragaz' „Erlebnis der sozialen Nöte und Probleme", aber Kutters „Erlebnis Gottes" hatte den Vorrang. Das zeigte in eine Richtung, die er schon 1915 so notierte: „Die religiössoziale ‚Sache' ist aus, das Ernstmachen mit Gott fängt an" (48f). Entsprechendes gilt für sein Verhältnis zur Sozialdemokratie. Zwar trat er ihr 1915 bei, aber, besonders unter dem Eindruck, daß „die deutschen Sozialdemokraten ... die Kriegswirtschaft des Deutschen Reiches mitbeschlossen", „nicht aus Enthusiasmus" (51). Dabei blieb er sich dessen bewußt, daß „die Sozialdemokratie uns", d. h. seine und Thurneysens theologische Suchbewegung, „nie verstehen!" (49). „War Barth Sozialist?" Die „schlichte" Bejahung dieser Frage und ihre Aufladung zum theologischen Schibboleth durch Gollwitzer und Marquardt verdecken die eigentliche, die theologische „Aufgabe", der sich Barth stellte und „die sich aus den beiden Auflagen des ‚Römerbriefs' ergibt: Kriterien zu suchen, die Gott und die Welt unterscheiden und doch zusammensehen lassen, so daß jegliches Engagement der Christen in aller Vorläufigkeit doch entschieden bleibt, ohne kulturprotestantischen Geist oder irgendeine menschliche Beförderung der Revolution des Reiches Gottes zu beanspruchen" (81). Wie sehr der 1933 einsetzende „Kampf um (!) die Kirche" (132) in Deutschland auf Barths theologischen Werdegang eingewirkt hat, zeigt besonders deutlich die „Theologische Erklärung von Barmen" 1934, deren „Aufbau bereits Barths Theologie" verrät (138). Die in ihr verworfenen „Irrlehren" verbinden sich mit „pseudotheologischen Gesichtspunkten", die in der evangelischen Kirche und Theologie der Zeit eine verhängnisvolle Rolle spielten. F. nennt die „Lehre von den Schöpfungsordnungen", eine „zum Dualismus neigende Zwei-Reiche-Lehre", die „Vermischung mit ‚deutschen Ideologien'", das „Führerprinzip in der Kirche", den „Ruf nach dem Eingriff des Staates", einen „platten Utilitarismus, der sich eine brauchbare Religion sucht" (139). Aber auch Barths „vorzeitige Versetzung in den Ruhestand", mit ihr das Ende seiner Bonner Lehrtätigkeit zeitigten theologische Wirkung. „Der entlassene Barth konnte in den Niederlanden Vorlesungen halten", in denen er „verlauten" ließ, „die theologische Katastrophe der Gegenwart" im deutschen Protestantismus „beruhe auf dem Unverständnis für die ‚drei Worte Filium eius unicum'" (144). Ihnen dachte er nach seiner Rückkehr in die Schweiz in seiner schon in Deutschland begonnenen „Kirchlichen Dogmatik" in außerordentlicher Konzentration nach.

Die zweite Grundlinie der Interpretation ist von der ersten zwar nicht zu trennen, aber zu unterscheiden. Sie betrifft das theologische Werk Barths als solches.

Bezeichnenderweise überschreibt F. einen Abschnitt: „Von der Schwierigkeit, Barth zu interpretieren." Zwei „Interpretationen" lehnt er ab: diejenige, die heutzutage en vogue ist, seine Abqualifizierung als „Neo-Orthodoxer". Wer sie vertritt, „müßte zuerst die Schwächen der letzten 200 Jahre der Theologie mit äußerster Schärfe sehen und dann feststellen, ob er seine Interpretation noch halten kann". „Drei wesentliche Schwächen" benennt F.: „Gott wurde an Erfahrungen des Ich bzw. des frommen Subjekts gebunden" – „Der Geist Gottes wurde in den Kulturfortschritt integriert" – „Die historisch-kritische Wissenschaft verselbständigt sich und setzte ihre eigene Methode als Kanon theologischen Denkens ein".

„Ein zweiter Versuch, Barth zu interpretieren, stellt sein Engagement für den Sozialismus (die Sozialdemokratie) heraus: Parteilichkeit heißt der Schlüssel zum Verständnis dieser Theologen." Die Fortsetzung: „Theologie wird hier zur Funktion eines zuvor beschlossenen Engagements", weitet das zu Gollwitzer und Marquardt kritisch Vermerkte in die Frage angemessener Werkinterpretation Barths aus (58f).

„Neben diesen beiden fraglichen Interpretationen bleibt nur noch eine dritte ... Demnach geht es Barth darum, die Welt im Sinne Gottes und seines Willens – seiner Gerechtigkeit wiederzugewinnen." Eine „erste Aufgabe", „wenn die Welt für Gott offen werden sollte", ist die „Befreiung von Bindungen, die uns gefangennehmen und blenden", „von ideologischen Schemata durch Gott, den ganz anderen". Hier war sein „Nein" so kategorisch, daß „dem frühen Barth (und manchmal sogar dem späten) ... vorgehalten (wird), er habe notorisch das Nein, aber selten und leider nur abstrakt das Ja Gottes zur Welt des Menschen zum Ausdruck gebracht" (60). F.s Interpretations-„Versuch" will „die polemisch befreienden Positionen" – das Nein – „von den grundsätzlichen und weiterführenden Aussagen" – dem Ja auch im Nein – von der Römerbriefperiode bis zum letzten erschienenen Bd der „Kirchlichen Dogmatik" „unterscheiden" (67). „Zeichnet" die „erste Auflage" des Römerbriefs „einen Gottesweg für den Menschen vor, der sich dank Gottes Ja und seines Erbarmens ... vor uns auftut" (78), in der zweiten „interessiert nicht", wie Jesus „Menschsein realisiert, sondern wie er Gottes Nein gegenüber allen Versuchen, sich Gottes zu bemächtigen oder zu bedienen, an sich trägt: deshalb rückt das Kreuz ins Zentrum" (74). Die „Doppelbewegung" von Nein und Ja war noch „ein Versuch mit offenem Ende" (82). Am Ende steht die Rechtfertigungslehre von Bd IV/1 der „Kirchlichen Dogmatik": „Nun treten noch einmal Nein und Ja der Römerbrief-Periode – allerdings mit veränderter Bedeutung – auf. Das Kreuz verneint die Sünde, nicht jedoch den Sünder, denn es will ihn zu Gott umkehren; deshalb ist im Negativen das Positive verborgen. Gott behauptet sein der Liebe verbundenes Recht gegen den sündigen Menschen. Die Auferstehung macht das negative Geschehen in positiver Absicht offenbar; Leben und Gnade haben das Gericht hinter sich" (245).

Eine „Einführung", zumal wenn sie wie diese unmittelbar aus einer Vorlesung hervorgegangen ist, vermag nur bedingt einen Eindruck von Barths Werk zu vermitteln. Am besten ist F. das mit seiner Ethik gelungen. Der Bogen spannt sich hier von Barths Anfängen als „liberaler Theologe" – „Liberale Theologie sucht die Evidenz des Religiösen in der Sittlichkeit" – über ihre Krise – „Barth konnte diesem Weg folgen, bis die Erfahrung des Ersten Weltkriegs und die Situation der Arbeiterschaft die Evidenz des Sittlichen untergrub" (53) –, sein Festhalten am ethischen „Anliegen" auf neuen „theologischen Grundlagen" (76) – „Daß Gott die Welt als seine Welt will" (53) – bis zur „Versöhnungslehre" der „Kirchlichen Dogmatik", in der „Rechtfertigung und Heiligung" „zwei Aspekte" „dieses einen Geschehens" sind. „Eine Trennung von Glaube und Tat kommt nicht in Frage." „Die Nachfolge ist nicht folgen-los; sie verändert das Leben und die Welt" vom „Allergewöhnlichsten" bis zur Politik (250.251.253). Kritik übt F. an empirischen Defiziten Barths: „er bietet keine Situationsanalyse" (135) – „den Bereich des öffentlichen Lebens hat er teilweise sehr intuitiv – zumindest ohne die Hilfsmittel der Sozialwissenschaften – beurteilt" (173) – „Leider wird nun ... deutlich, daß seine prophetische Gabe die Komplexität der modernen Welt nicht mit einer scharfen Analyse einholt" (253). Ob zwischen dem beobachteten empirischen Defizit und der Ablehnung Barths durch diejenigen „protestantischen Theologen" ein Zusammenhang besteht, die Troeltsch, der in der Kirchen- und Religionssoziologie Pionierarbeit geleistet hat, als „größten" Theologen des „Jahrhunderts benennen" möchten, ist eine Frage, der er nicht nachgeht. Sie könnte aber aus einer Sackgasse herausführen, die F. mit dem Mangel an Empirie auf seiten Barths und dem „Mangel an Theologie" auf seiten dieser Gegner anzeigt (s. o.).

Münster Eberhard Hübner

Boguniowski, Józef SDS: **Domus Ecclesiae.** Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhunderten. Tatsachen und theologische Sicht und Folgerungen daraus für heute. – Rom, Kraków: SDS Salvator 1987. XXXVIII, 510 S., kart. (erhältlich beim Autor: uł. A. Greczki 109,1; P 43–400 Bielsko-Biala)

In der vorliegenden Arbeit, die vom Päpstlichen Liturgischen Institut Sant' Anselmo als Diss. angenommen wurde, stellt sich Vf. die anspruchsvolle Aufgabe, alle schriftlichen und Realienquellen über den Ort der Eucharistiefeier in der Alten Kirche – seine Untersuchung beschränkt sich auf die Periode bis 313 – zu sammeln, mit Hilfe der verschiedenen wissenschaftlichen Methoden zu interpretieren, und darüber hinaus Normen für die heutige Gestaltung von Gottesdiensträumen aufzustellen. Wie ernst man den Untertitel „. . . und Folgerungen daraus für heute" nehmen muß, erweist ein Überblick über den Aufbau der Arbeit, der diesem Teil fast die Hälfte des Werkes zuweist:

Nach Inhalts-, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis stellt Vf. in der Einleitung (XXXIII–XXXVIII) den Aufbau seiner Untersuchung vor; als Motivation beruft er sich auf die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums, die als Fundament aller Gestaltung gottesdienstlicher Räume das Ineinander von Liturgietheologie und pastoralen Bedürfnissen nenne. Der historische Teil solle helfen, „die Strukturelemente des christlichen Kultraumes zu erfassen und zugleich zu entdecken, welche von ihnen in Vergangenheit und Zukunft dem besagten theologischen Sinn am meisten entsprechen" (XXXIII), – wie sich zeigen wird, eine schwierige Aufgabe.

Im ersten Kap. (1–71) sammelt Vf. alle Zeugnisse, die im NT auf gottesdienstliche Räume hinweisen könnten. Hierbei kommt der Oikos-Formel ein besonderer Stellenwert zu, sind doch mit Ausnahme des Abendmahlssaales auf dem Zionsberg in Jerusalem (2–17) keine Gottesdienstorte außerhalb von Wohnhäusern nachweisbar.

Während Vf. sonst überzeugend argumentiert, verläßt er bei den Zeugnissen über den Abendmahlssaal u. E. den Weg der wissenschaftlichen Analyse und begibt sich auf den der Spekulation, wie er es selbst für den nächsten Abschnitt ankündigt (18): Ist der Abendmahlssaal „gewiß" der erste Ort, an dem Eucharistie gefeiert wurde (XXXVI)? Wird hier nicht die Sonderstellung des letzten Mahls Jesu zu leichtfertig mit den nachösterlichen Gemeindefeiern terminologisch identifiziert? Auch der anhand von Schriftstellen versuchte Nachweis, daß dieser Saal Eigentum der Mutter des Evangelisten Markus gewesen sei, und seine Gleichsetzung mit den in Mk 16,14, Apg 1,12–26 und Apg 2,1–4 erwähnten Räumen (12ff) können nicht restlos überzeugen.

Die sonstigen Schlußfolgerungen auf Gottesdienststätten in den apostolischen Gemeinden in privaten Häusern ohne besonderen Sakralcharakter oder ausschließlich liturgische Nutzung sind dagegen ebenso wie das Ergebnis festzuhalten, daß der Gottesdienstort nach dem Zeugnis des NT für die Urgemeinde keine Rolle spielte.

Das zweite Kap. (72–159) sammelt mit ähnlichem Ergebnis entsprechende Belege aus den Schriften der Kirchenväter: während der Termin des Herrentages für die eucharistische Gemeindeversammlung schon in der Didache betont wird, bleibt der Ort sekundär und ist nur aus indirekten Hinweisen zu erschließen. Es bleibt bei den Feiern in Privathäusern, die römischen Tituli verweisen darauf, daß solche Häuser etwa seit dem Jahre 200 in den Besitz von Gemeinden übergingen, die ehemaligen Besitzernamen wurden danach als Stifternamen weitertradiert (101–104). Aus dem östlichen Teil des Reiches sind dagegen schon von Beginn des 3. Jh.s erste selbständige Kirchenneubauten belegt.

Außer auf die regulären Eucharistien in den geräumigen Privathäusern begüterter Gemeindeglieder finden sich Hinweise auf Feiern auf Friedhöfen und im Kerker; die Theologie der Kirchenväter zu diesem Thema kulminiert in der Aussage des Dionysius von Alexandrien, in der Verfolgung sei jeder Ort für die Christen zum geeigneten Versammlungsort geworden: Feld, Wüste, Gasthaus, Gefängnis (133).

Die ausführliche und ergiebige Zusammenstellung der archäologischen Zeugnisse im dritten Kap. (160–287) bestätigt den philologischen Befund: Vf. überprüft seine bisherigen Ergebnisse, angefangen beim Abendmahlssaal, nun aufgrund der archäologischen Befunde und trägt hier die Forschungsergebnisse systematisch und umfassend zusammen. Dieser Teil ist reich mit Abbildungen durchsetzt, zwei Tabellen fassen die archäologischen Ergebnisse chronologisch zusammen (288f).

Der Gottesdienst fand jeweils im unteren Hauptraum der Häuser statt, während das übrige Haus als „Gemeindezentrum" genutzt werden konnte; mit der bekannten Ausnahme von Dura Europos gibt es auch nur von den Erdgeschoßräumen archäologische Zeugnisse. Von der Innenausstattung sind nur Reste von Taufstätten und Podeste für die Kathedra erhalten, – „In keinem Fall aber wurden sichere Spuren eines Altars gefunden" (282), so daß wir auf hölzerne bewegliche Altartische schließen können.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich systematisch-theologischen Überlegungen (IV. Kap., 288–377) und praktischen Schlußfolgerungen für den Kirchbau heute (V. Kap., 378–445 – mit dem wohl irrtümlichen Titel „Folgerungen für die *Eucharistiefeier* heute"). Vf. entwirft, ausgehend vom NT und Väterzeugnissen bis hin zu Aussagen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums und heutiger Ordines, eine insgesamt überzeugende Theologie des Kirchenraumes, die in der Soma-Ekklesiologie des NT wurzelt, wonach der Ort der Erfahrbarkeit und des Wirkens Gottes die lebendige Gemeindeversammlung im Namen Jesu Christi ist (289–357). So ist der Kirchenraum originär „domus ecclesiae", und erst davon abgeleitet und sekundär auch „domus Dei", die Gemeinde heiligt den Raum durch ihr gottgefälliges Tun, nicht umgekehrt (356f und 377).

Im vierten Kap. kann Vf. den heute trotz seiner Reform nicht mehr leicht verständlichen Kirchweihritus sinnvoll deuten: „. . . durch die ‚Kirchweihe' wird ein bestimmtes Gebäude zum Symbol der ‚feiernden Gemeinde'" (349); noch präziser könnte gesagt werden: der Ritus deutet den Symbolwert dieses Hauses mystagogisch aus, gibt ihm aber keine neue Qualität, die es nicht durch die Indienstnahme für die Eucharistie, die eigentliche „Weihe", schon hätte.

Schon praktische Dimensionen hat der Abschnitt „Die Eucharistiefeier als formende Kraft der Gestaltung des christlichen Versammlungsraumes" (358): hier stellt Vf. aus verschiedensten Quellen theologische Leitlinien für die Gestaltung von Gemeinde- und Altarraum, Altar und Ambo zusammen (359–377).

Das fünfte Kap. schließlich will aus den bisherigen Befunden die Bedeutung des Kirchenbaus im Leben der Gemeinde und die daraus folgenden Forderungen an seine Gestaltung zusammenstellen.

Vf. erweitert seine Fragestellung zunächst bis in Einzelheiten der Gestaltung von Familien- und Gruppengottesdiensten außerhalb der Kirche (384–394), bevor er zu Gestaltungsvorschlägen für sämtliche Funktionsorte des Kirchenraumes kommt (395–428). Hier wird die Problematik der Methode des Vf.s überdeutlich, worauf unten näher einzugehen sein wird: zu jedem Funktionsort nennt er einige historische Beispiele aus den Kap. I–III, um dann aufgrund der heutigen Theologie aktuelle Gestaltungsvorschläge zu machen; nur in einem Fall erkennt man dabei eine Verbindung zwischen historischem Befund und heutigem Ideal, wenn Vf. 406f vorschlägt, wie in der Alten Kirche gelegentlich für geeignete Gruppen Wortgottesdienst und Eucharistieteil der Messe räumlich zu trennen. Ansonsten entsteht hier in jedem Abschnitt eine Spannung und ein logischer Bruch (vgl. 365, 398, 401, 408, 411, 413, 415, 419, 421).

Vf. scheut sich nicht, seine theologischen Erkenntnisse in sehr konkrete Vorschläge bis hin zu eigenen gezeichneten Gesamtentwürfen (440–445) umzusetzen, wobei neben der Frage, ob dies Aufgabe des Theologen ist, manches an Einzelheiten zu diskutieren wäre. Hier seien lediglich einige kleine Korrekturen gestattet:

S. 368 Anm. 195 schreibt Vf. richtig, daß das Pontifikale keine Segnung des Ambo kenne; hier wäre aber hinzuweisen auf das Ritualefaszikel „De benedictionibus" (Typis Polyglottis Vaticanis 1984), welches für einen neuen Taufbrunnen, Vorstehersitz, Tabernakel, Beichtstuhl und eben auch Ambo (345–349) entsprechende Segensformulare enthält.

S. 401 erwähnt Vf., seit dem 19. Jh. sei der Tabernakel auf dem Hochaltar vorgeschrieben gewesen; wenn dies auch die überwiegende Praxis war, – nicht einmal der CIC/1917 schrieb den Hochaltar als Standort verpflichtend vor, sondern forderte den hervorragendsten Platz, der freilich in der Regel der Hochaltar sei (c. 1268 § 2) (– die interessante Ausnahme für Dom- und Kollegiatskirchen muß hier außer acht bleiben); noch das Dekret der Ritenkongregation über die Aufbewahrung der Eucharistie von 1938 (AAS 30 [1938] 198) zitiert lediglich diesen Canon. Erst das sog. „Tabernakeldekret" derselben Dikasterie vom 1. 6. 1957 (AAS 49 [1957] 425f) ließ praktisch keinen anderen Tabernakelstandort als den Hauptaltar mehr zu, da es sämtliche denkbaren Alternativen (Nr. 8) ausschloß.

S. 402 bezeichnet Vf. die Linie der nachvatikanischen Dokumente hinsichtlich des Standorts des Tabernakels als unklar, weil in Nr. 24 der Instruktion „Inaestimabile donum" vom 17. 4. 1980 (EDIL II, Nr. 3959–3993, hier 3985) nicht wie in den Dokumenten vorher eine eigene Kapelle oder ein Seitenaltar, sondern wieder der Hochaltar favorisiert werde; im Text steht aber tatsächlich nur „collocari potest in altari vel etiam extra illud", der Tabernakel kann also auf *einem* Altar oder frei stehen, der Hoch- oder Hauptaltar dürfte damit nicht gemeint sein; tatsächlich tritt hier aber das Ideal der Aufbewahrung in einer Seitenkapelle (vgl. AEM 276) zurück.

Es überrascht, welch hohen Stellenwert Vf. im letzten Kap. dem Kirchenrecht einräumt, zu dessen Zielen nicht die Darstellung liturgietheologischer Zusammenhänge oder pastoraler Strategien gehört, während die AEM erstmals auf S. 398 erwähnt wird. Hier wünschte man sich ebenso eine kritischere Haltung des Vf.s wie gegenüber einem Zitat von J. H. Emminghaus gegen die „Mahltisch-Ideologie" bei der Gestaltung des Altares, welches Vf. unkommentiert übernimmt (369), obwohl er zu Recht aufgrund seiner historischen Ergebnisse und theologischen Überlegungen die Form des Tisches für den Altar favorisiert (395f).

Nach einem knappen Schlußwort (446–449), das die historischen Einzelerkenntnisse der ersten drei Kap. noch einmal zusammenfaßt, beschließen Schriftstellen-, Personen- und Sachverzeichnisse die Untersuchung, wobei wohl mehr Lesern mit einem – leider fehlenden – Quellenverzeichnis gedient wäre als mit dem – vorhandenen – griechischen Wortregister.

So fällt die Untersuchung in zwei disparate, in sich stimmige, hochwertige und lesenswerte, aber nur lose verbundene Teile auseinander: Im I.–III. Teil die Vergewisserung über die Gottes-

diensträume der ersten Jh.e mittels exegetischer, patrologischer und archäologischer Methoden, im IV. und V. Kap. der theologisch-spekulative und pastoral-praktische Entwurf heute praktikabler Räume.

Schwierig ist vor allem dieses V. Kap. zu werten, das von seinem praxisorientierten Anspruch die Synthese aus den drei ersten Kap. einerseits und dem IV. andererseits leisten müßte. Hier tun sich Schwierigkeiten auf, die weit über die Aufgabenstellung des Vf.s hinausgehen, sich allerdings schon in seiner Einleitung ankündigen, wenn er aus historischen Formen auf zukünftige schließen zu können verspricht:

Inwiefern sind Normen heutiger liturgischer Ordnung und Gestaltung, hier des Kirchenraumes, aus geschichtlichen Daten ableitbar? Hat die Geschichte im Sinne kirchlicher Tradition normative Kraft? Wo endet diese? Ist aus der Geschichte mehr ablesbar als der Nachweis, was in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes alles möglich war? Können oder müssen bisherige und künftige archäologische und andere Erkenntnisse für die Liturgiewissenschaft über das normale wissenschaftliche Interesse weitergehende, praktische Konsequenzen haben?

Vf. plädiert eindeutig und u. E. zu Recht für den Primat der Liturgietheologie bei der Gestaltung heutiger Räume (358), – wozu braucht er dann aber die 288 S. des I.–III. Teils? Bzw., wie sind deren Ergebnisse hermeneutisch mit dem IV. und V. Kap. sinnvoll zu verknüpfen? Hier wären eindeutige Entscheidungen nötig, da im V. Teil immer wieder unvermittelt Rückgriffe auf die Geschichte stattfinden, ohne daß logische Zusammenhänge zur heutigen Gestaltung bestünden, so daß sie entweder wie unbegründete Traditionsargumente oder wie unverbindliche Präliminarien wirken.

Ein Beispiel: Vf. beschreibt ausführlich, daß es keine Belege dafür gibt, daß die Gottesdiensträume in den ersten Hauskirchen ausschließlich der Liturgie vorbehalten gewesen wären (342). Nun ist Rez. gewiß kein Verfechter von Mehrzweckkirchen, – aber der Sprung von diesem archäologischen Befund zur Forderung, heute ausschließlich dem Gottesdienst vorbehaltene Räume zu schaffen (382, 433–439), müßte begründet werden.

Vf. betont immer wieder, daß der christliche Kirchenbau zu den sekundären Dingen des Gottesdienstes gehört, der durch die Versammlung der Gemeinde geheiligt wird, daß diese für den Gottesdienst nur überhaupt einen Raum brauche, „um sich in der Zeit verwirklichen zu können" (338); man wird Vf. auch folgen, wenn er soziologisch oder psychologisch argumentiert, von den frühesten Zeiten abgesehen hätten die Gemeinde stets exklusiv genutzte Kirchenräume als Fixpunkte ihres Lebens besessen und sie bedürften auch heute einer solchen „stabilitas loci".

Von dort ist es aber ein großer Schritt zur ihm selbst widersprechenden These des Vf.s, ein nicht ausschließlich für den Gottesdienst genutzter Raum widerspreche „dem Wesen der Liturgie und der heutigen Seelsorge" (382).

Zum Schluß einige Anmerkungen zur äußeren Form:

Es ist gewiß aus der schwierigen Situation des Vf.s, der als Pole in Italien eine Arbeit in deutscher Sprache verfassen mußte, verständlich, daß die Untersuchung über die mitgelieferte Corrigenda-Liste hinaus noch manche Rechtschreibfehler enthält. (Hierzu nur ein Hinweis: Auf S. 382 ist der zweite Teil des Wortes „Ortsgemeinde" weggefallen.) Auch geht es sicher nicht zu Lasten des Autors, daß das Buch so miserabel gebunden ist, daß man es vor einer Neubindung unmöglich auch nur aufschlagen kann. Denn die Arbeit ist insgesamt in einem sehr gut lesbaren deutschen Stil geschrieben, gelegentlich wären allerdings sprachliche Unbeholfenheiten zu glätten, da sonst ein sachlich falsches Bild entsteht. So heißt es z. B.:

S. XXXIII „Urchristentum", gemeint ist aber die Zeit der Alten Kirche; S. 41, auf die Diakone sei die „Fülle der heiligen Weihe" übertragen worden; S. 359, daß „die Gültigkeit der liturgischen Handlung von einer physischen Gegenwart des Gottesvolkes nicht abhängt": auch nach Ansicht des Vf.s dürfte der für die Gültigkeit allein nötige Priester Teil des Volkes Gottes sein, – S. 360f betont er richtig, daß Gemeinde und Priester ein liturgisches Subjekt bilden.

Wegen der breiten Anlage des IV. und V. Kap. mußte Vf. sich hierzu wohl auf eine Auswahl an Sekundärliteratur beschränken; vgl. jetzt die Bibliographie bei J. H. Emminghaus, Der gottesdienstliche Raum und seine Gestaltung, in: R. Berger u. a., Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (Gdk 3), Regensburg 1987, 347–416.

Drei Titel aber seien für den interessierten Leser hier ausdrücklich nachgetragen: W. Turner, From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship (Religion and society 16), Paris/New York 1979; die Artikelserie zur Altarraumgestaltung von J. H. Emminghaus: BiLi 48 (1975), neubearbeitet von R. Pacik als: Gestaltung des Altarraumes (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich 11), Salzburg 1986; A. Effenberger, Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert, München 1986.

Das vorliegende Werk bietet in seinen ersten drei Kap. eine fundierte und hilfreiche Kompilation der Forschungsergebnisse verschiedener Disziplinen zu den frühen Orten liturgischer Gemeindeversammlungen, in den letzten beiden eine insgesamt überzeugende nachvatikanische Theologie des Kirchenbaus mit vielen praktischen Anregungen. Die Arbeit als ganze regt an zur weiteren Beschäftigung mit der Frage, ob und wie liturgiegeschichtliche Forschung für heutige Liturgietheologie und Pastoralliturgik fruchtbar zu machen ist.

Münster Stefan Rau

Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae. Tom I (1963–1973) / **II** (4. 12. 1973 – 4. 12. 1983), composuit et indice auxit Reiner **Kaczynski** . – Casale Monferrato: Marietti / Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche. 1976. XVI, 1222 S., / 1988. XIII, 668 S., geb. Lit 45 000 / Lit 75 000

Mit Bd II des Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae (= EDIL) wird nun die Sammlung der nachkonziliaren liturgischen Dokumente vervollständigt und bis 1983 weitergeführt, nachdem der 1. Bd schon 180 Dokumente von der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium vom 4.12.1963 bis zum Ordo Paenitentiae vom 2. 12. 1973 umfaßt. In chronologischer Reihenfolge werden 79 weitere römische Dokumente im lateinischen Originaltext zum Abdruck gebracht. Wie schon im 1. Bd werden diese Dokumente nach Randnummern durchgezählt (1. Bd 3216 Randnummern, 2. Bd 3217 bis 4785).

Besonderer Dank gebührt dem Herausgeber und Bearbeiter für das angefügte Supplementum (496–533), in dem vor allem Texte, die im 1. Bd geboten werden, sich aber inzwischen verändert haben (etwa durch den neuen CIC von 1983), korrigiert werden. Wiederum ist ein umfangreicher Index (535–668) beigegeben, der die einzelnen Dokumente erschließt. Diesen Dokumenten vorangestellt ist jeweils ein Verzeichnis darüber, wo die Übertragung in die verschiedenen Landessprachen erfolgt ist. Soweit eine deutsche Übersetzung vorliegt, wird diese selbstverständlich angegeben. Allerdings ersetzt das nicht die hoffentlich bald erfolgende Herausgabe einer Sammlung aller dieser Dokumente in deutscher Sprache, also eine Fortsetzung der von Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener hg. Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd 1: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983 (vgl. ThRv 80, 1984, 67ff); dieser Bd ist ganz an EDIL 1 orientiert und enthält dieselben Randnummern.

Hilfreich ist wiederum die Angabe von Kommentaren zu diesen Dokumenten, soweit sie in den einzelnen Sprachgebieten vorliegen. Erst der Gebrauch dieses Standardwerkes, für das dem Münchener Liturgiewissenschaftler – der das Vorwort als Konsultor der Gottesdienstkongregation unterzeichnet hat – kaum genug gedankt werden kann, wird erweisen, ob die von ihm getroffene Auswahl vollständig genug ist. Es bleibt zu hoffen, daß dieses Werk nicht nur von Liturgiewissenschaftlern, sondern auch von den Vertretern anderer Disziplinen genutzt wird.

Münster Klemens Richter

Amon, Eberhard: **Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch.** Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. – Regensburg: F. Pustet 1988. XI, 277 S. (Studien zur Pastoralliturgie 6), kart. DM 38.–

Nicht nur die großen Gestalten der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet wie z. B. Romano Guardini, Odo Casel und Pius Parsch ziehen das Interesse der theologischen Wissenschaft in den letzten Jahren zunehmend auf sich, sondern auch Männer aus dem zweiten Glied finden zunehmende Aufmerksamkeit. Nachdem 1985 A.-F. Wojcik die Theologie und Praxis des Kirchenjahres von Johannes Pinsk (1891–1957) dargestellt hatte, legt jetzt E. Amon eine gründliche Untersuchung zum Liturgieverständnis von Johannes Pinsk insgesamt vor. Diese Arbeit, die unter der Leitung von H. B. Meyer in Innsbruck erstellt und 1983 von der dortigen Theol. Fak. als Diss. angenommen wurde, ist allein schon deswegen lesenswert, weil die Ausgangsfrage, die Pinsk sein Leben lang beunruhigte, bis heute nicht gelöst ist: die Frage nach der Verbindung von Religion und Leben. Pinsk

versucht in seinen Schriften die Beziehungslosigkeit zwischen der Welt der täglichen Erfahrung und der Welt der Sakramente zu überwinden und zwischen beiden zu vermitteln.

Die „Biographischen Notizen" (1–17) skizzieren Pinsks Tätigkeit ab 1928 als Akademiker- und Studentenseelsorger, ab 1939 als Pfarrer von „Mater dolorosa" und ab 1954 als Honorarprofessor in Berlin. Neben seinem leidenschaftlichen Engagement für die Liturgische Bewegung werden auch seine großen Verdienste um die Ökumene in Berlin herausgestellt.

Im ersten Hauptteil der Untersuchung referiert A. die theologischen Grundpositionen von Pinsk über die sakramentale Welt (19–38), das Wesen der Liturgie (39–48), die liturgischen Akte (49–72), die liturgische Zeit (73–99) und das liturgische Leben der Kirche (100–156). Dabei besticht der systematische liturgietheologische Denkansatz, der zu einer geschlossenen Gesamtschau der Liturgie führt. Im zweiten Teil des Buches befaßt sich A. mit dem relativ geringen Echo, das Johannes Pinsk im Spiegel der Literatur bisher gefunden hat (158–201). Er verteidigt dabei Pinsk gegen die Vorwürfe, sein Denken sei geschichtslos und zu sehr von der Inkarnation statt von Tod und Auferstehung bestimmt. Im zweiten Schritt legt er dar, wieweit das Liturgieverständnis von Johannes Pinsk in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils rezipiert wurde, und macht dabei auch die Grenzen von Pinsk deutlich. Dieser setzte sich ein für das Verständnis der Liturgie in ihrer klassischen, überkommenen Gestalt; ihre Reformbedürftigkeit war für ihn weniger bedeutsam.

Rez. hätte in der Untersuchung einmal eine genauere Darlegung des pneumatologischen Aspekts in der Liturgieauffassung von Pinsk gewünscht, der in der Liturgiekonstitution leider unterentwickelt ist, zum anderen ein Eingehen auf das Sanctorale im Abschnitt über die liturgische Zeit. Letzteres Desiderat scheint besonders wichtig, da Pinsks letzte Lebensjahre vom Vorwurf des marianischen Minimalismus überschattet wurden (8f). Es wäre auch wünschenswert gewesen, die Beziehungen von Pinsk zu Odo Casel, von dem er theologisch stark beeinflußt war (10f), genauer herauszuarbeiten und darzustellen. Vermißt wird auch ein Sachwortverzeichnis. Freunde der Liturgischen Bewegung werden dieses Buch jedoch mit Gewinn lesen und dankbar sein, daß hierdurch das Andenken an einen der einflußreichsten Vertreter der Liturgischen Bewegung in Deutschland wachgehalten und gewürdigt wird.

Vallendar Manfred Probst

May, Georg: **Das Recht des Gottesdienstes in der Diözese Mainz zur Zeit von Bischof Joseph Ludwig Colmar (1802–1818).** 2 Bde. – Amsterdam: B. R. Grüner 1987. XIII, 762 S.; XII, 691 S. (Kanonistische Studien und Texte Bd 36, 37), Lw. DM 125.–, DM 105.–

Seit der Vf. vor über einem Jahrzehnt im Dom- und Diözesanarchiv Mainz auf das reiche Quellenmaterial zur Epoche des Bischofs Josef Ludwig Colmar (1802–1818) stieß, fesselten ihn Person und Wirken dieses Oberhirten. In mehreren Publikationen ging er bereits Einzelfragen nach (Bischof Ludwig Colmar [1802–1818] und die religiöse Erziehung der Kinder aus Mischehen, 1973; Seelsorge an Mischehen in der Diözese Mainz unter Bischof Ludwig Colmar ... 1974; Colmars Ringen um den katholischen Charakter der Primärschulen in der Diözese Mainz von 1808 bis 1813, 1985; Das Ringen zwischen Bischof Joseph Ludwig Colmar und dem Präfekten Jeanbon Saint-André um die weltanschauliche Ausgestaltung der Primärschulen in dem Departement Donnersberg in den Jahren 1805 bis 1807, 1986).

Das vorliegende zweibändige Werk spannt inhaltlich wie zeitlich den weitesten Bogen. In dem Begriff „Gottesdienst" sind die religiösen Handlungen der Gläubigen wie der dazu befugten Amtsträger gefaßt: Spendung und Empfang von Sakramenten und Sakramentalien, Verkündigung des Wortes Gottes, Frömmigkeits- und Andachtsübungen (2. Teil). Da Zeiten und Orte gewissermaßen den Rahmen gottesdienstlichen Tuns bilden, konnte die Behandlung der heiligen Orte und Zeiten nicht ausgespart werden (3. Teil). Aber auch im außerliturgischen Sinnen spielen Zeit und Ort im Hinblick auf den Gottesdienst eine Rolle: die geschichtliche Stunde, in der Gottesdienst gefeiert wird, und das Territorium, in dem er stattfindet. In diese profanen Gegebenheiten ist die Kirche eingefügt, sie existiert nicht gelöst von ihnen. Sie hat diese mitzuberücksichtigen, denn oftmals ziehen die politischen Verhältnisse ihrem Wirken enge Grenzen (vgl. 1. Teil).

Der Titel des Werkes könnte vermuten lassen, es werde nur das Recht, das den katholischen Gottesdienst regelt, betrachtet. doch die Bevölkerungsstruktur Frankreichs ließ diese Engführung nicht zu. Denn Frankreich hatte innerhalb seiner eigenen Grenzen wie in dem von ihm eroberten Gebiet Untertanen verschiedener Konfessionen. Schon vom Gedanken der Parität, einer Errungenschaft der Aufklärung und in ihrem Gefolge der Französischen Revolution, ist die Frage zu stellen, wie die einzelnen Konfessionen vom Staatsrecht – paritätisch oder unparitätisch – behandelt werden. Da das Zusammenleben der Menschen in einem konfessionell gemischten Territorium täglich Berührungen mit dem Recht der anderen Religion bringt – es sei nur an Eheschließungen, Beerdigungen und gemeinsamen Gebrauch von Glocken erinnert, – mußten das Staatsrecht wie die Normen anderer Konfessionen mitberücksichtigt werden. Die Vertreter der Staatsgewalt, beseelt vom Gedanken der Parität als Errungenschaft der Aufklärung und der Französischen Revolution, wachten mit Argusaugen darüber, ob die Kirche sich nicht Rechte anmaßte, die ihr vertraglich nicht zugestanden waren (z. B. I, 575f). Für Klagen gegen die Hierarchie hatte der Mainzer Präfekt Jeanbon St. André stets ein offenes Ohr (I, 571, 574 u. ö.).

Der erste Teil: (I, 143–496) bereitet den Hintergrund, auf dem das „Recht des Gottesdienstes" betrachtet werden muß und auf dem es z. T. erst verständlich wird.

In chronologischer Reihenfolge werden die Ereignisse geboten, immer das Augenmerk auf die religionsrechtliche Problematik gerichtet und danach fragend, welche Auswirkungen die legislatorischen Tätigkeiten der verschiedenen Regierungen auf die (öffentliche) Ausübung der Religion hatten. So wird bemerkt, daß Religionsfeindschaft z. B. nicht notwendig zur Revolution gehörte – zumindest an ihrem Beginn. Doch mit ihrer Fortentwicklung ging zunehmend eine Zurückdrängung der Religion einher (I, 145–249). Nach dem Staatsstreich vom 18. Brumaire VIII (9. November 1799) bahnten sich ruhigere Zeiten für die Kirche an. Napoleon war an einer Aussöhnung mit der Kirche gelegen, die das Konkordat vom 15. Juli 1801 besiegeln sollte. Doch blieb dieses inhaltlich hinter den Erwartungen der katholischen Kirche zurück. Weder eine Vorrangstellung der katholischen Religion noch eine unbeschränkte öffentliche Ausübung des Kultes konnten abgesichert werden. Obwohl insgesamt nicht glücklich ausgefallen und durch die Organischen Artikel in seinem minimalen Inhalt weiter ausgehöhlt, bewirkte das Konkordat doch Toleranz und Freiheit für die katholische Kirche. Folge des Vertrages war eine Neuorganisation der Kirche auf französischem Territorium. So war das Bistum Mainz, in dem Bischof Colmar wirken sollte, ebenfalls ein Produkt des Konkordates und der ihm folgenden staatlichen wie kirchlichen Ausführungsbestimmungen. Die am 9. April 1802 zirkumskribierte Diözese deckte sich mit dem Departement Donnersberg, lag also nur auf linksrheinischem Boden und setzte sich aus heterogenen Teilen zusammen: dem linksrheinischen (Rest-)Territorium des aufgehobenen Erzbistums und Anteilen der ehemaligen Bistümer Worms, Speyer und Metz. Nach der Grenzziehung war der Sprengel zu organisieren: territorial, institutionell und personell. Noch im Jahre 1802 schuf Colmar die Diözesankurie. Er berief gemäß Art. 21 des Organischen Gesetzes zwei Generalvikare, errichtete das Domkapitel und den Geistlichen Rat (I, 379–387). Vom 11. Juni 1803 datiert die grundlegende Einteilung des Bistums in Pfarreien, Dekanate und Kommissariate. Die 176 000 Katholiken (Gesamteinwohnerzahl 400 000) des Departements Donnersberg verteilten sich im Jahre 1803 auf 247 Pfarreien, die in 16 Dekanaten und 4 Kommissariaten (Provikariaten) zusammengefaßt waren (I, 394–402). Im Jahre 1805 schließlich eröffnete der Bischof das Priesterseminar, das sich unter den Augen des Oberhirten und der Leitung seines hochgeschätzten Freundes Franz Bruno Liebermann zu einer hervorragenden Bildungsstätte des Priesternachwuchses entwickelte, einer „Mainzer Theologenschule" (L. Lenhart) des 19. Jh.s.

Die Erarbeitung des historischen Rahmens für die gesamte Regierungszeit Bischof Colmars erfordert natürlich noch einen Blick auf die Zeit nach Napoleons Sturz (I, 471–496). Die wichtigste Veränderung, die auch für das Wirken des Oberhirten eine deutliche Zäsur brachte, war die erneute Aufteilung der Mainzer Diözese. Zwei Drittel ihres Territoriums verlor sie bei der durch Bayern erreichten Wiedererrichtung des Bistums Speyer (I, 480). Der Restteil auf hessen-darmstädtischem Gebiet zählte nur noch 74 Pfarreien; er war praktisch nicht lebensfähig. Trotzdem schlug Colmar die ihm vom bayerischen König angetragene Nomination auf den Bischofsstuhl von Speyer aus (I, 489). Die Organisation einer neuen Mainzer Diözese durch die Bulle „Provida solersque" im Jahre 1821 erlebte Joseph Colmar nicht mehr.

Der zweite Teil: Das Recht der gottesdienstlichen Handlungen (I, 497–762; II, 1–327) weist sich bereits durch seinen Umfang als Schwerpunkt des Gesamtopus aus. Er beinhaltet alle Übungen des inneren wie des äußeren Gottesdienstes.

Methodisch geht der Vf. im zweiten und dritten Teil gleicherweise vor. Er schickt dem zu behandelnden Gegenstand jeweils grundsätzliche Erwägungen voraus [z. B.: „Grundlagen": I, 497–514; „Die Lehre und das Recht des Meßopfers: I, 611; „Die Lehrgrundlage" (Ehesakrament): II, 1–5, Begriffsdefinitionen (z. B. I, 497–503), eine Skizzierung der geschichtlichen Entwicklung (z. B. II, 206–232) oder des geltenden Rechtes (II, 360, 481)]. Sie bilden dem Vf. den unerläßlichen Hintergrund, auf dem sich die Details erst erschließen. Unverzichtbar ist natürlich eine klare Begrifflichkeit im Hinblick auf den

Gottesdienst. „Gottesdienstliche Handlungen" umfassen den inneren und den äußeren Gottesdienst. Unter dem Gesichtspunkt der Öffentlichkeit also jenen innerhalb bzw. außerhalb der dafür vorgesehenen Gebäude und Räumlichkeiten. Entsprechend dieser Definition verfährt der Vf. Er ordnet alle Sakramente und das Recht der Lehre dem inneren (I, 515–762; II, 1–103), Prozessionen und Wallfahrten dem äußeren Gottesdienst (II, 278–327) zu (andere Begrifflichkeit in Mainzer Diözesanstatuten von 1811 – vgl. L. 501). Katholisches religiöses Leben äußert sich vornehmlich in Spendung und Empfang der Sakramente. Daher ist es sachentsprechend, wenn die Sakramente nicht global, sondern einzeln betrachtet werden: Taufe und Firmung als die Sakramente der Initiation (I, 583–610), die Eucharistie (I, 611–654), Bußsakrament und Krankensalbung als die Sakramente der Versöhnung mit Gott (I, 655–684), das Weihesakrament (I, 685–762) und das Sakrament der Ehe (I, 1–79). Wiewohl Spendung und Empfang der Sakramente innerer Gottesdienst waren, genügte bei diesen heiligen Handlungen die Beachtung des kanonischen Rechtes allein nicht. Es konnte wegen der Feier der Christmette zu mitternächtlicher Zeit zu Eingriffen von staatlicher Seite kommen, die dann unliebsame Verhandlungen nach sich zogen, obwohl in der Abschaffung von Gottesdiensten, die zu nächtlicher Zeit abgehalten wurden, zwischen Colmar und dem Präfekten Konsens bestand (I, 625f). Die Überbringung der Wegzehrung konnte Konflikte heraufbeschwören, weil unterschiedliche Auffassung darüber bestand, ob die öffentliche Überbringung eine gottesdienstliche Handlung darstellt. Da Jeanbon St. André letzterer Meinung anhing, steuerte der Bischof einen Kompromiß an: Er zog sich auf die Formel zurück, „da, wo es erlaubt ist" (sc. an Orten, an denen sich keine Konsistorialkirche befindet), soll die Wegzehrung „öffentlich und nach Vorschrift des Rituals administriert werden" (I, 633). In dieser Entscheidung offenbart sich ein Charakterzug Colmars: Er war stets auf Ausgleich bedacht, wollte keinesfalls in der für die katholische Kirche schwierigen Lage Konflikte provozieren oder gar verschärfen. Wie er der staatlichen Gewalt gegenüber nicht unklug auf Forderungen insistierte, so hielt er es auch gegenüber Andersgläubigen (I, 442–451). Auf Zusammenarbeit mit dem Staat war der Bischof bei der Besetzung der Seelsorgsstellen verwiesen. Die Übertragung einer Pfarrei war an die Zustimmung der Regierung gebunden, sowohl während der Zeit der französischen Besetzung wie nach 1814 (I, 692–695). Staatliche und kirchliche Grundsätze konnten sich weiter bei allen Fragen, die die Eheschließung betrafen, spürbar stoßen. Die strenge Verpflichtung der Bürger auf die standesamtliche Eheschließung entspricht nicht katholischer Eheauffassung. Der Katholik hat sich an die kanonische Eheschließungsform zu halten. Die obligatorisch zu wahrende zeitliche Priorität der zivilen Trauung bedingte, daß viele sich mit der bürgerlichen Eheschließung begnügten, was wiederum zur Folge hatte, daß diese Ehen ungültig waren. Einem um die Ehepastoral bemühten Bischof wie Colmar bereiteten derlei Verhältnisse nicht geringe Sorgen (II, 6–24, 71f). Zu ungültigen Ehen führten Eheschließungen, die trotz vorliegender Ehehindernisse eingegangen wurden. Am erschwerendsten dürfte sich das staatliche Ehehindernis der Schwägerschaft ausgewirkt haben, das rigoros gehandhabt wurde. Das Verbot, den Bruder bzw. die Schwester des verstorbenen Gatten zu ehelichen, brachte bei der geringen Mobilität der Bevölkerung nicht wenige Ungelegenheiten. Die Kirche, die zur Dispensgewährung bereit war, mußte sich fügen (II, 40–47).

Der Übung des äußeren Gottesdienstes waren enge Grenzen gezogen, durfte er doch an allen Orten, an denen sich eine lutherische oder reformierte Konsistorialkirche befand, nicht stattfinden. Das bedeutete z. B.: In der Bischofsstadt Mainz konnte der Katholizismus religiös nicht in Erscheinung treten; die Fronleichnamsprozession durfte nur im Dom abgehalten werden. Colmar sah in dieser Beschränkung eine „Fessel", die ihm „je länger desto mehr lästig" war (II, 266). Aber es brauchte Zeit, diese abzuschütteln. Eine Fronleichnamsprozession in der Bischofsstadt konnte erst im Jahre 1817 wieder gehalten werden, als Mainz an Hessen-Darmstadt übergegangen war.

Der dritte Teil: Recht der heiligen Orte und der heiligen Zeiten (II, 329–646) behandelt die Gottesdienststätten, die Simultanverhältnisse, die Glocken, die Zeichen der Religion und schließlich das Bestattungswesen.

Am interessantesten dürften die einläßlichen Darlegungen zu den Simultaneen sein (II, 360–480: Kirchen; II, 497–519: Glocken). Überblickt man die Diözese Mainz, so fällt die hohe Anzahl vom Simultankirchen auf. Das gesamte Bistum war von Simultaneen durchsetzt, von Annweiler im Süden bis Wörrstadt im Norden, Rheindürkheim im Osten und Walsheim (bei Zweibrücken) im Westen. Das rheinhessische Gebiet um die Kantonsstadt Alzey weist die größte Dichte an Simultankirchen auf. Immerhin sind 25 Simultankirchen bei 247 Seelsorgsstellen, die durch die Diözesanorganisation von 1803 geschaffen wurden, rund 10 Prozent aller Kirchen. Allein schon dieser Prozentsatz läßt erahnen, in welchem Umfang trotz eindeutiger Rechtsverhältnisse sich Schwierigkeiten bei diesem heiklen Gegenstand einstellen konnten. Z. B. konnte die Anbringung eines Bildes auf dem Altar einer Simultankirche Streit zwischen den Konfessionen hervorrufen (I, 435). Fast ein Jahr zog sich in einer Gemeinde der Konflikt hin, weil die Protestanten eigenmächtig und ohne vorherige Absprache mit den Katholiken eine Orgel aufgestellt hatten (II, 406–412). Auch gemeinsame Friedhöfe gaben häufig Anlaß zu Querelen zwischen den Konfessionen (II, 543). Die Vornahme des Begräbnisses (II, 549–559) mit allen dazugehörigen Zeremonien war eigentlich öffentlicher Gottesdienst. Dieser konnte – wie bereits bemerkt – vielerorts nicht gehalten werden. Die Beerdigung ihres religiösen Charakters zu berauben, ging sogar so weit, daß vom Leichenwagen, der in der Stadt Mainz die Leichen auf den Friedhof zu überführen hatte, auf Anordnung des Präfekten das Kreuz entfernt werden sollte (II, 556).

Als „heilige Zeit" gelten dem Katholiken die aus alter Tradition stammenden Sonn- und Feiertage. Alle Anstrengungen, durch die Feier des Dekadentages den Sonntag zu beseitigen, scheiterten letztlich. Aufgrund des Konkordates wurde auf den katholischen Festkalender zurückgegriffen. Allerdings konnte eine Restitution des vorrevolutionären Kalenders nicht erzielt werden. Napoleon war die treibende Kraft, die Feiertage auf ein Minimum zu reduzieren. Tatsächlich blieben gemäß Indult des päpstlichen Legaten Caprara vom Jahre 1802 nur vier Feiertage erhalten: Weihnachten, Christi Himmelfahrt, Mariae Aufnahme in den Himmel, Allerheiligen. Im Jahre 1810 kam noch das Fest der Beschneidung des Herrn (1. Januar) hinzu. Im katholischen Volk verwurzelte Feste wie Peter und Paul waren am folgenden Sonntag nachzufeiern. Diese im Einvernehmen mit dem Staat getroffene und von den Bischöfen unterstützte Regelung stieß bei den Katholiken auf herbe Ablehnung (II, 601–613). Sofort nach Beendigung der Franzosenherrschaft setzten daher die Bemühungen ein, die seit alters gewohnten Feiertage wieder einzuführen (z. B. den Josephstag am 19. 3.: II, 616). War Colmar in manchen anderen Situationen bestrebt, die ohnehin schwierige Kooperation mit den staatlichen Gewalten nicht zu erschweren, so waren Traditionen doch stärker. Sobald es möglich war, verhalf er dem Volke, die fremde Bevormundung abzuschütteln und zu lieb gewordenem Brauchtum zurückzukehren.

Der Schluß (II, 647–649) als zusammenfassender Rückblick ist vornehmlich der Gestalt des Bischofs Colmar gewidmet, dem die Hochschätzung des Vf.s gilt.

Die Nachzeichnung seines Lebens und Wirkens in schwierigen Jahren des beginnenden 19. Jh.s lassen eine überragende Persönlichkeit mit heiligmäßigen Zügen erstehen. In Gott verwurzelt konnte er Gottes Sache mit unermüdlichem Einsatz dienen. Nicht nur die Diözese Mainz verdankt ihm ihren Aufbau, der katholischen Kirche schenkte er durch die am Mainzer Priesterseminar geübte Erziehung Geistliche, die für höchste Aufgaben der Gesamtkirche geeignet waren. Es sei an die Bischöfe Raess, Weis und Kardinal Geissel erinnert.

Die in zwei Bden bearbeitete umfangreiche Stoffmasse wird durch drei Register (Personen, Orte, Sachen) von insgesamt 40 S. erschlossen, die v. a. im Hinblick auf lokalhistorische Fragen von hohem Wert sein dürften.

Insgesamt stellt das zweibändige Opus eine beachtliche und beachtenswerte Leistung dar. Die Fülle des verarbeiteten Materials (I, 1–137 mit den Anmerkungen), v. a. der ungedruckten Quellen (I, 1–4), läßt die breite Fundierung und Absicherung der Darlegungen erkennen. Eine Stärke des Werkes ist es, daß es sich nicht mit der abstrakten Wiedergabe der geltenden Normen begnügt, sondern ihrer Umsetzung in die Praxis nachspürt. Exemplarisch sei – für mehrere andere Gegenstände – auf die Behandlung der Simultanverhältnisse verwiesen. Der Darlegung der rechtlichen Prinzipien, die in Kirche und Staat herrschten (II, 360–366), folgt die Beschreibung der Verhältnisse an den einzelnen Simultankirchen. Es werden die 25 Kirchen benannt, in denen die Katholiken sich mit Lutheranern bzw. Reformierten den Gebrauch teilen mußten (II, 367–457). Über die Notwendigkeit und den Umfang manch anderer Abschnitte kann man allerdings geteilter Meinung sein. Der Vf. meinte, das Verständnis für die Ereignisse der Jahre 1802–1818 durch den Blick in die Zeit von 1789–1802 erschließen zu sollen (vgl. I, 146). Doch ist m. E. dieser Abschnitt zumindest mit gut 100 S. (I, 143–249) zu breit geraten. Oder ist eine Charakterisierung Napoleons in dieser Weise (I, 257–261) erforderlich? Mit diesen Anfragen soll nicht bestritten werden, daß auch diese Darlegungen interessant und instruktiv sind. Aber im Hinblick auf die Thematik holen sie weit aus und basieren bei der Wiedergabe der historischen Fakten fast ausschließlich auf gedrucktem Material. Der Rechtsgeschichte und der lokalhistorischen Forschung wird das Werk durch die Heranziehung des reichen archivalischen Materials, das erstmals bearbeitet wird, unschätzbare Dienste leisten. Für eine Geschichte der Diözese Mainz, die noch aussteht (jedoch in Planung ist), ist mit dieser gründlichen Studie für die Regierungszeit eines ihrer aktivsten Oberhirten eine wertvolle Vorarbeit geleistet.

Mainz Anna Egler

Dziuba, Andrzej Franciszek Ks.: **Jan Azor teolog-moralista** (Jan Azor als Theologe und Moralist). – Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej (Warschau: Verlag der Erzdiözese Warschau) 1988. XXIX, 346 S., kart.

Die vorliegende Arbeit wurde im April 1989 von der Kath. Akademie in Warschau als Habil.-Schrift angenommen. Der Vf. hat ein intensives Quellenstudium, vor allem in der lateinischen und spanischen Sprache, betrieben und auch ungedruckte Handschrif-

ten eingesehen (vgl. XI–XVI). Hinzu kommt eine ausführliche Literatur. Zwei Autoren aus der Schule des Mainzer Moraltheologen, Josef Georg Ziegler, nämlich J. Theiner und K.-H. Kleber, werden lobend erwähnt (9). Der Anmerkungsapparat ist ausführlich. Der Vf. hat zudem ein Personenverzeichnis angefertigt.

Jan Azor SJ lebt und wirkt zwischen 1536–1603, also in der Zeit der nachtridentinischen Reformen in der katholischen Kirche, die vor allem auch eine bessere Ausbildung der künftigen Seelsorger anstrebten. Um den pastoralen Anforderungen des Konzils gerecht zu werden, die hauptsächlich der Sakramentenspendung gewidmet war, hat der Jesuitenorden 1586, 1591 und 1599 neue Studienordnungen entworfen. Bei der endgültigen Fassung der ‚Ratio et institutio studiorum' von 1599 war Azor maßgeblich beteiligt. Dieses Bemühen Azors und seiner Mitarbeiter um eine konzilsgerechte Studienordnung hat der Vf. auf den S. 38–75 differenziert dargelegt. Danach folgen, als 2. Kap. (76–179), Ausführungen über das Leben und Werk Azors. Eigentlich hätte man diese Information im 1. Kap. erwartet. Der Vf. erklärt einführend (76), warum er sich anders entschieden hat.

Das 3. und 4. Kap. (180–318) ist der Moraltheologie Azors gewidmet, den methodologischen und inhaltlichen Aspekten, wobei sich der Vf. auf das Hauptwerk „Institutiones morales" (3 Bde, 1600–1611) stützt, das zuvor (auf den S. 123–142) minuziös aus bibliographischer Sicht beschrieben wurde. Azors Moralhandbuch war formal und inhaltlich so gelungen, daß die nachfolgenden Moralisten nichts grundsätzlich änderten, einschließlich der neuscholastischen Autoren, in der 2. Hälfte des 19. Jh.s. Der erste Bd ist den allgemeinen Prinzipien der Moral gewidmet, sowie dem 1. und 2. Gebot des Dekalogs. Im zweiten Bd wurde das 3. und 4. Gebot des Dekalogs behandelt, wobei auch sozialethische Probleme zur Sprache kommen. Im dritten Bd finden wir die Darlegung der Gebote 5–10, wobei das 9. und 10. Gebot im Zusammenhang mit dem 6. und 7. Gebot besprochen wurde.

Es wäre wünschenswert, daß der Vf. das Ergebnis seiner Nachforschungen in einem Artikel in deutscher Sprache veröffentlicht.

Augsburg Joachim Piegsa

Alphonse de Liguori, Pasteur et Docteur. Hg. von Jean Delumeau. Paris: Beauchesne 1987. 408 S. (Théologie historique Bd 77), kart. FF 162.–

Aus Anlaß der Wiederkehr des 200. Todesjahres des hl. Alfons von Liguori (1696–1787) erschien dieser Sammelband, an dem sich 13 Historiker aus dem Laien- und Ordensstand beteiligt haben, um die Verdienste des Heiligen in pastoraler, moraltheologischer und spiritueller Hinsicht zu würdigen.

G. de Rosa zeichnet die Gestalt des Heiligen auf dem weltanschaulichen Hintergrund der Aufklärungszeit. G. Delille orientiert über die Diözese St. Agata dei Goti, die Alfons von 1762–1775 als Bischof leitete. G. Orlandi CSsR vermittelt ein anschauliches Bild von der ursprünglichen Form der Volksmission bei den Redemptoristen. L. Vereecke CSsR befaßt sich eingehend mit der Stellung des hl. Alfons in der Geschichte der Moraltheologie vom 16.–18. Jh. R. Théberghe CSsR berichtet über die pastorale Ausrichtung des kürzeren moraltheologischen Werkes des Heiligen, des Homo apostolicus. J. Delumeau hebt als Leitmotiv der alfonsianischen Moral und Pastoral das Wohlwollen gegenüber dem Pönitenten und die Wahrung einer ausgewogenen Mitte bei der Bewertung der Sünden hervor. G. Velocci CSsR widmet sich der Einstellung Antonio Rosminis, des größten italienischen Philosophen des 19. Jh.s, zu Liguori. Er schätzte ihn sehr, kritisierte ihn aber auch in einigen Punkten.

Für die deutschen Leser des Sammelbandes ist von besonderem Interesse die ausführliche und gut dokumentierte Studie von O. Weiss über das Verhältnis der deutschen Moraltheologen im 19. Jh. zu Alfons von Liguori.

Zunächst einmal ist eine bis in die ersten Jahrzehnte hinein andauernde Nichtbeachtung der moraltheologischen und aszetischen Werke des Heiligen in Deutschland zu konstatieren, die in der völligen Abkehr von der herkömmlichen Kasuistik und für die zuletzt genannten Schriften in deren vornehmlich dem romanischen Volkscharakter Rechnung tragenden Darstellungsart begründet ist. Im 3. Jahrzehnt beginnt Ambros Stapf auf Alfons hinzuweisen, und J. B. Hirscher erwähnt ihn seit 1835 wenigstens in seinem Literaturverzeichnis. Vor allem wurde er bekannt durch das allerdings wenig ansprechende achtbändige Werk des Franziskaners Adalbert Waibel: Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori mit reichlicher Kasuistik. Regensburg 1839–1844. Gegen Mitte des Jh.s erschienen in Deutschland zwei Ausgaben seiner Theologia moralis, besorgt von den Redemptoristen Michael Heilig (Mainz 1845) und Michael Haringer (Regensburg 1846). In der bald darauf herausgegebenen Katholischen Moraltheologie von Ferdinand Probst (Tübingen 1848/50) wird dann auch sehr häufig auf Alfons Bezug genommen. Weiss hätte in diesem Zusammenhang auch noch das Werk „Kasuistik in und außer dem Beichtstuhl" von Friedrich Supp (Mainz 1847; 1856²) nennen können. In der 2. Hälfte des Jh.s unterzogen die Tübinger Theologen M. Aberle und F. X. Linsenmann die Moraltheologie des hl. Alfons einer kritischen Prüfung. Während sie die Kasuistik als beherrschendes Element der moraltheologischen Wissenschaft ablehnten, weil sie den Anforderungen einer systematisch zu gestaltenden Disziplin nicht entsprach, bemühten sie sich, stärker als bisher üblich, nach den Motiven zu forschen, die Alfons bei der Abfassung seines Moralwerkes beseelten und so zu dem Kern seiner Auffassung vorzustoßen. Von den deutschen Moraltheologen, die sich näher an ihn anschlossen, nennt der Autor Konrad Martin, Ernest Müller, Hubert Simar und Joh. Ev. Pruner. Zur Verbreitung der alfonsianischen Morallehre in Deutschland trug außerdem nicht wenig bei das Compendium theologiae moralis des französischen Jesuiten Jean-Pierre Gury (Lyon–Paris 1850; mehrere Auflagen in Regensburg; schon 1858 erfolgte eine deutsche Übersetzung durch J. G. Wesselack).

Des weiteren befaßt sich Weiss eingehend mit den Wirren, die in Deutschland im Zusammenhang mit der Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer (1871) entstanden, bei denen sich Ignaz Döllinger besonders hervortat. Später griff dieser zusammen mit Fr. Heinr. Reusch Alfons und seine Moraltheologie auf das schärfste an in dem Werk: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrhundert (Nördlingen 1889). Zur Sprache kommt bei Weiss auch das weitverbreitete Pamphlet des Stettiner Verlegers Rob. Grassmann, das die angeblich furchtbare Gefahr der Moraltheologie des neu ernannten Kirchenlehrers für die Sittlichkeit der Völker aufzudecken bezweckte. Zum Schluß geht der Vf. ein auf die gegen Ende des Jh.s in zahlreichen Schriften sich niederschlagenden Kontroversen zwischen Jesuiten und Redemptoristen. Jene, ermutigt durch die kirchliche Aufwertung des hl. Alfons, suchten ihn als einen Vertreter des von ihnen verfochtenen Probabilismus hinzustellen, was diese entschieden bestritten.

Ph. Lécrivain SJ befaßt sich anschließend mit der Wirkungsgeschichte der alfonsianischen Moraltheologie in Frankreich. Diese fand anfänglich in manchen kirchlichen Kreisen nur zögernd Anerkennung, da sie zu neuartig und zu wenig streng erschien. Leichter rezipiert wurde sie von einzelnen missionarisch ausgerichteten religiösen Gruppierungen. Der Vf. geht auch noch auf die deutschen Verhältnisse ein, so daß man manches liest, was bereits in dem vorangehenden Artikel von Weiss mitgeteilt worden war, wie es überhaupt in den Beiträgen des Sammelbandes Überschneidungen gibt.

Der Schlußteil des Bdes ist Alfons von Liguori als Meister des geistlichen Lebens gewidmet.

Th. Rey-Mermet CSsR schrieb den Einführungsaufsatz. A. Rum SMM untersucht die Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Marienverehrung des hl. Alfons und des hl. Ludwig M. Grignion von Montfort. F. Bourdeau CSsR geht der Entstehungsgeschichte des weitverbreiteten Büchleins seines Ordensvaters über die Besuchungen des Allerheil. Altarsakraments nach und zeigt für ca. ein Viertel des Werkes die Abhängigkeit von einer ähnlich ausgerichteten Veröffentlichung des französischen Jesuiten J. B. Saint Jure aus dem 17. Jh. auf.

Als Anhang sind dem Sammelband beigefügt eine chronologisch geordnete Übersicht über die erstaunlich weite Verbreitung des alfonsianischen Schrifttums in den Ländern französischer Sprache im Zeitraum von 100 Jahren (1756–1856) und eine Liste der 111 Veröffentlichungen des Heiligen in der zeitlichen Reihenfolge des Erscheinens ihrer Erstauflage.

Die Bedeutung des hl. Alfons für die Moraltheologie, die er in traditioneller Weise als Moral für Beichtväter verstand, liegt weniger in dem Inhalt seiner einschlägigen Schriften, sondern in deren pastoralen, ganz auf das Heil der Pönitenten bedachten Ausrichtung, zu der ihn seine jahrzehntelange seelsorgliche Erfahrung antrieb und befähigte. Das Neue seiner Akzentsetzung läßt sich nur erfassen im Kontrast zu der in seiner Zeit bei der Ausbildung besonders des italienischen und französischen Klerus üblichen rigoristischen Einstellung (die Alfons zunächst ja ebenfalls vertrat), die dazu verleitete, den Beichtenden schwere Lasten aufzubürden und sie vom Sakramentenempfang eher abzuschrecken als für ihn zu gewinnen. Insofern kann man davon sprechen, daß durch den Stifter des Redemptoristenordens, wie es in dem Sammelband öfters geschieht, in der Beichtvätermoral sich eine kopernikanische Wende vollzogen habe, was allerdings nicht so verstanden werden darf, daß es nicht auch schon vorher Moraltheologen gegeben habe, die wie er einen mittleren Weg zwischen Rigorismus und Laxismus suchten, sich jedoch nicht in dem Maße, wie es ihm beschieden war, durchzusetzen vermochten.

Wenn die Originalität nicht die starke Seite des Heiligen war, sollte man auch nicht in den Lesern den Eindruck erwecken, als ob er der Urheber dieser oder jener bemerkenswerten Äußerung in seiner Theol. mor. sei, wenn er selbst die Quelle, von der er abhängig ist, angibt.

So ist es z. B. eine mißverständliche Formulierung, wenn man S. 121 und 174 liest, Alfons habe einen Schritt nach vorn getan durch seine Lehre, im Falle einer infolge eines unüberwindlich irrenden Gewissens geschehenen Handlung lade man nicht nur keine Schuld auf sich, sondern könne sich auch ein übernatürliches Verdienst erwerben. Nun schreibt aber der Heilige in seiner Theologia moralis L.I tr.2 n.6 von dieser Ansicht: ut recte sentit P.

Fulgentius Cuniliati cum aliis communissime. – Auf S. 171 wird Alfons die humorvolle Bemerkung zugeschrieben, wenn man es nicht gelten lassen wolle (wie es jansenistische Autoren taten), daß bei der Erkenntnis der entfernteren Naturgesetznormen ein schuldloser Irrtum möglich sei, müßten so angesehene Kirchenlehrer wie Thomas und Bonaventura, die bisweilen auf diesem Gebiet zu entgegengesetzten Auffassungen gelangten, sich in der Hölle befinden. Alfons gibt jedoch in der betr. Stelle (L.I tr.2 n.174) als Quelle dieser Bemerkung den Jesuiten Gabr. Antoine an, den er wörtlich zitiert. – Wenn es S. 124 bezüglich der erlaubten Motive zum Ehevollzug heißt: „Probabilistes et rigoristes n'admettaient comme ‚excuse' des rapports sexuels que l'intention de procréer et l'obligation de justice de répondre à la demande du conjoint", muß man ergänzend darauf hinweisen, daß schon lange vor Alfons eine Reihe von Probabilisten großzügiger waren, also nicht erst er eine befreiende Antwort gab. Wie sonst in seiner Theologia moralis stützt sich der Heilige auch in seiner Ehelehre stets auf andere Autoren, die er jeweils danach auswählt, ob er ihre Begründungen für ausreichend erachtet. Das ist der Sinn seiner Bemerkung: (L.III n.547): Pro viribus sum conatus semper rationem auctoritati praeponere.

Roth b. Nürnberg — Richard Bruch

Rahner, Karl: **Sendung und Gnade.** Beiträge zur Pastoraltheologie. Fünfte, erweiterte Auflage. Einleitung, Anmerkungen und Register von Karl H. Neufeld SJ. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1988. VI, 576 S., geb. DM 68.–/öS 480.–

Den Bd „Sendung und Gnade" braucht man nicht mehr eigens vorzustellen. Dem verdienten Verlag Tyrolia ist zu danken, daß er eine Neuauflage herausgebracht hat. Karl H. Neufeld, von der Gregoriana als Nachfolger Walter Kerns zum Ordinarius für Fundamentaltheologie in Innsbruck berufen, hat den Bd mustergültig ediert.

In seiner Einleitung begründet er die Aktualität der hier gesammelten 24 Aufsätze Rahners aus den 50er Jahren. Es verwundert durchaus, daß die konsequente Art, in der Rahner die Einheit von Theorie und Praxis durchhielt und „kontextuelle" Analysen vornahm, in wissenschaftlichen Abhandlungen nicht ehrlicher zur Kenntnis genommen wird. Das Schlagwort von der Geschichtslosigkeit der Rahnertheologie konnte nur aufgrund selektiver Lektüre aufkommen. Im Anschluß an die Abhandlungen finden sich Neufelds Erläuterungen (554–567), in denen er Zusammenhänge, die möglicherweise nicht mehr bekannt sind, erklärt und vor allem auf neuere kirchenrechtliche Normen aufmerksam macht. Ein sehr sorgfältig gearbeitetes Sachregister erhöht die Brauchbarkeit dieser Neuauflage.

Münster — Herbert Vorgrimler

Hemmerle, Klaus: **Gerufen und verschenkt.** Theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1986. 218 S., kart. DM 26,–, cfr 24,10, öS 203,-

Pieper, Josef: **Was ist ein Priester?** Ein notgedrungener Klärungsversuch. Textheft zur gleichnamigen Kassette mit dem vom Autor gesprochenen Beitrag. – Freiburg: Informationszentrum Berufe der Kirche, Schoferstr. 1, 1987. 20 S. u. Kassette

Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die Frage nach dem Wesen des Amtspriestertums nicht verstummt. Diese zunächst theoretisch klingende Frage hat erhebliche praktische Konsequenzen für den Lebensstil und die Arbeitsweise der Amtsträger in der Kirche. Wahrscheinlich wird gerade deshalb so kontrovers und langandauernd darum gerungen. Dabei ist deutlich zu beobachten, daß in den letzten Jahren die „spirituelle" Perspektive ein neues Gewicht gewonnen hat. Diese neue Gewichtung zeigt sich auch bei J. Pieper und K. Hemmerle, die in ganz unterschiedlicher Weise dieselbe Hilfestellung leisten wollen. Beiden geht es nämlich darum, den häufig verunsicherten Amtsträgern eine vertiefte Möglichkeit priesterlicher Identität anzubieten.

Pieper bestimmt im Gefolge des Thomas von Aquin den „Kern des Priesterseins" darin, „das Sakrament des Leibes Christi zu vollziehen" (20) und gewinnt von daher eine klare Abgrenzung gegenüber den Nicht-Amtsträgern und zugleich eine deutliche Prioritätenliste priesterlicher Aufgaben.

Anders Hemmerle: Er bestimmt den Standort des Priesters im „absoluten Zwischen" (17) und versucht in drei weiteren Abschnitten (Weg zur Mitte; Sein in der Mitte; Zeugnis aus der Mitte) die verschiedenen Dimensionen dieses jesuanisch und trinitarisch vorgegebenen Standortes praktisch-spirituell durchzubuchstabieren. Ihre größte Dichte und zugleich praxisrelevante Präzision gewinnt seine Darstellung immer dann, wenn es um die konkreten geistlichen Vollzüge priesterlicher Spiritualität geht. Ausdrücklich genannt seien die Ausführungen über die Zeit des Menschen in Gottes Händen (58), über die Beichte (89) und über das Gebet (110 und 166–168).

Sowohl der Beitrag von J. Pieper als auch die Ausführungen von K. Hemmerle können in der nach wie vor kontroversen theologischen Amtsdiskussion als Beiträge zum Nach-Denken gewertet werden, die sowohl praktisches wie auch systematisch-theologisches Gewicht beanspruchen.

Osnabrück — Hermann Wieh

Schaupp, Klemens: **Der Pfarrgemeinderat.** Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie und Institution". – Innsbruch: Tyrolia 1989. 320 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 26), kart. DM 46.–/öS 320.–

Die bei R. Zerfaß in Würzburg entstandene Diss. untersucht mit Hilfe eines Verfahrens der sog. „qualitativen Sozialforschung", dem „narrativen" Interview, Motivationen und (lebensgeschichtliche) Bedingungen der Mitarbeit von Ehrenamtlichen im Pfarrgemeinderat (PGR).

Das erkenntnisleitende Interesse des Vf.s gilt dabei ebenso dem subjektiven wie dem institutionellen Faktor seines Untersuchungsgegenstandes: „wie in der Pfarrei mit ehrenamtlichen Laienmitarbeitern umgegangen wird, wie diese eingesetzt und gefördert werden" (75) und: wie entsteht und handelt Gemeinde unter konkreten institutionellen Rahmenbedingungen? (vgl. ebd.).

Im Anschluß an eine sehr knappe Skizze gegenwärtiger PGR-Praxis und der auf sie bezogenen praktisch-theologischen Reflexionen stellt Sch. ausführlich sein methodisches Instrumentarium dar, angefangen vom Schulstreit um qualitative und quantitative Sozialforschung bis zu Details der Technik und Auswertung der Interviews. Die Ergebnisse werden in zwei Kap. vorgestellt, und zwar getrennt nach biographischen und institutionellen Aspekten. Ein wiederum vergleichsweise knappes Schlußkap. („Ausblick") versucht einige Generalisierungen.

Die Frage, welchen (praktisch-)theologischen Erkenntnisfortschritt diese Diss. bringt, ist sehr schwer zu beantworten. Daß sich Methoden der qualitativen Sozialforschung (vielleicht besser sogar als quantitativ-statistische Verfahren) auch auf Probleme kirchlicher Sozialisation anwenden lassen, wissen wir seit gut 20 Jahren (vgl. z. B. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrungen und Interaktion, 1970).

Den Nachweis auch für das Strukturelement PGR zu führen, eignet sich Sch.s Studie deshalb nicht, weil er nur eine einzelne Gemeinde untersucht: ein methodologisches Problem, das bei aller engagierten Apologie der qualitativen Sozialforschung unberücksichtigt bleibt!

Bleibt die im Untertitel verheißene Auskunft über Zusammenhänge zwischen „Biographie und Institution": aber da wird der Leser erst recht enttäuscht. Die diesbezüglichen „Ergebnisse" (z. B. daß der Pfarrer als wichtige Bezugsperson oder die vertraute Gruppe als erster Schritt auf dem Weg zur Mitarbeit im PGR erlebt werden) sind nicht nur pastorale Binsenweisheiten, sie können vor allem nicht den Anspruch erheben, wissenschaftlich Erwähnenswertes zum Thema „Biographie" beizutragen (Sch. differenziert nicht zwischen „Biographie" und „Kirchlicher Karriere": letztere ist m. E. sein Gegenstand!), schon gar nicht zum gegenwärtigen Stand und Boom der Biographieforschung. Einzelne „innovative" Ideen (z. B. Pfarrgemeinde als Netzwerk [295ff] zu verstehen) im Schlußkap. haben keinen Bezug zum Empirie-Teil, d. h. genau solche Elemente wirken unvermittelt, „angehängt".

Das markanteste Defizit der Studie liegt freilich m. E. auf einem anderen Gebiet: Sie ist – gemessen am praktisch-theologischen Diskussionsstand um die Aporien der volkskirchlichen Pfarrei und ihrer Dysfunktionalität im Blick auf die Ziele „Gemeinde" und „Partizipation" – „theorielos", d. h. sie verbleibt in den unaufgeklärten „Plausibilitäten" der Parochie-Ideologie befangen.

Münster — Hermann Steinkamp

Lähnemann, Johannes: **Weltreligionen im Unterricht.** Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen. Mit einigen Illustrationen im Text. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 297 S., kart. DM 34.–

Das Werk stellt sich die Aufgabe, eine theologische Didaktik der Weltreligionen zu entwerfen. In diesem Bd geht es um die Religionen des Hinduismus und Buddhismus.

Zunächst wird der Hinduismus behandelt.

Bereits in der Überschrift „Religion ohne Stifter und Dogma" und in der Formulierung des ersten Kap. „Eine Religion der Widersprüche?" deutet sich an, daß die Religion in kernhaften Elementen, Charakteristika und Problemen behandelt wird. Im folgenden werden dann die Lehren der Veden behandelt mit ihrer Metaphysik des Absoluten, die Upanishaden, die Bedeutung der Gottheiten bis hin zu den verschiedenen „Wegen" im Spiegel der Bhagavadgita. Der Text bietet die für eine Schuldidaktik wichtigsten Begriffe des H., wie Moksha, Jnana, Maya, Advaita und erläutert sie auf verständliche und geraffte Weise.

Als unzulänglich muß es empfunden werden, daß die Aussprache der Sanskrit- und Pali-Wörter nicht leicht erkennbar ist.

Daß man sich an die englische Aussprache anlehnt, ist zwar nicht unüblich und durchaus vertretbar. Es wäre jedoch angebracht, in einem gesonderten Teil darauf hinzuweisen, daß z. B. das „J" annähernd wie das englische „J" in „Journal" ausgesprochen wird, und so fort für andere Grapheme. Schlimm wäre es, wenn ein Lehrer des Faches Religion nicht ahnte, daß mit der deutschen Aussprache, die er vielleicht wählt, ein schwerer Lapsus vorliegt. Es würde ja die annähernd richtige Aussprache hinlangen, da die korrekte Phonetik mehr die Sache des Philologen ist.

Im Kap. über „Lebensmodelle aus dem neuzeitlichen Indien – Erneuerung für östliche und westliche Kultur?" werden Denkmodelle von Aurobindo und Shree Rajneesh vorgestellt und anschließend die Frage behandelt, ob Yoga für Christen etwas bedeuten kann.

Es werden sachliche Hinweise als Entscheidungshilfen gegeben und auch verschiedene Stimmen hierzu gehört. „Wie ist nun dieser ‚Yoga für Christen' einzuordnen und einzuschätzen? – Eine vorschnelle Abwehr und Ablehnung wäre angesichts der theologisch und praktisch so differenziert erschlossenen Formen des Übens sicher nicht dem Evangelium gemäß. . . . Man muß sich allerdings vergegenwärtigen, daß diese Inanspruchnahme eines außerchristlich entwickelten religiösen Weges der katholischen Glaubensform leichter fällt als der evangelischen. . . . Daß die verantwortete Begegnung mit religiösen Wegen aus anderen Kulturen auch eine gegenwartsoffene christliche Lebensform zu befruchten vermag, ist am Beispiel eines ‚Yoga für Christen' durchaus zu erkennen" (97f).

Im didaktischen Teil werden verschiedene Schulbücher und Medien vorgestellt sowie bisherige Erfahrungen mit dem Unterrichtsthema „Hinduismus".

Die Präsentation ist ausführlich und eine gute Hilfe für diejenigen, die das Thema aufgreifen wollen. Auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem Einsatz von Medien wird angeschlossen.

Vorteilhaft ist eine in den fortlaufenden Text eingefügte Auswahl von Texten des Veda, der Bhagavadgita etc., da jede Religion wesentlich auch die Ebene von Dichtung berührt und da es unabdingbar ist, wenigstens in Übersetzung einen Text zu lesen, um die gedankliche Schwingung einer Fremdreligion zu erspüren.

Gegenüber dem Kap. über den Hinduismus kommt das über den Buddhismus etwas zu kurz, wenn man es auch so begründen mag, daß einige Bereiche gleichermaßen zu behandeln wären, wie die didaktischen Überlegungen.

Bemerkbar macht sich die Kürze vor allem in der Präsentation des Mahayana.

Hier wäre eine ausführlichere Behandlung angebracht gewesen, gerade auch was die Beurteilung beider buddhistischer Richtungen betrifft, nämlich daß es schwerlich der innersten Sache gerecht wird, wenn von verschiedenen Anspruchs-Niveaus die Rede ist: Der Weg des Rituals und Kults sei der anspruchloseste Weg; und weiter: „Im Mahayana-Buddhismus versteht sich dies allerdings auch vor allem als Zugeständnis an die Massenfrömmigkeit, er eröffnet damit auch Menschen mit schwachem Willen eine Erlösungshoffnung – ähnlich wie es im Hinduismus heißen kann, man brauche verschiedene Religionsformen für verschiedene Arten von Menschen" (212).

Dies kann in Anbetracht der Shunyata-Lehre sowie der Lehre vom Bodhisattva-Ideal des grenzenlosen Mitleids (der grenzenlosen Liebe) sicher so nicht stehenbleiben. Ein „Zugeständnis" ist es nicht, sondern eine reale, gleichwertige Möglichkeit, den Weg des Heils zu begehen. Es wäre hier angebracht, etwas subtiler vorzugehen bei solchen Konstatierungen.

In der Darstellung des Tantrismus ist das „sogar" im Zusammenhang mit Sexualität als Mittel zur Verwirklichung des Nirvana (213) sachlich unangebracht. Hier sollte eine Ungebundenheit an vorgeprägte westliche Vorstellungen vorherrschen, gerade wenn man einer Fremdreligion in ihrer Soheit gerecht werden will.

Der Tenor der Darlegungen zum Buddhismus (und auch zum Hinduismus) ist das Bemühen, zu unterscheiden und abzugrenzen. Dies entspricht aber nicht der buddhistischen Auffassung, besonders nicht der des Mahayana. Hier besteht die Gefahr, die Religion in ihrem innersten Wesen mißzuverstehen, sie in westliche Beurteilungs-Raster einzubinden – und sie so zu verkennen.

Die reichhaltigen sachlichen Informationen sind u. E. umfangreich und informativ. Wiederum ist auch der didaktische Teil mit seinen Erfahrungen, Materialien und Überlegungen erfreulich hilfreich. Das Literaturverzeichnis bietet eine weitgefächerte Auswahl. Jedoch ist bedauerlich und von der Sache her unverständlich das Fehlen des Namens Heinrich Dumoulin und seiner Veröffentlichungen.

Im ganzen ist das Werk hilfreich und in seinem Gesamtaufriß gelungen. Für den Unterricht in der Sek. II ist es ohne Zweifel ein enormer Gewinn. Einige Mankos können die genannten Verdienste des Buches nicht annullieren, wenn sie auch sehr wohl kritisch anzumerken sind.

Burgdorf Erhard Meier

Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom. Onder redactie van Arnulf Camps, Libertus A. Hoedemaker, Marc R. Spindler, Frans J. Verstraelen (Endredaktion). Kampen: Kok 1988. 525 S., Ln. hfl 99.–

Das Erscheinen dieser „Ökumenischen Einführung" werten die Hg. als „ein bedeutendes missionswissenschaftliches Ereignis". Sie gewichten ihr Opus als „eine ‚neue Missiologie' für diese Zeit" (Umschlagtext). 21 Autoren (sowohl aus dem protestantischen wie dem katholischen Lager) haben sich mit der Polarität zwischen Pluralismus (pluriformiteit) in Welt und Kirche und dem christlichen Auftrag zu Gemeinsamkeit auseinandergesetzt. In ihrem „Geleitwort" erläutern sie den Untertitel: „. . . als Hinweis auf den hermeneutischen Zirkulationsprozeß, der zwischen einer pluralistischen Welt (Kontexte) und der biblisch-missiologischen Reflexion (Texte) stattfindet. In diesem Prozeß soll das Weltchristentum sowohl eine extensive als auch eine intensive Bedeutung als Christentum „in" dieser und „für" diese Welt erhalten (15).

Die „Einleitung" (17–23) unter dem Titel „Was verstehen wir unter Missiologie?" fassen die Hg. wie folgt zusammen (23): „Aus gläubigem Interesse an der Tatsache, daß die Welt auf das Reich Gottes hin ausgerichtet ist, studiert die Missionswissenschaft die Mobilität und Anpassungsfähigkeit des Christentums innerhalb von Kulturen, Religionen, sozioökonomischen Systemen und politischen Institutionen. Dabei ist die Konzentration auf die Problematik der Vermittlung des Evangeliums an Menschen aus ‚allen Völkern' ebenso wichtig wie das kritische Reflektieren theologischer Begriffe, die das Interesse für den Glauben lebendig halten sollen. In Anbetracht der Situation des Weltchristentums ist eine ökumenische Ausrichtung der Disziplin unvermeidlich und notwendig."

In einer ersten (missionskundlichen) Sektion „Das pluralistische Weltchristentum" (25–130) soll durch eine Reihe „sorgfältig ausgewählter" Situationsberichte das Bild eines polyzentrischen (vgl. J. B. Metz: ZMR 1986, 140–153) und vielgestaltigen Christentums vermittelt werden: Mittlerer Orient, Westeuropa/Niederlande, China, Ghana, Indonesien, Brasilien. – Ob da wohl so kategorisch von „sorgfältiger Auswahl" die Rede sein kann? Da drängt sich die Frage auf, ob nicht innerhalb der „Arbeitsgruppe Dozenten Missiologie", auf die der Plan zu dieser „Ökumenischen Einführung" zurückgeht (15), gerade für die „sorgfältig ausgewählten" Gebiete Fachleute zur Verfügung standen, nicht aber z. B. für Zaire, Korea, Argentinien.

Eine zweite (missionstheoretische) Sektion „Welt, Mission und Kirche" (131–218) subsumiert: Biblische Grundlegung der Mission; Die eine Schrift und die vielen Interpretationskontexte; Das Volk Gottes und die Enden der Erde (ekklesiologisch); Modelle für eine Theologie der Religionen; Unheil, Heil und Mittlerschaft.

Eine dritte Sektion ist der Missionsgeschichte gewidmet unter dem Titel „Missionaire beweging in de geschiedenis" (219–266). In einer kurzen Einleitung wird darauf hingewiesen, daß Mission als „Bewegung" zu werten ist. Die Autoren sind bemüht, die Dynamik der verschiedenen missionarischen „Bewegungen" darzustellen: Kolumbus und die Entdeckung Amerikas, Vasco da Gama und die Entdeckung des Seeweges nach Asien. So wurde das Entstehen eines Weltchristentums ermöglicht. So werden die katholischen und die protestantischen missionarischen Bewegungen bis 1789 beschrieben, anschließend die Periode bis zum II. Vaticanum (1962) bzw. bis zur Weltmissionskonferenz in Mexiko Stadt (1963). Mit zu den besten Stücken des Buches gehört die außerordentlich dichte Betrachtung „Geschichte der missionarischen Bewegung aus der Perspektive der Dritten Welt" (258–266) mit reichen Literaturangaben, die die missionsgeschichtliche Sektion neuartig und souverän beschließt.

In einer vierten Sektion werden unter dem treffenden Titel „Missionarische Vitalität im Christentum der Gegenwart" (267–408) die Dritte-Welt- und Befreiungstheologien in Afrika, Asien und Lateinamerika mit ihren Hintergründen und neuesten Entwicklungen dargestellt. Es folgen Abschnitte über „Aktuelle Probleme für Kirche und Theologie in Osteuropa" und „Missionarische Initiativen in Nordamerika und Westeuropa".

In einer fünften Sektion „Mission, Ökumene und Missionswissenschaft" (409–477) wird der Weg von (protestantischer) zendingswetenschap und (katholischer) Missionswissenschaft zu einer gemeinsamen Missiologie beschrieben. Im niederländischen Sprachgebrauch steht „zending" für protestantische und „missie" für katholische Mission.

Ein „Nachwort": Ökumenische Entwicklung der Missiologie. Texte und Kontexte des Weltchristentums im 21. Jahrhundert (474–477) beschließt das anspruchsvolle epochemachende Werk.

Sämtlichen Beiträgen sind reichhaltige Bibliographien und Literaturverzeichnisse zugeordnet. Personen- und Sachregister erleichtern die Auswertung dieser missiologischen Summe, von der in gleicher Weise gelten dürfte, was Alphonsus Mulders 1962 zu Ohms Theorie der Mission „Machet zu Jüngern alle Völker" schrieb: «hors concours».

Münster Werner Promper

Greschat, Hans-Jürgen: **Was ist Religionswissenschaft?** – Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1988. 141 S. (Urban-Taschenbücher, 390), kart. DM 20.–

Den Religionswissenschaftlern und Theologen, den Lehrenden und Studenten der Geisteswissenschaften sowie den gebildeten Lesern sei diese gelungene, übersichtliche und präzise Einführung in die Religionswissenschaft empfohlen. Auf knappen 130 S. bietet sie mehr als nur eine „Anregung" (wie sie der Autor in seinem Vorwort bescheiden ausdrückt). Sie führt den Leser sicher an der Hand und stellt ihn den Fragen, die Gegenstand, Methode, Quellen und Träger, Begriffe, Theorie und Anwendung der Religionswissenschaft erhellen:

Wissenschaft – wovon? (9–19); Wissen schaffen – wie? (21–33); Religionsgeschichte – Arbeiten am Besonderen: religiöse Texte, religiöse Bilder, religiöse Menschen, religiöses Leben (35–86); Systematische Religionswissenschaft – Arbeiten am Allgemeinen, Theorie, Vergleich, Phänomen (87–127).

Der wichtige, nicht zu überspringende Anhang (129–136) behandelt folgende Themen: Was Theologen und Religionswissenschaftler unterscheidet? – Religiöses, dargestellt auf unterschiedlichen Ebenen – Personalisierung der Religionswissenschaft und ihre Folgen – Forschen lernen – Der unbeteiligte Zuschauer.

Man vermißt weiterführende Literaturhinweise; sie können nicht durch die in den Anmerkungen angegebenen Titel als ersetzt gelten.

Trotzdem wünsche ich den vielen Lesern aus allen Bereichen eine anregende, erhellende und bereichernde Lektüre.

Münster Adel-Theodor Khoury

Büscher, Martin E. H.: **Afrikanische Weltanschauung und ökonomische Rationalität.** Geistesgeschichtliche Hintergründe des Spannungsverhältnisses zwischen Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung. – Freiburg: Rudolf Haufe 1988. 100 S. (Schriftenreihe des Instituts für Allgemeine Wirtschaftsforschung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Bd 29), kart. DM 48.–

Daß eine wirtschaftswissenschaftliche Diss. mit diesem Titel in der „Theologischen Revue" rezensiert und unter Religions- und Missionswissenschaft eingereiht wird, mag auf den ersten Blick verwundern. Doch vielleicht weist eine solche Verwunderung bereits auf die Kernfrage, die sich die hier vorzustellende Arbeit stellt: Afrikanische Weltanschauung unterscheidet sich deutlich von dem europäisch-nordatlantischen Weltbild, das auch für das Christentum noch vorschnell und allzu selbstverständlich als normativ angesehen wird. Kultur und Religion sind für den Afrikaner in noch weiterem Umfang als für wohl die meisten abendländischen Menschen Maßstab und Formprinzip aller Lebensbereiche und damit auch für das Arbeiten und Wirtschaften der einzelnen wie der Völker.

Dem Vf. geht es darum, über Fragen zu Wirtschaftssystemen in Afrika hinaus den „Kulturkonflikt" (5) aufzuzeigen, dessen Folgen sich besonders deutlich im Scheitern oder zumindest in der weitgehenden Ineffizienz der sog. Entwicklungshilfe zeigen. Dem jungen Wirtschaftswissenschaftler ist es nicht nur um eine Darstellung kultureller Unterschiede, deren Konsequenzen im ökonomischen Bereich und zu empfehlenden Überwindungsstrategien zu tun; er versucht – und wie schon vorweggesagt werden kann: mit Erfolg – Verständnis zu wecken für das „afrikanische Andere", denn nur aus einem besseren Verstehen kann auch ein harmonischeres Miteinander entstehen, sei es nun in der Entwicklungsarbeit, in Gemeinschaftsunternehmen oder in der Weltwirtschaft. Von daher ähneln das Interesse und die Absicht des Vf.s der von Religions- und Missionswissenschaftlern, und seine Darlegungen werden für Theologen wie Praktiker der Mission und des interkulturellen Austausches interessant (vgl. dazu B. Doppelfeld, Mission als Austausch, Münsterschwarzach 1990).

Die vorliegende Arbeit ist klar gegliedert. Nach Fragestellung, Zielsetzung und Aufbau (1.) wird der analytische Rahmen abgesteckt (2.). Ein kurzes Kap. „Der Hintergrund" der wissenschaftlichen Erfassung afrikanischer Weltanschauung (3.) leitet über zu den wirtschaftlich relevanten Komponenten afrikanischer und westlicher Weltanschauung (4.). In diesem umfangreichsten Kap. der allerdings insgesamt nur 69 S. Text umfassenden Diss. werden der Zeitbegriff, Sippe und Gemeinschaft, afrikanische Epistemologie und Lebenskraft dargestellt. Dabei sind Einseitigkeiten und Vereinfachungen ohnehin kaum zu vermeiden, in einer so gedrängten Behandlung wie der vorgelegten machen sie sich allerdings besonders bemerkbar.

So sind die schematischen Darstellungen des afrikanischen und westlichen Weltbildes (12f) wenig hilfreich, ja am Anfang der Arbeit eher verwirrend. Bei den behandelten Komponenten afrikanischer Weltanschauung fehlt der Bereich von Welt und Natur (oder Weltbild im engeren Sinn). Für den Afrikaner spielt die persönlich erfahrbare Welt als Natur, Umwelt und zugleich Raum des Göttlichen (Tremendum ebenso wie Faszinosum) eine große Rolle für die „Weltgestaltung" und damit das im Mittelpunkt der Diss. stehende Wirtschaften. Die zu starke Betonung des Zeitbegriffes als oberste Kategorie läßt die religiösen Vorstellungen weitgehend unberücksichtigt. So kann man den Eindruck bekommen (13f.21f), es gebe ein afrikanisches Weltbild, das – mehr oder weniger geschlossen – einem „westlichen Weltbild" gegenübergestellt werden könnte. Grundsätzlich ist sich der Vf. aber der Problematik bewußt (21.24).

Auch der Kulturbegriff wird vereinfachend und damit vergröbernd verwendet (24), ein Problem fast jeder Veröffentlichung über Afrika. Welche afrikanische Kultur soll zum Ausgangspunkt genommen werden? Wie kann afrikanische Kultur beschrieben werden, ohne nostalgisch zu sein?

Widersprochen werden muß der Behauptung: „Der lebende Mensch selber hat keine Verbindung zu Gott und keine Möglichkeit, Ihn direkt anzurufen" (30). Dazu sei verwiesen auf: J. S. Mbiti, Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin 1974, 76–82, und Th. Sundermeier, Nur gemeinsam können wir leben, Gütersloh 1988, 193.

Im Abschnitt über Sippe und Gemeinschaft (4.2) – eine ungeschickte Formulierung für den weiten sozialen Bereich afrikanischen Lebens – hätte man sich einen Hinweis auf die Bedeutung des Neides im afrikanischen Gemeinschaftsleben gewünscht. Die grundsätzliche Bedeutung des Religiösen für die afrikanische Weltanschauung und -gestaltung wird im Abschnitt über die Epistemologie (4.3) dargelegt und bei der Behandlung der „Lebenskraft" (4.4) und unter „Identität von Religion und Leben" (5.1) fortgesetzt. Bei aller Gefahr der Einseitigkeit stellt das in diesem Zusammenhang gezeigte Schema (48f) eine gute Übersicht dar über die deutlichsten Unterschiede zwischen afrikanischem und westlichem Welt- und Menschenbild.

Teil 4 der Arbeit ist insgesamt eine gute, knappe Darstellung der genannten wesentlichen Bereiche afrikanischer Weltanschauung und ein gelungener Versuch, die Relevanz der jeweiligen Bereiche für das Wirtschaften aufzuzeigen. Die Ausführungen unter den Überschriften „Der Begriff als solcher" zeigen, daß es nach afrikanischem Verständnis gerade keinen „Begriff als solchen" von Zeit, Sippe und Gemeinschaft, Epistemologie und Leben bzw. Sein gibt.

Positiv anzumerken ist, daß der Vf. die einzelnen untersuchten Bereiche afrikanischer Weltanschauung nicht isoliert betrachtet, sondern einen größeren Zusammenhang aufzuzeigen bemüht ist (vgl. 4.1.2.3), wobei er J. S. Mbiti folgt (29).

Im 5. Teil geht es um die Relevanz afrikanischer Weltanschauung für die Rahmenbedingungen wirtschaftlicher Entwicklung, wobei die Ausführungen über Fortschritt und Entwicklung (5.2.1) besonderes Interesse verdienen: „Alle wirtschaftstheoretischen Konzepte, die von westlichem Verhalten der Wirtschaftssubjekte entsprechendem Individualismus ausgehen, verfehlen so wesentliche Antriebskräfte afrikanischen Lebens und nehmen eine Transformation vor, deren Hineinwachsen in das Umfeld nicht gewährleistet sein kann" (51).

Im 6. Teil „Afrikanische Weltanschauung und Spannungsfaktoren in Wirtschaftsformen und Wirtschaftsstrukturen" werden die Probleme und Grenzen des Wirtschaftens nach traditionell afrikanischer Weltsicht und Lebensweise deutlich aber nicht diskriminierend dargelegt, wobei herausgearbeitet wird, daß das Nebeneinander zweier Formen des Wirtschaftens – moderner Sektor und Subsistenzsektor – auf dem „Nebeneinander zweier gegensätzlicher Kulturen" (73) beruht.

Es ist dem Vf. gelungen, eine Lücke zu schließen, von der er selbst zu Beginn seiner Arbeit geschrieben hat: „Eine grundlegende

Eruierung und eine geschlossene Analyse der Weltbilder im Hinblick auf die Fragen wirtschaftlicher Entwicklung scheint bisher nicht vorzuliegen" (17). Es wird weiterer Arbeiten zu diesem Bereich bedürfen, besonders im Hinblick auf die Operationalisierung der gewonnenen Einsichten und damit zur Optimierung der Hilfen zur wirtschaftlichen Entwicklung, die wiederum verstanden und eingebettet sein muß in einen interkulturellen Dialog und Austausch. Es wäre schon viel gewonnen, wenn der Wunsch des Vf.s sich erfüllte: „Afrikanische Kultur begreifen heißt vielleicht auch, angesichts der allseits betonten Krise sowohl der Entwicklungstheorie als auch der Entwicklungspolitik, größere Bescheidenheit und Langmut an den Tag zu legen, anstatt falsche Hoffnungen von wirtschaftlicher Entwicklung durch die Fortschreibung von Modellen und sozial-technisch-monokausaler Betrachtung zu nähren" (78).

Die große Zahl von Druckfehlern stört leider den insgesamt guten Eindruck. Die richtige Schreibweise der beiden wichtigsten Zeitbegriffe in Kiswahili ist: „sasa" und „zamani" (27f). Der Preis von DM 48.– für ein broschiertes Buch von genau 100 S. wirkt sich auf die Verbreitung der Gedanken und Erkenntnisse dieser lesenswerten Arbeit ungünstig aus.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld OSB

Marcel, Gabriel: **Reflexion und Intuition.** Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens, ausgewählt und kommentiert von Vincent Berning. Übertragung ins Deutsche: Adelheid Müller-Lissner. – Frankfurt/Main: J. Knecht, 1987. 216 S., Lw. DM 36.–

G. Marcel zählte in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur in Frankreich, sondern auch in der Bundesrepublik zu den am meisten beachteten Denkern. Dafür ist die Verleihung des Goethe-Preises (1956) und des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (1964) ein deutliches Zeichen. Leider findet sein Denken heute kaum noch die Beachtung, welche es verdient. Die Veröffentlichung der von Vincent Berning ausgewählten und kommentierten Texte in der deutschen Übersetzung von Adelheid Müller-Lissner muß daher begrüßt werden. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch dazu beiträgt, einen neuen Zugang zum Denken Marcels zu erschließen, seine Bedeutung für Theologie und Glauben sichtbar zu machen und die Diskussion der Fragen als notwendig zu erweisen, um die das Werk Marcels kreist.

Das Buch umfaßt eine Reihe von frühen Schriften Marcels, welche er selbst nicht veröffentlicht hat. Sie erschienen unter dem Titel „Fragments Philosophiques 1909–1914" 1962 in Leuven im französischen Original, hg. von Rev. Lionel Blain. Diese Arbeiten hat Marcel im Alter von 20 bis 25 Jahren verfaßt. V. Berning wählte aus diesen Fragmenten folgende Texte aus:

„Überlegungen zur Idee des absoluten Wissens und zur Teilhabe des Denkens am Sein" (aus dem Winter 1910–1911); „Aufzeichnungen über die Grundlegung der Werte" (1912/13); „Aufzeichnungen über das Problem der Unsterblichkeit" (1912/13) und „Theorie der Teilhabe" (1913/14); ferner die erste von Gabriel Marcel selbst hg. philosophische Arbeit „Die dialektischen Bedingungen der Philosophie der Intuition", welche 1912 erschien. Hinzu kommen einige Texte aus der Spätphase des Denkens von Marcel.

Die Gegenüberstellung mit den frühen Arbeiten ist für die Entwicklung des Denkens Marcels aufschlußreich. Es wird deutlich, daß sich einige zentrale Fragen Marcels, aber auch für ihn bezeichnende Positionen über die Jahrzehnte hinweg durchgehalten haben, wobei allerdings ein Weg der Klärung gegangen werden mußte, der gewisse Korrekturen nicht ausschloß. Deutlich wird auch, warum es Marcel später bedauerte, „daß er den drängenden Vorstellungen seines Freundes Louis Lavelle nachgegeben hatte, einem Sammelband, der seine Philosophie vorstellen sollte, den Titel „Existentialismus – Gabriel Marcel" ... zu geben, wie Berning im Vorwort betont (10). Marcel verstand sein Denken lieber, um keine Verwechslungen aufkommen zu lassen, als „Christlichen Neo-Sokratismus". Wie es nämlich Sokrates darum ging, ein vergessenes Wissen, das den Menschen in ihrem Innersten selbst innewohnt, wieder zu entdecken und wieder zu erinnern, so geht es auch Marcel um die den meisten unbewußt bleibende und auch von den Philosophen oft genug unbeachtete Grundlage unserer gesamten Existenz, einschließlich unseres Denkens, nämlich der Teilhabe am Sein.

Die in den Bd aufgenommenen Schriften aus der späteren Zeit sind folgende: „Notizen zu einer Philosophie der Liebe" (1954); „Ontologie und Axiologie, Entwurf einer existentialistischen Interpretation" (1949); „Der Primat des Existentiellen – Seine ethische und religiöse Bedeutung" (1949); „Auf dem Wege zu einer konkreten Ontologie" (1957).

Die S. 179, 206 enthalten den Kommentar des Hg.s.

In den frühen Schriften richtet sich Marcels Hauptinteresse auf die Überwindung des idealistischen Intellektualismus.

Er liegt exemplarisch im Werk Hegels vor. Es geht um das System im Sinne eines absoluten Wissens, das „in seiner konkreten und unteilbaren Einheit alle einzelnen Elemente des Wissens enthält" (19). Der Versuch, ein solches System zu entwickeln, führt nach Marcel zum „Ruin allen Denkens". Denn der bis „zu seinen äußersten Grenzen getriebene Intellektualismus zerstört sich selbst" (24), nämlich in einem Widerstreit von Positionen, die sich gegenseitig aufheben. Sie beziehen sich auf das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen. Das absolute Wissen muß nämlich, wenn es als System menschlichen Denkens entwickelt werden soll, in der Diskursivität eines endlichen Denkens vollzogen werden. Das ist aber unmöglich, weil das Unendliche in seiner Grenzenlosigkeit dieses Denken „absolut übersteigt". Indem es behauptet, das Unendliche systematisch angreifen zu können, verneint sich das endliche Denken als ein endliches. Es bleibt aber dennoch in sich befangen, indem es versucht, das Unendliche durch Additionen von Endlichem zu erzeugen. Aber das Unendliche kann nicht „Ergebnis einer reiner Summierung des Endlichen" sein (29). Das endliche Denken muß an seiner Endlichkeit festhalten und sie anerkennen. Das geschieht in einer Art von negativer Dialektik. In ihr hält es an seinen Grenzen fest, ohne sich als eine bloße Negation zu verstehen. Marcel erklärt, es gehe um eine Negation, „die sich bejaht, eine Negation, die gewissermaßen die positive und konkrete Bejahung des Seins nachahmt" (31). Das idealistische Denken ist unfähig, das Sein zu erreichen. Es bleibt Idee, welche zum System entfaltet wird. In ihm „gibt es, wie Schelling zutiefst erkannt hat, keinen Platz für das Sein" (38). Damit will Marcel aber keineswegs für einen Realismus plädieren, der das Sein als ein an sich seiendes Objekt außerhalb des Subjektes ansetzt und so in die Subjekt-Objekt-Spaltung verfällt.

Indem Marcel sich vom idealistischen System genauso absetzt wie von jeder Art eines Objektivismus oder Empirismus, der die Wirklichkeit auf verobjektivierbare Fakten reduziert, gewinnt er den Boden für eine Reflexion auf die Teilhabe des Denkens am Sein. Was besagt Seinsteilhabe für Marcel? Zunächst: „selbstverständlich ist ... das Sein das Konkrete ... Man wird sich fragen, ob jemals ein Metaphysiker unter Sein etwas nicht Konkretes verstanden hat" (56). Marcel tritt also dem weitverbreiteten Mißverständnis entgegen, das Sein sei eine Abstraktion. In diesem Punkt stimmt er mit Heidegger überein, obwohl natürlich keinerlei Abhängigkeit von ihm bei Marcel vorliegt.

Das Sein ist im Geist gegenwärtig. Zwischen Geist und Sein besteht eine Beziehung, welche Marcel „Immanenz" nennt (58). Beide sind einander nicht fremd. Diese Immanenz zeigt sich in der Intuition. Diskursives Denken kommt ihr zu Hilfe, kann aber von sich aus keine Ontologie begründen.

Denn „die Idee des Seins ist logisch und rational jeder Beweisführung vorgängig". Das Sein ist das Apriori schlechthin. Im Blick auf es ist zu beachten, daß es „zwei Akte" als „unterschiedliche Vorgänge" sind, „die Idee des Seins oder das Sein zu setzen" (60). Die Idee des Seins bedeutet immer schon seine Fixierung im Sinn einer bestimmten Fassung, z. B. als Substanz oder als Materie im Materialismus (68). Gerade aus einer solchen Seinsidee läßt sich ein absolutes System ausfalten, so daß die Totalität der Idee für das Sein gehalten wird (69). Dagegen stößt die Reflexion auf die Intuition des Seins auf eine Gegebenheit ganz ursprünglicher Art. Sie läßt sich nicht vergegenständlichen. Dem Denken ist zunächst nur es selbst gegeben. In ihm kann das Sein nur dann zur Gegebenheit kommen, „wenn es mit dem Denken fest verbunden, wenn es gewissermaßen in ihm enthalten ist" (65). In diesem Sinne ist das Sein das Leben des Geistes selbst. Die Intuition, welche „die Immanenz zeigt, und die Intuition, von der behauptet wird, sie sei einzig des Seins fähig", sind „ein und derselbe Akt, in dem sich das metaphysische Leben des Geistes vollkommen erschöpft; das Denken würde diesen Akt vollkommen zerstören, wenn es versuchte, ihn zu rechtfertigen, denn diese Rechtfertigung setzte eine Folge von logischen Operationen voraus, denen die Philosophie der Intuition keinerlei Wert zugestehen soll und kann" (63).

Von diesem Standpunkt aus ergibt sich für Marcel ein Zirkel, der nicht zu vermeiden ist und nicht vermieden werden darf. Er gilt nicht als „Zeichen der Widersprüchlichkeit", sondern kann „Anzeige für eine innere Notwendigkeit sein" (62). Heidegger hat vom Sprung in den Zirkel als dem Fest des Denkens gesprochen. Marcel hat längst vor ihm erkannt, daß Ontologie sich notwendig zirkelhaft begründen muß, weil man nie hinter das Sein zurückgehen kann, sondern es in allen Operationen des Denkens immer schon voraussetzen muß. Es ist zu betonen: daß dieser Zirkel dem hermeneutischen Zirkel gegenüber als weitaus ursprünglicher bezeichnet werden muß, denn er liegt auch dem Kreisgang von Vorverständnis und entfaltetem Verständnis immer schon zugrunde.

Gerade in diesem Zusammenhang wird die Notwendigkeit sichtbar, Marcels Denken mit dem Thomas von Aquins in Beziehung zu bringen. Marcel hat sich bekanntlich gegen einen Thomismus im Sinne von Jacques Maritain gewehrt. Er wendet sich, obwohl er doch gerade selber eine Philosophie der Intuition begründen will, gegen den Begriff der Intuition des Seins bei Maritain.

Dieser bezieht sich, wie V. Berning mit einem Maritain-Zitat deutlich macht (173), „auf das intuitive Erfassen desjenigen Existenzaktes, der die Form und die Vollkommenheit jeder Form und die Vollkommenheit jeder Vollkommenheit ist, in dem alle intelligiblen Strukturen der Realität ihre endgültige Verwirklichung haben und der – in jedes Seiende und die Wechselbeziehungen zwischen allen Seienden einströmt". Dem hält Marcel entgegen, daß uns nicht das Sein im eigentlichen Sinne zugänglich sei, sondern „die Seienden oder Wesen", allerdings im Licht des Seins. Es ist das Licht, in welchem wir sehen, aber nicht es selbst, sondern nur die von ihm „erleuchtete Oberfläche" (173).

Wie immer es um die Intuition des Seinsaktes bei Thomas bestellt sein mag, sicher ist, daß auch er den ontologischen Zirkel im Blick hat, von dem Marcel spricht. Denn für ihn ist das Sein das Allerbekannteste, ohne welches nicht einmal eine Frage möglich wäre und in dem wir alle unsere Einsichten vollziehen (De Ver 1,1). Allerdings wird durch die von V. Berning vorgelegten Texte besonders deutlich: Marcel nimmt seinen Ausgangspunkt in der Tradition des Denkens, welches seinen Ausgang im Denken selbst nimmt, entdeckt aber auf diesem Boden die Seinsteilhabe. Durch sie ist gesichert, daß das Denken sich in seiner Immanenz bewegt, in ihr aber über sich hinaus steht in eine nicht mehr zu objektivierende Grenzenlosigkeit. In der Intuition überschreitet das Denken „in sich selber" alles, „was in ihm reine Objektivität ist. Dadurch transzendiert das Denken alles Wissen (nämlich des Objektivierbaren). Daher müssen Denken und Wissen unterschieden werden" (75). Damit nähert es sich aber auch „dem Mittelpunkt" an, „wo es freiwillig auf sich selbst verzichten muß, um dem Platz zu geben – DER IST" (76).

Das Überschreiten alles Objektivierbaren und damit des Wissens im empirisch-rationalen Sinn wird von Marcel auch als Glaubensakt bezeichnet. Er ist die Intuition, in welcher sich die Teilhabe des Denkens am Sein zeigt.

Der Glaubensakt entspringt der Freiheit des Menschen. Ja, Marcel betont an vielen Stellen seines frühen Denkens, daß das Ich als freies Subjekt erst im Vollzug des Glaubensaktes und ganz allgemein der Werte zu sich erwacht und sich selbst konstituiert. Darum ist es für ihn ganz wesentlich, auf die Überwindung des Form-Materie-Dualismus in Hinsicht auf den geistigen Akt hinzuweisen. Das heißt: Es gibt keine vom Aktvollzug zu unterscheidenden Objekte, auf die sich der Akt richtet. Denn außerhalb des Aktes würden die Gehalte, welche er realisiert, zu Objektivationen erstarren. Sie leuchten nur auf, indem sie vollzogen werden. So – und nur so – berührt der Mensch Wirklichkeit, hat er am Sein teil. In diesem Vollzug erhebt sich das Individuum zu seiner Freiheit und ist gerade dadurch erst ein Individuum als wirkliches. Marcel spricht hier sogar von „dem Akt, durch den das Individuum sich schafft" (84). Was mit diesem sicher mißverständlichen Terminus gemeint ist, wird deutlicher, wenn wir lesen, der Akt sei keine Einwilligung in eine vorgegebene Naturordnung, sondern „ein Sich-Wollen". Bewegt sich das Denken jenseits von Objektivationen, kann es „sich als frei" behaupten (83). Marcel sieht durchaus die Gefahr, ein solcher Standpunkt könne in den Solipsismus führen. Aber der „die Individualität konstituierende Akt schließt die Setzung einer Vielfalt von Individualitäten ein, die sie schafft. Das bedeutet hier, der Akt „schließt die Behauptung einer Ordnung der Liebe ein" (84). Der Glaubensakt muß also in sich selber als Liebesakt verstanden werden, wobei er voraussetzt, daß er selber dem Geliebt-Sein durch Gott entspringt. Die Akte selbst entstehen kraft der Gegenwart Gottes als gewährter Teilhabe: „Es gibt hier also einen Akt, durch den ein anderer Akt bejaht wird. Dieser Glaube wird von dem Standpunkt aus, den wir einnehmen, als Akt einer Freiheit definiert, die einen göttlichen Akt postuliert, um sich verstehen zu können." Noch einmal anders ausgedrückt: „mittels des Glaubens denke ich meine Erfahrung, mein Leben selbst, als einen Akt Gottes" (109).

Läßt sich aber ein solches Postulat noch in irgendeiner Form ausweisen? Für Marcel scheint dies überflüssig zu sein. Da sich sein Denken jenseits des Objektivierbaren bewegt, meint er, es stehe auch jenseits der Unterscheidung von Illusion und Wirklichkeit. Vor allem im frühen Versuch über die Unsterblichkeit tritt dieser Gedanke besonders hervor. Weil es auf dieser Ebene des Denkens keine Beweise und Gegenbeweise gibt, kann es sich selbst auch als Interpretation verstehen. Daher gleiten die Begriffe der Interpretation, der Setzung und der Schöpfung ineinander über. Man kann sich hier die Frage stellen, ob bei allen Vorzügen von Marcels Reflexion über Seinsteilhabe und Akt, an dieser Stelle, jedenfalls im frühen Denken Marcels, eine neue Form des Dualismus droht. Grundsätzlich hat Marcel ihn dadurch überwunden, daß sich für ihn die Teilhabe am Sein in der inkarnierten Person vollzieht und nicht in einem von Leib – und dadurch von Welt – abgelösten Ich. Durch seine Situiertheit in einer kontingent-faktischen Welt ist der Mensch u. a. auch in objektive Zusammenhänge eingebunden, die zum Teil vergegenständlicht werden können und durchaus von Bedeutung für seine existentiell bedeutsamen Erfahrungen sind. Marcel ist später durch seine Unterscheidung von Problem und Geheimnis sowie die Gegenüberstellung von erster und zweiter Reflexion den damit gegebenen Fragen besser gerecht geworden.

Ein wichtiger Gedankenfortschritt in der Entwicklung des Denkens von Marcel spiegelt sich in der vorliegenden Textsammlung wider. Berning macht in seinem Kommentar mit Recht darauf aufmerksam, daß Marcels früher Gedanke „einer individuellen Selbstkonstitution . . . an den subjektiven Idealismus Fichtes" erinnert. Diese Nähe bleibt bei aller Frontstellung Marcels gegen den Idealismus. Daher „bleibt eine gewisse Unklarheit" (189). Das gilt vor allem für die Selbstkonstitution des Ich und die der übrigen Individuen. In diesem Punkt hat Marcel in dem im vorliegenden Bd ebenfalls vorliegenden Beitrag „Ontologie und Axiologie" aus dem Jahre 1949 selber eine Korrektur vorgenommen. Er erklärt nun, daß er „nicht mehr von ‚schaffen' sprechen würde, sondern nur von einer gegenseitigen Anerkennung, die uns als Subjekt konstituiert". Er spricht nun „von schöpferischer Anrufung und schöpferischer Antwort" (202f), wobei er den Begriff der Anerkennung auch auf die Werte ausdehnt. Von daher wäre es sinnvoll, Marcels Begriff der Anerkennung mit dem von Fichte und Hegel ins Gespräch zu bringen, wie er in letzter Zeit herausgearbeitet worden ist, vor allem von L. Siep.

Wie immer es aber um einzelne Einwürfe gegen Marcel bestellt sein mag, eines ist sicher: Im Denken Marcels liegt ein Ansatz einer Metaphysik vor, für welche eine Reihe von wichtigen Einwänden gegen die Metaphysik, die heute üblich geworden sind, nicht gelten. Marcel denkt von keiner festgefügten Seinsordnung aus. Für ihn ist das Sein kein statischer Begriff. Sein und Freiheit negieren sich hier nicht, sondern bedingen sich gegenseitig. Transzendenz erstarrt zu keinem weltlosen Jenseits. Der logische Status metaphysischer Reflexionen wird klar von dem empirisch-rationaler Forschungen abgehoben. Vor allem: Sein, Intersubjektivität und Liebe schwingen ineinander. Man wird wünschen müssen, daß die Theologie eine Art von Metaphysik für sich als Partner neu entdeckt, wie sie im Werk Marcels vorliegt, nachdem sie in letzter Zeit vor allem evolutionstheoretische, politisch-soziologische und psychologische Denkmodelle sich als humane Anknüpfungspunkte vorgegeben hat. Für ein neues Gespräch zwischen Theologie und Metaphysik bedeuten die vorliegenden Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens eine wichtige Voraussetzung. Vor allem Marcels Ausführungen über die Unterscheidung der Fülle und des Leeren und die ontologische Forderung sollten in ihrer fundamentaltheologischen Bedeutung wieder mehr zur Kenntnis genommen werden.

Essen Georg Scherer

Vaughan, Frances: **Die Reise zur Ganzheit.** Psychotherapie und spirituelle Suche. – München: Kösel Verlag 1990. 271 S., katr. DM 36.–

Eine kalifornische Psychotherapeutin mit Erfahrungen in „buddhistischer Meditation" sucht in diesem Buch mit zahlreichen „Nebelwörtern" (nach Friso Melzer) „auf dem Weg über das Über-Bewußtsein zur Selbsttranszendenz zu führen" (10). Voraussetzung dazu ist die „geistige Gesundheit, die mit ausreichender Ernährung, Bewegung und Entspannung einhergehen soll" (17). Auch „emotionale Gesundheit" gehört dazu, in der „man nur positive Gefühle spürt" (19).

„Die Kraft der Gedanken kann bei der Heilung auf der mentalen Ebene nicht ignoriert werden" (25).

Auch wenn später (56ff) von Freud und C. G. Jung die Rede ist, so bleiben doch die Ausführungen über den „absoluten Geist" (62) so allgemein, daß ein Zusammenfassen etwa der „Erfahrungsübungen" als „Zugang zum inneren Heiler" nicht lohnen.

Zwar mögen manche schlichte Leser solche Bücher mit den späteren Beispielen der „Chakra-Visualisierung" schätzen, einen wissenschaftlichen, geschichtlichen oder auch meditativen Wert des Buches konnten wir nicht entdecken.

Berlin Klaus Thomas

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

Uni trinoque Domino. Karl **Berg,** Bischof im Dienste der Einheit. Eine Festgabe Erzbischof Karl Berg zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Hans Paarhammer und Franz-Martin Schmölz. Mit einem Geleitwort von Franz König. – Thaur/Tirol: Österr. Kulturverlag 1989. 496 S.; ÖSch 520,–.

Jaspert, Bernd: Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. I. – Ffm, Bern, NY, P: Lang (1989). 417 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 369; sfr 81,–.

Miscellanea in occasione del IV Centenario della **Congregazione** per le **Cause** dei **Santi** ‹1588–1988›. – CdV: Congregazione per le Cause dei Santi 1988. 450 p.; Lire 100 000.

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hrsg. von Michael Sievernich und Günter Switek. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 704 S.; Lw. DM 79,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Scharbert, Josef: Die Biblische Theologie auf der Suche nach ihrem Wesen und ihrer Methode. – MThZ 40, 1989, 7–26; S. 27–38: Seidl, Theodor: Die literaturwissenschaftliche Methode in der alttestamentlichen Exegese. Erträge, Erfahrungen, Projekte. Ein Überblick; S. 39–50: Laub, Franz: Sozialgeschichtliche Exegese. Anmerkungen zu einer neuen Fragestellung in der historisch-kritischen Arbeit am Neuen Testament; S. 51–62: Gnilka, Joachim: Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel; S. 63–70: Görg, Manfred: Religionsgeschichtliches Vergleichen.

Fogarty, Gerald P.: American Catholic biblical scholarship: A review. – ThSt 50, 1989, 219–243; p. 244–259: Fitzmyer, Joseph A.: Historical criticism: Its role in biblical interpretation and church life; p. 260–278: Osiek, Carolyn: The new handmaid: The Bible and the social science; p. 296–313: Perkins, Pheme: Crisis in Jerusalem? Narrative criticism in New Testament studies; p. 314–335: Donahue, John R.: The changing shape of New Testament theology; p. 336–357: Walsh, J. P. M.: Contemporary English translations of scripture.

Rousseau, François: La **poétique fondamentale** du texte biblique. Le fait littéraire d'un parallélisme élargi et omniprésent. – Montréal: Ed. Bellarmin; P: Ed. du Cerf 1989. 280 p.; $ 30,–.

Cotterell, Peter – Max Turner: Linguistics and biblical interpretation. – Lo: SPCK Press 1989. 348 p.; £ 9,95.

2. Altes Testament

Schenker, Adrian: Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von **Exodus 21–22**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 110 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXIX; kart. DM 29,80.

Maier, Gerhard: Das **vierte** Buch **Mose** erklärt. – Wup: Brockhaus 1989. 484 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe AT; kart. DM 49,–.

Anderson, Arnold Albert: **2 Samuel**. – Dallas, Tx.: Word Books. 1989. XL, 301 p. = Word biblical commentary XI; $ 24,99.

Ibañez Arana, Andres: El «Hombre de Dios» y el Profeta de Betel ‹**1 Re 13**›. – ScriptVict 36, 1989, 5–76; p. 77–106: Hernando, Eusebio: La profecía yahvista como alternativa de la mántica pagana.

Hardmeier, Christof: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in **II Reg 18–20** u. **Jer 37–40**. – B, NY: de Gruyter 1990. XVII, 506 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXVII; Lw. DM 178,– [Habil.-Schrift, Bethel]

Wagner, Renate: Textexegese als Strukturanalyse. Sprachwissenschaftliche Methode zur Erschließung althebr. Texte am Beispiel des Visionsberichtes **Jes 6,1–11**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. IX, 228 S.; kart. DM 45,–.

Evans, Craig A.: To see and not perceive. Isaiah **6.9–10** in early Jewish and Christian interpretation. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 261 p. = Journal for the study of the Od Testament. Supplement series LXIV; £ 23,50.

Fischer, Irmtraud: Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied **Jes 63,7–64,11** als Ausdruck d. Ringens um eine gebrochene Beziehung. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. VI, 326 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XIX; kart. DM 39,– [Diss., Graz. Überarb.]

Cloete, Walter Theophilus Woldemar: Versification and syntax in **Jeremiah 2–25**. Syntactical constraints in Hebrew colometry. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. IX, 257 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXVII; $ 10,95.

Alfaro, Juan L.: Justice and loyalty. A commentary on the book of **Micah**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Edinburgh: The Handsel Pr. 1989. X, 85 p. = International theological commentary; $ 9,95.

Cotter, David W.: A study of **Job 4–5** in the light of contemporary literary theory. – Roma 1989: Typ. Pont. Univ. Gregor. VII, 396 p. [Diss., Rom, Pont. Univ. Gregor.]

Römheld, Diethard: Wege der **Weisheit**. Die Lehren Amenemopes und **Proverbien 22,17–24,22**. – B, NY: de Gruyter 1989. X, 223 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXIV; Lw. DM 86,– [Diss., Marburg]

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

Ravasi, Gianfranco: **Qohelet**. – Milano: Ed. Paoline 1988. 469 p.; Lire 25 000.

Vries, Simon J. de: **1** and **2 Chronicles**. – GrR: Eerdmans 1989. XV, 439 p. = The forms of the Old Testament literature XI; $ 27,95.

Beyerlin, Walter: Reflexe der **Amos**visionen im **Jeremia**buch. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 119 S. = Orbis biblicus et orientalis XCIII; kart. DM 38,–.

Krüger, Thomas: Geschichtskonzepte im **Ezechiel**buch. – B, NY: de Gruyter 1989. XI, 524 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXX; Lw. DM 178,– [Diss., München]

Meer, Willem van der: Oude woorden worden nieuw. De opbouw van het boek **Joel**. – Kampen: Kok 1989. X, 346 blz.; hfl 49,50 [Diss., Kampen]

Seybold, Klaus: Profane Prophetie. Studien zum Buch **Nahum**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 107 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXV.

Broyles, Craig C.: The conflict of **faith** and **experience** in the **Psalms**. A form-critical and theological study. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 272 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LII; £ 25,– [Diss., Sheffield]

Janowski, Bernd: Das **Königtum Gottes** in den **Psalmen**. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf. – ZThK 86, 1989, 389–454; S. 455–476: Ahuis, Ferdinand: Das **Märchen** im Alten Testament.

Fredericks, Daniel C.: **Qoheleth's language**: Re-evaluating its nature and date. – Lewiston, Queenston: Mellen 1988. I, 301 p. = Ancient Near Eastern texts and studies III; $ 69,95.

Prato, Gian Luigi: L'identità di **Israele** tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.: progettazione e illustrazione del tema. – Ricerche storico bibliche I, 1989, 5–12; p. 13–65: Segalla, Giuseppe: Le figure mediatrici di Israele tra il III e il I sec. a.C. La Storia di Israele tra guida sapienziale e attrazione escatologica; p. 67–79: Troiani, Lucio: L'identità di Israele in Flavio Giuseppe e nella letteratura giudaico-ellenistica; p. 81–97: Ubigli, Liliana Rosso: L'immagine d'Israele in Filone d'Alessandria; p. 99–122: Prato, Gian Luigi: La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'ellenismo come paganesimo; p. 123–149: Sacchi, Paolo: La conoscenza presso gli ebrei da **Amos** all'essenismo; p. 151–168: Jucci, Elio: Il genere «pesher» e la profezia; p. 169–191: García Martínez, Florentino: Il problema della purità: la soluzione qumranica; p. 193–212: Deiana, Giovanni: La crisi d'identità di Israele nel **IV Esdra**; p. 213–227: Arata Mantovani, Piera: L'identità di Israele alla luce delle fonti epigrafiche tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.; p. 229–256: Passoni Dell'Acqua, Anna: Differenze nell'uso del nome «Israele» nel confronto tra il testo ebraico e la versione dei LXX; p. 257–269: Tosato, Angelo: Israele nell'ideologia politica del Cronista.

Neusner, Jacob: The incarnation of God: the character of **divinity** in formative Judaism. – Phil: Fortress Pr. 1988. XIV, 239 p.; $ 24,95.

Wolff, Katherine Elena: „Geh in das Land, das ich dir zeigen werde . . ." Das Land Israel in den frühen rabbinischen Traditionen und im NT. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 393 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 340; sfr 79,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Brueggemann, Walter: Israel's praise. **Doxology** against idolatry and ideology. – Phil: Fortress Pr. 1988. 196 p.; $ 10,95.

Podella, Thomas: Sôm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im AT. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. XI, 327 S. = Alter Orient und Altes Testament CCXXIV; [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Waldman, Nahum M.: The recent study of Hebrew. A survey of the literature with selected bibliography. – Cincinnati: Hebrew Union College Pr.; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1989. XX, 464 p. = Bibliographica Judaica X; $ 35,–.

Waltke, Bruce K. – M. O. Connor: An introduction to biblical **Hebrew syntax.** – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1990. XIII, 765 p.; $ 37,50.

Ognibeni, Bruno: Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia. Studio dei Diciassette Ketiv לא / Qere לו – Frb/S: Ed. Universitaires 1989. XVII, 274 p. = Studia Friburgensia N.F. LXXII; sfr 38,– [Diss., Fribourg/S]

Neusner, Jacob: Making the classics in Judaism. The 3 stages of literary formation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XIV, 282 p. = Brown Judaic studies CLXXX; $ 22,95.

3. Neues Testament

Hultgren, Arland J.: New Testament **christology**. A critical assessment and annotated bibliography. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1988. XIV, 485 p. = Bibliographies and indexes in religious studies XII; $ 65,–.

Beavis, Mary Ann: Mark's audience. The literary and social setting of **Mark 4.11–12**. – Sheffield: Academic Pr. 1989, 261 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIII; £ 25,–.

Shin, Gabriel Kyo-Seon: Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret. Eine histor.-kritische Studie zu **Lk 4,16–30**. – Bern [e. a.:] Lang 1989. 373 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 378; sfr 69,– [Diss., Luzern]

Strecker, Georg: Die **Johannes**briefe. Übersetzt u. erklärt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 381 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIV; DM 98,–.

Dschulnigg, Peter: Der Hirt und die Schafe **(Joh. 10,1–18).** – Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A, 14, Linz 1989, 5–24; S. 25–38: Niemand, Christoph: Bemerkungen zur literarkritischen Relevanz der minor agreements; S. 39–92: Korting, Georg: Binden oder lösen; S. 93–150: Giesen, Heinz: Hoffnung auf Heil für alle – Heilsgegenwart für die Glaubenden ‹**1 Petr 3,18–22**›; S. 151–160: Borse, Udo: **Joh 20,8**: österlicher oder vorösterlicher Glaube?; S. 161–184: Dschulnigg, Peter: Gestalt und Funktion des **Petrus** im **Matthäusevangelium**; S. 185–218: Baasland, Ernst: Cognitio Dei im Römerbrief.

Danker, Frederick W.: **II Corinthians**. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1989. 223 p. = Augsburg commentary on the New Testament. $ 11,95.

Taik, Chung Hoon: Aan hun vruchten zult gij hen kennen. Een onderzoek naar het inwendig verband tussen geloven en handelen in het evangelie

naar Mattheus. – Kampen: Kok 1989. X, 431 blz.; hfl 59,50 [Diss., Kampen]

Weiß, Wolfgang: „Eine neue Lehre in Vollmacht." Die Streit- und Schulgespräche des **Markus**-Evangeliums. – B, NY: de Gruyter 1989. XI, 409 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LII; kart. DM 136,–.

Black, C. Clifton: The disciples according to Mark: Markan redaction in current debate. – Sheffield: JSOT Press 1989. 392 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XXVII; £ 27,50.

Aletti, Jean-Noël: L'art de raconter Jésus Christ. L'**écriture narrative** de l'évangile de **Luc**. – P: Ed. du Seuil 1989. 255 p. = Parole de Dieu.

Morris, Leon: **Jesus** is the **Christ**. Studies in the theology of **John**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity Pr. 1989. VII, 224 p.; $ 12,95.

Tajra, Harry W.: The **trial** of St. **Paul**. A juridical exegesis of the second half of the **Acts** of the Apostles. – Tü: Mohr 1989. XVII, 225 p. = Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament II, 35; DM 79,–.

Giesriegl, Richard: Die Sprengkraft des Geistes. **Charismen** und Apostolischer Dienst des Paulus im **1. Korintherbrief**. – Thaur: Österreich. Kulturverlag 1989. 362 S. = Hochschulschriften. Forschungen II; DM 42,–.

Arnold, Clinton E.: **Ephesians**: power and magic. The concept of power in Ephesians in light of its historical setting. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XIV, 244 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXIII; £ 27,50.

Hughes, Frank Witt: Early Christian **rhetoric** and **2 Thessalonians**. – Sheffield: JSOT Press 1989. 156 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplements XXX; £ 22,50.

Schutter, William L.: Hermeneutic and composition in **I Peter**. – Tü: Mohr 1989. IV, 218 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 30; DM 79,–. [Diss., Cambridge, Mass.]

Mazzaferri, Frederick David: The genre of the **Book** of **Revelation** from a source-critical perspective. – B, NY: de Gruyter 1989. XIX, 486 p. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LIV; Lw. DM 168,–.

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

Hurth, Elisabeth: In His name: Comparative studies in the quest for the historical Jesus. Life of Jesus research in Germany and America. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XV, 336 p. = European University studies = Europäische Hochschulschriften XXIII, 367; sfr 75,– [Diss., Boston]

Meyer, Ben F.: **Critical realism** and the New Testament. – Allison Park: Pickwick Publ. 1989. XV, 225 p. = Princeton theological monograph series XVII; $ 19,95.

Sanders, Ed Parish – Margaret Daviers: Studying the synoptic Gospels. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinitiy Pr. Intern. 1989. IX, 374 p.; £ 13,50.

Becker, Jürgen: **Paulus**. Der Apostel der Völker. – Tü: Mohr 1989. VII, 524 S.; kart. DM 48,–.

Berges, Ulrich: Die Verwerfung **Saul**s. Eine thematische Untersuchung. – Wü: Echter 1989. XVIII, 332 S. = Forschung zur Bibel LXI; kart. DM 48,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Gundry Volf, Judith M.: Paul and perseverance. Staying in and falling away. – Tü: Mohr 1990. IX, 325 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 37; kart. DM 69,– [Diss., Tübingen]

Schnelle, Udo: **Wandlungen** im **paulini**schen Denken. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 108 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXVII; DM 29,80.

Breytenbach, Cilliers: **Versöhnung**. Eine Studie zur paulin. Soteriologie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. XV, 260 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LX; Lw. DM 75,– [Habil.-Schrift München]

Mell, Ulrich: Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie. – B, NY: de Gruyter 1989. XV, 436 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LVI; Lw. DM 148,– [Diss., Kiel]

Schäfer, Klaus: **Gemeinde** als „Bruderschaft". Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 800 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 333; sfr 129,– [Diss., Hamburg]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Brennan, Mary: Guide des études **Érigéniennes** – A guide to Eriugenian studies. Bibliographie commentée des publications **1930–1987**. – Frb/S: Éd. Universitaires; Éd. du Cerf 1989. 341 p. = Vestigia V; sfr 34,–.

Lexicon pseudonymorum **jansenisticorum**. Répertoire de noms d'emprunt employés au cours de l'historie du jansénisme et de l'antijansénisme. Composé par J[oseph] A. G. Tans . . . – Lv: Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid 1989. 224 p. = Instrumenta theologica IV; FB 800,–.

Heller, Lane M. – Thérèse Goyet: Bibliographie Blaise **Pascal** ‹**1960–1969**›. – Clermont-Ferrand: Adosa 1989. 177 p.; F 220,-.

Merzbacher, Friedrich: Recht – Staat – Kirche. Ausgewählte Aufsätze hrsg. v. Gerhard Köbler [u. a.] – Wien [u. a.:] Böhlau 1989. 703 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XVIII; DM 268,–.

Baumert, Norbert: Zur Begriffsgeschichte von „**charisma**" im griechischen Sprachraum. – ThPh 65, 1990, 79–100.

Fritz, Volkmar: Weltalter und Lebenszeit. Mythische Elemente in der Geschichtsschreibung Israels und bei Hesiod. – ZThK 87, 1990, 145–162.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bienert, Wolfgang A. – Guntram Koch: Kirchengeschichte. I: Christliche Archäologie. – Stu: Kohlhammer 1989. 124 S., 8 S. Abb. = Grundkurs Theologie III = Urban-Taschenbücher CCCXXIII; kart. DM 20,–.

Helvetia sacra. Publ. par le Curatorium de l'Helvetia Sacra. Fondée par Rudolf Henggeler. Continuée par Albert Bruckner. Sect. I: Arcidiocesi e diocesi. 6: la diocesi di **Como**, L'arcidiocesi di **Gorizia**, L'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano, L'arcidiocesi di Milano. Red. Patrick Braun e Hans-Jörg Gilomen. – Bas, Ffm: Helbing & Lichtenhahn 1989. 521 p.; 2 cartes; Lw. sfr 145,–.

Ebeling, Gerhard: Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte. – ZThK 87, 1990, 185–205.

Bloom, Harold: Ruin the sacred truths. Poetry and belief from the Bible to the present. – Cambr [e. a.:] Harvard Univ. Pr. 1989. 204 p. = The Charles Eliot Norton lectures, 1987/88; $ 20,–.

Laubier, Patrick de: Sociologie de L'Église. La **papauté** des origines a nos jours. – RThom 98, 1990, 48–80.

3. Alte Kirchengeschichte

Bohrmann, Monette: **Flavius Josèphe**, les zélotes et Yavné: pour une relecture de la Guerre des Juifs. – Berne [e. a.:] Lang 1989. 256 p.

Christentum und antike Gesellschaft. Hrsg. von Jochen Martin u. Barbara Quint. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990. VI, 479 S., 10 Ill. u. graph. Darst. = Wege der Forschung 649; DM 89,–.

Tugwell, Simon: The Apostolic Fathers. – Lo: Chapman 1989. XII, 148 p. = Outstanding christian thinkers; £ 7,95.

Nellas, Panayotis: Le vivant divinisé. L'**anthropologie** des Pères de l'église. Trad. du grec par Jean-Louis Palierne. – P: Ed. du Cerf 1989. 249 p. = Théologies; F 149,–.

Gordon, Barry: The **economic** problem in biblical and patristic thought. – Leiden [e. a.:] Brill 1989. X, 144 p. = Supplements to Vigiliae christianae IX; hfl 70,–.

Stegner, William Richard: **Narrative theology** in early Jewish Christianity. – Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Pr. 1989. VI, 141 p.; $ 11,95.

Hamman, Adalbert Gautier: Das **Gebet** in der Alten Kirche (La prière dans l'église ancienne, dt.). Aus d. Franz. ins Dt. übertr. von Annemarie Spoerri. – Bern [u. a.:] Lang 1989. XLVII, 234 S. = Traditio christiana VII.

Stander, H. F.: The starhymn in the Epistle of **Ignatius** to the Ephesians ‹19:2–3›. – VigChr 43, 1989, 209–214; p. 215–225: Burrus, Virginia: Rhetorical stereotypes in the portrait of **Paul** of **Samosata**; p. 226–247: Smith, Christine: Christian rhetoric in **Eusebius**' Panegyric at Tyre; p. 248–281: Beatrice, Pier Franco: Quosdam platonicorum libros. The platonic readings of **Augustine** in Milan; p. 282–292: Nodes, Daniel J.: Benevolent winds and the spirit of God in *De Laudibus Dei* of **Dracontius**; p. 293–296: Maccoull, L. S. B.: A note on πανάπτικτος in *Visio Dorothei* 11.

Brent, Allen: History and eschatological mysticism in **Ignatius** of **Antioch**. – EThL 65, 1989, 309–329.

Edwards, M. J.: Neglected texts in the study of gnosticism. – JThS 41, 1990, 26–50.

Schneider, Diethelm: Theorien des Übergangs: materialistische und sozialgeschichtliche Erklärungen des Wandels im frühen Christentum und ihre Bedeutung für die Theologie. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 359 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 355; sfr 71,– [Diss., Saarbrücken]

Solzbacher, Rudolf: Mönche, Pilger und Sarazenen: Studien zum Frühchristentum auf der südl. Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft. – Altenberge: Telos 1989. 444 S. = Münsteraner theologische Abhandlungen III; kart. DM 79,80 [Diss., Münster]

Henne, Philippe: Canonicité du **«Pasteur» d'Hermas**. – RThom 89, 1990, 81–100.

Hamman, A.-G.: Saint **Irénée** et la Prière. – Compostellanum 35, 1990, 9–21; p. 23–37: Osborn, Eric: The logic of recapitulation; p. 39–53: Frickel, Josef: Der Antinoet-Bericht des Epiphanius als Korrektiv für den Text von Hippolyts Contra Noetum; p. 55–70; Moreschini, Claudio: Aspetti della dottrina del martirio in **Tertulliano**; p. 71–92: Antonio Alcaín, José: Las normas de lo cristiano en el «De Praescriptione» de Tertuliano; p. 93–105: Kannengiesser, Charles: **Alexander** and **Arius** of Alexandria: The last Ante-Nicene theologians; p. 107–121: Novotny, Georges: Thème d'«adoption» dans les fragments «ad Galatas» d'**Eusèbe** d'**Emèse**; p. 123–143: Cavalcanti, Elena: Filip. 2,6–11 nel De Trin. di Ilario (De Trin. VIII, 45–47; X, 23–26); p. 145–162: Ladaria, Luis F.: Adán y Cristo. Un motivo soteriológico del In Matthaeum de **Hilario** de **Poitiers**; p. 163–179: Padovese, Luigi: Ministero Episcopale e «memoria» nel pensiero d'Ilario di Poitiers; p. 181–205: Crouzel, Henri: Le babtême selon les Pères Anténicéens; p. 207–222: Dassmann, Ernst: Hirtentheologie und Hirtenbild vor Nicäa; p. 223–245: Ritter, Adolf Martin: Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit; p. 247–262: Spanneut, Michel: Patience et martyre chez les Pères de l'Église.

Sciatella, Marco: Antropologia e cristologia in s. **Ireneo** di **Lione**: Adversus haereses V, 1–2, analisi strutturale teologica e scritturistica del testo. – Div 33, 1989, 269–285.

Carle, Paul Laurent: Saint Irénée de Lyon et les fins dernières. – Div 34, 1990, 151–171.

Hübner, Reinhard M.: Die antignostische Glaubensregel des Noet von Smyrna. (Hippolyt, Refutatio IX, 10, 9–12 und X, 27, 1–2) bei **Ignatius, Irenaeus** und **Tertullian**. – MThZ 40, 1989, 279–311.

Schöllgen, Gerhard: Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker. – ZKG 101, 1990, 1–20.

Pietras, Henryk: L'amore in **Origene**. – R: Institutum «Patristicum Augustinianum» 1988. 191 p. = Studia ephemeridis «Augustinianum» XXVIII.

Simonetti, Manlio: Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene. – RSLR 25, 1989, 193–233.

L'Église et l'Empire au IVe siècle: 7 exposés suivis de discussions. Vandaeuvres-Genève, 31 août – 3 septembre 1987. Ed. Friedrich Vittinghoff. Entretiens préparés et présidés par Albrecht Dihle. – Gen: Fondation Hardt 1989. 365 p. = Entretiens sur l'antiquité classique XXXIV.

Ritter, Adolf Martin: Arius redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung. – ThR 55, 1990, 153–187.

Bruns, Peter: Arius hellenizans? **Ephräm** der **Syrer** und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. – ZKG 101, 1990, 21–57.

Hübner, Reinhard M.: Die Schrift des **Apollinarius** von **Laodicea** gegen Plotin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea. – B, NY: de Gruyter 1989. VIII, 322 S. = Patristische Texte und Studien XXX; Lw. DM 148,–.

Palmer, Anne-Marie: **Prudentius** on the martyrs. – Oxford [e. a.:] Clarendon Pr. 1989. X, 326 p. = Oxford classical monographs; £ 32,50.

Johannes Chrysostomos: Kommentar zu Hio. Hrsg. u. übers. von Ursula und Dieter Hagedorn. – B, NY: de Gruyter 1990. XLIII, 323 S. = Patristische Texte und Studien XXXV; Lw. DM 284,–.

Rufinus Aquileiensis: Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum. Hrsg. v. Eva Schulz-Flügel. – B, NY: de Gruyter 1990. XXV, 423 S. = Patristische Texte und Studien XXXIV; Lw. 216,–.

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

Lamberights, M.: **Augustine**, Julian of Aeclanum and E. Pagels' "Adam, Eve, and the Serpent". – Aug (L) 39, 1989, 393–435.

Canévet, Mariette: Se connaître soi-meme en dieu: un aspect du discernement spirituel dans les confessions d'Augustin. – RevSR 64, 1990, 27–52.

Dionysius ‹Areopagita›: Corpus Dionysiacum. Bd. I: De divinis nominibus. Hrsg. von Beate Regina Suchla. – B, NY: de Gruyter 1990. XXIV, 238 S. = Patristische Studien und Texte XXXIII; Lw. DM 178,–.

Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II, 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. – Frb/B: Herder 1989. 616 S.; Lw. DM 95,–.

Speigl, Jakob: Die Geschichte der vier ersten ökumenischen Konzilien: Wie Kaiser Justinian sie sah. – MThZ 40, 1989, 349–363.

4. Mittelalter und Neuzeit

Papsturkunden in **Frankreich**. N.F. Bd. VIII: Diözese Paris. 1: Urkunden und Briefsammlungen der Abteien **Sainte-Geneviève** und **Saint-Victor**. Von Dietrich Lohrmann unter Mitarb. von Gunnar Teske. Mit einem Geleitwort von Karl Ferdinand Werner. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 423 S. = Abhandlungen der Akad. der Wiss. in Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse III, 174; kart. DM 228,–.

Brueck, Anton P.: Serta Moguntina: Beiträge zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, hrsg. von Helmut Hinkel. – Mz: Ges. für Mittelrhein. Kirchengeschichte; Mz: Vertriebsstelle beim Bistumsarchiv 1989. XII, 380 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte LXII.

Les Chartreux et l'art: **XIV–XVIII** siècles. Actes du X. Colloque International d'Histoire et de Spiritualité Cartusiennes ‹Villeneuve-lès-Avignon, 15–18 septembre 1988›. Éd. Alain Girard. – P: Ed. du Cerf 1989. 411 p.

Kurt, Joachim: Die Geschichte der Kartause **Erfurt**: Montis Sancti Salvatoris 1372–1803. I. – Sa: Institut für Anglistik u. Amerikanistik 1989. VIII, 217 S. = Analecta Cartusiana XXXII.

Hinsberger, Rudolf: Die **Weistümer** des Klosters St. **Matthias** in **Trier**. Studien zur Entwicklung des ländlichen Rechts im frühmordernen Territorialstaat. – Stu, NY: Fischer 1989. XIII, 256 S., 1 Kt. = Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte XXXIV; kart. DM 89,–.

5. Mittelalter

Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht u. Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef **Schmale** zu seinem 65. Geb. Hrsg. von Dieter Berg u. Hans-Werner Goetz. – Bochum: Winkler 1989. XXII, 356 S., Abb.; kart. DM 85,–; S. 351–356: Bibliographie F.-J. Schmale; [enth. u. a.:] S. 1–19: Lotter, Friedrich: Heiliger und Gehenkter. Zur Todesstrafe in hagiographischen Episodenerzählungen des Mittelalters; S. 21–38: Engels, Odilo: Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert; S. 39–59: Boshof, Egon: **Odo** von **Beauvais, Hinkmar von Reims** und die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im westfränkischen Reich; S. 61–71: Störmer, Wilhelm: Die Anfänge des karolingischen Pfalzstifts **Altötting**; S. 89–109: Kaiser, Reinhold: Verbrechen und Strafe in Nordfrankreich um 1100. Zwei Wundererzählungen der Äbte **Guibert** von **Nogent** († um 1125) und **Hermann** von **Tournai** († 1147/48); S. 111–119: Fuhrmann, Horst. Zu den Marienwundern in der Vita Gregorii VII papae des Paul von Bernried; S. 139–153: Goetz, Hans-Werner: Das Bild des Abtes in alemannischen Klosterchroniken des hohen Mittelalters; S. 155–202: Schreiner, Klaus: Gregor VIII., nackt auf einem Esel. Entehrende Entblößung und schandbares Reiten im Spiegel einer Miniatur der „Sächsischen Weltchronik"; S. 203–234: Melville, Gert: Die „Exhortatiunculae" des **Girardus** de **Avernia** an die Cluniazenser. Bilanz im Alltag einer Reformierungsphase; S. 241–260: Hödl, Ludwig: **Berthold** von **Saint-Denys** († 1307). Ein weltgeistlicher Anwalt der Mendikanten in der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent; S. 261–271: Diller, Hans-Jürgen: Inter clericos et hystriones. Die Einstellung der mittelalterlichen Kirche Englands zu Spiel und Schauspiel; S. 309–322: Brandmüller, Walter: Infeliciter electus fuit in Papam. Zur Wahl **Johannes XXIII.**; S. 323–337: Scheler, Dieter: Das **Xantener** Kapitel des 15. Jahrhunderts im Spiegel seiner Literatur und seiner Rechnungen.

Gies, Frances – Joseph Gies: **Marriage** and the **family** in the Middle Ages. – NY [e. a.:] Harper & Row 1989. 372 p., ill.; $ 8,95.

Loefstedt, Bengt: **Sedulius Scottus**. Kommentar zum Evangelium nach Matthäus 1,1–11,1. – Frb/B: Herder 1989. 306 S. = Vetus latina XIV.

Springer, Carl P. E.: The gospel as epic in Late Antiquity. The paschale carmen of **Sedulius**. – Lei [e. a.:] Brill 1988. X, 168 p. = Supplements to Vigiliae Christianae II; hfl 72,–.

Santiago-Otero, Horacio: **Fe** y **cultura** en la Edad Media. – Madr: C.S.I.C., Centro de Estudios Históricos 1988. 302 p. = Medievalia et humanistica IV; pes 2.800,–.

Sansterré, Jean-Marie: **Otton III.** et les saints ascètes de son temps. – RSCI 43, 1989, 377–412.

Elm, Kaspar: Mittelalterliches **Ordensleben** in **Westfalen** und am **Niederrhein**. – Pad: Bonifatius Verl. 1989. 258 S., Abb.; kart. DM 54,–.

Cattin, Yves: Dieu d'amour et Dieu de colère . . . Justice et miséricorde dans le Proslogion ‹ch. VI–XI› d'**Anselme** de **Canterbury**. – RHPhR 69, 1989, 265–284.

Sesé Alegre, Francisco Javier: Trinidad, escritura, historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la teología de **Ruperto** de **Deutz**. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. 278 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LVI; pes 3 000,–.

Clanchy, M. T.: **Abelard**'s mockery of St. Anselm. – JEH 41, 1990, 1–23.

Ott, Ludwig: **Eschatologie** in der **Scholastik**. Aus dem Nachlaß bearb. von Erich Naab. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. XII, 258 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 7b.

Flanagan, Sabina: **Hildegard** of **Bingen**, 1098–1179: a visionary life. – Lo [e. a.:] Routledge 1989. XIV, 230 p.; $ 29,95.

Zurstraßen, Annette: Die **Passauer Bischöfe** des **12.** Jahrhunderts. Studien zu ihrer Klosterpolitik u. zur Administration d. Bistums. Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe. – Passau: Wissenschaftsverlag Rothe 1989. 410 S.; DM 98,–.

Boni, Andrea: L'Ordine dei Frati Minori nella clericalità delle sue origini. – Anton 64, 1989, 540–586.

Chazan, Robert: Daggers of faith. Thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response. – Berkeley [e. a.:] Univ. of California Pr. 1989. VII, 226 p.; $ 39,95.

Gennaro, Clara: Il Francescanesimo femminile nel XIII secolo. – RSLR 25, 1989, 259–284.

Cacciotti, Alvaro: Amor sacro e Amor profano in **Jacopone** da **Todi**. – R: Antonianum 1989. 324 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XXX; Lire 30 000.

Tavard, George Henry: The forthbringer of God. St. **Bonaventure** on the Virgin Mary. – Chicago, Ill.: Franciscan Herald Pr. 1989. VIII, 187 p.

Bataillon, Louis Jacques: Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le treizième siècle: **Thomas** d'**Aquin**. – RSPhTh 73, 1989, 585–604.

Torrell, Jean-Pierre – Denise Bouthillier: Quand saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe. – RThom 98, 1990, 5–47.

Raimundi **Lulli** opera latina 76–81. Opera parisiis annis MCCXCVII–MCCXCIX composita. Ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Büchel. – Turnhout: Brepols 1989. XLV, 462 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LXXIX; FB 5.950,–.

Damiata, Marion: **Dante**, l'universo francescano e Ubertino da Casale. – StFr 86, 1989, 11–36; p. 65–92: Calufetti, Abele: Segni francescani. Storia, teologia, arte.

Hoenen, M. J. F. M.: **Hugolin** von **Orvieto**s Lehre von der „scientia Dei" im Rahmen der Lehrentwicklungen 1250–1350. – Aug (L) 39, 1989, 483–501.

Orioli, Raniero: Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1988. 371 p. = Studi storici 193–196; Lire 54 000.

Alféri, Pierre: **Guillaume** d'**Ockham** le singulier. – P: Ed. de Minuit 1989. 481 p. = Philosophie; F 150,–.

Swanson, Robert N.: Church and society in late medieval Europe. – Oxford [e. a.:] Blackwell 1989. XII, 427 p.; $ 75,–.

Mazzone, Umberto: I libri di Tommaso e Marco Antonio Campeggi. Due inventari cinquecenteschi. – CrSt 10, 1989, 509–551.

Christian, William A.: **Apparitions** in late Medieval and Renaissance Spain. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr. 1989. 349 p.; $ 12,95.

Wachinger, Burghart: Der **Mönch** von **Salzburg**. Zur Überlieferung geistlicher Lieder im späten Mittelalter. – Tü: Niemeyer 1989. VIII, 215 S. = Hermaea. N.F. LVII; kart. DM 68,–.

Paltz, Johannes von: Werke. Bd. III: Opuscula. Hrsg. und bearbeitet von Christoph Burger, Albert Czogalla, J. Marius [u. a.:] – B, NY: de Gruyter 1989. 555 S. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen IV; Lw. DM 235,–.

Crespo Ponce, María Graciela: Estudio histórico-teológico de la "Doctrina christiana para instrucción e información de los indios por manera de historia" de Fray **Pedro** de **Córdoba**, O.P. († 1521). Con un prólogo de Josep-Ignasi Saranyana. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. XXIV, 199 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LVII; pes 2030.

6. Gesamte Neuzeit

Burchill, Christopher J.: Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des 16. et 17. siècles. T. XI: The Heidelberg antitrinitarians: Johann Sylvan, Adam Neuser, Matthias Vehe, Jacob Suter, Johann Hasler. Hrsg. André Séguenny. En collab. avec Irena Backus et Jean Rott. – Baden-Baden, Bouxwiller: Ed. Koerner 1989. 308 p. = Bibliotheca bibliographica Aureliana CXX; kart. DM 140,–.

450 Jahre Evangelische Theologie in **Berlin**. Hrsg. v. Gerhard Besier – Christof Gestrich. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 646 S.; DM 98,–.

Mit der Kirche auf dem Weg. **400** Jahre **Priesterseminar Würzburg** 1589–1989. Hrsg. von Karl Hillenbrand und Rudolf Weigand. – Wü: Echter 1989. 490 S., Ill., Kt.; kart. DM 48,–.

Christ, Guenter: Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit. Festgabe zum Sechzigsten, hrsg. v. Ludwig Hüttl – Rainer Salzmann. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. XI, 257 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XII; DM 56,–.

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

7. Reformation und katholische Reform

Weiss, Ulman: Die frommen Bürger von **Erfurt**. Die Stadt u. ihre Kirche im Spätmittelalter u. in der Reformationszeit. – Weimar: Böhlau 1988. 359 S., 44 Ill., 1 Beil. = Regionalgeschichtliche Forschungen; DM 64,–.

Le temps des Réformes et la Bible. Sous la direction de Guy Bedouelle – Bernard Roussel. – P: Beauchesne 1989. 811 p. = Bible de tous les temps V.

Frick, David A.: **Polish** sacred philology in the reformation and the counter-reformation. Chapters in the history of the controversies ‹1551–1632›. – Berkeley [e. a.:] Univ. of Calif. Pr. 1989. XI, 288 p. = University of California. Publications in modern philology CXXIII; $ 31,–.

Posset, Franz: **Luther**'s catholic christology according to his Johannine lectures of **1527**. – Milwaukee, Wiss.: Northwestern Publ. House 1988. 267 p.; $ 10,95.

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

Luther and the **devil**: the Martin Luther Colloquium 1988, Oct. 25. – Gettyburg 1989. 48 p. = Lutheran Theological Seminary Bulletin LXIX, 1.

Gritsch, Eric W.: Thomas **Müntzer**: a tragedy of errors. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XII, 157 p.; $ 18,95.

Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Hrsg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 385 S.; DM 84,– [enth.:] S. 11–38: Mau, Rudolf: Gott und Schöpfung bei Thomas Müntzer; S. 39–61: Fauth, Dieter: Das Menschenbild bei Thomas Müntzer; S. 62–93: Brecht, Martin: Thomas Müntzers Christologie; S. 84–99: Goertz, Hans-Jürgen: Zu Thomas Müntzers Geistverständnis; S. 100–128: Bräuer, Siegfried: Thomas Müntzers Kirchenverständnis vor seiner Allstedter Zeit; S. 129–155: Koch, Ernst: Das Sakramentsverständnis Thomas Müntzers; S. 156–173: Gritsch, Eric W.: Thomas Müntzers Glaubensverständnis; S. 174–194: Vogler, Günter: Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer; S. 195–220: Wolgast, Eike: Die Obrigkeits- und Widerstandslehre Thomas Müntzers; S. 221–257: Raeder, Siegfried: Thomas Müntzer als Bibelübersetzer, S. 258–282: Junghans, Helmar: Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe; S. 283–301: Schwarz, Reinhard: Thomas Müntzer und die Mystik; S. 302–328: Bubenheimer, Ulrich: Thomas Müntzer und der Humanismus; S. 329–358: Ullmann, Wolfgang: Thomas Müntzers Kirchenväterstudien; S. 359–370: Hoyer, Siegfried: Thomas Müntzer und Böhmen.

Schwarz, Reinhard: Thomas Müntzers hermeneutisches Prinzip der Schriftvergleichung. – Lutherjahrbuch 56, 1989, 11–25; S. 26–50: Wolgast, Eike: Beobachtungen und Fragen zu Thomas Müntzers Gefangenschaftsaussagen; S. 51–58: Brecht, Martin: Zum Problem der Identifizierung namentlich nicht gekennzeichneter Lutherschriften; S. 59–67: Beyer, Michael: Vulgatakonkordanzen als Hilfsmittel beim Übersetzen lateinischer Luthertexte; S. 68–129: Eintragungen in kursächsischen Rechnungsbüchern zu Wittenberger Reformatoren und Georg Spalatin von 1519 bis 1553 (Teil 2). Herausgegeben von Rainer Hambrecht. Kommentiert von Helmar Junghans; S. 130–145: Müller, Gotthold: Der junge Goethe über Martin Luther und die Reformation.

Heinrich Bullinger. Vater der reformierten Kirche. Fritz Blanke, Immanuel Leuschner. – Zü: Theol. Verl. 1990. 333 S., Ill., Noten; DM 45,–.

Leith, John H.: John **Calvin**'s doctrine of the Christian life. Foreword by Albert C. Outler. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox Pr. 1989. 230 p.

Black, Christopher F.: Italian confraternities in the sixteenth century. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 321 p.; $ 54,50.

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

8. Neuzeit

Force, Pierre: Le problème herméneutique chez **Pascal**. – P: Vrin 1989. 297 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 240,–.

Jensen, Kristian: Protestant rivalry – metaphysics and rhetoric in Germany c. 1590–1620. – JEH 41, 1990, 24–43; p. 44–63: Stuart, E. B.: Unjustly condemned?: Roman catholic involvement in the APUC 1857–64.

Munier, W. A. J.: Enkele wederwaardigheden van de Waalse Germeente te **Maastricht** gedurende de Staatse Tijd ‹1632–1794›. – NAKG 69, 1989, 195–237.

Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung. Hrsg. von Karlfried Gründer u. Karl Heinrich Rengstorf. – Heid: Schneider 1989. 214 S. = Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung XI; DM 54,– [enth.:] S. 11–23: Alexander, Gerhard – Johannes Fritsche: „Religion" und „Religiosität" im 18. Jahrhundert. Eine Skizze zur Wortgeschichte; S. 25–42: Kapp, Volker: Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts; S. 43–54: Gawlick, Günter: **Reimarus** und der englische Deismus; S. 55–78: Fechner, Jörg-Ulrich: „Vergesellschaftete Begebenheiten" für „rechtschaffene Müßig-gänger". Funktionen der Religiosität im Roman des 18. Jahrhunderts, an Hand einiger Zeugnisse und Beispiele; S. 79–99: Kemper, Hans-Georg: Norddeutsche Frühaufklärung. Poesie als Medium einer natürlichen Religion; S. 101–111: Rengstorf, Karl Heinrich: **Lessings** Ansatz in seiner theologischen Arbeit; S. 113–144: Gründer, Karlfried: **Hamann** und **Mendelssohn**; S. 145–195: Bödeker, Hans Erich: Die Religiosität der Gebildeten.

Martens, Wolfgang: Literatur und Frömmigkeit in der Zeit der frühen Aufklärung. – Tü: Niemeyer 1989. VIII, 291 S. = Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur XXV; kart. DM 128,–.

Virgin, Peter: The church in an age of negligence: ecclesiastical structure and problems of church reform, 1700–1840. – Cambr: Clarke 1989. VIII, 317 p.; £ 30,–.

L'église à l'épreuve de la Révolution. Par C[laudel] Dagens ... Préface de Joël-Benoît d'Onorio. – P: Tequi 1989. 115 p.; F 69,–.

Gobry, Ivan: La Révolution française et l'église. – Escurolles: Ed. «Fideliter» 1989. 328 p.; F 132,–.

Lienhard, Marc: La foi chrétienne à l'heure de la Révolution française: L'itinéraire spirituel et politique du pasteur alsacien Mathias **Engel** ‹1755–1811›. – RHPhR 69, 1989, 451–473.

Freund, Gerhard: Theologie im Widerspruch. Die **Lessing-Goeze**-Kontroverse. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. VIII, 289 S.; kart. DM 69,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Bistums **Konstanz**. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression ‹1802/03–1821/27›. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1989. 572 S. = Münchener kirchenhistorische Studien I; kart. DM 89,– [Diss., Luzern]

Osswald, Bernhard: Anton **Günther**. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. 287 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLIII; kart. DM 68,– [Diss., Freiburg/B]

Thoomes, Daniel Theodoor: Opvoeding als opdracht: Over Friedrich **Schleiermacher**s opvoedingsfilosofie. – Kampen: Kok 1989. VIII, 213 blz. [Diss., Groningen]

Riemer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 363 S. = Forschungen zur system. und ökumenischen Theologie LVIII; kart. DM 78,–.

Hoelscher, Lucian: Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich. – Stu: Klett-Cotta 1989. 503 S. = Industrielle Welt XLVI; kart. DM 98,–.

Sweeney, David F.: Herman **Schell**, 1850–1906: A German dimension to the Americanist controversy. – CHR 76, 1990, 44–70.

Britt, John: John Henry **Newman**'s rhetoric: becoming a discriminating reader. – NY [e. a.:] Lang 1989. X, 218 p. = American university studies XIV, 21; $ 30,–.

Morales, José: Religión, hombre, historia. Estudios Newmanianos. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1989. 302 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LXII; pes 3 000,–.

Morgan, Drew Philipp: Hermeneutical aspects of John Henry Newman's essay on the development of christian doctrine. – Horizons 16, 1989, 223–242.

Griener, George E.: Ernst **Troeltsch** and Herman **Schell**: christianity and the world religions. An ecumenical contribution to the history of apologetics. – Ffm [e. a.:] Lang 1990. 348 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 375; sfr 74,– [Diss., Tübingen]

Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Darmst: Wiss. Buchges. 1989. X, 499 S. = Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts; Lw. DM 98,–.

Lagrange, Marie Joseph: Exégèse et obéissance. Correspondance **Cormier** – Lagrange ‹1904–1916›. Présentée, éditée et commentée par Bernard Montagnes. Préface de Jean Guitton. – P: Gabalda 1989. 441 p. = Études bibliques. N.S. XI; F 316,–.

9. Neueste Zeit

Kommission für die Zeitgeschichte: Dokumentenverzeichnis 1933–1945. Bearb. von Arnd Goertz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. XIV, 402 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, L; DM 98,–.

Ponsteen, Hendrik Jan: Karl **Barth** en Eduard **Thurneysen**. De theologische relevantic van een levenslange vriendschap. – Oosterbeek: Meijer en Siegers 1989. 196 blz. [Diss., Utrecht]

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,–.

Reynolds, Terrence: The coherence of life without God before God: the problem of early desires in the later theology of Dietrich Bonhoeffer. – Lanham, Md.: Univ. Pr. of America 1989. 170 p.; $ 23,50.

Pangritz, Andreas: Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Klarstellung. – West-Berlin: Alektor 1989. 150 S. = Daheemer Heft IX; DM 16,80.

Existenz und Sein: Karl Barth und die Marburger Theologie / Beiträge von Wilhelm Anz, Michael Wolter, Bernd Wildemann. Hrsg. v. Walter Schmithals. – Tü: Mohr 1989. V, 75 S.; DM 29,–.

Zander, Helmut: Die Christen und die Friedensbewegungen in beiden deutschen Staaten. Beiträge zu einem Vergleich für die Jahre **1978–1987**. – B: Duncker & Humblot 1989. 385 S. = Beiträge zur politischen Wissenschaft LIV; kart. DM 148,–.

Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits. – Namur: Culture et Vérité 1989. 399 p.; FB 1450,–.

Villar, José Ramón: Teología de la iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1989. XIX, 578 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LXIII; pes 5750.

Lafage, Franck: Du refus au schisme. Le traditionalisme catholique. – P: Éd. du Seuil 1989. 154 p.; F 75,–.

Conyers, A. J.: God, hope, and history. Jürgen **Moltmann** and the Christian concept of history. – Macon, Ga.: Mercer 1988. XIII, 227 p.; $ 21,95.

Polk, David P.: On the way to God. An exploration into the theology of Wolfhart **Pannenberg**. – Lanham, Md.: Univ. Pr. of America 1989. XIV, 333 p.; $ 28,50.

Hans Urs von **Balthasar** – Gestalt und Werk. Hrsg. Karl Lehmann, Walter Kasper. – Köln: Verl. für christl. Literatur Communio 1989. 359 S.

Krenski, Thomas Rudolf: Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. – Frb/B: Johannes Verl. Einsiedeln 1990. 406 S. = Sammlung Horizonte N.F. XXVIII; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi; Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Hrsg. von Joachim Wietzke. Mit einem Vorw. von Herbert Meissner u. Beitr. von Theodor Ahrens ... [In Zusammenarbeit mit d. Missionshilfe-Verl., Hamburg]. – Ffm: Lembeck 1989. 302 S., Ill.; kart. DM 28,–.

Proclaiming Christ in Christ's way. Studies in integral evangelism. Essays presented to Walter Arnold on the occasion of his 60th birthday. Ed. by Vinay Samuel and Albrecht Hauser. – Oxf: Regnum Books 1989. 228 p.

Tillard, Jean-Marie: La catholicité de la mission. – Spiritus 30, 1989, 347–364.

Your will be done. Orthodoxy in mission. CWME Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. Neapolis, Greece, April 16–24, 1988. [Ed. by George Lemopoulos]. – Geneva: WCC Publ. [e. a.:] 1989. 267 p., ill.; sfr 21,50.

Berranger, Olivier de: Une poignée de cendres. Foi chrétienne, agnosticisme coréen. Pour une théologie critique de l'**inculturation**. – NRTh 112, 1990, 183–201.

Peelman, Achiel: L'inculturation: l'Eglise et les cultures. – P: Desclée/Novalis, 1989 197 p. = L'horizon du croyant VIII.

Kochanek, Franz-Hermann: Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer prakt.-theolog. Handlungstheorie. – Nettetal: Steyler Verl. 1990. 358 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXIX; kart. DM 40,– [Diss., Münster]

Dumais, Marcel: La viel de la communauté chrétienne et sa portée missionnaire dans l'Eglise des temps apostoliques. – NZM 46, 1990, 49–61.

Studien über die Anfänge der Mission in **Livland**. Hrsg. von Manfred Hellmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 167 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte: Sonderband XXXVII; kart. DM 48,–.

Suess, Paulo: Katholischer Kontinent ohne autoktone Kirche. Missionarische Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500jährigen Geschichte. – Ordenskorrespondenz 30, 1989, 385–408; S. 409–428: Sievernich, Michael: 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas aus der Sicht der europäischen Theologie.

Maw, Martin: Visions of **India**: fulfilment theology, the Aryan race theory, & the work of British Protestant missionaries in Victorian India. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. XIV, 396 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVII; sfr 99,–.

Hastings, Adrian: African Catholicism. Essays in discovery. – Lo: SCM Press 1989. XIV, 208 p.

Katjavivi, Peter [e. a.:] Church and liberation in **Namibia**. – Lo: Pluto Publ. 1989. XVII, 222 p.

Nkurunziza, Deusdedit R. K.: **Bantu** philosophy of life in the light of the christian message. A basis for an African vitalistic theology. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 307 p., 1 Kt. = European university studies XXIII, 289; sfr 81,– [Diss., Tübingen]

Sauerwein, Astrid: Mission und Kolonialismus in **Simbabwe**, 1840–1940. Kollisionen, Konflikte und Kooperation. – Gießen: Focus 1990. 227 S., Ill. = Focus kritische Universität; kart. DM 45,– [Diss., Gießen]

Okereke, Gregory: The laity and the law. A survey of the legal status of the **laity** in the **Nigerian** Church – towards the relevance of law in evangelization within the context of a developing country. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 267 p. = European university studies XXIII, 336; sfr 77,– [Diss., Paderborn]

Proske, Wolfgang: **Botswana** und die Anfänge der Hermannsburger Mission. Voraussetzungen, Verlauf und Scheitern eines lutherischen Missionierungsversuches im Spannungsfeld divergierender politischer Interessen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. 291 S., 1 Kt. = Europäische Hochschulschriften III, 391; sfr 62,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Zingg, Philipp – Brigitte Woykos: Religiöser Mythos und Hochzeitsriten. Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission 1989. 128 S., Kt., Abb., graph. Darst. = Veröffentlichungen der Freien Hochschule für Mission der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen C, IV; kart. DM 14,80.

Funerary symbols and religion. Essays dedicated to M.S.H.G. Heerma van **Voss** on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the Univ. of Amsterdam. Ed. by J. H. Kamstra, H. Milde, K. Wagtendonk. – Kampen: Kok 1988. XI, 182 p.; p. 1–11: Bibliography Heerma van Voss; hfl 47,50.

Schmid, Georg: Die **Mystik** der Weltreligionen. Eine Einführung. – Stu: Kreuz Verl. 1990. 236 S. = Wege der Mystik; kart. DM 29,80.

Mora, Fabio: Prosopografia **Isiaca**. I: Corpus prosopographicum religionis Isiacae. II: Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco. – Lei [e. a.:] Brill 1990. XXII, 526 p.; 169 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CXIII.

Du Breuil, Paul: Des dieux de l'ancien **Iran** aux saints du Bouddhisme, du Christianisme et de l'Islam. Histoire du cheminement allégorique et iconographique de l'image divine, de l'auréole sacrée et des anges dans le monde religieux euro-asiatique. – P: Dervy-Livres 1989. 135 p., ill. = Collection «Mystiques et religions».

Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Hrsg. von der Rhein.-Westfäl. Akad. d. Wiss. Eingeleitet u. aus d. Mittelpers., Parth., Sogd. u. Uigur. (Alttürk.) übers. von Hans-Joachim Klimkeit. – Opladen: Westdt. Verl. 1989. 280 S. = Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften IX; kart. DM 76,–.

Clauss, Manfred: **Mithras**: Kult und Mysterien. – Mchn: Beck 1990. 215 S., 124 Ill. u. graph. Darst.; DM 58,–.

Manichaean studies. Proceedings of the 1st Internat. Conference on Manichaeism Aug. 5–9, 1987 Department of History of Religions, Lund Univ., Sweden. Ed. by Peter Bryder. – Lund: Plus Ultra 1988. 291 p. = Lund studies in African and Asian religions I; scr 300,–.

Almond, Philip C.: Heretic and hero: **Muhammad** and the Victorians. – Wiesb: Harrassowitz 1989. 107 p. = Studies in oriental religions XVIII.

Söhnen, Renate – Peter Schreiner: **Brahmapurāṇa**: summary of contents, with index of names and motifs. – Wiesb: Harrassowitz 1989. XLI, 596 p. = Purāṇa research publications, Tübingen II; DM 118,–.

Staal, Frits: Rules without meaning: ritual, Mantras and the human sciences. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XIX, 490 p., ill. = Toronto studies in religion IV; sfr 110,–.

Ballabriga, Alain: Le dernier adversaire de **Zeus**. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque. – RHR 207, 1990, 3–29.

Esomonu, Lazarus Ewenike: Die Achtung vor dem Menschenleben im Glauben und in den Sitten der **Igbo** (Respect for human life in Igbo religion and morality, dt.). – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. XVI, 385 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXV; kart. DM 46,–.

Seiffert, Beate: Die Herkunft des **Feuers** in den Mythen der nordamerikanischen **Indianer**. – Bonn: Holos Verl. 1990. 162 S., Ill. = Völkerkundliche Arbeiten II; kart. DM 23,–.

VI. Religionsphilosophie

Dales, Richard C.: Medieval discussions of the **eternity** of the **world**. – Leiden [e. a.:] Brill 1990. 303 p. = Brill's studies in intellectual history XVIII; hfl 140,–.

Gebler, Fred: Die Gottesvorstellungen in der frühen Theologie Immanuel **Kants**. – Wü: Königshausen & Neumann 1990. 235 S. = Epistemata. Reihe Philosophie LXV; DM 58,–.

Martin, Glen T.: From Nietzsche to Wittgenstein. The problem of **truth** and **nihilism** in the modern world. – NY [e. a.:] Lang 1989. XV, 401 p. = Literature and the sciences of man I; sfr 96,–.

Floucat, Yves: **Métaphysique** et **religion**. Vers une sagesse chrétienne intégrale. – P: Téqui 1989. 207 p. = Croire et savoir XII; F 139,–.

Schottlaender, Rudolf: **Ursprung** – Ursache – Urheber und andere Themen in philosophischer Neubefragung. Hrsg. von Ernst Oldemeyer. – Wü: Königshausen & Neumann 1989. 267 S.; kart. DM 98,–.

Janssen, Hans-Gerd: Gott – Freiheit – Leid. Das **Theodizee**problem in der Philosophie der Neuzeit. – Damst: Wiss. Buchges. 1989. 213 S. = Grundzüge LXXIV; DM 36,–.

Bourdil, Pierre-Yves: Le **Dieu** des **philosophes**. – P: Ed. du Cerf; Genève: Fides 1989. 125 p. = Bref XXII; F 40,–.

Diaz, Carlos: Preguntarse por Dios es razonable. (Ensayo de teodicéa). – Madr: Encuentro Ediciones 1989. 520 p. = Ensayos LII; pes 3120.

Vahanian, Gabriel: **Dieu anonyme** ou la peur des mots. – P: Desclée de Brouwer 1989. 185 p.; F 95,–.

Laycock, Steven William: Actual and potential omniscience. – International journal for philosophy of religion 26, 1989, 65–88; p. 89–108: Clayton, P.: Explanation from physics to the philosophy of religion; p. 109–118: Anderson, D. R.: An American argument for belief in the reality of God.

Løgstrup, Knud E.: Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. – Tü: Mohr 1990. 348 S. = Metaphysik IV; DM 88,–.

VII. Fundamentaltheologie

Hillmann, Eugene: Many paths. A Catholic approach to religious **pluralism**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XI, 95 p. = Faith meets faith.

Bryant, David J.: Faith and the play of imagination. On the role of **imagination** in religion. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. 1989. XI, 217 p.

Green, Garret: Imagining God. Theology and the religious imagination. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1989. X, 179 p.; $ 22,95.

Louth, Andrew: Discerning the **mystery**. An essay on the nature of theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIV, 150 p. = Clarendon paperbacks.

Bazinek, Leonore: Das Problem der Erkenntnis von Wahrheit im Feld der Begegnung von pluralist. und biblisch-christl. Weltanschauung. – Rgb: Roderer 1990. VII, 78 S. = Theorie und Forschung CVI = Philosophie und Theologie VIII; kart. DM 20,–.

Alston, William P.: Divine nature and human language. Essays in philosophical theology. – Ithaca, London: Cornell Univ. Pr. 1989. XI, 279 p.

Laycock, Steven William: Foundations for a phenomenological theology. – Lewiston, Queenston: Mellen 1988. XII, 273 p. = Problems in contemporary philosophy VIII; $ 59,95.

Gunton, Colin E.: The actuality of atonement. A study of metaphor, rationality and the Christian tradition. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIV, 222 p.; $ 24,95.

Brand, Paul: Peut-on être réaliste et croire en Dieu? Ou pourquoi et comment raconter le monde créé par Dieu à l'homme imprégné du mythe moderne de la réalité. Préface de Pierre Gisel. – Genève: Labor et Fides 1990. 340 p.; sfr 32,– [Diss., Lausanne]

Ledure, Yves: Transcendances. Essai sur Dieu et le corps. – P: Desclée de Brouwer 1989. 187 p.; F 83,–.

Griffin, David Ray: God and religion in the postmodern world. Essays in postmodern theology. – Albany, NY: State Univ. of New York Press 1989. XV, 175 p. = Suny series in contructive postmodern thought; $ 12,95.

Warren, Michael: **Faith**, culture and the worshiping community. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. XVI, 214 p.; $ 9,95.

Miller, David L.: Hells and holy ghosts. A theopoetics of Christian **belief**. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 224 p.; $ 15,95.

Kutschera, Franz von: Vernunft und Glaube. – B, NY: de Gruyter 1990. 351 S.; DM 98,–.

Schlitt, Dale M.: Toward a new christian understanding of faith, hope and love. – EglTh 20, 1989, 385–406.

Aufbruch der Frauen. Herausforderung und Perspektiven **feministischer Theologie**. Hrsg. von Birgit Janetzky, Esther Mingram, Eva Pelkner. – Mstr: Ed. liberación 1989. 188 S.; kart. DM 24,80.

Meyer-Wilmes, Hedwig: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feminist. Theologie. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 288 S. = Frauenforum.

Wren, Brian A.: What language shall I borrow? God-talk in worship: a male response to feminist theology. – NY: Crossroad 1989. XI, 264 p.; $ 18,95.

Liberation theology: a documentary history. Ed. with introductions, commentary, and translations by Alfred T. Hennelly. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XXVI, 547 p.; $ 19,95.

MacGovern, Arthur F.: Liberation theology and its critics. Toward an assessment. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XXII, 281 p.; $ 14,95.

VIII. Dogmatik

Bader, Günter: Gott nennen: Von Götternamen zu **göttlichen Namen**. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. – ZThK 86, 1989, 306–354; S. 355–370: Pannenberg: Wolfhart: Den Glauben an ihn selbst fassen und verstehen. Eine Antwort.

Hilberath, Bernd Jochen: Der **dreieinige Gott** und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christl. Rede von Gott. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 117 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 19,80.

Création et salut. Par Adolphe Gesché ... – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1989. 170 p., fig. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XLVII; FB 85,–; [cont.:] p. 13–43: Gesché, Adolphe: Un secret de salut caché dans le cosmos?; p. 45–84: Demaret, Jacques: L'univers, la physique et l'homme; p. 85–104: Gibert, Pierre: Création, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël; p. 105–120: Brague, Rémi: L'expérience biblique du monde et l'idée de création; p. 121–161: Gisel, Pierre: Un salut inscrit en création.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Eine **Christologie**. Bd. I: Das christl. Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. – Mchn: Kaiser 1990. 308 S.; DM 79,–.

Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie u. Anthropologie bei Karl **Rahner**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 367 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 381; sfr 85,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Thatcher, Adrian: Truly a person, truly God. A post-mythical view of Jesus. – Lo: SPCK Press 1990. VII, 151 p.; £ 9,95.

Schwager, Raymund: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer bibl. Erlösungslehre. – Innsbr [u. a.:] Tyrolia-Verl. 1990. 307 S. = Innsbrucker theologische Studien XXIX; ÖSch 310,–.

Dupuis, Jacques: Jésus-Christ à la rencontre des religions. – P: Desclée 1989. 345 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXIX; F 175,–.

Radkiewicz, Jan: Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip. Eine histor.-systemat. Untersuchung über die letzten 100 Jahre. – Konstanz: Hartung-Gorre Verl. 1990. 546 S.; kart. DM 58,– [Diss., Freiburg/B]

Forte, Bruno: Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa. – Cinisello Balsamo: Ed. Paoline 1989. 271 p. = Prospettive teologiche VIII.

Bourassa, François: Redenzione e sacrificio. – CdV: Libr. Editrice Vaticano 1989. 238 p. = Teologia e filosofia XIV; Lire 36 000.

Rocchetta, Carlo: **Sacrament**aria fundamentale. Dal „mysterion" al „sacramentum". – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 598 p. = Corso di teologia sistematica VIII; Lire 45.000,–.

López-González, Pedro: **Penitencia** y **reconciliación**. Estudio histórico-teológico de la „Res et sacramentum". – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. 357 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LIV; pes 4 500,–.

Biffi, Inos: Il trattato teologico sull'**Eucaristia**: princìpi e progetto. – ScCatt 117, 1989, 341–365.

Hayes, Zachary: Visions of a future. A study of Christian **eschatology**. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 213 p. = New thology series VIII; $ 14,95.

Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel. Werner Berg ... Hrsg. von Albert Gerhards. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 179 S., 4 Abb. = Quaestiones disputatae CXXVII; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 9–12: Gerhards, Albert: Einführung. Christliches Hoffnungsangebot im Konkurrenzdruck?; S. 13–27: Schaeffler, Richard: Die christliche Hoffnungsbotschaft im Kontext menschlicher Todesauffassungen; S. 28–58: Berg, Werner: Jenseitsvorstellungen im Alten Testament mit Hinweisen auf das frühe Judentum; S. 59–77: Sand, Alexander: Jüdische und christliche Apokalyptik – Exegetische Fragen und theologische Aspekte; S. 78–92: Langemeyer, Georg Bernhard: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Was erwartet der Christ nach dem Tod?; S. 93–107: Kramer, Hans: Rette deine Seele! – Hier in diesem Jammertal!; S. 108–130: Kehl, Medard: Hoffnung auf ein „neues Zeitalter"? Die gegenwärtige Herausforderung der christlichen Eschatologie durch „New Age"; S. 131–146: Pottmeyer, Hermann Josef: Christliche Hoffnung zwischen Jenseitsvertröstung und Diesseitsoptimismus; S. 147–158: Gerhards, Albert: Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie; S. 159–178: Lange, Günter: Bilder christlicher Hoffnung über den Tod hinaus.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Klein, Aloys: Verbindliches Lehren – Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen. – Catholica 44, 1990, 119–130; S. 131–144: Knoch, Wendelin: Das Credo der Kirche – Ausdruck und Maßstab christlichen Glaubens.

Burgess, Stanley M.: The **Holy Spirit**. **Eastern** Christian traditions. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1989. VIII, 260 p., 1 map, 1 graph. repres.

Avis, Paul: **Anglicanism** and the Christian church. Theological resources in historical perspective. – Edinburgh: Clark 1989. XVIII, 335 p.; £ 19,95.

Seibert, Wolfgang: **Deutsche Unitarier** Religionsgemeinschaft. Entwicklung, Praxis und Organisation. – Stu: Quell Verl. 1989. 239 S.; kart. DM 26,80 [Diss., Marburg]

Gaedeke, Wolfgang: **Anthroposophie** und die Fortbildung der Religion. – Flensburg: Verl. Flensburger Hefte 1990. 448 S.; kart. DM 36,–.

Lohfink, Norbert: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum **christl**.-jüdischen Gespräch. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 120 S.

Neuenzeit, Paul: Juden und Christen. Auf neuen Wegen zum Gespräch. Ziele, Themen, Lernprozesse. Mit e. Beitr. von Peter Fiedler. – Wü: Echter 1990. 216 S.; kart. DM 24,80.

Hindu-Christian dialogue. Perspectives and encounters. Harold Coward, ed. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XVIII, 281 p. = Faith meets faith series; $ 14,95.

Thomas, Madathilparampil M.: Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum. Hrsg. und übers. v. Anneliese und Hans-Werner Gensichen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 204 S. = Theologie der Ökumene XXIII; kart. DM 39,80.

Keenan, John P.: The meaning of Christ. A Mahāyāna theology. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. VIII, 312 p. = Faith meets faith series.

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der ökumenischen Vereinigung von **Dritte-Welt-Theologen 1976–1986**. Hrsg. vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Bertsch. – Frb/B: Herder 1990. 229 S. = Theologie der Dritten Welt XIII.

Schilling von Canstatt, F.-W.: Ökumene katholischer Vorleistungen. Mit e. Vorw. von Leo Scheffczyk. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. 61 S.

Building unity. Ecumenical dialogues with Roman Catholic participation in the United States. Ed. by Joseph A. Burgess ... Preface by John F. Hotchkin. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. 1989. XII, 499 p. = Ecumenical documents IV; $ 14,95.

Siegmund-Schultze, Friedrich: Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision. Texte **1910–1969**: Hrsg. von Wolfgang Grünberg in Zusammenarbeit mit Elisabeth Hesse ... Mit e. Geleitwort von Wolfgang Huber. – Mchn: Kaiser 1990. 456 S. = Kaiser-Taschenbücher LXXVIII.

„Hingehen nach Galiläa." Ökumenische Theologie in der Bundesrepublik. Möglichkeiten u. Grenzen ihrer Rezeption. Hrsg.: Friedrich Grotjahn u. Hans-Martin Gutmann. – Mstr: Ed. liberación 1989. 245 S. = Parabel X/XI; kart. DM 24,80.

Prieur, Jean-Marc: Responsables de la création. Rassemblement œcuménique paix et justice. – Genève: Labor et Fides 1989. 96 p. = Entrée libre VI; sfr 13,80.

X. Moraltheologie

Leers, Bernardino – Antônio Moser: Moraltheologie: Engpässe und Auswege (Teologia moral, dt.) – Düs: Patmos-Verl. 1989. 280 p. = Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte; DM 44,80.

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II: Ethische Konkretisierungen. – Frb/S: Univ. Verl.; Frb/B: Herder 1989. 311 S. = Studien zur theologischen Ethik XXVI; sfr 28,–.

Pinckaers, Servais Th.: L'Evangile et la morale. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Éd. du Cerf 1990. VIII, 292 p. = Études d'éthique chrétienne XXIX.

Frey, Christofer: Theologische Ethik. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XIV, 296 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 39,80.

May, William E.: Moral absolutes. Catholic tradition, current trends, and the truth. – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1989. VII, 93 p. = The Père Marquette lecture in theology 1989; $ 7,95.

Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. 146 S. = Sinn und Sendung II; kart. DM 14,80.

Kittsteiner, Heinz-Dieter: **Gewissen** und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins. – Heidelberg: Manutius-Verl. 1990. 203 S., 5 Ill.; DM 36,–.

Dumas, André. Les vertus ... encore. – P: Desclée de Brouwer 1989. 239 p.

Huber, Wolfgang: Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der **Verantwortung**. – Mch: Kaiser 1990. 362 S.; kart. DM 54,–.

Cahill, Lisa Sowle: Feminist ethics. – ThSt 51, 1990, 49–63; p. 64–80: Christiansen, Andrew: Ecology, justice, and development; p. 81–99: Langan, John: The ethics of business; p. 100–114: Spohn, William C.: Parable and narrative in Christian ethics.

Mieth, Dietmar: Erfahrung als Quelle einer **Tugendethik** – bezogen auf das ärztlich-therapeutische Handeln. – Moraltheologisches Jahrbuch I, 1989, 175–201; S. 202–223: Hilpert, Konrad: Das Natürliche, das Kultürliche und das Verbindliche; S. 224–248: Schmitz, Philipp: Ethik der neuen **Technik**en; S. 249–262: Droesser, Gerhard: **Selbstverwirklichung**. Die Zustimmung der individuellen Lebensform als moraltheolog. Problem.

Wennberg, Robert N.: Terminal choices. **Euthanasia**, **suicide**, and the **right** to **die**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Exeter: The Paternoster Pr. 1989. X, 246 p.; $ 13,95.

Biet, Peter: **Suizidalität** als Problem christlicher Ethik. – Rgb: Roderer 1990. IV, 237 S. = Beiträge zur Erforschung selbstdestruktiven Verhaltens XIV.

Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema. Reinhard Löw (Hrsg.) – Köln: Communio 1990. 199 S.; kart. DM 16,80.

Holmes, Robert L.: On **war** and morality. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press 1989. XIII, 310 p. = Studies in moral, political, and legal philosophy.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Woods, Richard: Christian spirituality. God's presence through the ages. – Chic: Thomas More Pr. 1989. 348 p.

Rollason, David: Saints and relics in Anglo-Saxon England. – Oxf: Blackwell 1989. XII, 245 p.; £ 35,–.

Saint **Cuthbert**, his cult and his community to AD 1200. Ed. by Gerald Bonner ... – Suffolk, Wolfeboro, N.H.: The Boydell Pr. 1989. XXIII, 484 p., 40 tabl.; £ 49,50.

Jacquemet, Maurice: La **prière** chrétienne en St. **Augustin** et St. **Thomas** d'**Aquin**. – P: Téqui 1989. 71 p.

Heffernan, Thomas J.: Sacred **biography**. Saints and their biographers in the Middle Ages. – NY [e. a.:] Oxford Univ. Pr. 1988. IX, 333 p.; £ 36,–.

„Minnichlichiu gotes erkennusse." Studien zur frühen abendländ. Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. 1. 1989. Hrsg. von Dietrich Schmidtke. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1990. 153 S. = Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 7; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 16–27: Ruh, Kurt: Die Hoheliederklärung **Bernhards** von **Clairvaux** und **Wilhelms** von St. **Thierry**; S. 28–42: Wisniewski, Roswitha: Die unio mystica im ‚St. **Trudperter** Hohen Lied'; S. 43–60: Berkenbusch, Irene: Mystik und Askese – ‚Sankt Turdperter Hohes Lied' und ‚Speculum Virginium' im Vergleich; S. 61–88: Schmidt, Margot: Versinnlichte Transzendenz bei **Mechthild** von **Magdeburg**; S. 89–104: Ringler, Siegfried: Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts – Vitenschreibung als mystische Lehre; S. 105–141: Textanhang.

Medieval Carmelite heritage. Early reflections on the nature of the order. Critical ed. with introduction and notes by Adrianus Staring. – R: Institutum Carmelitanum 1989. 465 p. = Textus et studia historica Carmelitana XVI; Lire 75.000,–.

Literatuuroverzicht 1988 met aanvullingen uit vorige jaren. – OGE 63, 1989, 3–114; p. 121–154: Hendrickx, F.: Bio-bibliografie van Dr. Albert Ampe S.J.; p. 155–169: Andriessen, Jos: Nog drie Nederlandse *Stabat Mater*vertalingen uit de 17de en de 18de eeuw; p. 170–190: Begheyn, P. J.: Die *Evangelische Peerle*: nieuwe gegevens over auteur en invloed; p. 191–200: Boets, Jozef: Totila zat rondom Perugia's geborgte: een hymne van Leo XIII ter ere van de H. **Herculanus**, door Gezelle vertaald;

p. 201–244: Brandenbarg, Ton: **Jan** van **Denemarken** en Pieter **Dorlant** over de maagschap van de heilige Moeder **Anna**. Een vergelijkende studie; p. 245–278: Cockx-Indestege; Elly: De passie Delbecq-Schreiber houtsneden in drukken, 1500–1550; p. 279–287: Colledge, E. A.: The new latin *Mirror of Simple Souls*; p. 288–295: De Baere, Guido: Hendrik **Mandes** *Liber de sapida sapientia* teruggevonden?; p. 296–308: Dekkers, E.: Een onbekend werk van Sint **Eligius**?; p. 309–369: Deschamps, Jan: De Middelnederlandse vertalingen en bewerkingen van de *Hundert Betrachtungen und Begehrungen* van Henricus **Suso**; p. 370–384: Epiney-Burgard, G. La vie et les écrits de Florent **Radewijns** en langue vernaculaire; p. 385–416: Keersmaekers, August: Een onbekend contrareformatorisch liedboek: *Trivmphvs Iesv oft Godliicke Lof-sangen*.

Green, Deirdre: Gold in the crucible. **Teresa** of **Avila** and the Western mystical tradition. – Longmead [e. a.:] Element Books 1989. IX, 215 p., ill.

Deroy-Pineau, Françoise: **Marie** de l'**Incarnation**. Marie Guyart femme d'affaires, mystique, mère de la Nouvelle France 1599–1672. – P: Laffont 1989. 309 p., ill.; F 95,–.

Kervingant, Marie de la Trinité: Des moniales face à la révolution française. Aux origines des Cisterciennes-Trappistines. – P: Beauchesne 1989. 408 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique XIV.

Turin, Yvonne: Femmes et religieuses au **XIX**e siècle. Le féminisme «en religion». – P: Nouvelle Cité 1989. 333 p.; F 128,–.

Pulsfort, Ernst: Christliche **Ashrams** in **Indien**. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands. – Altenberge: Telos-Verl. 1989. XXI, 235 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen VII; kart. DM 34,80 [Diss., Münster]

XII. Christliche Sozialwissenschaften

The logic of solidarity. Commentaries on Pope John Paul II's Encyclical "On Social Concern". Ed. by Gregory Baum . . . with the complete text of the Encyclical. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Book 1989. XV, 232 p.; $ 14,95.

Furger, Franz: Die katholische Soziallehre. Eine Einführung. – Frb/S: Kanisius-Verl.; Kanisiuswerk 1989. 48 S.; kart. DM 5,50.

The Changing face of religion. Edited by James A. Beckford and Thomas Luckmann. – Lo: Sage Publ. 1989. 178 p. = Sage studies in international sociology XXXVII; £ 21,50.

Konfessionelle Religiosität – Chancen und Grenzen. Mit Beitr. von Urs Altermatt . . . Hrsg.: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut. – Zü: NZN-Buchverlag 1989. 115 S. = SPI-Publikationsreihe IV; sfr 16,80; [enth.:] S. 21–35: Campiche, Roland J.: Le protestantisme, une réalité insaisissable?; S. 36–51: Altermatt, Urs: Der Schweizer Katholizismus zwischen Konfession und Nation; S. 52–67. Gabriel, Karl: Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Organisation in der individualisierten Gesellschaft; S. 68–86: Mette, Norbert: Evangelisierung in einer sich entkonfessionalisierenden Gesellschaft; S. 87–114: Dubach, Alfred: Konfessionelle Identität junger Eltern.

Feige, Andreas: **Kirchenmitgliedschaft** in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtl. Kontext der dt. Religions- u. Kirchensoziologie nach 1945. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 408 S.; kart. DM 78,–.

Beckford; James A.: Religion and advanced industrial society. – Lo: Unwin Hyman 1989. XII, 189 p. = Controversies in sociology XXIII; £ 22,–.

Hengsbach, Friedhelm: Strukturentgiftung. Kirchl. Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft. Friedhelm Hengsbach unter Mitarb. von Ulrich Sander . . . Düs: Patmos Verl. 1990. 244 S. = Arbeiterbewegung und Kirche X; kart. DM 24,80.

Christ und **Politik**. Anton Rauscher (Hrsg.). – Köln: Bachem 1989. 177 S. = Mönchengladbacher Gespräche X; kart. DM 19,80; [enth. u. a.] S. 8–35: Gotto, Klaus: Erosion christlicher Wervorstellungen? Kritische Anfragen an Kirche und Unionsparteien; S. 36–66: Furger, Franz: Christliche Werte und Normen in der Politik; S. 67–99. Hengsbach, Friedhelm: Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen?; S. 100–117: Schwan, Alexander: Die Gefährdung der pluralistischen Demokratie durch den Fundamentalismus.

Rennstich, Karl: **Korruption**. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche. – Stu: Quell Verl. 1990. 279 S.; kart. DM 32,–.

Church and politics in **Latin America**, edited by Dermot Keogh. Foreword by Graham Greene. – Lo: Macmillan 1990. XVII, 430 p. = Latin American studies series; £ 45,–.

Religion and political behavior in the **United States**. Ed. by Ted G. Jelen. – NY [e. a.:] Praeger 1989. XVI, 308 p., 16 maps, graph. repres.; $ 45,95.

Theology, politics, and peace. Ed. by Theodore Runyon. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1989. XXI, 199 p.; $ 16,95.

Groenefeld, Maria: **Arbeiterbildung** als politische Praxis. Ein Beitrag zu ihrer Konzeption innerhalb der Kathol. Arbeitnehmerbewegung. – Köln: Ketteler Verl. 1989. 267 S.; kart. DM 35,80 [Diss., Bremen]

Reformed faith and economics. Ed.: Robert L. Stivers. – Lanham [e. a.:] University Pr. of America 1989. XVII, 244 p.; $ 14,75.

Koch, Herbert: **Woche** ohne **Sonntag**? Die Wirtschaft, die Kirchen und das Sabbatgebot. – Hannover: Luth. Verl.-Haus 1989. 75 S. = Vorlagen. N.F. VIII; kart. DM 8,–.

Boerma, Coenraad: The poor side of Europe. The church and the (**new**) **poor** of Western Europe. – Geneva: WCC Publications 1989. X, 131 p. = Risk book series XLII; sfr 11,90.

XIII. Kirchenrecht

Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law, Cambridge, 23–27 July 1984. Ed. by Peter Linehan. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1988. LXIII, 514 p. = Monumenta Iuris Canonici. Series C: Subsidia VIII; Lire 110 000.

Gallina, Ernestus: De potestate Ecclesiae in temporalibus iuxta doctrinam **Bonifacii VIII**. – ÉIC 45, 1989, 9–37; p. 39–47: Marongiu, A. : Un'inquietante ipotesi americana intorno ai Dictatus papae; p. 39–107: Zanchini di Castiglionchio, F.: Appunti sulla costituzione della Chiesa; p. 109–135: Mazziotti, Manlio: Riflessioni di un costituzionalista sulla «Lex Ecclesiae Fundamentalis»; p. 137–173: Adami, F. E.: Continuità e variazioni di tematiche penalistiche nel nuovo «Codex Iuris Canonici» III: Il diritto penale canonico e il principio «nullum crimen, nulla poena sine lege»; p. 199–265: Fedele, Pio: Il **primato** del vicario di Cristo; p. 267–307: Gallina, E.: De Aonio **Paleario** in ambitu reformationis protestanticae in Italia et praesertim de eius circa iuridicam Ecclesiae constitutionem doctrina; p. 309–322: Marongiu, A.: Alle favolose origini di un potere legislativo pontificio unico ed esclusivo; p. 323–333: Bellini, Piero: Il riformismo gregoriano fra pretese egemoniche imperiali e spiritualismo escatologico; p. 335–348: Saraceni, Guido: Il fenomeno **simulatorio** nella problematica del consenso matrimoniale canonico.

Erdö, Peter: Ministerium, munus et officium in Codice Iuris canonici. – PerRMCL 78, 1989, 411–436; p. 437–452: Beyer, Jean: De motu ecclesiali quaesita et dubia; p. 453–476: Recchi, Silvia: Verbum «accedere» in canonibus **604** et **731** Codicis Iuris Canonici; p. 477–501: Manzanares, Julio: De celebrationibus dominicalibus absente presbytero iuxta Directorium «Christi Ecclesia»; p. 503–521: Urrutia, Francisco Javier: De Pontificio Consilio de legum textibus interpretandis.

Périsset, Jean-Claude: La **paroisse**. Commentaire des canons **515–572**. – P: Tardy 1989. 278 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre II, 2; F 166,–.

Beyer, Jean: Le droit de la vie consacrée. Vol. I: Commentaire des canons **573–606**: Normes communes. Vol. II: Commentaire des canons **607–746**: Instituts et sociétés. – P: Tardy 1988. 219 p.; 327 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre II, 3; F 185,–.

Rodriguez-Ocana, Rafael: Las **asociaciones** de clérigos en la iglesia. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1989. 288 p. = Colección canónica.

Sebott, Reinhold: Das neue kirchliche **Eherecht**. 2., völlig neu bearb. Aufl. – Ffm: Knecht 1990. 294 S.; kart. DM 38,–.

Kaiser, Matthäus: Kirchliches Eherecht im Lichte kirchlicher Ehelehre. – ThGl 79, 1989, 268–300.

Eder, Joachim: Der Begriff „**foedus** matrimoniale" im Eherecht des CIC. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. XXII, 109 S. = Dissertationen Kanonistische Reihe III; kart. DM 19,80 [Diss., München]

Ahlers, Reinhild: **Communio eucharistica**. Eine kirchenrechtl. Untersuchung zur Eucharistielehre im CIC. – Rgb: Pustet 1990. 192 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXIX; kart. DM 52,– [Diss., Eichstätt]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

De parochie. Hoofdlijnen voor de structuren van een geloofsgemeenschap. Werkgroep Nederlandstalige Canonisten. – Leuven, Amersfoort: Acco 1988. 215 blz.; FB 284,–.

Almeida, Antônio J. de: Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina. – São Paulo: Ed. Loyola 1989. 219 p. = Fé e realidade XXV. [Diss., Rom. Gregoriana]

Bradbury, Nicholas: City of God? Pastoral care in the inner city. – Lo: SPCK 1989. X, 206 p. = New library of pastoral care; £ 6,95.

Goldbrunner, Josef: **Seelsorge** – eine attraktive Aufgabe. Bausteine zu einer Pastoraltheologie. – Wü: Seelsorge Echter 1990. 142 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge IV; kart. DM 39,–.

Müller, Wunibald: Erkennen – unterscheiden – begegnen. Das seelsorgl. **Gespräch**. Mit einem Beitr. von Ilse Katharina Müller. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 116 S. = Heilende Seelsorge; kart. DM 19,80.

Klein Kranenburg, E. S.: Trialoog de derde in het pastorale gesprek. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum B.V. 1990. 274 blz.; hfl 49,90.

Raible, Wolfgang: Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung. Überlegungen zum Selbstverständnis **ethischer Predigt**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 448 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 377; sfr 93,– [Diss., Tübingen]

Nembach, Ulrich: Radio neu gesehen, Hörfunk als modernes Brauchtum. Ein Beitr. zu einer Theorie des Hörens u. Sendens u. für eine zukünftige **Rundfunkhomiletik**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 165 S. = Forschungen zur Praktischen Theologie VI; sfr 35,–.

Glaubensvermittlung. Theologische und anthropologische Aspekte. Mitarb.: Clemens Thoma . . . – Zü: Benziger Verl. 1989. 173 S. = Theologische Berichte XVII; kart. DM 38,–; [enth.:] S. 15–29: Thoma, Clemens: Auffrischung und Neugestaltung der Offenbarung in biblischer und nachbiblischer Zeit; S. 31–59: Müller, Paul-Gerhard: Tradition und Geist bei Paulus; S. 61–88: Biemer, Günter: John Henry Newman als Zeuge und Animateur des Glaubens; S. 89–116: Dommann, Fritz: Tradierung des Glaubens zwischen Wissen und Erfahrung; S. 117–140: Feifel, Erich: Ist **Katechese** geschichtsvergessen? Spannung zwischen Tradition und Gegenwart; S. 141–170: Kirchhofer, Karl: Weitergabe des Glaubens als Prozeß.

Yun, Eung-Jin: Christliche Bildungsarbeit und Gesellschaftskritik. Zur Begründung einer gesellschaftskritischen Bildungsarbeit der Kirche. – Ffm, Bern, NY, Paris: Lang 1989. Ill., 245 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 365. [Diss., Berlin. Freie Univ.]

Dimensions culturelles de la **catechese**. Par H. Boucherie . . . – P: Desclée 1989. 206 p. = Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique IV; F 128,–.

Cox, Edwin: Reforming religious **education**. The religious clauses of the 1988 Education Reform Act. By Edwin Cox and Josephine M. Cairns. – Lo: Kogan Page 1989. 101 p. = Bedford way series / University of London. Institute of Education; £ 8,99.

Religious education as social transformation. Ed. by Allen J. Moore. – Birmingham: Religious Education Pr. 1989. 258 p.; $ 14,95.

Kurz, Wolfram K.: Die sinnorientierte Konzeption religiöser Erziehung. Sinnfrage und ethische Dimension im Zusammenhang der religionspädagogischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts. – Wü: Stephans-Buchhandl. W. Mittelstädt 1989. 289 S. = Studien zur Theologie II; kart. DM 49,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Halbfas, Hubertus: Wurzelwerk. Geschichtliche Dimensionen der **Religionsdidaktik**. – Düs: Patmos 1989. 360 S. = Schriften zur Religionspädagogik II; kart. DM 39,80.

Reck, Ursula: Das **Judentum** im kathol. **Religionsunterricht**. Wandel und Neuentwicklung. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. VIII, 264 S. = Lernprozeß Christen Juden V; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Biesinger, Albert: Religionsdidaktik als Sündenbock. Konkurriert die Religionspädagogik mit den anderen theologischen Disziplinen? – Weite des Herzens, Weite des Lebens . . ., Bd. II, Rgb 1989, 51–62; S. 63–71: Heitger, Marian: Zum Verhältnis von Religion und Bildung. Ein Versuch; S. 73–82: Hungs, Franz-Josef: Freiraum Erwachsenenbildung. Erfahrungen und Erwägungen zur theologischen Erwachsenenbildung seit 1945; S. 83–97: Langer, Michael: Bußtheologie und Bußkatechese im Wandel. Zur Rekonstruktion der Wirkungsgeschichte eines Sakraments; S. 99–106: Ott, Gerhard: Inkulturation als Inkarnation im Religionsunterricht an Gymnasien heute; S. 107–124: Zasche, Gregor: Erziehen christliche Schulen anders?

XV. Liturgiewissenschaft

Edwards, Owein Tudor: How many Sarum antiphonals were there in England and Wales in the middle of the sixteenth century? – RBén 99, 1989, 155–180.

Jasper, R. C. D.: The development of the **Anglican** liturgy 1662–1980. – Lo: SPCK Pr. 1989. VIII, 384 p.; £ 19,50.

Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung u. Krankensalbung. Hrsg. Franz Kohlschein. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. IX, 238 S. = Pietas liturgica. Studia VI; DM 49,–; [enth.:] S. 5–92: Kohlschein, Franz: Die Liturgie der Buße in der späten deutschen Aufklärung. Eine Studie zu den „Beichtakten" im Rituale von Vitus Anton **Winter**; S. 93–152: Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie der Firmung im Rituale Ignaz Heinrich von **Wessenbergs** ‹1831›: Ein Beitrag zur Reform der „Firmspendung" in der Spätaufklärung; S. 153–180: Probst, Manfred: Das „Deutsche Ritual" von Ludwig **Busch**; S. 181–199: Hollerweger, Hans: Das **Rituale** im Bereich des **Josephinismus**; S. 203–224: Quellen und Literatur.

Language and the worship of the church. Edited by David Jasper and R.C.D. Jasper. – Lo: Macmillan 1990. X, 215 p. = Studies in literature and religion; £ 35,–.

Het kosmisch patroon. Het vele en het ene in de godsdiensten. Onder red. van Tineke Chowdhury . . . – Tilburg: Tilburg Univ. Pr. 1989. VII, 161 blz. = TFT-studies XI; hfl 34,–

Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli. – R: Ed. Liturgiche 1989. 282 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia XLVII; Lire 30 000; [cont.:] p. 19–45: Brovelli, Franco: Rassegna bibliografica: Spunti di metodo e di interpretazione; p. 47–66: Ghiretti, Cristina: Il movimento liturgico in «Rivista liturgica» tra il 1914 e il 1947; p. 67–100: Bonomo, Lucio: La liturgia nella vita parrocchiale. L'opera di Francesco **Tonolo** ‹1890–1954›; p. 101–138: Zappa, Elena: Il movimento liturgico nelle righe di una legislazione sinodale: I sinodi del Card. Schuster ‹1929–1954›; p. 139–163: Bianchessi, Cornelia: Formazione alla liturgia: L'attività della Gioventù Femminile di Azione Cattolica dal 1918 al 1943 sotto la Presidenza di Armida **Barelli**; p. 165–188: Zaninetta, Alberto: Il tema liturgico nei congressi eucaristici nazionali italiani tra le due guerre ‹1920–1937›; p. 189–211: Colombo, Angelo: Il rapporto liturgia-spiritualità nella «Explication de la messe» di P. **Le Brun** de L'Oratoire ‹1661–1729›; p. 213–278: Brovelli, Franco: Liturgia e spiritualita storia di un problema recente e suoi sviluppi.

Escatologia e liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Costabissara (Vicenza): 18–22 agosto 1987. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1988. Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia XLV; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–70: Bordoni, Marcello: L'escatologia del Nuovo Testamento e nella teologia attuale: Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica, con particolare riferimento al N.T.; p. 71–97: Bordoni, Marcello: L'escatologia del Nuovo Testamento e nella teologia attuale: Orizzonti attuali della riflessione teologico-sistematica sulla escatologia; p. 99–120: Bonaccorso, Giorgio: Il linguaggio rituale della liturgia della morte; p. 121–143: Ambrosio, Gianni: Escatologia cristiana e cultura contemporanea; p. 145–181: Maggiani, Silvano: La dimensione escatologica del celebrare cristiano; p. 183–200: Di Sante, Carmine: Il rito delle esequie: tradizioni, adattamenti, prospettive; p. 201–215: Davanzo, Guido: Prassi rituale e pastorale del morire cristiano. Osservazioni dall'esperienza.

Hahne, Werner: De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer **Fundamentalliturgik**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 421 S., kart. DM 56,– [Diss., Freiburg/B]

Volk Gottes auf dem Weg. **Bewegungselemente** im Gottesdienst. Hrsg. von Wolfgang Meurer. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1989. 178 S.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jürgen Becker, Rönner Weg 15, D-2313 Raisdorf; Dr. Richard Bruch, Augustinum, Am Stadtpark 1/431, D-8542 Roth; Dr. Basilius Doppelfeld, Münsterschwarzach-Abtei, D-8711 Münsterschwarzach; Ak.Dir. Dr. Anna Egler, Joh.-Gutenberg-Univ. FB 01, Kath. Theol., Sem. f. Kirchenrecht, Saarstr. 21, D-6500 Mainz; Prof. Dr. P. Pius Engelbert OSB, Benediktinerabtei Gerleve, D-4425 Billerbeck; Prof. Dr. Jörg Fisch, Hist. Sem. d. Univ. Zürich, Blümlisalpstr. 10, CH 8006 Zürich; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, Evang.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 13-17, D-4400 Münster; Prof. Dr. Eberhard Hübner, Evang.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 13-17, D-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, D-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck, St. Mauritiusstr. 22, D-8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 4, D-4400 Münster; Prof. Dr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, D-5040 Brühl; Dr. Erhard Meier, Milanweg 1, D-3167 Burgdorf; Prof.Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, D-8000 München 60; Christof Müller, Karl-Glöckner-Str.21, H 201, D-6300 Gießen; PD. Dr. Gottfried Nebe, Dieckstr. 62, 4400 Münster; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Stefan Rau, Gartenstraße 22, D-4220 Dinslaken; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Falkenstr. 38, D-8520 Erlangen; Prof. Dr. Georg Scherer, Univ. Essen, Gesamthochsch. FB 1, Philosophie, Postfach 103764, D-4300 Essen 1; Prof. Dr. Horst Seebass, Evang. Theol. Sem. der, Univ. Bonn, Abt. für AT, Am Hof 1, D-5300 Bonn; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar f. Pastoraltheologie, Johannisstr.8-10 D-4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Osnabrück, Abt. Vechta, Postfach 1349, Driverstr. 26, D-2848 Vechta; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr.4, D-4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Timo Veijola, Vanhatie 3, SF-05800 Hyvinkää; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. Hermann Wieh, Priesterseminar Postfach 1449, D-4500 Osnabrück; 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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,— DM, jährlich 110,— DM, Studenten-Abonnement 88,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Münstersche Beiträge zur Theologie" des Verlages Aschendorff bei.

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine vergleichende Zusammenschau der Parallelitäten und Unterschiede

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) bietet darum fünf Veröffentlichungen mit dem Ziel, die Stellung wichtiger deutscher Territorien aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen. Die Gliederung der Hefte erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt.

Allen Teilbänden liegt ein Fragenraster zugrunde: Staatliche und kirchlich-religiöse Gestalt der Territorien um 1500, Zäsur- und Entscheidungsjahre seit 1517, Interdependenz der inneren und äußeren Faktoren auf die jeweiligen Entscheidungsprozesse, Einführung der Reformation einerseits, Behauptung der Alten Kirche andererseits, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung teilweise vor 1551/55 und im Schutz der reichsrechtlichen Legalität nach 1555, Restbestände und Reliktformen der jeweils unterlegenen Konfession, die Bedeutung interkonfessioneller Mischformen für die territoriale und die kirchliche Stabilität, Garantie des konfessionellen Status quo durch den Westfälischen Frieden von 1648. Für jedes Territorium wird eine Datenliste über den politischen und den kirchlichen Status erstellt, dazu ein Literaturverzeichnis.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten (erscheint 1991)
4. Mittleres Deutschland (erscheint 1992)
5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung, Sie erhalten dann alle Teile sofort nach Erscheinen.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Theologische Neuerscheinungen



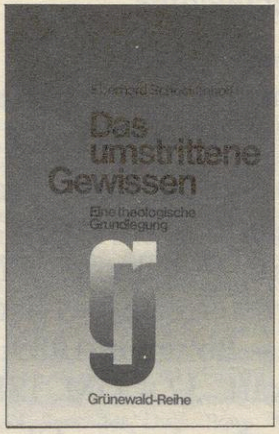
Glaubensbekenntnis und Treueid
Klarstellungen zu den »neuen« römischen Formeln für kirchliche Amtsträger
Mit Beiträgen von Gustave Thils und Theodor Schneider. Beitrag Thils aus dem Französischen übersetzt von Dorothea Sattler
Grünewald Reihe
1990. 144 S. Kst.
DM 19,80
ISBN 3-7867-1508-4

Die von Thils und Schneider vorgelegten Beiträge sind eine kritische Interpretation der beiden Dokumente, die einerseits Wege zu Verständnis und Anerkenntnis der Texte eröffnet, die aber andererseits auch deutlich macht, daß sowohl das Glaubensbekenntnis als auch der Treueid nur dann Zustimmung finden können, wenn sie in der Intention der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils gelesen werden.



Dietmar Mieth
Geburtenregelung
Ein Konflikt in der katholischen Kirche
Grünewald Reihe
1990. 176 S. Kst.
DM 26,80
ISBN 3-7867-1478-9

Dieses Buch möchte der seit 1988 wieder aufgelebten Diskussion um die Geburtenregelung mit einer Vermittlung zwischen lebendiger Überlieferung und der Herausforderung durch das moderne Leben dienen. Dazu werden die Fragen der Normbegründung und Gewissensbildung und die nicht immer kontinuierliche Entwicklung lehramtlicher Aussagen klärend vorgestellt und die Forderung der „Kölner Erklärung" nach einer offenen Katholizität erörtert.



Eberhard Schockenhoff
Das umstrittene Gewissen
Eine theologische Grundlegung
Grünewald Reihe
1990. 152 S. Kst.
DM 24,80
ISBN 3-7867-1507-6
Das Buch knüpft an die bahnbrechenden Äußerungen des 2. Vatikanischen Konzils über die Würde des Gewissens an und diskutiert die Chancen und Gefährdungen einer verantwortlichen Gewissensorientierung in der modernen Lebenswelt.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080 · 6500 Mainz

Ein brisantes Thema: Der päpstliche Primat

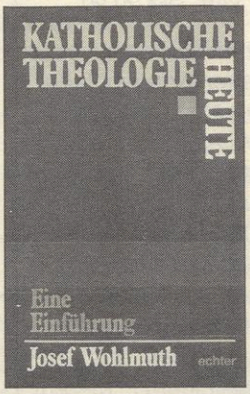


Klaus Schatz: der päpstliche Primat
Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart.
232 Seiten. Broschur. DM 26,–. ISBN 3-429-01274-0

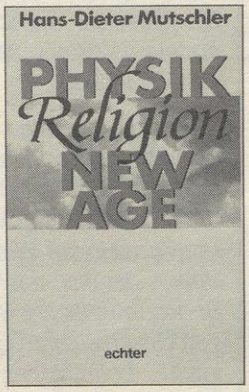
In diesem Buch wird nicht eine weitere Geschichte der Päpste geboten, sondern erstmals die Geschichte des päpstlichen Primats nachgezeichnet. Das 1. Vatikanische Konzil hat den Primat des Bischofs von Rom über die gesamte Kirche als wesentlich und unaufgebbar definiert. Wie, in welchen Stufen und durch welche geschichtlichen Faktoren ist der päpstliche Primat aber geworden? Welche historischen Erfahrungen und welche theologischen Einsichten spiegeln sich in dieser Entwicklung wider? Welche Probleme hat diese Entwicklung mit sich gebracht, und gibt es die Möglichkeit einer Weiterentwicklung?
In vier Hauptteilen geht der Autor diesen Fragen von der Zeit der Urkirche an nach. Es wird deutlich, daß der Primat Roms keineswegs von Anfang an fertig da ist. Die Erkenntnis der Notwendigkeit eines fortdauernden Petrusamtes setzt vielmehr eine Vielzahl von Erfahrungen voraus, die aufeinander aufbauen und nicht alle schon nach wenigen Jahrhunderten vorlagen. Am Schluß des Buches gibt der Autor eine historisch-theologische Bewertung dieser Entwicklung. Außerdem sind in einem Anhang die wichtigsten Texte zur Geschichte des päpstlichen Primats abgedruckt.
Das Buch ist eine notwendige Lektüre für alle, die sich ein Urteil über die Institution des Papsttums und den mit ihm verbundenen Primatsanspruch bilden wollen; es vermittelt nicht nur die unerläßlichen historischen Kenntnisse, sondern auch theologische Beurteilungsmaßstäbe.
Der Autor ist Jesuit mit einem fünfjährigen Spezialstudium der Kirchengeschichte an der römischen Gregoriana. Er promovierte über das Thema „Kirchenbild und Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum". Seit 1975 lehrt er Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen.

echter „echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Theologische Neuerscheinungen







Katholische Theologie heute
Eine Einführung in das Studium.
Herausgegeben von Josef Wohlmuth.
380 Seiten. DM 29,–. ISBN 3-429-01284-8.

Das Buch nennt verschiedene Motive, die bei der Wahl eines Theologiestudiums relevant sind. Stellung und Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft werden umrissen. Die Autoren versuchen zu klären, was „Theologie" ist. Auch vermitteln sie die Methodik des wissenschaftlichen Arbeitens. Die einzelnen theologischen Disziplinen werden in ihren Zielen und Inhalten vorgestellt: Exegese des Alten und Neuen Testaments, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht, Christliche Gesellschaftslehre, Pastoral, Liturgie, Religionspädagogik. – Ein wertvoller Überblick für alle, die Theologie studieren wollen oder die Theologie schon zu ihrem Beruf gewählt haben.

Der päpstliche Primat
Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart.
Von Klaus Schatz.
232 Seiten. DM 26,–. ISBN 3-429-01274-0.

Das Buch ist eine notwendige Lektüre für alle, die sich ein eigenes Urteil bilden wollen, denn es vermittelt nicht nur die unerläßlichen historischen Kenntnisse, sondern auch theologische Kriterien.

Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief
Von Ferdinand Prostmeier.
590 Seiten. DM 64,–. ISBN 3-429-01313-5.

Reihe „Forschung zur Bibel" (herausgegeben von Rudolf Schnackenburg und Josef Schreiner), Band 63.

Physik – Religion – New Age
Von Hans-Dieter Mutschler.
252 Seiten. DM 28,–. ISBN 3-429-01322-4.

Das Buch macht mit Versuchen bekannt, die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Religion zu überwinden. Behandelt werden nicht nur „New-Age-Physiker" (Capra, Bohm), sondern z. B. auch C.-F. von Weizsäcker, Hawking oder Davies. Der Autor zeigt dabei auch, wo es zu problematischen Grenzüberschreitungen kommt.

Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux
Von Dagmar Heller.
IX, 228 Seiten. DM 42,–. ISBN 3-429-01332-1.
Fortsetzungspreis DM 34,–.

Reihe „Studien zur systematischen spirituellen Theologie" (herausgegeben von Gisbert Greshake, Medard Kehl und Werner Löser), Band 2. Die Schriftauslegung Bernhards von Clairvaux im Kontext seiner geistesgeschichtlichen Situation als lebendige Gottesbegegnung und Heilsereignis.

Praxis und Heil
Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners.
Ca. 260 Seiten. Ca. DM 39,–. ISBN 3-429-01333-X.

Reihe „Bonner dogmatische Studien" (herausgegeben von Wilhelm Breuning, Hans Jorissen und Josef Wohlmuth), Band 6.

echter

»echter«-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Bibel und Gemeinde

Claus Westermann

Wurzeln der Weisheit

Die ältesten Sprüche Israels und anderer Völker. 1990. 186 Seiten, kart. DM 29,80

Eine grundlegend neue Auslegung der alttestamentlichen Sprüche von der ältesten Volksweisheit Israels und anderer früher Völker her.
Die Wurzeln der Weisheit des frühen Volkes Israels reichen tief in den Boden mündlicher Überlieferung, die von Geschlecht zu Geschlecht in der leicht behältlichen Form kurzer Sprüche weitergegeben wurde. Diese bargen in sich Erfahrungen und Beobachtungen, die einmal geholfen haben, den Weg gemeinsamen Lebens Schritt für Schritt zu finden und zu verstehen.
Es ist erstaunlich, wie viele dieser Sprüche ihre Weisheit bis in die Gegenwart bewahrt haben, welche Frische sie ausstrahlen, auch in Witz und Humor. Ihr universaler Zug begründet ihre Nähe zu der Spruchweisheit vieler archaischer Völker über die ganze Erde hin.

Gottfried Voigt

Die Kraft des Schwachen

Paulus an die Korinther II. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, Band 5). 1990. 134 Seiten, kart. DM 19,80; bei Subskription der Reihe DM 17,80

Wer diesen Paulusbrief studiert, wird erleben, wie in den korinthischen Auseinandersetzungen nicht nur die Vollmacht des Apostels, sondern das Evangelium selbst auf dem Spiele steht. Paulus weiß sich als »Botschafter an Christi Statt«, wenn er von der Versöhnung durch Christus nicht nur spricht, sondern diese Versöhnung in den heißen Streit der Korinther hineinträgt.

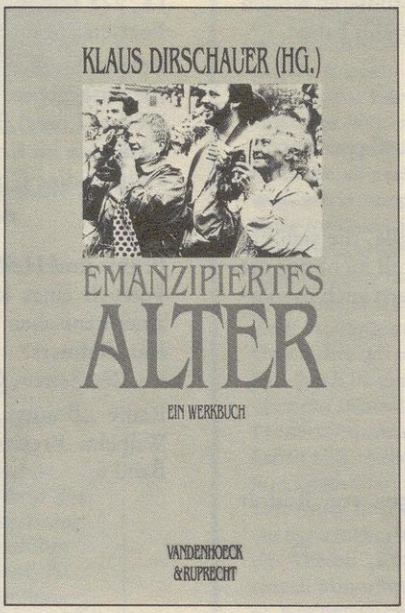
Christian Möller

Lehre vom Gemeindeaufbau

Band 2: Durchblicke – Einblicke – Ausblicke.
1990. 401 Seiten, kart. DM 38,–

Christian Möller sucht jenseits der Alternative von missionarischen und volkskirchlichen Konzeptionen den ganzheitlich verstandenen Gottesdienst als Mitte und »Baumeister« von Gemeinde zu verstehen. An historischen Stationen (Schleiermacher, Zinzendorf, Luther, Bugenhagen, Calvin, Bucer u.a.) sowie an der Meditation biblischer Bilder von der Gemeinde zeigt er, wie Gemeinde aus dem Gottesdienst immer wieder gebaut und erneuert worden ist und erörtert ausführlich, welche praktischen Konsequenzen sich aus diesen historischen und biblischen Einsichten ergeben.

Band 1 *der »Lehre vom Gemeindeaufbau« ist 1987 erschienen*
Konzepte – Programme – Wege.
2., durchgesehene Auflage. 272 Seiten, kart. DM 29,80



Christliche Ethik

Hans Grewel

Recht auf Leben

Drängende Fragen christlicher Ethik. 1990. 231 Seiten, kart. DM 29,80

Die Frage nach dem Lebensrecht schwerstbehinderter Neugeborener, nach Euthanasie- und Suizidberechtigungen, nach Altersklassenkampf, Krankenhausorganisation, Fortpflanzungsmedizin und Humangenetik samt Kosten- und Nutzenberechnungen zielen alle auf die eine Frage nach unserer Menschlichkeit und unserem Menschenbild. Hans Grewel versucht, Menschen aus verschiedenen Arbeitsfeldern in diesem Gespräch zusammenzuführen.

Sachbuch: Lebenshilfe

Klaus Dirschauer (Hg.)

Emanzipiertes Alter

Band 2: Werkbuch
Unter Mitarbeit von Richard Boeckler. 1990. 198 Seiten mit 2 Abbildungen, kart. DM 39,80

Dieses Werkbuch ist unmittelbar aus der Begegnung, dem Umgang wie der Arbeit mit alten Menschen hervorgegangen. Es kann als ein Werkstatt-Buch der Altenarbeit verstanden werden. Das Spektrum der Erprobungen, die ermutigen, nachdenklich stimmen und zur Auseinandersetzung anregen, ist bewußt breit angelegt. Es geht darum, eine lebensgeschichtliche Identität im eigenen Altern beizeiten zu suchen und zu finden.

Band 1 liegt vor:

Richard Boeckler / Klaus Dirschauer (Hg.)

Emanzipiertes Alter

Band 1: Sachbuch.
1990. 206 Seiten mit 6 z.T. farbigen Abbildungen, kart. DM 34,–

V&R
Vandenhoeck&Ruprecht · Göttingen/Zürich

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 110,–

Nummer 4 — 1990 — 86. Jahrgang

Klaus Lüdicke / Manfred Probst: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? . . . . . Sp. 265

Theologische Realenzyklopädie, Bd XVII / XVIII: Jesus Christus V – Katechismuspredigt / Katechumenat, Katechumenen – Kirchenrecht (Remigius Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 284

Westbrook, Raymond: Studies in biblical and cuneiform law (Eckart Otto)
Cuomo, Luisa: Una traduzione giudeo-romanesca del libro di Giona (Gottfried Vanoni)
Heinevetter, Hans-Josef: „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" Das Hohelied als programmatische Komposition (Herbert Haag)
Keel, Othmar: Das Hohelied (Herbert Haag)
Schweitzer, Albert: Gespräche über das Neue Testament (Rainer Kampling)
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten (Norbert Mette)
Zeilinger, Franz: Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit (Otto B. Knoch)
Kirchschläger, Walter: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament (Norbert Baumert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 296

Munier, Charles: Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1) (Rainer Kampling)
Wienbruch, Ulrich: Erleuchtete Einsicht (Christof Müller)
Herrschaft und Kirche (P. Pius Engelbert)
Weiland, Albrecht: Der Campo Santo Teutonico in Rom (Joseph Schumacher)
Tönnesmann, Andreas / Fischer Pace, Ursula Verena: Der Campo Santo Teutonico in Rom (Joseph Schumacher)
Meyer-Zollitsch, Almuth: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen (Heinz-Albert Raem)
Savart, Claude: Les catholiques en France au XIXe siècle (Karl-Josef Rivinius)
Iber, Harald: Christlicher Glaube oder rassischer Mythus (Kurt Meier)
Elias, Ruth: Die Hoffnung erhielt mich am Leben (Adam Weyer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 310

Lonergan Workshop, Vol. 6 (Wiliam Hoye)
Rahner, Karl: Visionen und Prophezeiungen (Herbert Vorgrimler)
Mayer, Bernhard / Seybold, Michael: Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (Helmut Hoping)
Sales, Michel: Le Corps de l'Eglise (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 315

Möller, Christian: Gottesdienst als Gemeindeaufbau (Manfred Probst)
Kleinheyer, Bruno: Sakramentliche Feiern I (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 318

Lüdecke, Norbert: Eheschließung als Bund (Klaus Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 327

Staats-Lexikon (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 328

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd 4: Jugend der Kirche (Robert Rödl)
Oser, Fritz / Gmünder, Paul: Der Mensch – Stufen seiner religösen Entwicklung (Eberhard Rolinck)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 330

Altermatt, Urs / Widmer, Josef: Das Schweizerische Missionswesen im Wandel (Kossi-Joseph Tossou)
Zwischen Autonomie und Anlehnung (Werner Promper)
Park, Il-Young: Minjung, Schamanismus und Inkulturation (Werner Promper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 332

Han, Sang-Woo: Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas (Werner Promper)
De Trébizonde, Georges: De la vérité de la foi des chrétiens (Peter Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 333

Philosophisches Wörterbuch (Hansjürgen Verweyen)
Stuhlhofer, Franz: Charles Darwin – Weltreise zum Agnostizismus (Hermann-Josef Zoche)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?*

1.

Manfred Probst SAC, Vallendar:
Aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers

Das Eherecht war und ist für Examenskandidaten der Kath. Theol. einer der gefürchtetsten Prüfungsstoffe; bei keinem anderen Sakrament dürfte es so viele rechtliche Bestimmungen geben, wie bei der Ehe. Dies erstaunt um so mehr, als es in den Anfangszeiten des Christentums so gut wie keine Bestimmungen über die Eheschließung unter Christen gab. Auch sakramentstheologisch gesehen war die Eheschließung immer eine schwierige Sache. Dazu gehört auch die verschiedene Wertung der kirchlichen Trauungshandlung für das Zustandekommen des Sakraments der Ehe.

Es ist deshalb ein mehr als überfälliges Unterfangen, das der Hg. dankenswerterweise gestartet hat, die Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen, aber auch verschiedener Kirchen zur Diskussion der Bedeutung der kirchlichen Eheschließung zusammenzuführen.

Der erste Beitrag von Klemens Richter: „Trauungsliturgie im Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen" hebt auf theologische Schwierigkeiten mit der liturgischen Feier der Trauung im Kontext einer schwindenden Volkskirche ab und wirft vor allem die Frage auf, ob an einer Identität von Vertrag und Sakrament zwischen Getauften festgehalten werden müsse, wie es das Kirchenrecht im Canon 1055 § 2 festschreibt. Sind zwei Brautleute, die fähig sind, einen Vertrag zu schließen, auch automatisch fähig, ein Sakrament zu feiern? Wieviel Glaube ist notwendig, damit ein Sakrament zustande kommt? (13). Es geht Richter darum, Liturgie und Recht auch im Westen in eine größere Übereinstimmung miteinander zu bringen, wie dies bei den Ostkirchen der Fall ist. Angesichts der vielen Fragen um die kirchliche Eheschließung konstatiert Richter es als erstaunliche Tatsache, „daß ein die theologischen Fächer übergreifendes Gespräch dieser Fragen kaum erkennbar ist" (15).

Der gängigen kirchenrechtlichen Auffassung, daß die Konsensabgabe der Brautleute das konstitutive Element der kirchlichen Trauungshandlung darstellt, widerspricht am deutlichsten der Beitrag von August Jilek mit dem provokanten Titel: „Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie" (18–41). Er geht in seinem Beitrag aus von der Typik und den konstitutiven Vollzügen christlicher Sakramentsfeiern im ersten Jahrtausend und vergleicht dabei die Riten der Bischofsweihe und der Trauung. Nach sorgfältiger Analyse von drei Segensgebeten aus der Trauungsliturgie des ersten Jahrtausends kommt er zu folgendem Fazit: „Die in unserer Kirche derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht, wonach die Konsenserklärung der Brautleute das Konstitutivum der Trauungsliturgie darstellt, hat in den analysierten Entwicklungssträngen des ersten Jahrtausends keine Grundlage. Denen zufolge ist der Kern der Trauungsliturgie vielmehr nicht anders konzipiert, theologisch somit auch nicht anders zu deuten als das Kerngeschehen anderer Sakramentsfeiern auch. Dies gilt in struktureller und inhaltlich-thematischer Hinsicht ebenso wie im Blick auf die Handlungsträger der Liturgie" (34). Die Konsequenzen dieser Erkenntnis sind nicht nur eine Bejahung des Trauungssegens als konstitutives Element der Trauungsliturgie,

* **Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?** Hg. v. Klemens Richter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 180 S. (Quaestiones Disputatae, Bd 120) kart. DM 39,00

29 JAN. 1991

sondern auch die Verschiedenheit von Vertrag und Sakrament. Die Ehe als Vertrag ist eine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen des Ehesakraments, aber keineswegs mit diesem identisch.

Herbert Vorgrimler äußert sich in seinem Beitrag „Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung" (42–61), es bestehe kein Konsens innerhalb der Dogmatik in der Meinung, die Eheleute „spendeten" sich selber gegenseitig das Sakrament. Klar wendet er sich gegen die Auffassung, nicht die Eheschließung, sondern das ganze Eheleben sei das sakramentale Zeichen. Er unterstreicht die Bedeutung der ost- und westkirchlichen Tradition der Segnung der Brautleute für den liturgischen Vollzug des Ehesakramentes. Trotz dieser Aufwertung der Ehesegnung will er das Prinzip, „daß die Ehe unter Getauften als sakramentale und gültige Ehe durch die Ehewillenserklärung zustande kommt", völlig unangetastet lassen (59). Alle Anwesenden vollziehen gemeinsam die Liturgie dieses Sakraments, wobei die Brautleute die Konsenserklärung einbringen.

Den Kernpunkt der Frage nach der Identität von Ehevertrag und Ehesakrament greift der Tübinger Kirchenrechtler Richard Puza in seinem Beitrag „Kirchenrecht – Theologie – Liturgie" auf (62–83). In einem historischen Teil weist er auf, daß es in der Neuzeit unter den Kanonisten zwei verschiedene Richtungen über das Verhältnis von Vertrag und Sakrament gegeben hat. Der bedeutendste Vertreter einer möglichen Trennung von Vertrag und Sakrament war Melchior Cano. Nach ihm ist der Spender des Ehesakramentes der Priester, Form sind die Worte der Einsegnung und der liturgische Ritus, Materie ist der natürliche Vertrag. Die Getauften können einen gültigen Ehevertrag abschließen, der wegen Nichteinhaltung der Form nicht-sakramentalen Charakter hat" (64). Für die Aussagen des Lehramtes wesentlicher wurde jedoch Robert Bellarmin, der von dem Prinzip „gratia perficit, non destruit naturam" ausgehend Vertrag und Sakrament aufs engste verknüpft. Das Sakrament ist nach ihm etwas, das nicht von außen zum Vertrag oder zur Natur der Ehe hinzukommt, sondern es ist deren Vollendung und Vervollkommnung. Der Ehevertrag wird zum Zeichen der neuen sakramentalen Wirklichkeit. Aus dieser Ehe- und Sakramentsauffassung erfließt gleichsam von selbst die Meinung, daß die Brautleute Spender des Sakramentes seien. – Puza steuert eine Lösung an, die von dem Recht des Menschen auf gültige Eheschließung ausgeht, auch wenn er Ungetaufter ist oder als Getaufter seinen Glauben verloren hat. Es gibt nach ihm gewisse Fälle, wo Vertrag und Sakrament nicht identisch sind. Bezüglich des Spenders der Ehe meint er, daß auch der neue Kodex von 1983 mit dem Priester-Spender-Prinzip verbunden werden könne. Wenn das anamnetisch-epikletische Hochgebet für alle liturgischen Feiern in den nachkonziliaren Büchern ein konstitutives Element sei, dann könne der Priester oder ein besonders beauftragter Laie durchaus als Spender des Ehesakramentes betrachtet werden. Konsequenz einer solchen Neuorientierung wäre, daß die Dispens von der Eheschließungsform viel seltener erteilt werden dürfte, damit die ekklesiale Funktion dieses Sakramentes deutlich werde. Eine standesamtliche Eheschließung komme nur bei Glaubenslosen oder aus der Kirche ausgetretenen Christen in Betracht.

Die Probleme heutiger Theologie und Pastoral mit der liturgischen Feier der Eheschließung behandelt der Pastoraltheologe Alois Müller aus Luzern. Er plädiert für eine stärkere Würdigung und Wertung der Zivilehe in den westlichen Ländern. Müller versteht die Sakramentalität der Ehe einmal als Ehe im Werden und als Ehe im Sein (91). Die Feier des Ehesakraments verleihe in ihrem Abschluß die potestas spiritualis, die Ehe in ihren einzelnen Wirklichkeiten als Abbild des Liebesbundes Christi mit der Kirche zu leben, und das sei das Sakrament im Sein. Das Problem einer katholischen Trauung von Getauften, die sich vom Glauben der Kirche distanziert haben, und von katholisch Getauften, die nur zivil heiraten, versucht Müller von der Taufe her anzugehen und zu lösen. Er spricht von einer fließenden Sakramentalität der Ehe und versteht darunter die verschieden dichte Realisierung der grundsätzlich gegebenen Sakramentalität. Für das Problem kirchlicher und staatlicher Eheregelung entwickelt Müller eine Theorie des gegenseitigen Verhältnisses und bejaht als Lösung die doppelte Konsensabgabe vor dem Standesbeamten und in der kirchlichen Traufeier. „Die bewußte Doppelheit des Eheschließungsaktes: zivil und kirchlich, kann also in pluralistischen Gesellschaften als die normale, ausdrucksgerechte Form angesprochen werden, je weniger Zwang von beiden Seiten ausgeübt wird. Die Sinngebung soll wirklich die eines zweimaligen performativen Konsensaustausches hinsichtlich der ganzen, anthropologischen und sakramentalen Ehewirklichkeit sein" (99). Bezüglich der einzelnen Elemente deklariert Müller dezidiert den performativen Konsensaustausch als die eigentliche sakramentale Handlung. Er will allerdings auch die Rolle des bestellten Vertreters der kirchlichen Gemeinschaft als Konstitutivum der liturgischen Eheschließungsfeier behandelt wissen. Die Frage, ob der Minister Spender des Sakramentes sei, hält er für inadäquat. Auf die Bedeutung eines anamnetisch-epikletischen Segensgebetes in der Feier der Liturgie geht Müller mit keinem Wort ein.

Als „quaestiones disputandae" stellt Hansjakob Becker seinen Artikel „initiatio matrimonii" vor. Dieser Beitrag dürfte der schwierigste, weil gedrängteste Beitrag des Buches sein. In zehn Thesen behandelt er die anthropologischen und theologischen Dimensionen der Ehe, in den nächsten zehn die Entwicklungsphasen der Ehe. Weiter behandelt er in fünf Thesen die historischen Fragen sowie die theologische und juristische Bedeutung der Eheschließung. Die restlichen der insgesamt fünfzig Thesen befassen sich mit der richtigen Gestaltung der Eheliturgie, für die Becker im dritten Teil einen konkreten Vorschlag präsentiert. – Noch entschiedener als Müller vertritt Becker die These, die Trauung von der Taufe her zu verstehen. Die Eheliturgie selbst ist für ihn kein Sakrament, sondern ein Sakramentale des Sakramentes der Ehe. Anders als Müller plädiert Becker für die Anerkennung der Konsensabgabe vor dem Standesamt (Nr. 40). Wesentlich anders als Müller wertet Becker auch den Glauben als Voraussetzung für die kirchliche Trauungsfeier. Da die Trauung nach ihm ein auf praedicatio, confessio fidei und benedictio hin angelegtes Geschehen ist (Nr. 27–30), hat für ihn die Trauung von nichtglaubenden Getauften keinen Sinn.

Nicht günstig in den Gedankengang des Buches paßt sich der Beitrag „die Eheschließung in der frühen Kirche" von Hermann J. Vogt an dieser Stelle in das Buch ein. Vogt faßt seinen inhaltlich interessanten, in den Kontext des Artikels von Jilek gehörenden Beitrag so zusammen: „Wir haben also aus dem zweiten und dritten Jh., aus Kleinasien, aus Afrika und aus Rom Zeugnisse dafür, daß die Ehe durch den Willen der beiden Ehewilligen zustande kommt, und zwar ohne rituelle Mitwirkung der Kirche, daß diese aber trotzdem gesetzgeberisch-rechtlich für die Ehe zuständig ist, daß die Ehe also in den Rahmen dessen hineingehört, was man später Sakramentenrecht nannte, und daß der Eheabschluß zu den Ereignissen oder Lebensvollzügen zählt, welche die Kirche grundsätzlich liturgisch-rituell gestalten kann oder soll" (132). Dabei findet Vogt bei Tertullian eine benedictio der Brautleute bezeugt, die als Segnung verstanden werden muß (125f).

Die Auffassung der (griechisch-)orthodoxen Kirche stellt Anastasios Kallis aus Münster in seinem Beitrag „Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre" dar. Die liturgische Eheschließung ist nach Auffassung der Orthodoxie ein sakramentaler Akt, den die Kirche vollzieht und der die ekklesiologische Dimension der Ehe unterstreicht. In ihm herrscht der Gedanke vor, daß es Gott selbst ist, der durch die Kirche und ihre Diener den Eheleuten seine Gnade verleiht (135). Kallis fragt auch nach den Chancen für einen Konsens im theologischen Dialog zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche bezüglich der Eheschließung. Er sieht eine Möglichkeit, auf der Grundlage einer liturgischen Theologie zu einer Übereinstimmung zu kommen, die der jeweils eigenen, authentischen christlichen Überlieferung gerecht würde (138). Die neue katholische Trauungszeremonie zeige, daß der Charakter des Segensgebetes als konstitutiv aufgefaßt werde, daß der sakramentale Charakter der Trauung im Segen gesehen werden müsse. Allerdings wirft er der katholischen Kirche Inkonsequenz vor, wenn sie dann auch einen Diakon oder einen Laien mit dieser Aufgabe betraut (139f).

Michael Kunzler stellt „das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie" dar. Nach dem Beitrag von Kallis überrascht es, daß im russisch-orthodoxen Eheritual von 1979 und im ukrainisch-katholischen Eheritual von 1973 eine Konsensfrage zu finden ist (145f). Der Urheber dieser Entwicklung war der Metropolit Mogila von Kiew (1633–1646). Sein Name ist mit tiefgehenden Latinisierungen der orthodoxen Kirche verbunden (146). Die russisch-orthodoxe Kirche scheint so etwas wie ein Bindeglied zwischen der katholischen und der griechisch-orthodoxen Eheauffassung ausgebildet zu haben. So wird in einer Veröffentlichung von 1900 folgende Definition der Ehe gegeben, die katholische und orthodoxe Auffassung miteinander verbindet: „Die Ehe ist jenes Sakrament, in dem die Brautleute vor dem Priester ihren freien Willen zur Ehegemeinschaft bekunden; dieser Ehebund wird gesegnet und zu einem Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche erhoben" (150).

Bedeutsam für das ökumenische Gespräch über die christliche Eheschließung sind auch der Beitrag von Frieder Schulz über „Die Ehesegnungen in den europäischen Kirchen der Reformation" und von Teresa Berger über die „Benedictio nuptiarum" in neueren nordamerikanischen Liturgien. Während Schulz Elemente einer Ehesegnung in allen reformatorischen Agenden nachweisen kann, stellt Berger eine Reihe neuer Segnungsgebete aus der nordamerikanischen Tradition vor. Diese entsprechen inhaltlich den Anforderungen an ein Segensgebet oft recht gut, sie werden aber in ihrer theologischen Bedeutung, was an der jeweiligen Plazierung des Segensgebetes abgelesen werden kann, oft unterschätzt.

Der Bd dokumentiert deutlich die verschiedenen Auffassungen in wesentlichen Fragen der liturgischen Eheschließung. Dabei ist eine ökumenische Konvergenz, wenn nicht gar ein Konsens festzustellen über die Segnung der Ehe. Über ihre sakramententheologische Bedeutung gehen die Auffassungen selbst unter den katholischen Autoren jedoch noch weit auseinander. Keine Einigkeit besteht über die Sakramentalität der Eheschließung. Doch ist auch hier bezüglich inhaltlicher Elemente eine Konvergenz feststellbar, die man mit Becker als praedicatio, proclamatio und benedictio namhaft machen kann. Einen gangbaren Weg, der sowohl der heutigen Situation in der westlichen Welt als auch dem Gespräch mit der Orthodoxie gerecht würde, dürfte am ehesten der Beitrag des Tübinger Kirchenrechtlers Richard Puza zeigen. Die Kirche muß den freien Willen der westlichen Menschen ernst nehmen, indem sie die Möglichkeit einer nicht-liturgischen, d. h. gewöhnlich einer nicht sakramentalen aber gültigen Eheschließung eröffnet.

Da die Trauung auf dem Standesamt Öffentlichkeitscharakter hat, sollte die katholische Kirche dort geschlossene, aber bewußt nicht in die Dimension der Kirche gestellte Ehen als gültige, aber im

christlichen Sinne defiziente Ehen anerkennen. Dies legt auch die vortridentinische Praxis der Kirche nahe, die sogar nichtöffentliche Eheschließungen als gültig anerkannte. Dabei müßte die Pastoral alle Anstrengungen unternehmen, daß die Ehen von Christen, sobald sie von den persönlichen Umständen der Betroffenen möglich, endgültig in die ekklesiale Dimension hineingestellt würde. Das Theologumenon, daß zwischen Christen nur eine sakramentale Ehe oder (gar) keine Ehe bestehen kann, müßte baldmöglichst kirchenamtlich revidiert werden.

2.
Klaus Lüdicke, Münster:
Aus der Sicht eines Kirchenrechtlers

Das Büchlein, das hier nur im Hinblick auf die nicht rein darstellenden Beiträge gewürdigt werden soll, weil es nicht um eine Kritik, sondern um die Konzepte geht, die vorgetragen werden, versucht die Quadratur des Kreises anzugehen. Das Anliegen der Mitarbeiter des Buches, soweit sie aus der Liturgiewissenschaft kommen, ist bekannt: Die kirchenrechtliche Definition des Konsenses der Brautleute als causa efficiens der Ehe, die Vertrag und Sakrament ist, stößt sich mit den Erwartungen, die aus ihrer Sicht an die Gestalt einer liturgisch-sakramentalen Feier zu stellen sind. Wenn die Ehe (unter Getauften) Sakrament sein soll, dann darf die Feier der Eheschließung nicht als Beiwerk eines puren Rechtsaktes verstanden werden, auf das in Grenzfällen völlig verzichtet werden kann. Dazu kommt das dogmatisch-theologische Bedenken, daß die Konstituierung eines Sakramentes durch einen Akt, der keinerlei religiösen Gehalt hat – die standesamtliche Trauung nach eventueller Befreiung von der Formpflicht oder auch bei Heirat nichtkatholischer Christen miteinander –, die Frage nach dem erforderlichen Glauben und nach der Mindestintention aufwirft.

Liest man die Beiträge der verschiedenen Autoren, dann spürt man zwar das Dilemma, hat jedoch (mit einer Ausnahme: Alois Müller) nicht den Eindruck, als werde das Ursachengeflecht des Problems hinreichend deutlich erfaßt und beim Namen genannt.

A. Zu einigen Beiträgen:

August Jilek schreibt über die Idealform einer Sakramentenfeier anhand des Modells der Bischofsbestellung. Dabei erwähnt er aber nicht, daß für die Berufung eines Bischofs das sakramentale Handeln schlechthin konstitutiv ist (vorausgesetzt, man versteht den Bischof nicht als einen letztlich weltlichen Organisationsleiter), während das für die Ehe keineswegs zutrifft und damit einer Parallelisierung das tertium comparationis fehlt. So bleibt die Frage offen, was denn mit den Brautleuten ist, die nicht in der von Jilek beschriebenen Idealform heiraten. Die in der lateinischen Kirche „derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht" derart, daß die Konsenserklärung das Konstitutivum der Trauungsliturgie darstelle – das allerdings behauptet niemand, sondern vielmehr, daß der Konsens das Konstitutivum der Ehe darstelle –, habe in den von ihm untersuchten Entwicklungssträngen des ersten Jahrtausends keine Grundlage (34). Für den Befund der Gegenwart nach Erneuerung der Trauungsliturgie kommt Jilek zu dem Rätselwort: „Die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, wird im Großen Segensgebet proklamiert!" (37) Eine solche Formel vermeidet jede Antwort, sowohl auf die Frage nach der Bedeutung des Konsenses, der ein Jawort de praesenti ist und nicht ein Versprechen, wie auch zu den Problemen der Notwendigkeit des Segens für das Zustandekommen der Ehe. Daß die Trauungsliturgie ihre Vollform nur erreicht, wenn sie das Große Segensgebet über die Brautleute – nicht über „den Brautleuten", wie Jilek permanent schreibt – umfaßt, haben Systematiker und Kirchenrechtler keinen Anlaß zu bestreiten.

Herbert Vorgrimlers Beitrag, dessen Schwerpunkt eine Auseinandersetzung mit Urs Baumann bildet, respektiert zunächst den kirchenrechtlichen Standpunkt und die durch ihn markierten Eckpfeiler als unabweisbar. Er plädiert wie Jilek für eine Trauungsliturgie in der Vollgestalt einer Sakramentenfeier, denn „... dann gewinnen Intention, Glauben und Glaubensbekenntnis einen ganz anderen Stellenwert als heute" (45). Und zu begrüßen ist, daß Vorgrimler sich eine sakramentale Liturgie der Kirche auch vorstellen kann, ohne daß der aktiv Handelnde ein Priester sein muß (46). Den Wünschen der Liturgiewissenschaftler kommt Vorgrimler entgegen, wenn er die Liturgie des Ehesakramentes vollzogen sieht durch das Brautpaar, den rechtmäßig bestellten Amtsträger, die Trauzeugen und die ganze anwesende Gemeinde. Dabei bleibe das Prinzip, daß die sakramentale und gültige Ehe durch den Konsens der Brautleute justitiabel zustande komme, völlig unangetastet (59). Lösungen für das Dilemma des Verhältnisses von Gültigkeit und Sakramentalität der Ehe unter Randbedingungen, ohne die gewünschte liturgische Vollgestalt, werden nicht angeboten. Wenn Vorgrimler das Kirchenrecht daran erinnert, daß die Liturgie nicht bedeutungsloses, unerhebliches zeremonielles Rahmenwerk sei, so wird er darin keinen Widerspruch erfahren, aber doch die Frage gestellt sehen, von welcher Bedeutung denn die Liturgie für das Entstehen der Ehe sei.

Richard Puza nähert sich dem Fragenkreis durch einen Aufriß der Geschichte der Identitätslehre, die zu der Aussage des can. 1055 § 2 CIC/1983 geführt hat, es könne unter Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, der nicht Sakrament sei. Er stellt fest, daß heute die Frage ventiliert werde, ob die Ehe nicht durch eine Mitwirkung der Kirche zustande komme (als wenn die Brautleute der Kirche gegenüber als ein aliud zu betrachten wären) und auf dieser Basis die Identitätslehre revidiert werden könnte. Mit Örsy stellt er das Dilemma der ungläubigen Getauften dar, deren Ehe Sakrament sein soll. Anders als Örsy will Puza aber nicht die Identitätslehre bestreiten, „sondern" (wieso sondern?) das fundamentale Recht der Ungläubigen auf die Ehe anerkennen (vgl. 75). Dazu zwinge das letzte Konzil in DH 3. Dann sei die „richtige Lösung" leicht: Gläubige Getaufte empfangen das Sakrament, ungläubige nicht. Ihr Vertrag ist nicht Sakrament. Ungläubig sind für Puza nur die, „die nie einen Akt des Glaubens aufgrund ihrer Taufe gesetzt haben oder die allen Glauben an die christlichen Mysterien verloren haben" (75). Sind aber diese Menschen unser Problem? In seinem „Vorschlag" zählt Puza kirchenrechtliche Selbstverständlichkeiten auf und behauptet, der Gesetzgeber habe die Frage nach der Sakramentalität der Ehe zweier aus der Kirche ausgetretener und damit formfreier Katholiken offengelassen (78 Nr. 6). Er insinuiert – klar drückt er sich nicht aus –, daß die Internationale Theologenkommission mit der Anerkennung eines Rechtes auf die Ehe auch der nichtglaubenden Getauften die Möglichkeit einer nichtsakramentalen gültigen Ehe erwäge (78/79 Nr. 7). Das Gegenteil ist ausweislich des bei Puza abgedruckten Zitats (76) der Fall. Und wenn er weiter vorschlägt, solchen ungläubigen Partnern durch Dispens von der Formpflicht eine Ehe zu ermöglichen, die „gewissermaßen den Keim der Sakramentalität in sich" trüge (79), so erweckt er den Eindruck, er halte diesen Ehevertrag für eine Naturehe. Das Zitat von Corecco, das er dazu anführt, paßt aber in keiner Weise, da es von den nichtsakramentalen Ehen handelt, um die es hier aber nicht geht. Die Frage nach dem Spender des Ehesakramentes dreht Puza einfach um: „Was steht eigentlich kanonistisch der Auffassung entgegen, im Priester den Spender des Ehesakramentes zu sehen?" (81) Er will einen legistisch gangbaren Weg für die Verbindung der rechtlichen mit der liturgischen Form finden. Der soll darin bestehen, neben dem Konsens einen ritus sacer mit Assistenz und Segen vor zwei Zeugen zu fordern. Alle anderen rechtlichen Ausnahmemöglichkeiten wie Noteheschließung und Dispens von der Form will er erhalten wissen. Worin liegt also seine „Lösung"? Darin, daß im Falle der Beachtung der Form der Segen zur Gültigkeit erforderlich sein soll? Das ist zwar in der Tat durch einen Federstrich des Gesetzgebers zu erreichen. Aber mehr als einen neuen Ehenichtigkeitsgrund (Formmangel wegen Unterlassen des Segens) bewirkt man damit nicht.

Sehr klar drückt sich dagegen Alois Müller aus. Gezielt ortet er einen Kern der Probleme – weiter unten werde ich zu zeigen versuchen, daß es nicht nur um diesen geht – in der Tatsache, daß die Kirche die generellmenschliche Dimension des Naturvorganges Ehe übergeht, so daß die Zivilehe von Katholiken nicht als Ehe im anthropologischen Sinne wahrgenommen wird. Stattdessen werde jede Ehe zwischen Getauften als Sakrament bezeichnet und damit das Glaubenserfordernis praktisch entwertet. Müller möchte die Ehe als öffentliche Sozialordnung auch für Katholiken wieder ernstgenommen wissen. Die Frage nach dem Sakramentscharakter eröffnet er mit dem ebenso klaren wie plausiblen Satz, daß die Aufnahme der Ehe unter die sieben Sakramente eine zwar legitime, aber doch kontingente Tatsache sei. Angesichts dessen verwundert der Befund, den er im Vergleich der Sakramente feststellt: Es gebe Mahl, das nicht Eucharistie ist; es gebe Bad, das nicht Taufe ist; wieso soll es keine Ehe geben, die nicht Sakrament ist, wo doch Heiraten ebenso Naturhandeln ist wie Essen und Baden? Müller gibt nicht die erwartete Antwort. Ehe und Sakrament (als etwas Hinzukommendes) zu unterscheiden, erscheint ihm nicht möglich, weil die Ehe eben Gnadenwirklichkeit sei. Das mache ihre Sonderstellung unter den Sakramenten aus. Doch dürfe das nicht verdecken, daß die Ehe nicht um der Gnade willen gewählt wird, sondern die sakramentale Form wegen der gewollten menschlichen Ehewirklichkeit.

Müller will die Ehe mit Taufe, Firmung und Ordo zu den Sakramenten zählen, die fortdauern, die einen Anfang setzen. Ehe wäre danach eine „Daseinsordnung von sakramentaler Qualität" (92). Der Eintritt in diese Lebensordnung müßte auch ohne die Feier einer kirchlichen Eheschließung möglich sein, was für die nichtkatholischen Getauften auch anerkannt sei. Und wie ist mit den glaubenslosen Getauften umzugehen? Eine Trennung von Ehevertrag und Sakrament kommt für Müller nicht in Betracht, weil die Taufe der Gatten die Sakramentalität ihrer Ehe ausmacht. Aber diese Sakramentalität könne ebenso darniederliegen wie die durch die Taufe grundgelegte Glaubensexistenz. Das ermögliche die Anerkennung nichtkirchlich geschlossener Ehen als gültig. Notwendig sei das aufgrund des Naturrechtes auf Ehe, das jeder Mensch, auch jeder Christ besitze.

Soweit liegt Müller mit klaren und z. T. ungewohnten Formulierungen noch auf der Ebene des Vertrauten. Problemfälle aber führen ihn weiter: die ungültig geschlossenen Ehen, die Zweitehen nach Scheidung. Hier will er nicht mehr einfach ein Urteil der Art „Ehe oder Nicht-Ehe" fällen, sondern von „mehr" oder „weniger Ehe" sprechen. Als Rechtfertigung solchen Denkens führt er an, daß die These, der Mensch könne die Ehe nur so wollen, wie Gott sie will, oder sie nicht wollen, hinterfragbar sei: „Kann das überhaupt die Art und Weise sein, wie der veränderliche, im Werden begriffene Mensch sich dem ewigen Gott gegenüber verhält: daß Gott ein ewiges Idealwesen

seiner Gedanken vorhält und der Mensch es entweder erfüllt oder verfehlt?" (97) Der Mensch sei auf einen Weg gerufen, der nicht dem philosophischen Modell des sic et non gehorche.

Praktische Konsequenz: Müller will den natürlichen Konsens in jedem Fall respektieren und der rein zivilen Eheschließung nicht die Gültigkeit absprechen. Dennoch sei eine kirchliche Eheschließung nicht ein Hinzufügen, sondern performatives Wort wie ein Glaubensbekenntnis oder eine Gelübdeerneuerung. Sorge Müllers ist nicht die nur zivile Eheschließung von Katholiken, sondern der Verzicht vieler Paare auf die öffentlich-soziale Regelung ihres Verhältnisses. Er befürwortet also den doppelten Eheschließungsakt: „Die Sinngebung soll wirklich die eines zweimaligen performativen Konsensaustausches hinsichtlich der ganzen, anthropologischen und sakramentalen Ehewirklichkeit sein" (99).

Zur Liturgie der Eheschließung gehört für Müller der Wortgottesdienst, der Konsensaustausch als eigentliche sakramentale Handlung, die in schlechthin keinem Grenzfall fehlen dürfe. Der Amtsträger als Repräsentant der kirchlichen Amtlichkeit und Öffentlichkeit stelle den Transzendenzcharakter des Geschehens nicht her, sondern proklamiere ihn. Das könne vielleicht auch durch die Gemeindeöffentlichkeit geschehen. Über die ontologisch-juridische Bedeutung hinausgehend denkt Müller an „Amplifikationen" liturgischer Ausdrucksformen, unter denen der Segen über die Brautleute auffälligerweise nicht genannt ist. Die Verbindung der Trauung mit der Eucharistiefeier müsse in Einzelfällen überlegt werden, etwa bei konfessionsverschiedenen Ehen oder bei Katholiken, die nicht praktizieren.

Hansjakob B e c k e r gliedert seinen Problemaufriß in 50 durchnumerierte Thesen. Durch Anwendung neuer Begriffe (z. B. „In-Stand-Setzung" des Ehebundes durch amtliche Veröffentlichung der vorausliegenden Willenseinigung der Partner) und andere Blickwinkel kommt er zu manchmal radikalen Formulierungen: „Die Verbindung von Sakramentalität und Formpflicht ist ... keine theologische Notwendigkeit, sondern eine pastorale Angemessenheit" (105). „Die kirchliche Trauung ist nicht Eheschließung, sondern initiatio matrimonii und dedicatio ecclesiolae" (106). Die Eheliturgie versteht er als praedicatio, confessio und benedictio (109). Im Bereich der juristischen Bedeutung will Becker zwischen Wirklichkeit und Gültigkeit unterscheiden. Er setzt Gnade vor Recht und müßte daher parallelisierend die Wirklichkeit vor die Gültigkeit setzen, was bedeutet, die Ehe „als Ehe überhaupt" anzuerkennen, auch wenn sie „als christliche" abgelehnt werden müßte (110). Die Eheliturgie habe juristische Bedeutung, insofern an sie „die Anerkennung der Ehe als kirchlicher Stand" gebunden sei (111).

B. Zur Problemlage:

In diesen besprochenen Beiträgen werden sehr unterschiedliche Tendenzen sichtbar: die Verteidigung der Identitätslehre und ihre (zumindest konkludente) Bestreitung, die Anerkennung des natürlichen Konsenses und die Forderung nach der priesterlichen Mitwirkung zur Gültigkeit der Ehe, die Unerläßlichkeit der sakramentalliturgischen Feier und ihre Charakterisierung als Proklamation einer schon zuvor begründeten Ehe. Einen Lösungsweg für die eingangs genannten Spannungen bieten die Aufsätze nicht. Keiner der angemeldeten Wünsche führt bei seiner Realisierung dahin, die Fragen nach der liturgischen Form, nach der Gültigkeit, nach dem Stellenwert des Konsenses, nach der priesterlichen Mitwirkung, nach der Sakramentalität, nach der priesterlichen oder anders amtlich-kirchlichen Mitwirkung, nach den glaubensmäßigen Voraussetzungen des Sakramentes, nach der Anerkennung der Zivilehe irgendwie auf einen Nenner zu bringen. Der Grund dafür liegt hauptsächlich darin, daß die Eckpunkte der bisherigen unbefriedigenden Doktrin nur teilweise beim Namen genannt sind.

Das Dilemma der ganzen Frage liegt darin, daß die Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe, auf die ein Naturrecht besteht, und die für ihre Sakramentalität nicht zusammen passen und unter Festhalten an der heutigen Konzeption beider Begriffe auch nicht passend gemacht werden können.

Die Kriterien für die Gültigkeit eines Sakramentes gehen dabei von Überlegungen aus, die die Sakramente als strukturell gleich behandeln: Es bedürfe eines oder zweier Spender, zweier Empfänger, einer Mindestintention (zu tun, wie die Kirche tut), diese wiederum setze ein Minimum an Glauben voraus. Und es bedürfe einer sakramentalen Handlung, die durch das dabei gesprochene Verkündigungswort als religiöse qualifiziert und erkennbar sei. Diese Forderungen führen notwendig und unausweichlich zu einer kirchlichen Trauung: Ist eine Taufe denkbar als rein profaner Vorgang? Selbst die Nottaufe wird von den Beteiligten ausdrücklich (!) als religiöser Vorgang charakterisiert, weil das Übergießen mit Wasser und das Aussprechen der Spendeformel ohne das keinen Sinn haben. Die „Naturgestalt Bad" ist jedenfalls nicht zu sehen. Oder ist irgendein anderes Sakrament als Naturvorgang vorstellbar? W e n n Ehe also Sakrament ist wie die anderen sechs, dann ist sie ohne kirchliche Sakramentenfeier nicht denkbar.

Mit Recht hat Müller aber gesagt, daß die Ehe nicht (wie die anderen Sakramente) um der Gnade willen, ja auch nur primär um der religiösen Dimension willen eingegangen wird, sondern wegen der menschlich-sozialen Lebenswirklichkeit. Darin wird der Gegenpol des Spannungsfeldes sichtbar: Die Kriterien für die Gültigkeit der Ehe sind nicht in der religiösen Dimension zu suchen, sondern in der natürlichen. Den Konsens als die causa efficiens der Ehe zu betrachten, ist nicht Willkürakt der Kanonisten, sondern Folge des christlichen Menschenbildes. Wer anders als die Partner eines Vertrages, dessen Inhalt can. 1057 § 2 CIC/1983 als „sich einander Schenken und voneinander Annehmen" bezeichnet, könnte zur Konstituierung daran mitwirken, dürfte, wenn es ein Naturrecht auf Ehe gibt, durch Unterlassen seiner Mitwirkung das Zustandekommen einer Ehe verhindern?

Wenn das aber so ist, dann muß man sich mit „natürlichen" Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe zufrieden geben; dann kann weder der Glaube noch die Beachtung einer Liturgie über die Gültigkeit mitbestimmen. Und der Gedanke Müllers ist nachvollziehbar, daß diese so zur Gültigkeit gekommene Ehe aus der Taufe der Partner heraus Gnadenwirklichkeit i s t, nicht durch eine wie auch immer geartete „Spendung" des Ehesakramentes. In diesem Verständnis hat can. 1055 § 2 CIC/1983 Sinn: Der gültige Ehevertrag unter Getauften i s t Sakrament. Abzulehnen ist dann aber der Gedanke, dieser Sakramentscharakter könne durch willentliche Entscheidung abgelehnt werden und damit die Gültigkeit des Vertrages entfallen. Das aber lehrt die kanonistische Doktrin aufgrund von can. 1101 § 2 CIC/1983, wonach der positive Willensakt gegen die Sakramentalität der Ehe unter Christen die Nichtigkeit der Ehe zur Folge habe. Mit einem solchen Ergebnis, das den Ausschluß der Sakramentalität aus den möglichen Ehewillensmängeln herausnähme, wäre die Kanonistik sicher (mindestens teilweise) zu gewinnen.

Warum geht eine solche Überlegung (derzeit) nicht auf? Weil die Ehe als Naturvorgang und Sakrament „verrechtlicht" worden ist. Darauf weist Vorgrimler hin und hält diese Entwicklung für letztlich unumkehrbar (45). Das wird zu bedenken sein. Warum aber zunächst einmal diese „Verrechtlichung", die als latenter Vorwurf den Konflikt zwischen Kirchenrechtlern und Liturgiewissenschaftlern bestimmt (vgl. den Titel des besprochenen Buches)?

Zwei Elemente sind dafür mitbestimmend, die in den Aufsätzen keine Erwähnung finden: Die Unauflöslichkeit der Ehe einerseits und die Funktion der gültigen Ehe als Legitimation sexuellen Umganges zweier Menschen miteinander andererseits.

Die einzigartige Ausprägung der Unauflöslichkeit der Ehe in der Dogmatik der katholischen Kirche macht aus der Frage nach der Gültigkeit einer Ehe eine solche, die nur mit Ja oder mit Nein beantwortet werden kann, nicht aber mit Differenzierungen in „Gültigkeit und Wirklichkeit" (Becker) oder in „mehr oder weniger Ehe" (Müller). Die Unauflöslichkeit ist in der abendländischen Kirche nicht nur eine Doktrin – das ist sie in den Ostkirchen auch –, sondern eine Disziplin: Entweder ist ein Paar unwiderruflich aneinander gebunden oder nicht. Tertium non datur. D a ß die Unauflöslichkeit Disziplin ist, daß sie deckungsgleich gehalten worden ist mit der Doktrin, hat seinen Grund in der Unfähigkeit der scholastisch-philosophisch geprägten Denkweise der abendländischen Theologie (die insoweit im Kirchenrecht seit Gratian ihren adäquaten Niederschlag gefunden hat), eine Differenz zwischen Lehre und Handeln zu akzeptieren. Wenn die Worte Jesu über die Ehescheidung doktrinär so zu verstehen sind, daß Gott die Scheidung verbiete, dann k a n n die Kirche niemanden aus der ehelichen Bindung entlassen, genauer: anerkennen, daß er eine dazu im Widerspruch stehende Bindung eingeht. Das bedingt eine verrechtlichende, „ausrechnende" Praxis im Hinblick auf die Gültigkeitskriterien für eine Ehe, bedingt feinste Differenzierungen des Ehewillens und subtile Distinktionen wie die vielbeklagte, aber nicht auszurottende Unterscheidung von Verpflichtungswille und Erfüllungswille im Bereich der Simulation.

Diese Denkweise, die klare Antworten fordernde Frage nach Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe, die aus der statischen Unauflöslichkeitsdoktrin folgt, wäre nicht zu ihrer praktischen Bedeutung und dem heutigen Grad theoretischer Durchdringung gelangt, wenn nicht die Kirche mit der Frage der Gültigkeit einer Ehe die der Moralität einer Geschlechtsbeziehung zwischen den Partnern verbunden hätte. Basierend auf Augustinus' bona-Lehre ist Sexualität nur akzeptiert in der Ehe, als deren Sinnziel die Nachkommenschaft gesehen wird, die ihrerseits die Ehe und die in ihr gelebte

Sexualität rechtfertigt. Nun soll keineswegs der Eindruck erweckt werden, die Koppelung von Ehe und erlaubter Sexualität sei eine „kirchliche Erfindung": Sie ist vielmehr Erfordernis der allgemeinmenschlichen und der sozialen Lebensordnung auch unabhängig von kirchlicher Sittenlehre, da die sozialen Strukturen weder zur Zeit des Augustinus noch im 19. Jh. es zulassen konnten, daß eine durch die Ehe nicht geordnete Sexualpraxis die Gemeinschaft mit unehelichen Kindern belastete. Es reicht ein Blick auf die Familienstrukturen eines westfälischen Bauernhofes im vergangenen Jh., um die sehr engen sozialverträglichen Grenzen für die sexuellen Verhaltensweisen der Bewohner zu erkennen.

Die Kirche hat sich wenig Sorgen zu machen brauchen um das Wesen und den Wert der rechtlich „ungültigen Ehen", die Müller anspricht. Mit dem Institut der Putativehe hat sie sich diese Frage erspart: Sie hat jede Ehe, die von wenigstens einem Partner gutgläubig als gültig betrachtet wird, wie eine gültige Ehe behandelt einschließlich ihrer Rechtsfolgen – mit Ausnahme der Unauflöslichkeit, sobald sich jemand auf die Ungültigkeit beruft. Sie hat auch kein moralisches Problem damit verbinden müssen.

Sorgen aber haben schon immer die Zweitehen gemacht, der Verstoß gegen die statische Unauflöslichkeitslehre und -disziplin. Hier mußte das moralische Urteil von „Ehebruch" sprechen und damit von permanenter schwerer Sünde. Hier konnte kein guter Glaube mehr helfen – ein entsprechender Vorstoß von Matthäus Kaiser im Jahre 1983 ist über ein geringes literarisches Echo hinaus folgenlos geblieben –, sondern nur eine stets subtiler differenzierende Frage nach Kriterien, die die Verbindlichkeit der ersten, zerbrochenen Ehe in Zweifel zu ziehen erlaubte. Der Wertekonflikt zwischen dem Ehesakrament, das auf dem Spiel steht, und dem Interesse an der Zulassung zu einer kirchlich gültigen Ehe führt zu der ausgebauten kirchlichen Judikatur über die Ehe. Sie ist in ihren Möglichkeiten dadurch erschwert, daß der Konsens, verstanden als ein interner Willensvorgang im Menschen, der im Jawort in der Regel seinen kongruenten Ausdruck findet, mit rechtlichen Mitteln letztlich nicht beweisbar ist, erst recht nicht widerlegbar.

Das Problemgeflecht, mit dem sich das vorliegende Buch über die Eheschließung befaßt, spannt sich also zwischen mehr Polen als nur dem Konsens im natürlichen Sinne und der Sakramentalität in der religiösen Dimension. Mitzubedenken sind die an die Sakramentalität gekoppelte Unauflöslichkeit – ohne Sakramentalität ist Ehescheidung möglich, wie die Dispenspraxis der Päpste beweist – und der disziplinäre Umgang der Kirche mit solchen Menschen, deren Partnerschaft nicht gültige Ehe im Sinne des Rechtes ist.

C. Klärungen:

Um zu einem Einstieg in das bestehende Geflecht von Prämissen zu gelangen, scheint es nötig, zunächst auf einige historisch gewachsene und in der Theorie immer wieder irgendwie erklärte, letztlich aber doch überspielte Unstimmigkeiten hinzuweisen.

– Entgegen can. 1056 CIC/1983 bewirkt die Sakramentalität der Ehe nicht deren Unauflöslichkeit. Denn die Kirche dispensiert spätestens seit dem Mittelalter auch von sakramentalen Ehen, wenn sie nur noch nicht vollzogen sind (vgl. can. 1142 CIC/1983).

– Gültigkeit der Ehe und Sakramentalität sind nicht notwendig miteinander gekoppelt, sonst wäre keine nichtsakramentale Ehe möglich. Die Kirche erkennt die Ehe von Nichtchristen untereinander als gültig an, hält auch die Ehe eines Christen mit einem ungetauften Partner für eine nichtsakramentale gültige Ehe.

– Gültigkeit der Ehe ist nicht Voraussetzung der Moralität des Zusammenlebens der Gatten. Mit dem Institut der Putativehe verzichtet die Kirche auf eine solche Gleichsetzung und setzt den guten Glauben der Partner an die Stelle der rechtlichen Gültigkeit.

– Obwohl das Kirchenrecht in can. 1056 die Ehe schlechthin als ihrem Wesen nach unauflöslich bezeichnet (darin unterstützt von GS Art. 48), dispensiert die Kirche von nicht vollzogenen und nicht sakramentalen Ehen. Das bedeutet, daß sie die Wiederheirat von Partnern zuläßt, die aus einer wirklichen, anerkannten Ehe ausgeschieden sind.

– Obwohl das Kirchenrecht (wie eben festgestellt) die Ehe schlechthin als unauflöslich bezeichnet, dispensiert die Kirche von gültigen Ehen. Damit sind die Gültigkeit einer Ehe und ihre Unauflöslichkeit in der gegenwärtigen Lage keine deckungsgleichen Begriffe.

Die herkömmliche Gleichung: „Gültigkeit = Sakramentalität = Unauflöslichkeit = Unmöglichkeit einer Wiederheirat" ist in allen ihren Gleichsetzungen falsch.

Stimmt denn die Verneinung der genannten Gleichungen?

– „Mangel der Sakramentalität einer Ehe führt nicht zur Ungültigkeit": Der Satz ist im allgemeinen richtig, doch falls die Partner Christen sind, ist er falsch.

– „Mangel an Sakramentalität ist gleichbedeutend mit Auflöslichkeit der Ehe": Dieser Satz ist richtig, wenn man die Praxis der Kirche als Maßstab nimmt, nicht aber ihre Doktrin (vgl. GS 48).

– „Ungültigkeit der Ehe führt zur Unmoralität des Zusammenlebens der Partner": Der Satz ist richtig, wenn die Partner um die Ungültigkeit wissen (müßten), aber falsch, wenn sie guten Glaubens sind (sein dürfen).

– „Die Auflösbarkeit der Ehe gibt die Möglichkeit zu einer Wiederheirat": Der Satz stimmt, insofern er eine theoretische Möglichkeit meint. Er ist aber dadurch bedingt, daß die Kirche die Möglichkeit konkret auch wirklich gewährt. Sie hält es für ihr Recht, darüber frei zu entscheiden (Dispens ist Gnadenakt, nicht Antwort auf einen Rechtsanspruch).

– „Die Ungültigkeit der Ehe ist gleichbedeutend mit ihrer Auflöslichkeit": Der Satz hat keinen Sinn, weil nach heutigem Verständnis eine ungültige Ehe rechtlich nichtexistent ist und daher keiner Auflösung bedarf.

Eine Gegengleichung zu der oben falsifizierten ist also nicht möglich.

D. Lösungsmöglichkeiten:

An welchen Punkten ist nun anzusetzen? Wie kommt man weiter, wenn man die genannten Probleme lösen will?

Wie geschildert, beruht die heutige Problematik darauf, daß die Maßstäbe für die Gültigkeit einer Ehe und die für die Sakramentalität miteinander nicht zu vereinbaren sind. Kann man die Kriterien für die Gültigkeit ändern oder die für die Sakramentalität? Beides soll versucht und auf die Folgewirkungen hin durchdacht werden.

I. Änderung der Gültigkeitskriterien

1. Die Klage der Liturgiewissenschaftler lautet, daß das Kirchenrecht die Gültigkeitskriterien nicht aus dem Christsein der Partner ableite, sondern aus ihrem Menschsein. Der Konsens konstituiere danach die Gültigkeit, der zwar im Regelfall in eine sakramentale Feier eingebunden sei, es aber nicht notwendig sein müsse.

Die Alternative kann nur lauten, ähnlich wie in der Ostkirche die Gültigkeit der Ehe an den sakramentalen Akt zu binden, etwa an das Große Segensgebet. Die Vollgestalt der christlichen Eheschließungsfeier wäre damit gewährleistet, die Eheschließung ein religiöser Akt. Folgen wären:

a) Die Ehen von Christen, die sich diesem liturgischen Vollzug nicht stellen, wären als ungültig zu betrachten. Wie beurteilt die Kirche das Zusammenleben christlicher Paare, die nicht kirchlich geheiratet haben und daher nicht in gültiger Ehe leben (mit oder ohne „zivile" Konsenserklärung)? Kann sie diesen Zustand pauschal als schwer sündhaft bezeichnen? Die Frage ist nicht neu, sie wird herkömmlich positiv beantwortet. Eine andere Beurteilung ist nicht plausibel, weil sie unterstellte, daß auch das nichteheliche Zusammenleben von Christen moralisch gebilligt werden kann.

b) Weil diese Ehen ungültig sind, kann ihnen keine Unauflöslichkeit zukommen; sie stehen als Nicht-Ehen einer späteren Eheschließung nicht im Wege. Auch das ist herkömmliche Doktrin und Praxis.

c) Eine Noteheschließung kommt nicht in Betracht. Die Lebensgemeinschaft eines Paares, das eine kirchliche Eheschließung nicht erreichen k a n n, wäre moralisch zu tolerieren, könnte rechtlich aber nicht einer späteren Ehe im Wege stehen.

d) Eine Dispens von der Eheschließungsform kommt nicht in Betracht. Sie würde das Konstitutivum der Eheschließung, den Segen über die Brautleute, als solches desavouieren.

e) Auch weiterhin werden sich glaubenslose Christen der kirchlichen Eheschließung unterziehen, um nicht dem moralischen Verdikt der Kirche zu verfallen, das unter Umständen gesellschaftliche und dienstrechtliche Konsequenzen haben kann.

f) Ehen nichtkatholischer Christen, die vor dem Standesbeamten oder in der nichtkatholischen Kirche geschlossen sind, muß man für ungültig halten. Sie brauchen nicht moralisch verurteilt zu werden, weil die Partner guten Glauben in Anspruch nehmen können. Sie stehen aber einer „katholischen" Heirat nach Scheidung nicht im Wege.

g) Ehen nichtkatholischer Christen sind konsequenterweise nicht sakramental. Da sie aber auch nicht gültig sind, ist mit dieser

Erkenntnis ein Pyrrhus-Sieg errungen. Zwar wird auf diese Weise respektiert, daß die Nichtkatholiken die Ehe nicht als Sakrament ansehen und es daher auch nicht sozusagen wider Willen empfangen müssen, doch wertet man zugleich ihre Ehen als in den Augen der Kirche nichtexistent ab.

2. Man kommt der Klage der Liturgiewissenschaftler nicht entgegen, verstärkt sie vielmehr, wenn man als Gültigkeitskriterium für die Ehe allein den naturrechtlich ausreichenden und öffentlich erklärten Konsens bestimmt. (Diese Lösung wäre möglicherweise vom Trienter Konzil gewählt worden, wenn es damals ein funktionierendes ziviles Personenstandswesen gegeben hätte.) Folgen wären:

a) Ungültige Ehen gäbe es dann nur noch, wenn naturrechtliche Erfordernisse mißachtet sind oder Hindernisse göttlichen Rechtes im Wege stehen. Zwar hätte die Kirche keinen Einfluß darauf, wer eine Ehewillenserklärung abgibt und sich dann als verheiratet betrachtet, doch kann sie, falls gefragt, ihr Urteil dazu abgeben.

b) Die Kirche könnte solche Ehen, auch wenn sie ohne jede Mitwirkung kirchlicher Amtsträger zustande gekommen sind, als sakramental bezeichnen aufgrund des Getauftseins der Partner (vgl. Müllers Ansatz). Das Grundproblem, daß dann ein Sakrament ohne wie auch immer geartete Sakramentenliturgie zustande käme, wäre verschärft.

c) Es gäbe keine Kriterien, an denen die Sakramentalität der Ehe zu bemessen wäre, außer der Taufe der Partner. Jede Frage nach dem gelebten Glauben oder nach der Intention, zu tun wie die Kirche tut, ist gegenstandslos.

d) Solche Ehen könnten und müßten als unauflöslich betrachtet werden, und zwar unabhängig von der Frage der Sakramentalität. (Bei Christen wäre sie ohnehin immer gegeben.) Es kommt auf die Sakramentalität nicht an, weil alleinige Wirkursache der Ehe der Konsens ist, also nichts fehlt, was die Unauflöslichkeit begründen könnte. Das wäre in Übereinstimmung mit den heutigen theoretischen (und in der Praxis mißachteten) Aussagen der Kirche.

e) Für christliche und nichtchristliche Ehen gäbe es keinen Unterschied im Maßstab der Gültigkeitsbemessung. Nur Gründe, die aus dem Naturrecht oder aus dem göttlichen Recht abgeleitet werden, können die Gültigkeit in Frage stellen. Praktische Konsequenzen hätte ein Ungültigkeitsurteil nur für die Frage nach der Anerkennung einer zweiten Ehe, sofern die Kirche danach gefragt würde.

f) Wann immer ein Paar sich öffentlich das Jawort gibt, entsteht eine moralisch zu akzeptierende Lebensgemeinschaft. Ausnahmen sind nur möglich bei Paaren, die aufgrund natürlichen oder göttlichen Rechtes an einer gültigen Ehe gehindert sind, und auch das nur, wenn sie nicht guten Glaubens sind.

Betrachtet man diese Wege, die Gültigkeitskriterien in der einen oder anderen Richtung zu verändern, erkennt man, daß das Ziel nicht erreicht wird: Die Forderung nach dem Segen als Konstitutivum der Ehe würde noch mehr Ehen als bisher aus dem Kreis der anerkennbaren Lebensgemeinschaften ausgliedern und damit letztlich das Grundrecht auf Ehe aushöhlen. Das reine Konsensprinzip würde dagegen die Sakramentalität der Ehe völlig „automatisieren", also gar keine Sakramentenfeier mehr erforderlich machen. Das ist bei Festhalten am bisherigen Verständnis des Ehesakraments unmöglich.

II. Änderung der Kriterien für die Sakramentalität der Ehe

Es klingt bei den besprochenen Autoren an, daß die Ehe ein Sakrament sei, das sich grundlegend von den sechs anderen unterscheide. Vor allem Alois Müller sagt das deutlich, wenn er darauf hinweist, daß die Ehe nicht der Gnade wegen geschlossen werde, sondern wegen der menschlichen Ehewirklichkeit. Man könnte noch pointierter sagen: Kein anderes Sakrament „bekommt man dazu", wenn man einen in sich werthaften natürlichen Akt setzt. Jedes andere der sieben Sakramente bedient sich in mehr oder weniger deutlicher Weise eines zeichenhaften Vorganges, der dem nichtreligiösen Leben entlehnt und zumeist nur noch stilisiert erkennbar ist: Bad, Salbung, Mahl, Urteil, Amtserhebung. Es gibt unter den sieben Sakramenten kein anderes, in dem das Zeichen Selbstzweck wäre.

Die biblische Grundlage des Wortes, daß Christen die Ehe „im Herrn" schließen, wurde von Praxis und Doktrin in der Zeit verlassen, als der Kirche die Rechtsaufsicht über die Eheschließung (gewollt oder ungewollt) zufiel. Konnte sie bis dahin dem Heiraten der Christen eine andere Qualität zusprechen als der Eheschließung der Ungetauften, nicht aber andere Formen verlangen – das Dekret „Tametsi" des Trienter Konzils bestätigt das ausdrücklich –, so führte ihr Eingreifen als einzige Ordnungsmacht des Spätmittelalters in die Art und Weise der Eheschließung, erforderlich geworden durch die gefährdete Stabilität nicht registrierter Ehen, zur Urgierung einer Heirat vor dem kirchlichen Amtsträger. Die reformatorische Bestreitung der Sakramentalität der Ehe zwang die Kirche zugleich, ihre Sicht der Ehe als Gnadenwirklichkeit (vgl. Trient Sess. XXIV: Doctrina de sacramento matrimonii) zu betonen.

Bereits durch das Bemühen des Thomas von Aquin um die Anwendung des hylemorphistischen Schemas auf die Ehe (vgl. Vorgrimler 51) wird das Anderssein der Ehe in ihrer Struktur überspielt: Ein denkerisches Schema wird zum Gestaltgesetz nicht dazu passender Wirklichkeiten. Hier entsteht das Dilemma: D i e B r a u t l e u t e heiraten, dennoch muß es für ihre Ehe, die Sakrament nach dem Schema der anderen sei, einen Spender geben. Die „Lösung", daß dafür allein die Brautleute übrig bleiben, wenn man das Konsensprinzip nicht bestreiten will, m u ß zur Randständigkeit der Liturgie bei der Eheschließung führen, besser: sie perpetuieren.

Hat also Alois Müller mit seiner einfachen und klaren Position Recht: Ehe ist nicht Sakrament kraft Spendung und Empfang, sondern kraft des Getauftseins derer, die sie miteinander schließen? Dieses Sakrament kennt kein „Zustandekommen" als solches, Bekkers Begriff der „In-Stand-Setzung als christliche Ehe" könnte hier deutlicher erkennen lassen, daß das Sakrament als Gnadenordnung durch einen nichtsakramentalen Beginn der Ehe einfach da ist und nur noch „proklamiert" werden kann. Wie sehen dann die Konsequenzen im Bereich der von Müller nicht erörterten Punkte Unauf-mentalität aus?

1. Kanonistische Konsequenzen

a) Die Gültigkeit einer Ehe richtet sich nicht nach Kriterien der Sakramententheologie, sondern nach der natürlichen Wirksamkeit des Jawortes, das nicht durch Naturrecht oder göttliche Weisungen an seiner Geltung gehindert ist. Das gilt in gleicher Weise für die Ehen von Christen oder Nichtchristen; sie alle sind gültig, wenn der Konsens keine Defekte hat, die seine Anerkennung als dem Wesen der Ehe entsprechend verhindern, und keine Hindernisse im Wege stehen, die aus natürlichen oder religiösen Gründen heraus unausweichlich sind.

b) Eine jede in dieser Weise gültig geschlossene Ehe stellt eine moralisch erlaubte Lebensgemeinschaft dar; das gilt auch für die Ehe, die vielleicht nicht gültig ist, deren Partner aber (so wie im kanonischen Recht bei der Putativehe) guten Glaubens sind.

c) Ob eine Ehe Sakrament ist, hängt allein vom Status der Gatten als Getaufte ab. Nach Abrücken von der Vorstellung, die Brautleute seien einander Spender und Empfänger des Sakramentes, hindert nichts daran, aus 1 Kor 7 abzuleiten, daß auch die Ehe eines Christen mit einem ungetauften Partner Sakrament ist: Dieser ist durch den Bruder/die Schwester ebenso geheiligt wie ihre Kinder, wenn sie auch selbst der Heilsordnung nicht angehören.

d) Eine jede in diesem Sinne gültige Ehe ist unauflöslich. Nach der Lehre der Kirche (vgl. GS 48) gibt es keinen Grund, warum eine Differenzierung möglich sein soll danach, ob die Partner der Ehe Christen sind oder nicht. Die Erhebung der Ehe zum Sakrament durch Christus legt den Christen keine Verpflichtung auf, die über den Schöpferwillen Gottes hinausgeht. W e n n also aus den Jesusworten über die Ehe zu entnehmen ist, daß weder die Partner noch die Kirche eine Ehe für beendet erklären können, dann gilt das für jede Ehe. Eine dispensative Lösung des Ehebandes kann es (entgegen dem geltenden kanonischen Eherecht) nicht geben.

e) Braucht es die von Müller erwähnte Vorstellung von „mehr oder weniger Ehe", um die ungültige Ehe einordnen zu können? Sicher nicht aus systematischen oder rechtlichen Gesichtspunkten. Die Idee entstammt vielmehr allein dem moralischen Problem: Wenn die gültige Ehe erlaubte Lebensgemeinschaft ist, dann ist die ungültige im Prinzip eine unerlaubte. „Mehr Ehe" soll das moralische Verdikt abschwächen. Doch braucht es zu diesem Erfolg sicher andere Maßstäbe. Wie in den Prämissen dieser Erörterung dargetan, ist die moralische Legitimität einer Lebensgemeinschaft nicht identisch mit ihrer rechtlichen Qualität als Ehe. Und erst recht hängt sie nicht von der Sakramentalität der Gemeinschaft ab. Vielmehr erkennt die Kirche (auch jetzt im geltenden Recht) die moralische Erlaubtheit der Putativehe an. Es kommt darauf an, daß der naturhafte Wille der Partner, miteinander eine Lebensgemeinschaft in

Ausschließlichkeit, Treue und Lebenslänglichkeit zu wahren, einen solchen Eigenwert – „Wirklichkeit", wie Becker es nennt – besitzt, daß er die Moralität dieser Gemeinschaft begründen kann, selbst wenn sie nicht allen rechtlichen Anforderungen der Gültigkeit genügt. (Das ist übrigens letztlich das gleiche Argument, das Augustinus mit den bona matrimonii gegen die Manichäer anführt!)

f) Wäre nun eine solche ungültige Ehe Hinderungsgrund für eine nachfolgende Ehe, die nach dem Scheitern geschlossen wurde? Wird die erste Ehe trotz ihrer Ungültigkeit als Hindernis für eine zweite angesehen, dann ist diese zweite so ungültig wie die erste (aber moralisch zu tolerieren). Wird sie dagegen nicht als Hindernis angesehen, so kann der zweiten der volle Charakter einer gültigen Ehe zukommen.

g) Muß man bei Ehen, denen ein Hinderungsgrund für die Gültigkeit entgegensteht, differenzieren im Hinblick auf die moralische Beurteilung, auf die Anerkennung also ihrer sittlichen Güte? Wovon kann das abhängen? Es drängt sich auf, daß eine Ehe, die zwischen Vater und Tochter geschlossen wird, nicht allein aufgrund des natürlichen Konsenses werthaft und anerkennungsfähig wird. Gilt dasselbe für eine Ehe zwischen Vetter und Kusine? Wenn nicht: Wo ist die Grenze? Soll das jeweilige profane Recht den Ausschlag geben: Was der Staat erlaubt, kann auch vor der Kirche Respekt verdienen?

Wenn das die Grenze sein sollte, wäre die Kirche dann an eigenen Maßstäben gehindert, wäre sie an die zivilen Wertsetzungen gebunden? Das würde bedeuten, daß sie in einem Staat, in dem die Ehescheidung möglich ist, Konsequenzen aus der Unauflöslichkeitslehre nicht mehr geltend machen könnte. Der Staat erlaubt die zweite Ehe, also erkennt die Kirche sie als moralisch akzeptierbar an? Umgekehrt: Was tut die Kirche mit einem in zweiter Ehe verheirateten Paar – seine Eheschließung hat sie nicht verhindern können, weil sie durch natürlichen Konsens vor dem Standesbeamten stattfand –, das in dieser Gemeinschaft alle oben genannten Werte verwirklichen will? Soll dieses Paar aufgrund der Weisung Christi dem moralischen Unwert-Urteil unterfallen, da der Gültigkeit der Ehe ein göttliches Gebot im Wege steht?

Die Kirche muß ihre eigenen Maßstäbe für die Gültigkeitsvoraussetzungen einer Ehe beibehalten, soweit sie nach sorgfältiger Prüfung des Konflikts mit dem Naturrecht auf Ehe Bestand haben. Sie muß dabei u.U. von den Werturteilen der zivilen Rechtssysteme abweichen.

Das moralische Urteil über das Leben in einer ungültigen Ehe kann sich nach den klassischen Regeln der Moraltheologie nur an dem guten oder bösen Glauben der Partner orientieren.

h) Werden kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren dann überflüssig? Theoretisch zunächst nicht. Es gibt Kriterien für die Gültigkeit der Ehe, die auch im Rahmen der hier konzipierten Sichtweise anzulegen und eventuell gerichtlich nachzuprüfen sind. Dazu gehören auch Mängel im Konsens, der naturaliter sufficiens sein muß, dabei aber nicht die Werte und Wesensmerkmale, die eine Ehe nach christlichem Verständnis der Schöpfungsordnung ausmachen, leugnen darf. Die Nichtigerklärung allein kann den Weg öffnen zu einer neuen Eheschließung, die auch aus der Sicht der Kirche Ehe im Vollsinn sein kann, nicht nur eine aufgrund des guten Glaubens tolerierte Putativehe.

Die Bedeutung einer amtlichen Feststellung der Ungültigkeit einer Ehe wird aber geringer werden. Durch die Möglichkeit, daß eine zweite Ehe anerkennbar ist, wird das Interesse, die zweite Ehe als in Wahrheit erste zu erkennen und auch in liturgischer Form schließen zu können, zurückgehen.

2. Liturgische Konsequenzen

Wo bleibt das Anliegen der Liturgiewissenschaftler, eine vollständigere Eheliturgie zu erstreben, die nicht nur Beiwerk eines ohne sie auskommenden Konsensaustausches ist?

a) Aus den Beiträgen von Müller und Becker, andeutungsweise auch aus dem von Jilek, ist zu entnehmen, daß Liturgie der Trauung auch die Proklamation der geschlossenen Ehe sein könnte, performatives Bekenntnis zu einem bereits begründeten Stand, Bekenntnis zu der Gnadenordnung, in die das Paar eingetreten ist. Eine solche Feier des Ehebeginns macht die Ehe ebensowenig gültig wie es die Firmung oder die Tauferneuerung in der Osternacht bezüglich der Taufe tut. Aber sie stellt in liturgischer Form die Absicht der Brautleute ins Licht, die Ehe, die sie nur als Getaufte eingehen konnten, auch „im Herrn" zu leben. In diesem Sinne muß die Liturgie Wortverkündigung, Doxologie und Segensgebet umfassen, womöglich eine Tauferneuerung und, wenn beide Partner insoweit im kirchlichen Leben verankert sind, auch die gemeinsame Eucharistiefeier. In dieser Feier hat dann der Amtsträger der Kirche nicht nur die Funktion eines Amtszeugen, wie es bei der heutigen Trauung beklagt wird, sondern die des Repräsentanten Christi und der Glieder der Kirche, die an der Feier nicht selbst teilnehmen können.

b) Eine liturgische Feier der Eheschließung kommt nur für die Ehe in Betracht, die den kirchlichen Anforderungen an ihre Gültigkeit genügt. Sie ist nicht dazu da, um eine „Notordnung" zur proklamieren, sondern eine „Gnadenordnung". Es kommt daher keine Liturgie für eine Ehe in Betracht, die der Staat zwar zugelassen hat, die aber von der Kirche als nicht zu ermöglichen angesehen wird. Das gilt auch für die zweite Ehe nach Scheidung.

Die Möglichkeit, die Feier einer liturgischen Proklamation der Eheschließung zu halten, ist – das sei nur noch einmal klarstellend wiederholt – nicht unabdingbare Voraussetzung ihrer moralischen Anerkennung.

E. Fazit

Worin liegt der entscheidende Punkt der vorstehenden Thesen? An welcher Stelle ist das Dilemma verschoben worden, hat es seinen Charakter verloren? Passen die Maßstäbe von Sakramentalität und Gültigkeit nun doch zusammen? Welche „Unlösbarkeiten" lassen sich damit beheben?

Hauptpunkt des vorgetragenen Denkansatzes ist eine Änderung der Kriterien für die Gültigkeit der Ehe, ihre Sakramentalität und für die moralische Bewertung einer Lebenspartnerschaft. Dabei folgt jede Dimension den ihr an sich zugehörigen Kriterien.

a) Die Gültigkeit der Ehe knüpft an den Konsens an, der im Rahmen des naturrechtlich und göttlich-rechtlich Möglichen alleinige Ursache des Zustandekommens der Ehe ist, sofern er in einer öffentlichen Form kundgetan ist. Damit kehrt die These zu den Grundlagen des kirchlichen Eherechts zurück, unter Abschwächung der Beschränkungen, die das Trienter Formpflicht-Dekret geschaffen hat, auf das Notwendige. Die Gültigkeit der Ehe ist nicht mehr belastet von Willenserfordernissen, die über den Bereich der Naturinstitution Ehe hinausreichen (freilich im christlichen Verständnis dieser Institution), insbesondere nicht durch die Erfordernisse einer Sakramenten„spendung" oder eines Sakramenten„empfanges". Das Menschenrecht auf Ehe ist höchstmöglich gewahrt.

b) Die Sakramentalität der Ehe, die „durch Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde", folgt aus ihrem Wesen als Gemeinschaft unter Getauften oder mit einem Getauften: Ehe i s t Sakrament; dieses wird nicht „gespendet" und „empfangen"; eine Ehe, die ein Christ eingeht, gehört zur Erlösungsordnung. Die Heilszusage Gottes bedarf zu ihrer Gültigkeit keiner Mindestintention des Menschen, keines Minimalglaubens. Um jedoch im Menschen fruchtbar zu werden, ist dessen Annahme des Gottesheils nötig wie bei jedem anderen Sakrament. Soll die Ehe als „Ehe im Herrn" gelebt werden, bedarf es einer entsprechenden religiösen Praxis der Eheleute.

c) Die moralische Erlaubtheit der Lebensgemeinschaft eines Paares hängt davon ab, daß beide das ihnen Mögliche tun, um sich unkündbar, ausschließlich und in Achtung vor den ehelichen Rechten des anderen Partners zu einer neuen „Lebenseinheit" (Kaiser) zu verbinden. Man könnte auch sagen: Sie hängt davon ab, daß die Partner sich entscheiden, miteinander (wenigstens) die drei bona zu realisieren, mit denen Augustinus die Ehe als sittlich gut verteidigt hat. Sofern sich ihre Zusage im Rahmen des natürlicherweise Möglichen bewegt – hier scheitert z. B. die Anerkennung einer Geschwisterehe –, kann die Kirche das Zusammenleben der Partner als moralisch vertretbar akzeptieren.

Das Kriterium des in guter Absicht gewollten Guten ist der moralischen Beurteilung weit angemessener als die den Partnern z. T. sogar unzugänglichen Gültigkeitskriterien des heutigen Eherechts, die in dem Spannungsfeld zwischen Recht auf Ehe, Konsensprinzip (in seiner rechtlichen Ausdifferenzierung der cann. 1095–1103 CIC) und Gültigkeitsvermutung nur durch kirchengerichtliche Untersuchung feststellbar sind.

d) Auch wenn die Anerkennung einer Ehe als gültig daran scheitert, daß eine frühere Ehe es ausschließt, sie als Ehe im vollen Sinne zu bezeichnen, bleibt doch das Kriterium des guten Glaubens, der Überzeugung, auch vor Gott den rechten Weg zu gehen und seiner Weisung über die Ehe nach Möglichkeit zu folgen, Maßstab moralischer Tolerierung.

Der von P.Johannes Paul II. gegen die Anerkennbarkeit des Lebensstatus wieder verheirateter Geschiedener angeführte Bund Christi mit der Kirche (nach Eph 5,23) findet sein Abbild nur in der ersten Ehe eines Getauften. Nicht nur deswegen ist diese Ehe nicht ungeschehen zu machen, sondern auch aus anthropologischen Gründen nicht aus der Lebens- und Heilsgeschichte der gescheiterten Partner zu tilgen. Aber sie prägt auch keinen „character indelebilis" ein, der daran hinderte, einem anderen Menschen die Lebensgemeinschaft zu versprechen und dabei in guter Absicht Gutes zu wollen. Dieses angestrebte „Gute" kann nicht im objektiven vollen Sinne dasselbe Gut sein wie die erste Ehe, bleibt in Spannung zu der Heilszusage Gottes für die erste Ehe. Die Kirche ist daher auch nicht befugt, die zweite Ehe zu erlauben, wohl aber, sie zu tolerieren. Sie kann zu ihrem Beginn keine Feier halten, in der die neue Gemeinschaft als „Ehe im Herrn" vor der kirchlichen Öffentlichkeit bekannt wird. Das wird aber auch nicht mehr erwartet, da die kirchliche Feier des Ehebeginns nicht mehr als Konstitutionsakt der Ehe verstanden wird.

Was bleibt bei einer solchen Konzeption für die Verhältnisbestimmung von Ehe und Sakramentalität von dem Anliegen der Liturgiewissenschaftler? Für das derjenigen, die in der liturgischen Feier und im Segen über die Brautleute das Konstitutivum der Ehe sehen wollen, weniger als schon jetzt; für diejenigen dagegen, die die kirchliche Trauung als „performatives Wort" der Verkündigung und des Bekenntnisses konzipieren, bleibt die Aufgabe, diesem Bekenntnis von Christen zur „Ehe im Herrn", zur Heilszusage Gottes und zur Selbstverpflichtung auf ein christliches Eheleben die angemessenen Ausdrucksformen zu gestalten.

3.

Manfred Probst SAC, Vallendar:
Noch einmal aus der Sicht des Liturgiewissenschaftlers

Im Sinne einer notwendigen interdisziplinären Diskussion wurde ich gebeten, zur Rezension von Klaus Lüdicke noch einmal Stellung zu nehmen. Das soll kurz und grundsätzlich geschehen.

Klaus Lüdicke bringt das anstehende Problem der Form und der Wertung der kirchlichen Eheschließung auf den Punkt, wenn er das Dilemma der ganzen Frage darin sieht, „daß die Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe, auf die ein Naturrecht besteht, und die für ihre Sakramentalität nicht zusammen passen und unter Festhaltung an der Konzeption beider Begriffe auch nicht passend gemacht werden können". Es ist auch zuzugeben, daß als treibende Faktoren für die von den Liturgiewissenschaftlern beklagte Verrechtlichung der Ehe „die Unauflöslichkeit der Ehe einerseits und die Funktion der gültigen Ehe als Legitimation sexuellen Umgangs zweier Menschen miteinander andererseits" in den Aufsätzen des Buches keine Berücksichtigung finden. Ich nehme die vom Kanonisten skizzierte Unstimmigkeiten der kirchlichen Ehelehre, die in der Falsifizierung der herkömmlichen Gleichung „Gültigkeit = Sakramentalität = Unauflöslichkeit = Unmöglichkeit einer Wiederheirat" gipfelt, zustimmend zur Kenntnis, da in ihnen die Fragen der Liturgiewissenschaftler begründet sind. Dazu gehört besonders der Satz: „Gültigkeit der Ehe und Sakramentalität sind nicht notwendig miteinander gekoppelt, sonst wäre keine nichtsakramentale Ehe möglich." Mich beeindruckt die gründliche und systematische Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma. Die von Lüdicke favorisierte Lösung, die Ehe als Sakrament „allein vom Status der Gatten als Getaufte" abhängig zu machen und nicht vom aktuellen Glauben und einer Mindestintention der Brautleute, ist nach meiner Auffassung im besten Sinne des Wortes frag-würdig. Sie geht davon aus, daß die Ehe als Sakrament von ihren Erfordernissen her anders als die übrigen Sakramente zu sehen ist. Diese Position scheint bereit zu sein, auf eine Mindestintention des Menschen und auf einen Minimalglauben beim Eheabschluß zu verzichten, da die Heilszusage Gottes für die Ehe dies nicht für ihre Gültigkeit brauche (vgl. 22). Hier sehe ich die Gefahr einer Sakramentsautomatik, die Liturgiewissenschaftler und Pastoraltheologen gerade vermeiden wollen. Ich sehe den von mir skizzierten Lösungsansatz (vorläufig weiter) als den besseren an, da er von der bewußten und tätigen Teilnahme eines Erwachsenen an der Feier und am Zustandekommen eines Sakramentes ausgeht. Er setzt auf eine stärkere Unterscheidung von Vertrag und Sakrament als die Position von Lüdicke.

Nach meiner Einschätzung dürften mit den beiden Positionen zwei grundsätzlich mögliche Lösungsansätze für die heutigen pastoralen Nöte mit der kirchlichen Eheschließung skizziert sein; beide müssen aber noch tiefer begründet werden. Ob sie sich gänzlich ausschließen oder miteinander verknüpft werden können, muß der kommenden Diskussion überlassen bleiben. Auf jeden Fall bildet der engagierte Beitrag von Klaus Lüdicke ein nachahmenswertes Beispiel für die von Klemens Richter geforderte und initiierte Diskussion über die Eheschließung.

Theologische Realenzyklopädie, in Verbindung mit Horst Robert Balz u. a., hg. von Gerhard Müller.

Bd XVII: Jesus Christus V – Katechismuspredigt. – Berlin: Walter de Gruyter 1988. 814 S., Ln. DM 360.–

Bd XVIII: Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht. – Berlin: Walter de Gruyter 1989. 778 S., Ln. DM 360.–

Bd XVII der TRE beginnt mit der Fortsetzung des Artikels Jesus Christus.

Abschnitt V behandelt die Christologie vom Tridentinum bis zur Aufklärung. Mit Recht erinnert W. Sparn daran, daß die lutherische und reformierte Christologie in einem unterschiedlichen Verhältnis zur Tradition von Chalkedon stehen. Die tridentinischen Theologen hätten nicht zu Unrecht die Evangelischen der Neuerung beschuldigt. Die katholische Theologie habe sich weithin auf die Kommentierung der Summa Theologica beschränkt. Als Beispiele nennt er: Melchior Cano, F. Suarez, Gregor von Valentia und G. Vasquez. Robert Bellarmin habe sich besonders gegen die Antitrinitarier gewandt. Der Vf. würdigt die reformierte Christologie, die lutherische Christologie und die Christologie der Aufklärung. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis ist besonders hilfreich.

Der Abschnitt VI erörtert das Christusverständnis von 1789 bis zur Gegenwart. Das Kapitel „Jesus Christus im römisch-katholischen Denken der Neuzeit" erwähnt nur die Christologie nach dem II. Vatikanum. Sehr knapp wird auch die Christologie der orthodoxen Kirche angesprochen.

Der Abschnitt VII des Artikels Jesus Christus ist überschrieben: Dogmatisch und weist auf die Unterschiede zwischen neuzeitlichen Aussagen und der traditionellen Christologie hin. Diese Diskrepanz kommt besonders in den Aussagen über die Geburtsgeschichte Jesu zum Ausdruck. Hier heißt es: Die Geschichten, die von der Geburt Jesu berichteten, seien ganz offensichtlich spät und voller legendärem Material. Auch in der Himmelfahrt Christi begegne uns ein Geheimnis mit vorwiegend mythologischen Elementen.

Mit Gewinn liest man dagegen den Artikel: Das Christusbild in der Kunst (mit guter Bildauswahl).

Weitere Beiträge behandeln Joachim von Fiore, der als eigenständiger Denker überzeugend gewürdigt wird. Der Artikel Joel behandelt Persönlichkeiten und Zeit des Propheten, seine Botschaft und das Buch Joel. Johann Friedrich von Sachsen, sein Leben und politisches Handeln und sein Verhältnis zu Luther ist fundiert dargestellt. Johann von Sachsen und seine Kirchenpolitik würdigt H. Junghans. Er habe am Ende seines Lebens die äußeren Grundlagen für ein evangelisches Kirchenwesen geschaffen. Die französische Nationalheilige Johanna von Orléans wird in Wirklichkeit und Legende dargestellt. Johannes XXII., seine Auseinandersetzung mit Marsilius von Padua, seinen Ausbau der Kurie skizziert sachgerecht C. A. Linderath. Auch Johannes XXIII. jr. erhält einen eigenen Beitrag, bei dem besonders der Weg zum Konzil akzentuiert wird. J. M. Leroux schildert Johannes Chrysostomus als Asket, als Seelsorger, als Lehrer, Prophet, Theologe und Reformbischof. B. Kotter würdigt Johannes von Damaskus. Als Theologe sei er weithin Kompilator. Johannes von Fécamp wird als Exponent der großen monastischen Reformbewegung im 10. Jahrhundert bezeichnet. Leben, Schriften, Theologie und Wirkung des Johannes vom Kreuz skizziert G. Ruhbach. Johannes Moschus, sein Leben, Werk und Wirkung erhält eine fundierte Darstellung. Johannes Philoponus, ein Christ mit neuplatonischer Schulung, findet eine umfassende Würdigung. Ein Großteil seiner Arbeiten sind Kommentare zu Aristoteles. Seine antiaristotelischen Kommentare wurden erst im 16. Jh. übersetzt. Umfassende Quellen- und Literaturangaben zeichnen den Artikel aus. Bei Johannes von Wesel werden seine Lehre, seine Nachwirkung, aber auch seine Grenzen deutlich gemacht. Johannes von Salisbury gilt als herausragendes Beispiel der Erneuerungsbewegung des 12. Jh.s und als ein entschiedener Verfechter der Kirchenfreiheit. Seine Stel-

lungnahme zur Frage des Tyrannenmordes und seine Rolle in den Auseinandersetzungen um Thomas Becket wird angesprochen. Der Beitrag Johannes Scottus Eriugena weist besonders auf seine Gutachtertätigkeit im Prädestinationsstreit, seine Auslegung der Hl. Schrift und seine Übersetzerarbeit hin.

Johannes der Täufer habe nicht nur allgemein zur Buße aufgerufen, sondern auch einen engen Schülerkreis um sich gesammelt. Das Christentum wird als die wichtigste Nachwirkung des Täufers bezeichnet. Johannes von Tepl und sein Werk würdigt F. Machilek und kennzeichnet dabei die Forschungsprobleme. Die Johannesbriefe und ihr augenblicklicher Forschungsstand werden mit umfangreichen Literaturangaben erörtert. Der Artikel „Johannesevangelium" skizziert die Eigenart von Stoff und Aufriß des 4. Evangeliums, seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund und seine Christologie. Das Jonabuch wird in seiner Abfassungszeit, seiner Gattung und Nachgeschichte vorgestellt. Bei Justus Jonas aus Nordhausen findet sein Anschluß an Luther, seine Predigttätigkeit in Naumburg und im Herzogtum Sachsen, seine Auseinandersetzung mit Georg Witzel, sein Streit mit Osiander eine kritische Darstellung. Als Vater der lutherischen Orthodoxie werde man ihn wohl schwerlich bezeichnen können. Überraschend kurz ist der Artikel über Joseph. Schwach sind die Bemerkungen über seine Nachwirkung. Die Josephsverehrung, u. a. von Johannes Gerson, der oberrheinischen Humanisten, des Johannes Eck, die Förderung der Josephsverehrung durch die Habsburger und die Tatsache, daß Joseph Patron des Heiligen Römischen Reiches war, wird nicht erwähnt. Der Artikel Josefinismus skizziert die Forschungsansätze, den Frühjosefinismus und seine weitere Ausbildung mit angreifbaren Formulierungen. Herkunft, Familie, Persönlichkeit und Werk von Josephus Flavius erhält eine fundierte Behandlung. Das Josuabuch, seine Stellung im Kanon, sein geschichtlicher Wert und seine theologiegeschichtliche Bedeutung wird eingehend dargestellt. Der Artikel Jubeljahr geht aus vom Alten Testament, berichtet über das Jubiläum von 1300 und skizziert die Entwicklung bis zum 20. Jahrhundert. Im Artikel Judaistik behandelt G. Stemberger die Vorläufer der Wissenschaft des Judentums und die Judaistik als Universitätsdisziplin. Der Artikel Judas informiert über das Judasbild des Neuen Testamentes. Ein eigener Abschnitt ist dem Judasverständnis bei Luther und Calvin gewidmet. Für Luther z. B. sind der Papst, Erasmus, Karlstadt und die Schwärmer „Judasse". Der Judasbrief wird im Aufbau, Sprache, Gattung und Traditionsgeschichte gewürdigt. Der Artikel Judenchristentum erörtert u. a. die Urgemeinde in Jerusalem, Paulus, das Judenchristentum im zweiten und dritten Jh. und das Judenchristentum als Bindeglied zwischen Synagoge und Kirche. Der Artikel Judenmission beschränkt sich auf die evangelische Judenmission, skizziert die Stellung der Reformatoren zu den Juden. Überraschend ist die selektive Feststellung, Luther begegne den Juden in einer für seine Zeit neuen Offenheit. Die peinlichen Aussagen Luthers in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" werden verharmlost. Der Artikel Judentum berichtet auf den S. 331–377 u. a. über die Geschichte des Judentums bis zur Gegenwart. Der Beitrag Judentum und Christentum erinnert daran, daß sich in den letzten zwanzig Jahren im Christentum eine beträchtliche Neureflexion im Bezug auf das theologische Verständnis seines Verhältnisses zum Judentum vollzogen habe. Das Buch Judith wird in seinem Inhalt, seiner literarischen Technik, seiner Datierung und Kanonisierung und seinem theologischen Programm erläutert. Der Artikel Jugend informiert über Jugend, Religion und Kirche, über die evangelische Jugendarbeit und über Jugend als soziales und gesellschaftliches Phänomen. Auch hier fällt auf, daß die katholische Jugendarbeit nicht behandelt wird. Informativ ist der Artikel Jugendbewegung. Er berichtet über die sozialhistorischen Voraussetzungen, die klassische Jugendbewegung, die Jugendbewegung in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Der Artikel Jugendweihe erwähnt u. a. heutige Formen der Jugendweihen, z. B. Jugendweihe in der DDR. Im Artikel Jugoslawien wird die Christianisierung des Landes, das osmanische Vordringen, der kroatische Widerstand und die weitere Entwicklung bis zur Gegenwart gewürdigt. Von den Päpsten haben Julius II. und Julius III. Aufnahme gefunden. K. Ganzer wertet Julius II. als überragende Persönlichkeit. Über Julius III. schreibt er: Zu den Reformpäpsten des 16. Jahrhunderts dürfte er wohl nicht zu rechnen sein. Julius Echter von Mespelbrunn wertet A. Wendehorst als eine der profiliertesten Gestalten seiner Zeit in Reich und Kirche. Im Artikel Josef Maria Jungmann heißt es, daß sein Standardwerk „Missarum solemnia" ihn weltberühmt gemacht habe. Justin der Märtyrer, sein Leben, sein Werk und seine Nachwirkung wird (mit umfassenden Literaturangaben) dargestellt. Kaiser Justinian und seine Kirchenpolitik und Theologie erhält eine informative Würdigung. Die Kabbala im Judentum und Christentum findet eine eingehende Darstellung. Martin Kähler und seine Bedeutung für die biblische Theologie wird überzeugend herausgearbeitet. Der Artikel Kaisertum und Papsttum gibt einen guten Einblick. Schwerpunkte der Darstellung sind die Anfangsphase im Altertum, die Epoche der byzantinischen Vorherrschaft, die Wiederbegründung des abendländischen Kaisertums, der Investiturstreit und das Spätmittelalter mit der letzten Kaiserkrönung in Rom 1452. Als letzter Kaiser empfing 1530 Karl V. vom Papst die Kaiserkrone in Bologna. Im Artikel Kambodscha wird über die historischen Religionen und die katholische und evangelische Mission berichtet. Kanaan wird in seinen wirtschaft-, sozial- und kulturgeschichtlichen Aspekten angesprochen. Der Artikel Kanada informiert über die Kirchen und Religionen in der kanadischen Gesellschaft. Besondere Berücksichtigung finden die protestantischen Kirchen. Der Artikel Kanon behandelt den Prozeß der Kanonbildung und die Frage der Inspiration. Auch die Kanonfrage in der Reformationszeit wird erwähnt. Über die ökumenische Qualität des Kanons heißt es: Nicht wenige Theologen rückten die Wahrheitsfrage in den Hintergrund, um sich der ökumenischen Einheit aller Konfessionen und Religionen nähern zu können, wie z. B. Hans Küng und relativierten damit die Verbindlichkeit des Kanons. Zu ergänzen wäre, daß diese Relativierung bereits mit Luther einsetzt. Kant wird als wirkungsmächtigster Denker der Neuzeit bezeichnet und seine Wirkung auf die protestantische und katholische Theologie (u. a. K. Rahner) erwähnt. Der Artikel Kantate informiert über Begriff und Geschichte der Kantaten und würdigt besonders die Bachschen Kantaten. Die Kanzel, eine Erfindung des Predigerordens im 13. Jh. und die Entwicklung der Kanzeltypen vom 13. Jh. bis zur Gegenwart wird an repräsentativen Beispielen deutlich gemacht. Der Artikel Kapitalismus behandelt Theorien, Konzeptionen und Thematisierungen des Kapitalismus und spricht die Stellung der Kirche zum Kapitalismus an. Der Artikel Kapuziner informiert über die Entstehung des Ordens, seine weitere Entwicklung und die Grundzüge seiner Lebensform. Der Artikel Kardinäle erörtert die Vorgeschichte und die Entstehung des Kardinalskollegiums, seine Blütezeit während des großen abendländischen Schismas, den Niedergang in der Renaissance, den neuen Stellenwert der Kardinäle seit der Kurienreform Sixtus V. und berichtet über die Entwicklung bis zur Gegenwart. Karl V. wird als unstreitig bedeutendste politische Figur seines Jahrhunderts gewürdigt. Karl d. Gr. und sein Lebenswerk sei zu tief verknüpft mit dem Kaisertum des Jahres 800. Bereits seine Zeitgenossen hätten ihn verehrt und als den Großen bezeichnet. Leben und Werk von Karlstadt wird umfassend dargestellt. Seine papsttreue Einstellung bis 1519, sein Verhältnis zu Luther, seine Haltung in der Bilderfrage und seine Wirkung auf den Verlauf der Reformation finden eine sachgerechte Darstellung. Die Ursprünge und das Werden der Karmeliter, ihre pastorale Arbeit, ihre Marienfrömmigkeit werden eindrucksvoll gewürdigt. Die Karolingische Renaissance und die Diskussion über den Begriff schildert R. Schneider. Die Ursprünge des Kartäuserordens, seine Entwicklung bis zur Neuzeit und die kartäusische Baukunst behandelt J. Hogg. Begriff und Verständnis der Kasualien, ihre Entstehung und Entwicklung werden eingehend dargestellt. Die Epochen der Katechetik, ihre geschichtlichen Voraussetzungen finden eine eingehende Behandlung. Der Artikel Katechismus behandelt Luthers Katechismen und die nachfolgende Katechismusgeschichte bis zur Gegenwart. Auch die katholische Katechismengeschichte wird erwähnt, ohne auf die vorreformatorischen Katechismen einzugehen. Den Abschluß bildet der Artikel Katechismuspredigt, der sich wiederum leider auf die protestantischen Kirchen beschränkt.

Der Bd, der wiederum eine Fülle von fundierten Beiträgen und reichhaltige Literaturhinweise bietet, zeigt an verschiedenen Stellen ein neues Gesicht. Statt monographischer Darstellung sind kürzere Informationsartikel getreten, die einen Umfang von zwei bis drei Seiten haben, wenn auch noch eine Reihe von breiten Artikeln übrig geblieben ist. Auch diesen Bd nimmt man wieder mit Dank und Anerkennung entgegen. Aber schon jetzt bestätigt sich, daß der vorgesehene Umfang von 25 B.den nicht eingehalten werden kann.

Bd XVIII der TRE beginnt mit einem wertvollen Beitrag über Katechumenat/Katechumenen in der Alten Kirche von G. Kretschmar. Der zweite Abschnitt (vom Mittelalter bis zur Gegenwart) ist weniger fundiert. Das Katechumenat im Mittelalter wird vom Autor unter der Überschrift „Verfall" mit nur 13 Zeilen abgetan. Über die Katechismen des Spätmittelalters und die katholischen Katechismen des 16. Jh.s berichtet der Vf. nichts. Bei den Literaturangaben überwiegen die Lexikon-Artikel. Gute Informationen bietet dagegen der Artikel Katenen. Bei dem Beitrag über Katharina von Siena ist nur ein deutscher Titel verzeichnet. Im Artikel „Katholikentage" ist zu ergänzen, daß jetzt Rita Waschbüsch Präsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken ist.

Umfangreich ist der Artikel „Katholische Reform und Gegenreformation". Er ist von einer überraschenden Einseitigkeit und an verschiedenen Stellen zu korrigieren.

Die Bedeutung des neuen Mediums Buchdruck ist auf katholischer Seite nicht erst seit der Mitte des 16. Jh.s entdeckt worden. Die 121 Auflagen des „Enchiridion" von Johannes Eck, die zahlreichen Editionen von Johannes Gropper und die Fülle der katholischen Kontroversschriften der Reformationszeit dokumentieren, daß man auf katholischer Seite die Bedeutung des Buches schon früh erkannt hat. Sie wurde übrigens bereits 1515 auf dem 5. Laterankonzil offiziell herausgestellt. Über das 5. Laterankonzil ist der Vf. nicht gut informiert. Er tradiert hier noch herkömmliche Ansichten, so z. B., daß das Papsttum die pluralistischen und pluriformen Reformansätze verhindert habe. Über den Index wäre die mehrbändige Edition „Index des livres interdits", ed. J. M. de Bujanda (1985ff) zu ergänzen. Zu S. 52: Das Konzil von Konstanz kam nicht auf Initiative eines Kaisers, sondern von König Siegmund zustande. Zu S. 56: Das Bildungs- und Schulwesen hat durch Luther nicht einen großen Aufschwung genommen, sondern das Gegenteil ist der Fall, wie zahlreiche Urteile von damaligen Protestanten zeigen. So beklagt Philipp von Hessen in seinem Gründungsbrief für die Universität Marburg 1529 den Niedergang des gesamten Schulwesens. Mangelnde dogmengeschichtliche Kenntnisse zeigt die Aussage, der Beichtstuhl habe im Zeitalter der Katholischen Reform in die katholischen Kirchen seinen Einzug gehalten und weise den Laien einen neuen Platz in der Kirche zu. Maron hat nicht beachtet, daß der Beichtstuhl im Zeitalter der Katholischen Reform öfter von den Priestern frequentiert wurde.

Die Aussagen des späten Luthers über die negativen Folgen der Reformation übergeht er. Zu S. 61: Maron spricht von der schnellen Verurteilung Luthers. Andere Historiker, wie J. Lortz, machen Rom zum Vorwurf, die Luthersache nicht früh genug entschieden zu haben. Das gewaltsame Vorgehen von Luthertum und Calvinismus versucht er zu minimalisieren und erwähnt nicht die Methoden der Einführung der Reformation in den nordischen Ländern, die Verfolgung der Katholiken in Irland und in der Grafschaft Lingen. Zu den Protestanten in Salzburg wäre zu ergänzen, was F. Ortner, Katholische Reform und Gegenreformation (1981), dazu korrigierend gesagt hat. Die Literatur zum Artikel ist ergänzungsbedürftig. Während alte Literatur aus dem vorigen Jh. angeführt wird, fehlt wichtige neuere Literatur. Von A. Schröer erschien der zweite Bd, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung, 1988.

Der Begriff „Katholizität" wird historisch, religionsgeschichtlich und systematisch erläutert. Er gehöre seit dem Jahre 381 zu den Grundaussagen über die Kirche. Ausführlich und fundiert ist das Stichwort „Keltische Kirche – Keltische Religion" behandelt. Die wissenschaftliche Leistung von Johannes Kepler wird eindrucksvoll herausgestellt. E. Iserloh zeichnet den Lebensweg von W. E. von Ketteler und würdigt ihn als Arbeiterbischof von Mainz. Als sein kirchenpolitisches Ziel stellt er die Freiheit der Kirche heraus. Der Artikel „Keuschheit" gliedert sich: religionsgeschichtlich, neutestamentlich, historisch und ethisch. Die Keuschheit wird als geistige Potenz, als Kennzeichen der Frömmigkeit, als Priesterideal, als Opfer und als Weg zur Erlösung gewertet. In der Verkündigung Jesu seien Motive enthalten, die die Enthaltsamkeit im Urchristentum gefördert hätten. Die Warnung vor Unzucht nehme im Neuen Testament einen bedeutenden Platz ein. In der Geschichte der Kirche zeige sich die hohe Wertschätzung der Keuschheit. Das Stichwort „Kiel" berichtet über die Gründung der Universität. Sie wurde 1665 von Herzog Christian Albrecht für das kleine Gottorfer Staatswesen gegründet. Der Anteil der Theologiestudenten an der Gesamtstudentenzahl betrug 1986/87 drei Prozent. Der Beitrag „Kierkegaard" würdigt Leben, Werk, Wirkung und gibt zugleich eine gute Einführung in die Kierkegaard-Forschung. Das Stichwort „Kind" wird in seiner Begrifflichkeit, im Neuen Testament und in der Geschichte behandelt. Ein Abschnitt „Das Kind in der praktischen Theologie in der Gegenwart und in Kirche und Gesellschaft heute" schließt sich an. Im Artikel „Kinderkommunion" erinnert Vf. daran, daß die Kirchen der Reformation von Anfang an keine Kinderkommunion kannten. Umfassend ist der Beitrag Kirche. Er gliedert sich 1. Altes Testament und Frühjudentum, 2. Neues Testament, 3. Alte Kirche, 4. Katholische Kirche, 5. Orthodoxe Kirche, 6. Protestantische Kirche.

Der Abschnitt „Katholische Kirche" behandelt die Ekklesiologie der Karolingerzeit, Frühscholastik, Spätscholastik, des 16. Jh.s, der nachtridentinischen Kontroverstheologie, des Gallikanismus und Febronianismus, der Aufklärung, des 19. Jh.s bis zum 20. Jh.: Ein fundierter Überblick über die Lehre von der Kirche. Eine kleine Korrektur: Drei Päpste gab es erst seit dem 17. 5. 1410, nicht schon seit Juni 1409. Bei den Theologen des 16. Jh.s vemißt man die Namen Johannes Eck und Albert Pigge.

Ausführlich und informativ ist der Artikel „Kirche und Staat". Er geht von der Vorgeschichte im Alten Testament und frühem Judentum aus, erörtert das Verhältnis von Kirche und Staat in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Neuzeit. Hervorzuheben ist auch das Stichwort „Kirchenbau". Es informiert über den frühchristlichen Kirchenbau, den Kirchenbau im Mittelalter bis zum modernen Kirchenbau (ab 1919) mit guter Bildauswahl. Der Artikel „Kirchenentfremdung/Kirchenaustritte" versucht die Kirchenaustrittsbewegung seit 1968 mit dem geistig politischen Klimawechsel dieser Jahre (Ende der Adenauer-Ära, Große Koalition, Studentenrevolte, SPD-FDP-Koalition) zu erklären. Der Beitrag „Kirchengeschichtsschreibung" gibt einen chronologischen Überblick und eine Würdigung der Kirchengeschichtsschreibung von den Anfängen bis zur Gegenwart. An der Wende vom 16. zum 17. Jh. sieht Vf. einen deutlichen Führungswechsel: „Von nun an sind es die Arbeiten katholischer Gelehrter, die bis weit ins 18. Jahrhundert hinein den Leistungen kirchengeschichtlicher Forschungen ihr Gepräge geben." Baronius habe mit seinen „Annalen" ein den Magdeburger Zenturien ebenbürtiges Werk geschaffen. Bei den Konzilsausgaben (542) wären die frühen Editionen von J. Merlin und P. Crabbe zu ergänzen. Der Artikel „Kirchengut – Kirchenvermögen" bietet eine hervorragende Zusammenfassung und einen informativen Forschungsüberblick. Die Geschichte zeige, daß die Res ecclesiasticae im Christentum stets von großer Bedeutung gewesen seien. Im Beitrag „Kirchenjahr" wird die Entwicklung des Kirchenjahres in der altrömischen Liturgie und in den reformatorischen Kirchen aufgezeigt. Das Stichwort „Kirchenlied" liefert eine konzentrierte Geschichte des Kirchenliedes. Der Artikel „Kirchenmitgliedschaft" erörtert die heutigen Ansichten in den Kirchen der Reformation und in der katholischen Kirche. Ein geschichtlicher Überblick fehlt. Im Stichwort „Kirchenmusik" wird über die Musik in der Reichskirche, im frühen Mittelalter, in der Renaissance berichtet. Der liturgische Gesang der Ostkirche wird ebenfalls angesprochen. Die Bedeutung, die die „Kirchenordnungen" für die reformatorischen Kirchen haben, erkennt man an dem umfassenden Artikel. Er behandelt die altkirchlichen Kirchenordnungen, macht dann einen großen Sprung ins 16. Jh. und informiert über die evangelischen Kirchenordnungen der Reformationszeit und die späteren Entwicklungen. Der Beitrag „Kirchenrecht" skizziert die Anfänge (1.–3. Jh.) und die Entwicklung vom 4. bis 7. Jh. und zeigt die Epochen des evangelischen Kirchenrechts auf. Das römisch-katholische Kirchenrecht wird erwähnt. Den Abschluß des Bd.es bildet ein nachgeschobener Artikel „Hermetica" als Sammelbegriff für eine Gruppe von Schriften, die um die Gestalt des Hermes Trismegistos entstanden. Sie wurden 1471 durch Marsiglio Ficino ins Lateinische übersetzt und fanden im 15./16. Jh. großes Interesse. Zu ergänzen wäre, daß Luther ebenfalls durch sie beeinflußt ist.

Unsere Hinweise versuchten deutlich zu machen, daß der Bd 18 der TRE eine Fülle von wissenschaftlichen Informationen liefert, die wiederum durch ein sorgfältiges, wenn auch ergänzungsfähiges Register aufgeschlüsselt werden. Die Autoren, die Schriftleitung und die Herausgeber verdienen für diese Leistung Dank und Anerkennung.

Freiburg Remigius Bäumer

Westbrook, Raymond: **Studies in Biblical and Cuneiform Law.** – Paris: J. Gabalda 1988. (Cahiers de la Revue Biblique 26), kart. FF 160.–

Der Vf., der als „Lecturer in Biblical Law" an der juristischen Fak. der Hebräischen Univ. Jerusalem lehrte und durch seine Diss. zum altbabylonischen Eherecht (AfO Beih. 23) bekannt ist, legt mit der angezeigten Monographie Vorstudien eines Forschungsprojektes zum biblischen Obligationsrecht vor.

In einem Einleitungskap. wird die für die Monographie grundlegende methodologische These eines altorientalischen „com-

mon law" entfaltet, das auch das Recht Altisraels einschließe und bis in das frühe römische Recht ausgestrahlt habe.

Unter „common law" versteht der Autor „a technical term meaning the traditional corpus of law in a legal system that has been built up from accepted custom and the use of judgments as precedents" (4, Anm. 15). Die Rechtskorpora enthalten jeweils nur Selektionen dieses „common law". Durch Kombination der Rechtssätze unterschiedlicher Codices lasse sich die Gesamtheit der Rechtssätze des „common law" rekonstruieren. Die Codices werden als Werke der Schreibergelehrsamkeit interpretiert, die, ausgehend von einem Rechtsentscheid, häufig eines Grenzfalles, diesen zu einer Rechtsregel abstrahierte und daran hypothetisch-gelehrte Variationen dieses Falles anfügte. Auch die biblischen Rechtsbücher haben in dieser mesopotamischen Wissenschaftstradition ihren Ursprung. „In summary, we would argue that biblical law is not to be treated as an autarchic system to which occasional obvious parallels (to modern eyes) may be adduced from the cuneiform sources. Our approach is a holistic one: to reconstruct the legal problem from all the sources available, among which the biblical sources rank *pari passu*" (7f).

In einem ersten Kap. („The Abuse of Power") steht die Analyse der semantischen Konnotation der Verben *gzl* und *'šq* im Mittelpunkt.

Der Vf. weist die von B. S. Jackson (Theft in Early Jewish Law, 1972, 1ff) entwickelte Sprachgeschichte der Verben *gnb* und *gzl* von der Bezeichnung des Eigentumsdeliktes durch Gemeinschaftsmitglieder *(gnb)* und Gemeinschaftsfremde *(gzl)*, über die prophetische Verwendung von *gzl* zur Bezeichnung sozialer Ausbeutung schließlich zur Identifikation der Bedeutung der Verben in späten Gesetzestexten (Lev 5,21–26) ebenso zurück, wie die von J. Milgrom (Cult and Conscience, 1976, 91ff) erneuerte tannaitische Unterscheidung von „stehlen" *(gnb)* und „rauben" *(gzl)*. Dem wird die These entgegengesetzt, *gzl* bezeichne den bewaffneten Raub und den Eigentumsverlust eines gesellschaftlich Schwächeren durch Machtmißbrauch eines Stärkeren, während *'šq* die Verweigerung eines rechtmäßigen Anspruches eines Schwächeren durch einen gesellschaftlich Stärkeren bezeichne.

In der Durchführung dieser These scheut der Vf. nicht vor erheblicher argumentativer Belastung von Hypothesen zurück. Die in der bisherigen Diskussion der semantischen Konnotation von *gzl* in Lev 5,21–26 zentrale Frage, warum *gnb* in der Aufzählung der Delikte fehlt, löst W. mit der These, Lev 5,21–26 gehöre in die Tradition der *šurpu*-Beschwörungstexte (s. E. Reiner, AfO Beih. 11, 1958). Wie in diesen Texten, die Schaden als Folge von Vergehen abwehren wollen, sei die Aufzählung der Delikte in Lev 5,21–26 lückenhaft.

Dieser Ableitung steht entgegen, daß es weder Übereinstimmungen in Form, Funktion und Inhalt – in den *šurpu*-Texten fehlt ein Diebstahlsdelikt – zwischen diesen Texten und Lev 5,21–26 gibt, ohne die man kaum altisraelitische Überlieferungen als Spezialfall altorientalischen Textgattungen subsumieren darf. Die Parabel 2 Sam 12,1–4 wird von der Diebstahls-, Ehebruchs- und Tötungsthematik gelöst und als Appellationsvorgang an den König in einem Fall von Machtmißbrauch durch Pervertierung von Gewohnheitsrechten gedeutet. Das aber setzt die Annahme voraus, es habe ein Recht gegeben, sich im Falle eines überraschend eintreffenden Gastes ein Stück Vieh eines Nachbarn zu nehmen. Ist die Pervertierung dieses sonst nicht belegten Rechtes so gravierend, daß sie die todesrechtliche Sanktion nach sich ziehen könnte? Gilt V. 6b als Zusatz, so muß weiter unterstellt werden, daß der Ergänzer das Motiv des Machtmißbrauchs nicht mehr verstanden habe. Auch fehlt das Verb *gzl* in dieser Parabel. Statt dessen steht das neutrale *lqḥ* (V. 4). Insbesondere aber gibt es keinen Anhalt dafür, daß in Lev 5,21–26 Delikte von Mächtigen gesammelt seien, denen rechtlich nicht beizukommen sei, die sich aber schuldig fühlen aufgrund von Unheil, das sie getroffen habe: „The offenders alluded to in our text all seem to be pillars of the community, who can rely on there standing and credibility to ward off any legal challenge" (29). Die Delikte in diesem Zusatz zur Schuldopfertora in Lev 5,21–26 sind unter dem sich aus der Anwendungspraxis von Ex 22,(7).8 ergebenden Aspekt des kultischen Meineids und des sich daraus ergebenden Doppelaspektes der Verletzung von Rechten Gottes und des geschädigten Israeliten zusammenstellt. Daß die profanen Rechtsinstitutionen in diesen Fällen aufgrund sozialer Privilegien der Täter nicht greifen, steht nicht im Text.

Im Mittelpunkt des zweiten Kap. („Revenge, Ransom and Talio") steht der Nachweis, daß im altorientalischen und altisraelitischen Recht die Todessanktion bei Eigentums- und Tötungsdelikten sowie die Körperstrafe bei Körperverletzung durch Geldzahlungen abzulösen seien.

Bestimmungen, die als Rechtsfolge eines Tötungsdeliktes ein Leben fordern (*dīn napištim* u. ä.), seien als Tarifbestimmungen zu lesen, die die Geldforderung festlegen. Sanktionsformulierungen, die das Leben eines *awīlum* als Täter und solche, die stellvertretend für den Täter das Leben von Familienmitgliedern fordern, machen Aussagen über unterschiedliche Geldforderungen und seien nur in dem Falle, daß die Geldforderung nicht erfüllt werde, in ihrer wörtlichen Bedeutung zu vollziehen. Bei Tötungsdelikten gebe es eine „natürliche Ordnung" der Sanktionierung nach der Schwere des Falles. Bei Mord werde das Leben des Mörders fällig und könne durch Zahlungen abgelöst werden. Bei Totschlag oder Körperverletzung mit Todesfolge werde das Leben eines Familienmitgliedes fällig und könne ebenfalls durch Zahlungen abgelöst werden. Bei Tötung eines Menschen ohne Sozialstatus eines Freien (Sklave etc.) werde Ersatz durch einen Sklaven oder entsprechende Geldzahlung fällig. In einem hypothesenfreudigen Handstreich wird das bereits im Umfang einer kleineren Bibliothek diskutierte Problem erledigt, warum das Keilschriftrecht in einigen Fällen von Tötungsdelikten nur Ersatzzahlung, bei Eigentumsdelikten aber auch die Todessanktion fordere, während das israelitische Recht konsequent auf eine Wergeldregelung bei Tötungsdelikten – mit der einen Ausnahme in Ex 21,30 – verzichte und Eigentumsdelikte nur ersatzrechtlich regele. W. dreht den Spieß um. Da das israelitische Recht Teil eines altorientalischen „common law" sei, könne Ex 21,30 die im Keilschriftrecht nur implizite Alternative von Rache und Lösegeld explizit machen. Erst in späten priesterlichen Schichten des AT sei diese Alternative des „common law" in Frage gestellt worden (Lev 24,17–21; Num 35,9–34). Auch die umfangreiche Diskussion um die Besonderheit israelitischen Rechts anhand des Falles des stößigen Ochsen wird mit der These erledigt, das im Keilschriftrecht nicht belegte Motiv der Tötung des stößigen Ochsen sei wie im israelitischen Recht auch dort vorauszusetzen. Das Motiv der Steinigung des Ochsen wird auf priesterlichen Einfluß zurückgeführt, der eine kultische Bevorzugung des Ochsenbesitzers durch eine Gelegenheit zum JHWH-Opfer verhindern wolle. So ergibt sich ein insgesamt sehr schlüssig erscheinendes Bild eines altorientalisch-israelitischen Einheitsrechtes, wobei die Besonderheiten Israels im AT auf priesterliche Reaktion auf dieses Recht reduziert werden.

Doch stehen diesem Bild die Texte im Wege. In CE § 24 wird die Rechtsfolgebestimmung *dīn napištim* („es ist ein Kapitalverbrechen") konkretisiert durch die Sanktionsbestimmung *nēpû ša ippû imât* („der, welcher in Schuldhaft geführt hat, soll sterben"). In CE § 26 wird *dīn napištim-ma* durch *imât* („er soll sterben") erläutert. Es ist schwer zu erweisen, daß diese Bestimmungen verkappte Lösegeldregelungen seien. Wenn *dīn napištim* auch gelegentlich in Vertragstexten (s. ARM VIII, 1: *kasap dīn napištim*) auf eine Ablösung durch Geld bezogen werden kann, so sollen diese Näherbestimmungen in CE § 24; 26 gerade eine solche Deutung ausschließen. Ähnliches gilt für die emphatische Formulierung der Todessanktion im israelitischen *môt jûmat*-Recht. Erweist eine überlieferungsgeschichtliche Analyse von Ex 21,28–32 die Ablösebestimmung als sekundären Zusatz, so ist die Sanktionsbestimmung in V. 29 *ba'aljw jûmat* („sein [des Ochsen] Besitzer soll sterben") ursprünglich eine todesrechtliche Bestimmung. Dann aber bleibt die Frage aufgegeben, warum die israelitischen Rechtssätze vom stößigen Ochsen ein Verschulden des Tierhalters todesrechtlich sanktionieren, das Keilschriftrecht dagegen nur eine Geldforderung vorsieht. Die Antwort ist im inkommensurablen Wert menschlichen Lebens im AT zu suchen (Otto, AOAT 226, 1990, 147–164). Die Grundthese des Vf eines den gesamten Alten Orient umfassenden, Israel einschließenden „common law", das in den Rechtskorpora in einer von Mesopotamien ausgehenden, ebenfalls in den alttestamentlichen Gesetzbüchern, insbesondere im Bundesbuch, wirksamen Schreibergelehrsamkeit bearbeitet worden sei, ist nach Meinung des Rezensenten (s. OBO 85, 1989) zu modifizieren. Die Ursprünge der alttestamentlichen Rechtssätze sind überwiegend indigener Natur. Dagegen ist die altisraelitische Rechtsgelehrsamkeit, die sich in der Redaktion der Rechtskorpora niedergeschlagen hat, von einer Gelehrsamkeit, die sich in keilschriftlichen Rechtskorpora zeigt, abhängig. Dies zeigt sich u. a. in verwandten Redaktionstechniken der Rechtskorpora.

In einem dritten Kap. („Maltreatment of Slaves") behandelt der Vf. das Sklavenrecht. Auch hier leitet die Grundthese der Identität von Keilschriftrecht und alttestamentlichem Recht die Analyse.

Der Todesfall eines Sklaven werde in dem durch Ergänzung von alttestamentlichen und keilschriftlichen Rechtssätzen zu rekonstruierenden „common law" so geregelt, daß im Falle der höheren Gewalt keine Schuld des Sklavenbesitzers gegeben sei, im Falle des Todes durch Mißhandlung aber die Angehörigen des Sklaven das Recht auf Rache oder Wergeld haben, und im Falle des natürlichen Todes, der indirekt auf eine Mißhandlung zurückzuführen ist (Ex 21,21), Rache ausgeschlossen und die Geldforderung erlassen werde (*kî kaspô hû*).

Voraussetzung dieser Rekonstruktion des „common law" ist die These, daß die Rechtssätze zur gepfändeten Person (CE §§ 22–24; CH §§ 115–119) dem keilschriftlichen Sklavenrecht zuzurechnen seien, so daß auch das Keilschriftrecht Ex 21,20 entsprechend todesrechtliche, durch Wergeld abzulösende Schutzbestimmungen für den

Sklaven enthalte. Das Verb *nqm* „rächen" muß auf eine Praxis stellvertretender Strafe gedeutet werden. Dieser Rekonstruktion steht wiederum der Text entgegen, wird doch in CE §§ 22–24 und CH §§ 115–119 der Tod eines zum Pfand genommenen Sklaven ausdrücklich als nicht todesrechtlich zu lösender Fall von dem eines als Pfand genommenen Freien geschieden. Auf der Basis der Identifizierung von Pfandrecht und Sklavenrecht wird auch Lev 19,20–22 als Fall des Schuldenerlasses behandelt. *biqoraet tihᵉjāē* als „'actio in rem' i.e. 'the owner of the property has the right to claim his property back'" (105) gedeutet.

Das vierte Kap. („Theft and Receiving Stolen Goods") behandelt die Diebstahlsgesetze in Ex 21,27–22,3 im Verhältnis zu denen des Keilschriftrechts.

Der Vf. fragt, warum in Ex 21,37 eine vier- bis fünffache, in Ex 22,3 nur eine zweifache Ersatzleistung gefordert werde. Im Gegensatz zu überlieferungsgeschichtlichen Lösungsversuchen (D. Daube, B. S. Jackson, E. Otto) versucht W. eine Erklärung durch keilschriftliche Parallelen des „common law". Ex 22,3 handle heth. K. § 70 entsprechend nicht vom Dieb, sondern vom unschuldigen Käufer des gestohlenen Gutes. Daß Ex 22,3 diesen nicht nenne, erklärt der Vf. mit einem im Keilschriftrecht weitverbreiteten Brauch, die Identität des Subjektes, gar auch einen Subjektwechsel, nicht anzuzeigen (119). Doch widerspricht dem der Wortlaut des Textes. *bᵉjadô* benennt das Subjekt eindeutig und bezieht sich auf das Rechtssubjekt des voranstehenden Rechtssatzes, den Dieb. Die bislang überlieferungsgeschichtlich ausgewertete Inkohärenz, daß Ex 22,2b, die Ersatzleistungsformel *šallem jᵉšallem* und die Insolvenzregelung direkt auf Ex 21,37, nicht aber auf die Bestimmungen über den *in flagranti* ertappten Dieb (Ex 22,1.2a) folgen müßten, löst W. durch eine keilschriftrechtliche Erklärung. CE §§ 12; 13 entsprechend behandle Ex 22,1f Einbruchsfälle. Ex 22,2b sei nicht auf Ex 21,7 zu beziehen. *šallem jᵉšallem* bezeichne die unlimitierte Geldforderung im Falle des Einbruchsversuches bei Tage. In diesem Falle habe derjenige, der den Einbrecher *in flagranti* ertappt habe, das Recht, den Einbrecher zum Sklaven zu nehmen. Es sei Sache der Verhandlung zwischen den beiden, die Ablösesumme festzusetzen. Könne der Einbrecher diese Summe nicht aufbringen, so verliere er gemäß Ex 22,2bβ seine Freiheit.

Schwierig bleibt bei dieser interessanten Lösung, daß *šallem jᵉšallem* nicht die unbegrenzte Geldforderung bezeichnet, sondern den einfachen Ersatz. Gerade der aber ist nicht festzusetzen, da der Einbrecher *in flagranti* erwischt wurde, noch ehe es also zum vollendeten Diebstahl kam. Die Lösung ist eher darin zu sehen, daß hier die Redaktionstechnik der Inklusion (vgl. CE §§ 12; 13; Rez. OBO 85, 1989, 68ff) verwendet wurde, um die Todesrechtsregelung Ex 22,1.2a in die Diebstahlsgesetzgebung einzufügen. Ex 22,2bα knüpft also an Ex 21,37 an und führt diesen Rechtssatz weiter.

Ein das Kap. abschließender Exkurs führt die rechtlichen Implikationen der Erzählung vom Diebstahl des Josephsbechers (Gen 44) auf Elemente ägyptischen Prozeßrechts zurück.

Ein Abschlußkap. stellt noch einmal heraus, daß altorientalisches „common law" im Gegensatz zu modernen Rechten die Austauschbarkeit der Sanktionen von Rache und Geldzahlung kannte.

Die Gerichte hatten die Aufgabe, beides gemäß den Umständen des Falles zu begrenzen und für die Durchsetzung des Urteils zu sorgen. Scheiterten die Gerichte darin, war es Aufgabe des Königs einzugreifen. Diese Züge teile das altisraelitsche Recht mit dem Keilschriftrecht. Unterschiede zwischen den Corpora des Keilschriftrechts und dem AT seien darin begründet, daß das AT eine andersartige Quelle sei, nicht aber darin, daß Israel ein vom Keilschriftrecht geschiedenes Recht gehabt habe. Vielmehr seien mit Deuteronomium und Priesterschrift Überlieferungen bewahrt worden, die kritisch auf einzelne Züge des vor allem im Bundesbuch repräsentierten „common law" reagierten. „What emerges from these studies then, apart from the reinterpretation of individual texts, is that biblical law is neither a mass of internal contradictions nor a monolith, but reflects a single, coherent common law, upon which different opinions were expressed" (135).

Dieser letzte Aspekt fehlt fast vollständig in der Monographie. Vielmehr ist sie damit beschäftigt, die These eines „common law" im Alten Orient, das das altisraelitische Recht einschließe, zu erweisen. In der vorliegenden Fassung basiert diese These auf zahlreichen Hypothesen, die die Texte gegen ihren Wortlaut systematisieren.

Osnabrück Eckart Otto

Cuomo, Luisa: **Una traduzione giudeo-romanesca del libro di Giona.** – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1988. X, 153 S. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 215), geb. DM 76.–

Daß die zu besprechende Arbeit einem entlegenen Wissensgebiet entstammt, wird schon durch den Druckfehler auf dem Einband angezeigt („guideo-romanesca" statt „giudeo-romanesca" [so richtig in der Titelei]). C. befaßt sich mit einer Übersetzung des biblischen Buches Jona in die Sprache der römischen Juden des ausgehenden Mittelalters und wendet sich an Italianisten und Experten der „lingue giudeo-x"; bei letzteren setzt sie eine gewisse hebraistische Kompetenz voraus. Die Theologie ist also nur indirekt betroffen.

Nach einer Einführung (1–8) wird der Übersetzungstext zunächst (wie in den Handschriften) in hebräischer Quadratschrift abgedruckt, darauf in Transkription dem biblischen Konsonantentext gegenübergestellt (9–18), sodann wird er im Hauptteil (19–105) unter graphematischem, phonologischem, morphologischem, syntaktischem und lexematisch-lexikographischem Gesichtspunkt untersucht, zum Teil im Vergleich mit einer etwas jüngeren Übersetzung aus dem gleichen Traditionsbereich. Auf die Zusammenfassung (107–110) folgen Glossar (111–141) und Verzeichnisse (143–153). C. gelangt zum Ergebnis, daß die aus der Mitte des 16. Jh.s stammende Übersetzung einen literarisch und sprachlich hohen Standard hat. Ihr eher konservativer Zug zeigt sich u. a. an der fehlenden „toscanizzazione", am Verzicht auf Idiome und in der Wort-für-Wort-Übersetzung.

Die romanistische Leistung der Arbeit steht hier nicht zur Debatte. Laut Ausweis der Bibliographie ist das Gespräch mit der Bibelwissenschaft nicht gesucht. So kann sich der Rezensent mit Hinweisen auf die Behandlung des Bibelhebräischen begnügen. Und da läßt doch einiges zu wünschen übrig. Für Hebraisten wirkt besonders befremdend die Transliteration des *Ṭēt* durch *t* und des *Taw* durch *ṭ*, die Nichtbeachtung von Vokal- und Konsonantenlängung und manche grammatische Fehleinschätzung wie etwa die Einordnung des nur im N-Stamm belegten *RDM* als H-Stamm (137).

Der an Auslegungsgeschichte und Übersetzungskritik interessierte Bibelwissenschaftler wird das dargebotene Material für seine Arbeit auswerten und der Autorin für die Editon dankbar sein.

Mödling Gottfried Vanoni

Keel, Othmar: **Das Hohelied.** – Zürich: Theologischer Verlag AG 1989. 268 S., 168 Abb. (Zürcher Bibelkommentare AT 18), kart sfr 33,50

Heinevetter, Hans-Josef: **„Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" Das Hohelied als programmatische Komposition.** – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 242 S. (Athenäums Monografien. Theologie. Bonner Biblische Beiträge, Bd 69), geb DM 68,00

Die Exegese des Hohenliedes (Hld) erlebt in unserer Zeit eine förmliche Renaissance, und vielleicht haben die Ausleger der letzten zwanzig Jahre zum Verständnis der biblischen Liebesdichtung mehr beigetragen als 2000 Jahre jüdischer und christlicher Auslegung zuvor. Das mag mit den verfeinerten Methoden der zünftigen Bibelwissenschaft zusammenhängen, aber auch mit dem wachsenden Empfinden für die Menschlichkeit des AT, das in dieser Hinsicht „moderner" ist als das NT. Hier sind zwei weitere Beiträge anzuzeigen, die beide als Marksteine in die Geschichte der Hld-Forschung eingehen werden.

1. Von Othmar Keel in Freiburg/Schweiz erwartet man a priori Überraschendes und wird auch in diesem Fall nicht enttäuscht. Bekanntlich liegt K.s singuläre Stärke zum einen in der Konfrontierung der biblischen Texte mit ihrer altorientalischen, besonders ägyptischen Umwelt, zum anderen in ihrer Erhellung durch die Archäologie und hier bevorzugt durch die Ikonographie. Diese beiden Instrumente werden auch in der Hld-Auslegung mit Erfolg eingesetzt, was zweifellos der Anlaß war, K. zum Mitarbeiter der im übrigen protestantischen „Zürcher Bibelkommentare" zu gewinnen. Durch insgesamt 168 Illustrationen, viele von Frau Keel in bewährter Weise nach Originalen gezeichnet, werden Bilder, Vergleiche und kulturgeschichtliche Bezüge des Hld neu und nicht selten erstmals verständlich gemacht. Das Abbildungsmaterial ist nicht nur dem ägyptischen, mesopotamischen und kleinasiatischen Raum entnommen, sondern auch – was hier besonders wichtig ist – dem syrisch-palästinischen. Diese Dokumentation hebt den Kommentar von K. aus allem Bisherigen heraus und verbürgt ihm auch eine langdauernde Aktualität, zumal sie permanent in die Auslegung einfließt. Legenden und Kommentar machen auf ungezählte Details aufmerksam, die der Uneingeweihte übersehen würde. Der Umgang mit dem Bildmaterial wird lediglich dadurch erschwert, daß die Zahlen, auf die verwiesen wird, meistens bei den Abbildungen fehlen und nur bei den Legenden stehen.

K. unterscheidet im Hld 43 Einheiten und bewegt sich damit unter den neueren Auslegern an der oberen Grenze (den „Rekord"

hält bekanntlich Krinetzki mit 52 Einheiten, ich selbst rechne mit 36; vor allem aber zeigt sich schon hier der grundsätzliche Abstand von K. zu Heinevetter, der mit 16 Einheiten auskommt, s. u.). Wenn K. auch immer wieder die Frage nach dem Grund der Aufnahme eines Liedes in die Sammlung stellt, so betont er doch die Eigenständigkeit der einzelnen Lieder, die, oft aufgrund von Wort- und Bildassoziationen, von einem Endredaktor zu einer losen Sammlung vereinigt worden wären. Zwar ist diese Sammlung kein reines Zufallsprodukt, vielmehr zeugt die „liebliche Verwirrung" (Goethe) nach K. durchaus von „Absicht und Kunstverstand" (196), wenn auch der Titel „Das Lied der Lieder" „nicht als Beweis dafür gelten (kann), daß der Sammler seine Sammlung als einheitliche Komposition verstanden wissen wollte" (47). Deshalb erfahren die „Anhänge" 8,8–14 bei K. keine gesonderte Behandlung. Grundsätzlich bleibt es also bei „fragmentarisch durcheinander geworfenen, übereinander geschobenen Gedichte(n)", worüber Goethe sich geärgert hat. Trotzdem gilt es, zwischen der Entstehung der einzelnen Lieder und einer Endredaktion zu unterscheiden (12). Diese letzte meint K. vermutlich, wenn er etwas undifferenziert von der „Sammlung" spricht, die er zwischen das 8. und das 6. Jh. v. Chr. ansetzt (14). Das ist recht hoch, selbst wenn man mit nachträglichen Wörtern, Versen oder gar Liedern rechnet (s. u. die völlig konträre Position von Heinevetter).

Sicher ist, daß sich für die einzelnen Lieder ein „Sitz im Leben" im Sinn der Formgeschichte nicht ausmachen läßt, „denn Liebesgedichte entstehen unter den verschiedensten Bedingungen und werden unter den verschiedensten Bedingungen gelesen, rezitiert und gesungen". Deshalb kann die Frage nach dem Sitz im Leben „nur in modifizierter Form als Frage nach dem Entstehungsmilieu und der Herkunft des sprachlichen Formen- und Metaphernmaterials sinnvoll gestellt werden" (24). Indes ist gerade das richtige Verständnis der Motive für uns eine der Hauptschwierigkeiten im Umgang mit dem Hld. Von daher ist die Erhebung der einschlägigen Zeugnisse der betreffenden Kultur von kapitaler Wichtigkeit, weil nur sie darüber Auskunft geben kann, welche Aspekte diese Kultur an einem Phänomen primär wahrnimmt (35). Das *tertium comparationis* kann im alten Orient ein völlig anderes sein als im modernen Westen. Das bedeutet, daß die Aussageabsicht eines Bildes in der Bibel oft eine andere ist als bei uns. K. illustriert dies an einer Fülle von Beispielen. So zeigen die ikonographischen Zeugnisse des alten Orients mit überzeugender Deutlichkeit, daß die Taube das Symboltier der Liebesgöttin ist und die Rolle der Liebesbotin spielt. Die Metapher „Deine Augen sind Tauben" bedeutet demnach: „Deine Blicke sind Liebesboten, sie künden von Liebe und Bereitschaft zur Liebe" (74).

Hier können unmöglich alle Begriffe und Bilder genannt werden, zu denen K. wichtige Einsichten vermittelt. Man erfährt, daß „Kuß" eine viel umfangreichere Bedeutung hat als im Deutschen und gegebenenfalls das ganze Liebesspiel samt Sexualakt einschließt, so daß auf den „Kuß" die Schwangerschaft folgen kann (zu 1,2). Man lernt die Duftkegel kennen, die die ägyptischen Frauen bei Gelagen auf ihrem Kopf trugen (zu 1,3); überzeugend ist die Identifizierung der „Lilie" mit der lebenserneuernden Lotosblume (zu 2,1f). Und wenn Gazelle und Hinde Symbole der Liebesgöttin sind, erklärt sich auch der Schwur bei ihnen als Absage an den Polytheismus unter Wahrung des Sakralen der Sexualität (zu 2,7). Was man sich unter einem verschlossenen und versiegelten Garten vorstellen soll, machen wieder die Kulturdokumente der Zeit deutlich, wobei das Bild auf die Unzugänglichkeit der Geliebten verweist, „deren Reize umso wunderbarer, geheimnisvoller und exotischer wirken, je fester die Tür verschlossen ist, die zu ihnen führt" (162; zu 4,12). Man kann auch den Optimismus bewundern, mit dem K. selbst dem änigmatischen V. 6,12 einen Sinn abzugewinnen weiß. Daß Sandalen am Fuß der Frau nicht nur „ein kraftvolles Auftreten im wörtlichen und im übertragenen Sinn" erlauben (213), sondern auch Schmuckstück sind und Wohlstand verraten, ist ein wichtiger Hinweis (zu 7,2), wie K. überhaupt des öfteren auf das Verhältnis von Sexualität und Luxus aufmerksam macht.

Die alte Streitfrage, ob Hld 3,1–5 und 5,2–8 einen Traum oder eine Wirklichkeit beschreiben, entscheidet K. zugunsten einer poetischen Fiktion (zu einem möglichen Verständnis von 5,2–4 s. u.). Ein stärkerer Realitätsbezug dürfte sich ergeben, wenn man *ballēlōt* (3,1) nicht als Pl. (Keel: „in den Nächten"), sondern als Pl. des ausgedehnten Zeitraums (Haag: „eine lange Nacht", GK 124b) oder als Pl. des unbestimmbaren Einzelnen („in einer der [vielen] Nächte", GK 124o, versteht. Unschlüssig ist K. in der Deutung von *rqh* (4,3), das er, mit Fragezeichen, als „Gaumen" übersetzen möchte. Indes scheint die Wurzel *rq* in allen semitischen Sprachen auf etwas Flaches hinzuweisen, so daß ich eher an die Stirne dächte. Das würde sowohl K.s Kommentar entsprechen, wonach das Kopftuch der Judäerinnen „das Gesicht auf beiden Seiten einrahmt" (132), als auch zu Ri 4,21f 5,26 mindestens ebenso gut passen wie „Schläfe". Freilich steht dem entgegen, daß wir uns in V. 3 im Bereich des Mundes befinden und daß wir die Stirne früher erwarten würden. Daß in 7,5c–e die Frau Subjekt ist, möchte ich K. (gegen mich selbst) gerne konzedieren.

Ein Leisetreten in der Sprache über Erotik und Sexualität wird von K. niemand erwarten. Schon das Abbildungsmaterial beweist eindrücklich das Gegenteil. K. läßt die Texte das sagen, was sie sagen wollen, weist freilich auch mehrfach darauf hin, daß in der Liebeslyrik gewisse Formulierungen bewußt fließend und doppelsinnig gehalten sind. Erfreulich und in dieser Deutlichkeit vielleicht erstmalig ist der Kommentar zu 7,2f. Dennoch wäre ich geneigt, da und dort noch einen Schritt weiter zu gehen. In 1,13b möchte ich den Relativsatz lieber auf den Geliebten als auf das Myrrhebeutelchen beziehen („der zwischen meinen Brüsten nächtigt"). Und ob in 4,7 der Myrrheberg und der Weihrauchhügel nicht auf den mons veneris zu konkretisieren wären? Aber wenn schon der Text manches offen läßt, warum soll dieses nicht auch der Ausleger tun dürfen?

Unnötig zu sagen, daß K. sich alle heute erprobten Zugänge zur Bibel zu eigen macht, selbst die Tiefenpsychologie, bei der er sich lediglich – und dies mit Recht – gegen Übertreibung und Absolutsetzung wendet (vgl. etwa 234). Das Hld singt den Preis der Liebe, und wenn ein Phänomen sich jeglicher Eingrenzung widersetzt, dann sie. Das bedeutet zunächst Gleichwertung von Mann und Frau. „Nirgends ist die Gleichheit der Geschlechter – als Voraussetzung für das Verschwinden der Einsamkeit und als Basis gegenseitiger Zugehörigkeit – im AT selbstverständlicher Wirklichkeit als im Hld" (41). Freilich zeigt sich in der Folge auf Schritt und Tritt, daß das Hld mit einer durch das „Christentum" pervertierten Moral sich kaum harmonisieren läßt, ein Befund, auf den K. – ohne ihn zu thematisieren – mehrfach hinweist. In seiner letztgültigen Aussage, zu der sich das Hld am Schluß erhebt, wird die Liebe dem Tod gleichgesetzt (8,7). „Wenn die Liebe aber eine Gewalt ist, die sich jeder Manipulation entzieht wie der Tod, wie kann sie dann moralischen Gesetzen unterstellt werden? Auf dieses Problem geht das Hld nicht ein" (251).

2. In beständigem, weithin positivem Gespräch mit K. bewegt sich die Münsteraner kath.-theol. Diss. von Hans-Josef Heinevetter, wenn auch ihre Zielsetzung eine andere ist, nämlich über die Struktur der Hld-Komposition zu einem besseren Verständnis der Liebesdichtung vorzustoßen. H. beginnt mit einem Forschungsbericht, der jedoch bereits vorliegende Überblicke dieser Art nicht einfach wiederholt und ergänzt. Vielmehr werden die Arbeiten Früherer im Lichte des eigenen Standpunktes beurteilt. Es zeigt sich, daß das Strukturverständnis des Hld weitgehend von seiner Deutung bestimmt wurde. Wer etwa in der Dichtung a priori die eheliche Liebe besungen sieht, für den legt sich als deren Aufbau die Abfolge der Schritte nahe, die zu diesem Ende führen: Zuneigung, Sehnsucht, Liebesgespräch, Verlobung, Brautglück, Vermählung. Demgegenüber plädiert H. dafür, daß Struktur und Sinn der Sammlung so untrennbar sind wie Leib und Seele. Deshalb muß mit der Struktur begonnen werden, die freilich ihrerseits keine „neutrale" Behandlung zuläßt, weil die Wörter immer nur als Sinnträger Struktur bilden können (35–37). Dieser Sachverhalt führt zu Arbeitshypothesen, deren Ergebnis nie mit naturwissenschaftlicher Exaktheit bewiesen werden kann. Vielmehr ist immer mit der Möglichkeit des Gegenteils zu rechnen (150).

Eine gewisse Vorentscheidung bedeutet schon die Abgrenzung der Einheiten. Für H. besteht das Hld aus drei Teilen: einer Einleitung 1,2 – 2,7 und zwei Hauptteilen: 2,8 – 5,1 und 5,2 – 8,6, wobei der zweite Hauptteil eine Art Reduplikation des ersten darstellt (133). Während H., einem weitgehenden Konsens folgend, für die Einleitung sieben Einheiten annimmt (1,2–4; 1,5–6; 1,7–8; 1,9–14; 1,15–17;2,1–3; 2,4–7), geht er in der Zuweisung von fünf Einheiten an den ersten Hauptteil (2,8–17; 3,1–5; 3,6–11; 4,1–7; 4,8 – 5,1) und sogar von bloß drei Einheiten an den zweiten Hauptteil (5,2 – 6,3; 6,4–9; 6,10 – 8,6) dezidiert eigene Wege. Für jede Einheit wird zunächst die Frage nach ihrer Abgrenzung und Struktur gestellt und letztere durch den gegliederten hebräischen Text verdeutlicht. Auf die redaktionskritische Analyse der Einheit folgt deren Übersetzung, in der Vorlage und Ergänzungen des Redaktors graphisch unterschieden werden.

Denn – und damit kommen wir zur Grundthese der Arbeit – ein in die hellenistische Zeit, im näheren um 230 v. Chr., anzusiedelnder und in Palästina, freilich in lebhaftem Kontakt zu Alexandria arbeitender Redaktor hat das Hld, unter Verwendung verschiedenartigen Quellenmaterials und nach einem festen Konzept, zu einer einheitlichen Komposition gestaltet. Damit setzt sich H. nicht nur von der sog. Fragmentenhypothese ab, wonach das Hld eine lose Sammlung von Liebesliedern darstellte, sondern auch vom Verständnis der Dichtung als mythisch-kultisches Textbuch oder

als Drama, ohne damit indes fragmentarische, mythische und dramatische Elemente in der Dichtung auszuschließen. Dieser Redaktor ist beileibe kein bloßer Sammler und noch weniger ein stümperhafter Kompilator, vielmehr ein Schriftgelehrter, ja ein Künstler, der – unter Beschreitung eines kreativen Weges zwischen Aneignung und Ablehnung (217) – eine gezielte Gesellschaftskritik betreibt. Die Ablehnung manifestiert sich überwiegend in einer Reserve gegenüber der hellenistischen Stadtkultur – nicht zufällig ist es die Stadt, in der die Frau den Geliebten verliert und in bangen Nächten sucht – und, im Kontrast dazu, im „bukolischen" oder „pastoralen" Einschlag der Dichtung, die von der städtischen Realität her „das Landleben, das Leben mit und in der Natur als Gegenentwurf besingt" (213). Aber auch die feine Ironie, mit der die salomonische Herrlichkeit abgewertet wird, ist auf das Konto der Ablehnung zu buchen. Die widersprüchliche Beurteilung Salomos – es gibt ja auch seine Glorifizierung in 3,7a.11 – ist nach H. einem noch späteren Glossator zuzuschreiben (113f), dem sich auch die Überschrift 1,1 und der Nachtrag 8,7–14 verdankten. Die Aneignung werden wir – wie könnte es anders sein – an erster Stelle in der Liberalisierung der Sexualität suchen, einem Charakteristikum des Hellenismus. Obwohl diese sich im Grunde sehr wohl in das Bild der hellenistischen Stadtkultur einfügen würde, zögert H. nicht, sie in Kontrast zu dieser zu sehen: „Indem R. sich die nicht moralbezogene Sicht der Sexualität zu eigen macht und diese sogar theologisch legitimiert, durfte er die Hellenisten ganz auf seiner Seite wissen. ... Aber in der Zusammenschau der Gesamtkomposition wird der vermeintliche Glanz höfischen Prunks gegenüber jener Liebe verblassen, deren ‚Bett das Grün' ist" (217). Freilich wäre dabei wohl einzuschränken, daß der Redaktor die freimütige Erotik seiner Vorlagen nicht nur verstärkt, sondern auch abschwächt (etwa im Lied 5,2–4, das wohl ursprünglich sehr realistisch die Vereinigung beschrieb und erst sekundär zu einem „Türklagelied" umfunktioniert wurde).

Letztlich läßt sich nach H. die Bilderwelt des Hld auf die Bereiche Leben (= Liebe) und Tod reduzieren. Als Leben/Liebe-Metaphern stehen Garten, Weinberg, Gazellen, Hirsche, Feld, Hirten, Lotos; als Metaphern des Todes Wüste, Gebirge, Löwen, Panther, Stadt, Wächter, Disteln (195), was in die theologische Aussage ausmündet: „Wer liebt, glaubt an das Leben, kämpft um das Leben, widersteht den Todesmächten und hat dabei Gott auf seiner Seite" (196). Ein einsichtsreicher Vergleich mit Kohelet, den der Vf. anstellt, bestätigt diese Weltanschauung, denn auch „bei Koh führt eine radikale Kritik der traditionellen Weltsicht verbunden mit einer geradezu gnadenlosen Bewußtmachung des Todesgeschicks zur Feier des Lebens, zu deren höchsten Formen die Liebe zwischen Mann und Frau gehört (Koh 9,9)" (207).

H.s These macht viele Wiederholungen, Unstimmigkeiten, Widersprüche innerhalb des Hld verständlich, und sie macht auch gewisse Textkorrekturen überflüssig (so in 5,4 die Korrektur von ᶜljw zu ᶜlj). Daß sie alle Probleme löst, wird niemand erwarten, und wenn sie sich durchsetzen sollte, müßte um so eindringlicher nach der Herkunft der Materialien nicht nur der ersten, sondern auch der zweiten Schicht gefragt werden. Vor allem wird die angewandte Stil- und Literarkritik einer sorgfältigen Aufarbeitung bedürfen. Fragen bleiben auch hinsichtlich der Abgrenzung der Einheiten (etwa 5,2 – 6,3). Das ändert nichts daran, daß die Untersuchung eine Fülle von neuen Einsichten und Zusammenhängen vermittelt.

Leider ist die Übersetzung stellenweise, selbst für eine wissenschaftliche Arbeit, befremdend prosaisch (vgl. etwa 1,3a; 1,16b; 3,4e; 4,3b; 6,9c; 8,1a). Was aber den Umgang mit dem Buch mühselig macht, ist vorab seine Organisation: das Fehlen jeglicher Register (Wichtiges zu einzelnen Stellen Gesagtes findet sich außerhalb der Textanalyse); die Gliederung in 1, 1.1, 1.1.1, 1.1.1.1, 1.1.1.2 etc. und die zahlreichen Verweise auf so bezeichnete Abschnitte (z. B. auf 2.1.1.1 S. 174; auf 2.2.1.2 S. 212), die den Leser nötigen, ständig auf das Inhaltsverzeichnis zu rekurrieren; in den hebräischen Typen haben zumindest ältere Augen Mühe, Samek und Tet, He, Chet und Taw zu unterscheiden. War früher der Wissenschaftler Nutznießer der Drucktechnik, so scheint er heute mehr und mehr deren Opfer zu werden.

Das darf freilich den Blick dafür nicht trüben, daß wir es, alles in allem, mit einer vorbildlichen Doktorschrift zu tun haben. Sie besticht durch ihre klare Abgrenzung des Themas, ihren gerafften, unnötige Erörterungen und Polemiken vermeidenden Duktus, ihre selbstsichere, aber nie überhebliche Kritik und nicht zuletzt ihre maßvolle Länge. Das Hld gibt uns weiterhin viele Fragen auf, aber H. hat sie einer Lösung unbestritten näher gebracht.

Tübingen Herbert Haag

Schweitzer, Albert: **Gespräche über das Neue Testament**, hg. v. Winfried Döbertin. – Esslingen: Bechtle 1988. 215 S., geb. DM 24.–

Auf dem Umschlag ist wohl aus Werbezwecken das bekannte Foto des Tropenarztes und Friedensnobelpreisträgers abgebildet; die vorliegenden Texte stammen jedoch aus der Zeit, als A. Schweitzer Privatdozent für das Neue Testament in Straßburg war. Sie wurden im „Evangelisch-protestantischen Kirchenboten für Elsaß und Lothringen" von 1901–1904 veröffentlicht.

Die ein wenig „altväterliche" Sprache verleugnet die Zeit der Entstehung nicht. Wenn man sich aber dadurch nicht von der Lektüre abhalten läßt, spürt man bald, daß hier ein Exeget geschrieben hat, dem die Umsetzung seiner fachwissenschaftlichen Erkenntnisse für eine breitere Leserschaft ein pastorales Anliegen war.

Liest man das Buch aus auslegungsgeschichtlicher Warte, so bietet es interessante Einblicke in die Möglichkeiten der protestantischen Exegese zu Beginn dieses Jahrhunderts, insbesondere wenn man bedenkt, welche Beschränkungen katholische Exegeten zur gleichen Zeit erlitten.

Beispielhaft sei nur auf die Ausführungen zu den Wundergeschichten hingewiesen, die historisch-kritisch verantwortet und zugleich sehr einfühlsam sind; also den gelungenen Versuch darstellen, sowohl dem wissenschaftlichen Anliegen wie dem religiösen Empfinden der Leser gerecht zu werden. Bemerkenswert ist der Umstand, daß A. Schweitzer in seinen „Gesprächen", die heutigentags wohl als narrative Auslegung bezeichnet würden, immer wieder die Relevanz des historisch-sozialen Kontexts für das Verständnis ntl. Texte betont, indem er die Leser an zahlreichen Stellen über geschichtliche und gesellschaftliche Fakten informiert. Angesichts der langen Tradition des Antijudaismus innerhalb der Auslegung des NT fallen A. Schweitzers Erläuterungen zu den Pharisäern positiv auf; er läßt ihnen historische Gerechtigkeit widerfahren und würdigt ihre sittlichen Ziele und religiösen Ideale. Gerade in Hinblick auf die Entwicklung der deutschsprachigen Exegese kann man es bedauern, daß seine Vorstellungen nicht größere Verbreitung fanden.

Freilich, das Buch ist ein wenig antiquiert und letztlich vielleicht nur für die von Interesse, die A. Schweitzer bereits kennen und schätzen. Jene werden sicherlich in diesen Texten auch Aufschlußreiches über den Menschen A. Schweitzer finden. Denn zumindestens in den folgenden Sätzen vermag man durchaus ein Programm für dessen Leben entdecken:

„Es gibt keine Versöhnung zwischen Jesu Forderungen und unsern bürgerlich weltlichen Anschauungen, auch wenn sie etwas mit christlichem Sauerteig durchsäuert sind. Was hilft es, daß wir Jesu Worte mit Stricken der modernen und modernsten Auslegung binden? Es hilft doch nichts, sie zerreißen, und dann fallen seine Forderungen die Menschen an und tun ihnen Gewalt an, und jeder muß für sich sehen, wie er mit ihnen fertig wird. Und wer über diesen innern Zwiespalt hinausgekommen ist, der ist nicht glücklich, sondern tot" (147).

Neuenkirchen Rainer Kampling

Ebertz, Michael N.: **Das Charisma des Gekreuzigten.** Zur Soziologie der Jesusbewegung. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1987. XI, 308 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 45), Ln. DM 148.–

Im Unterschied und in kritischer Abgrenzung etwa zu G. Theissens soziologischer Rekonstruktion der Anfänge des Christentums, bei der ein theologisches Leitinteresse im Vordergrund stehe, möchte der Vf. mit seiner Studie – eine gekürzte und inhaltlich leicht modifizierte Fassung einer Untersuchung, die von der Sozialwissenschaftlichen Fak. der Univ. Konstanz als Diss. angenommen wurde – eine „Soziologie der Jesusbewegung" erarbeiten, die sich ausdrücklich von einem (religions-)soziologischen Theoriekonzept leiten läßt. Es handelt sich um das innerhalb des Herrschaftsparadigmas angesiedelte Konzept der „charismatischen Bewegung", dessen Vorzüge der Vf. als empirie- und geschichtsnah sowie als disziplinär und interdisziplinär plausibel und offen charakterisiert.

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß im ersten Kap. zunächst das herrschaftssoziologische Konzept der charismatischen Bewegung, wie es in der Rezeption des Charisma-Konzepts von M. Weber entwickelt worden ist, entfaltet wird. Bei charismatischen Bewegungen handelt es sich um herrschaftlich bestimmte soziale Beziehungen, „die ihrer objektiven Struktur nach nicht auf Dauer angelegt sind" (28). Zu ihren Kennzeichen zählen u. a.: eine Notlage als soziale Disposition des Aufbrechens, eine hohe emotionale Aufladung der Beziehungen innerhalb der Gefolgschaft, die Zentrierung um einen charismatischen Führer und seine Botschaft, die Ignorierung der überkommenen Normen sowie die damit verbundene innovatorische bzw. revolutionäre Stoßkraft, Verzicht auf regelmäßige ökonomische Dauervorsorge, die Aufgabe der Stabilitas Loci (vgl. 28f). Als für die weitere Untersuchung heuristisch relevant erweist sich der Zusammenhang von „Stigma und Cha-

risma", also von charismatischen und stigmatisierenden Prozessen, auf den W. Lipp aufmerksam gemacht hat.

Mit dem zweiten Kap. beginnt der Vf., den gewonnenen theoretischen Bezugsrahmen anzuwenden, und zwar zunächst zur Untersuchung und Bestimmung der Binnen- und Außenstruktur der charismatischen Gruppe um Jesus von Nazareth. Nachdem knapp der historisch-gesellschaftliche Hintergrund skizziert worden ist, legt der Vf. einen Versuch vor, die Entwicklung Jesu von Nazareth zu einem charismatischen Führer zu rekonstruieren. Von ausschlaggebender Bedeutung dürfte dem von der Identifikation bis zur Spaltung reichenden interaktiven Vorgang zwischen Johannes dem Täufer und Jesus zukommen: „einem spiegelbildlich-wechselseitigen Tausch der Zuschreibung und Anerkennung charismatischer Fähigkeiten", der wohl entscheidende soziale Voraussetzung dafür war, „daß Jesus sein Selbstbild als ‚charismatisch' erfahren und eingeschätzt hat und einige Zeit später selbst sogar als neuer Prophet auf den Plan treten konnte" (66).

Das Konzept der „charismatischen Bewegung" erlaubt es dann, die Art der Rekrutierung der Jesusjünger, die Binnenstruktur der so entstehenden Gruppe mitsamt ihren konfliktträchtigen Problemen schlüssig herauszuarbeiten. Der Vf. vertritt die These, daß es außer „normalen" Spannungen und Konflikten auch zu schwerwiegenden Konflikten gekommen ist, die von Jesus keiner dauerhaften, allseits zufriedenstellenden Regelung zugeführt wurden, so daß sie sich schließlich als dysfunktional für den Fortbestand und die Durchsetzung der Jesusbewegung auswirkten (vgl. 96). Für die Außenstruktur sind zwei Kreise relevant: zum einen die Mäzenaten, aufgrund deren Unterstützung die Jesusbewegung existieren konnte; zum anderen das Publikum, das aufgrund der Wandertätigkeit Jesu und seiner Gefolgschaft ständig wechselte.

Die nächsten drei Kap. thematisieren den politischen, sozioökonomischen und sozioreligiösen Kommunikations- und Handlungszusammenhang, in den sich die Jesusbewegung gestellt sah und mit dem sie sich auseinandersetzte. Hier greift der Vf. das heuristische Theorem vom Zusammenhang der charismatischen und stigmatisierenden Prozesse auf und versucht seine These zu explizieren, daß Jesus und seine Bewegung mit Hilfe einer Strategie der „Selbststigmatisierung" den zeitgenössischen komplexen kollektiven „Stigmatisierungszusammenhang", dem insbesondere Galiläa ausgesetzt war, zu unterlaufen und zu bewältigen suchte. „Mit ihr sprang Jesus selbst in die naherwartete geschichtliche Außeralltäglichkeit voran, wo die widergöttlichen und zugleich unbrüderlichen Mächte ‚Gewalt', ‚Geld' und ‚Gesetzesbildung' genauso zu einem ‚Nichts' werden wie Fortpflanzung und Totenbestattung, Ehe, Familie und Beruf, zu derem freiwilligen – im Effekt stigmatisierenden – Verlassen Jesus seine Jünger auffordern konnte, und versuchte auch, die politisch, sozioökonomisch und sozioreligiös ‚negativ Privilegierten', in besonderer Weise die galiläische Bevölkerung, zu mobilisieren und mitzuziehen, um unter dem so konzentrierten sozialen Druck der an den Rand Gedrängten die ‚Gotteslosen' selbst an den Rand zu drängen" (13f).

Im abschließenden 6. Kap. zeigt der Vf., daß die Jesusbewegung kontercharismatische Bewegungen provozierte, die den von Jesus ausgelösten charismatischen Prozeß zwar im wahrsten Sinne des Wortes durch-„kreuzt" haben, seine Auswirkungen jedoch nicht mehr zu bremsen vermochten. „Der stigmatisierende moralische Druck, von dem Jesus entlasten wollte, fiel somit voll auf ihn zurück und belastete und erdrückte ihn selbst. Er wurde Opfer von Konflikten, in die er eingriff und die er anheizte, ohne sie unter Kontrolle zu haben. Daß das Christentum diesen Verlauf genau umgekehrt interpretiert, aber durchaus in der (theo-)logischen Konsequenz der jesuanischen Strategie der Selbststigmatisierung, steht auf einem anderen Blatt, eben dem des Evangeliums vom stellvertretend Gekreuzigten und Auferstandenen, das dadurch einen weltgeschichtlichen Prozeß der sozialen Umdefinition in Gang setzte, der freilich bis heute noch nicht abgeschlossen ist!" (261f).

Spätestens dieses dem Schluß des Buches entnommene Zitat läßt deutlich werden, welche Brisanz in ihm steckt. Auf der einen Seite besticht es aufgrund seiner theoretischen Stringenz – sieht man einmal von einer Würdigung verschiedener Detailanalysen ab, die sehr informativ sind und den Stand der Soziologie der Jesusbewegung erweitern und vertiefen. Auf der anderen Seite fragt man sich gelegentlich, ob nicht manches herangezogene Material zu einseitig auf das zugrundegelegte Theoriekonzept hin interpretiert wird. Die Auseinandersetzung mit dieser Studie wird darum in verschiedenen Bereichen geführt werden müssen und dürfte sich als lohnend erweisen: angefangen von einer Diskussion des religionssoziologischen Theorems der „charismatischen Bewegung" über die politische, sozioökonomische und sozioreligiöse Verortung der Jesusbewegung, wobei die Ausführungen zur „Stigmatisierung" und „Selbststigmatisierung" kritisch zu prüfen sind, bis hin zu den christologischen und soteriologischen Implikationen der vorgelegten Theorie.

Paderborn Norbert Mette

Zeilinger, Franz: **Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.** Exegetische Erschließung der neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. – Wien, Freiburg, Basel; Herder Verlag 1988. 256 S., kart. DM 36.80

Der Grazer Neutestamentler hat mit diesem Werk sich einer wichtigen Aufgabe gestellt, die Hymnen und hymnischen Stücke, die im biblisch reformierten Stundengebet nach dem Konzil Verwendung finden, exegetisch und theologisch zu erschließen. Damit will der Vf. zwei Aufgaben dienen: einerseits Form, Inhalt und Herkunft der einzelnen Texteinheiten sorgfältig erheben, um so einen Beitrag zur Entstehung und Eigenart der christlichen Lobgebete zu leisten, andererseits zu einem biblisch vertieften Gebet all denen zu verhelfen, die verpflichtet sind, diese Gebete zusammen mit der Kirche zu sprechen. Die Untersuchung füllt insofern eine Lücke, da es seit dem II. Vaticanum bisher keine umfassende exegetische und theologische Behandlung der in Frage kommenden Texte gab.

Hymnen werden vom Vf. näherhin umschrieben als gebundene Texte, in denen Gottes Heilstaten durch und in Jesus Christus gepriesen werden, wobei bestimmte Stilformen wie gehobene Sprache, Verwendung von Partizipien, Vorliebe für Relativsätze, welche der Herausstellung heilsgeschichtlich bedeutsamer Gegebenheiten dienen, auf die Eigenart und ursprüngliche Bestimmung dieser Texte hinweisen. Allerdings lehnt der Vf. eine weitergehende Näherbestimmung als unmöglich ab.

Folgende Texteinheiten werden in dieser Studie behandelt: Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichte: Magnificat (1,46–55), Benedictus (1,68–79), Nunc dimittis (2,29–32.34b–35); Cantica aus neutestamentlichen Briefen (Phil 2,6–11; Kol 1,12–20; Eph 1,3–10.11–14; 1 Tim 3,16; 1 Petr 2,21–24); Cantica aus der Offenbarung des Johannes (4,11; – 5,9.10.12; – 11,17–18; – 12,10a–12a; – 15,3–4; – 18,20; – 19,1–10).

Der Aufbau der einzelnen Untersuchungen ist folgendermaßen gegliedert: Die Stellung des einzelnen Textstücks in der jeweiligen Schrift; Aufweis der griechischen Textentwicklung und daran anschließend eine der Vorlage entsprechende deutsche Übersetzung; Bestimmung des Verhältnisses von durch die kirchliche Tradition vorgegebenen Textformen und redaktioneller Bearbeitung; Freilegung der Botschaft der einzelnen Texte sowie ausführliche Hinweise auf die Verwendung in der Liturgie und den dadurch entstehenden aktuellen liturgischen Schriftsinn.

Der Vf. hat seine Untersuchung sehr breit angelegt. Er zieht zur Übersetzung und Auslegung alle wichtigen neueren exegetischen Arbeiten heran und bietet je eine Einführung in die neueste Deutungsgeschichte der einzelnen Texte und ihrer wichtigsten Aussagen. Seine Darlegungen bilden insofern ausführliche Zusammenfassungen der Form-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der einzelnen Texte und ihrer theologischen Deutungen. Darin liegt der besondere Wert dieser Untersuchung begründet. Sie gestattet einen Einblick in das theologische Denken und Beten der Christen der ersten und zweiten christlichen Generation, aber auch in die Entfaltung der Gebets- und Gottesdienstformen und deren Verwendung in den jeweiligen christlichen Schriften, in denen die Texte überliefert werden.

Besonders breit angelegt ist die Erschließung der Eigenart der Offenbarung des Johannes, ihrer Gestaltungselemente und ihrer theologischen Grundaussagen und die Freilegung der Anlage und Funktion der Cantica in diesem apokalyptischen Buch.

Ihren Sinn umschreibt er so: „Die Hymnen wollen ... einer verfolgten ... Kirche den endgültigen Sieg Gottes und die endgültige Einheit mit ihrem erhöhten Herrn und Christus als die vor Gott bereits gegenwärtige Wirklichkeit vor Augen stellen ... Sie bilden letztlich eine kleine Summa theologica christiana. Sie ... manifestieren ..., wie sehr theologische Reflexion ‚Opfer des Lobes' sein kann und sein soll. Sie sind Gotteslob und Verkündigung der Großtaten Gottes zugleich" (172).

Dem ist zuzustimmen, wenn auch zu wenig gesehen wird, daß die himmlische Liturgie das endzeitliche Handeln Gottes und Christi begleitet, gutheißt, erbittet und in Gang setzt und zwar in Verbindung mit dem Beten und Bekennen der bedrängten Kirche. Die Liturgie feiert nicht nur das Handeln Gottes, sie erschließt es zugleich und bestimmt es mit.

Überblickt man das ganze Werk, so ist hervorzuheben die eigenständige, ganzheitliche Erschließung des theologisch und liturgisch sehr bedeutsamen Sachbereichs, die gründliche exegetische, auslegungsgeschichtliche und theologische Erschließung der hymnischen Texteinheiten und deren Funktion im ganzen der Schriften, in denen sie begegnen. Von hoher Bedeutung ist die abschließende Besinnung auf den sachgerechten Gebrauch dieser Texte in der Liturgie der heutigen Kirche. Dadurch gewinnt die Untersuchung eminent praktische pastorale Bedeutung.

Von großem Wert für eigenes Studium ist auch die repräsentative Literaturübersicht am Ende des Werkes und das Verzeichnis aller bedeutsamen Schriftstellern. Für alle, die als Seelsorger, Ordensleute oder gebildete Laien das Stundengebet der Kirche verstehend mitvollziehen wollen, dürfte dieses Buch auf längere Zeit hin das grundlegende Standardwerk darstellen.

Aber in Hinsicht auf die praktische Bestimmung dieser Monographie treten auch bestimmte Mängel derselben hervor: Sie ist zu breit angelegt, so daß der praktische Benützer leicht ermüdet und da und dort den Faden verliert. Die deutsche Übersetzung der jeweiligen griechischen Texteinheiten ist zu wenig sprachschöpferisch gestaltet, so daß diese Übersetzungen selbst nicht für das Nachbeten verwendet werden können und sich auch dem Gedächtnis nicht einprägen; die theologische Reflexion der liturgischen Verwendung im heutigen Stundengebet steht zuweilen in der Gefahr, theologisch überfrachtet und allzu erbaulich zu sein. Nach der nicht leichten Lektüre dieser in verständlichem Deutsch geschriebenen Untersuchung drängt sich der Wunsch auf, der Vf. möge eine knappe Zusammenfassung alles Wichtigen seiner Monographie für die Hand all jener vorlegen, die das Stundengebet verstehend und theologisch einsichtig vollziehen wollen.

Passau Otto B. Knoch

Kirchschläger, Walter: **Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament**. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche. – Wien: Herold 1987. 111 S.

Eine kurze, pastoral ausgerichtete Darstellung der hauptsächlichen Gesichtspunkte zum Thema, mit einem eigenen Forschungsbeitrag und einem Blick auf den „kirchlichen Umgang mit Ehe".

Im 1. Teil, „Das Eheverständnis Jesu und der jungen Kirche", werden nach einem „Rückblick auf alttestamentliche Grundzüge" die ntl. Aussagen zusammengetragen, gedeutet und zum „heutigen Lebensumfeld" in Beziehung gesetzt. Der klug abwägende, verantwortungsvolle Umgang mit der Thematik ist wohltuend und hilft zu einem vorurteilsfreien Verständnis des biblischen Anliegens. Wichtig die Betonung: „Es gibt auch eine Berufung zur Ehe – wie zur Ehelosigkeit" (34) und daß Eph 5,21–33 unter der Überschrift von V 18 zu lesen ist: „Laßt euch erfüllen vom Geist" (39). Die „Vorstellung einer gleichberechtigten, zumindest einer grundsätzlich gleichwertigen Gemeinschaft steht im Vordergrund" (43; und in diesem „Zeichen bezeugt der Mensch zugleich seinen Glauben und seine Hoffnung auf Gottes zugewandte Liebe" (47).

Stärker in die Auseinandersetzung führt der 2. Teil: „Ehescheidung – Rückfrage an das Neue Testament". Hier steckt ja auch das eigentliche Problem. Interessant K.s Vorschlag, Mt 5,27–32 nicht als zwei „Antithesen", sondern als einen zusammenhängenden Abschnitt aufzufassen (so etwa Rösch). V 31f ist in der Tat für eine eigene „Antithese" relativ kurz, wird nicht wie die übrigen eingeleitet, und die ungleiche Zahl „5" hat als Gliederungsprinzip die größere Wahrscheinlichkeit. Dies hilft in der Tat, moicheuein in 5,27f und 32 in derselben Linie zu sehen: Es zielt auf die sittliche Haltung des Menschen und disqualifiziert damit bereits die Entlassung, nicht erst das Eingehen einer neuen Beziehung. Aber hier ist zu fragen: ist moicheuein im Deutschen mit „ehebrechen" richtig wiedergegeben? In einer demnächst bei Echter erscheinenden Untersuchung (Paulus und die Frauen) möchte ich zeigen, daß die augenscheinliche Tautologie: „Wer seine Frau entläßt ... bricht die Ehe" Anlaß bietet zu einer semantischen Neuorientierung. Dort soll auch das hauptsächliche Ergebnis von K. in größerem Zusammenhang bedacht werden (dies ist mit ein Grund für die späte Rezension): Ausgehend von der Schwierigkeit, daß die mt „Klausel" offensichtlich eine „Ausnahme" darstelle, sieht K. generell die ntl. Autoren in der „Spannung zwischen Treue zur apostolischen Verkündigung und der Verantwortung für den einzelnen Menschen", zwischen „Grundsätzlichkeit und personaler Zuwendung". Man möchte fragen: Hat Jesus das jeweils zweite nicht im Blick gehabt? Matten Mt und Paulus (1 Kor 7,10–16) wirklich die Stirn, (erleichternde) „Zugeständnisse" oder „Ausnahmen" von einem „Gebot des Herrn" zu machen? Sie bringen eine Verdeutlichung und Interpretation, aber wagen nicht einen verändernden Eingriff in ein Herrenwort! Das Anliegen K.s, in ihrer Methode einen generellen Ansatz für weitere Adaptionen zu finden, ist wohl anders zu lösen: Einmal dadurch, daß Jesus eine Gewissensnorm vorlegt (kein objektives „Eheband"), die immer nur denjenigen anspricht, der aus eigenem Antrieb und eigener Initiative (also „schuldhaft") sich zu lösen versucht – so daß der Unschuldige in der Tat frei ist! –, sowie durch die Möglichkeit einer echten Buße und Umkehr, die immer auch an den konkreten Möglichkeiten zur Wiedergutmachung ihre Grenze hat.

Damit wären dann die in Teil 3 vorgetragenen „Überlegungen und Anfragen", für deren Weite und pastorale Offenheit man nur dankbar sein kann, exegetisch noch besser zu untermauern: ausgehend vom „Beispiel Jesu" und der „neuen Wirklichkeit der Gottesherrschaft" muß gewiß ein „Bewältigungsraum" für den ringenden Menschen geschaffen werden. Bei dem vielfach vorhandenen „Zustand der Vergessenheit von Gottesherrschaft" (94) ist in der Tat im Hinblick auf Sakramentsfähigkeit die Frage nach einer „Tauferneuerung" zu stellen. Ferner ist weiterhin mit der „Herzenshärte" auch der „Christen" zu rechnen, und wird man sich hüten müssen, „zwei unterschiedliche Kategorien von Christusgemeinschaft zu konstituieren" (101, indem man solche, die an ihren menschlichen Grenzen stehen und eine Schuld bereuen, zwar zur Glaubensgemeinschaft, aber nicht zum „Empfang der Sakramente" zuläßt. Es seien „Wege der Umkehr sowohl den Geschiedenen als auch den geschiedenen Wiederver-heirateten anzubieten" ohne den „Eindruck einer Änderung der grundsätzlichen Verkündigung Jesu" zu erwecken.

Frankfurt/M Norbert Baumert

Munier, Charles: **Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche** (1.–3. Jahrhundert). – Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris: Lang 1987. LXXII, 333 S. (Traditio Christiana VI).

Der vorliegende Bd ist nach ähnlichen Gesichtspunkten geordnet wie die übrigen Bücher der Reihe.

Einleitung (V–LX), Literaturverzeichnis (LXI–LXX), Texte (2–315), wobei sich Original und Übersetzung gegenüberstehen, Register (318–333). Die ntl Texte sind in der kanonischen, die übrigen Texte in chronologischer Reihenfolge angeordnet.

Da die Textauswahl mit den einschlägigen Kanones des Konzils von Nizäa endet, fehlen die grundlegenden theologischen Diskussionen und Stellungnahmen zu Ehe und Ehelosigkeit des 4. Jh.s. Dieser Umstand ist auch im Blick auf die mittelalterliche Rezeptionsgeschichte zu bedauern.

Der Titel des Buches hätte auch um den Begriff Sexualität erweitert werden können, denn diese ist das eigentliche Thema, um das viele Texte kreisen. Und gerade bei jenen Texten wird der Leser wohl des Abstands gewahr werden, der das damalige Denken vom heutigen trennt. Einiges wirkt heutigentags einfach befremdlich, wenn nicht gar abstoßend (vgl. etwa Text 148). Es ist zu befürchten, daß mancher Leser nur das irrige Vorurteil bestätigt sieht, das Christentum sei immer schon sexualfeindlich gewesen. Und hier wäre eine Einführung nötig gewesen, die dem weniger kundigen Benutzer des Buches hilft, jene Texte historisch einzuordnen und in ihrem Entstehungskontext zu begreifen. Die von Ch. Munier verfaßte Einleitung leistet diese Hilfe wohl nicht. Um es ein wenig überspitzt zu sagen: Sie ist offensichtlich von einem Fachgelehrten für Fachgelehrte geschrieben worden. Doch: Brauchen jene so eine Sammlung?

Der Leser, der auf diesem schwierigen Gebiet wenig Sachkompetenz besitzt, wird doch recht allein gelassen.

So findet sich zwar eine knappe Darstellung der jüdischen Eheethik (V–X; NB. Der Begriff „Spätjudentum" sollte eigentlich ausgedient haben.), aber die paganen Vorstellungen werden nur gestreift. Um die negative Wahrnehmung der Apologeten „... der von der Gier nach Lust und Flucht vor familiärer und sozialer Verantwortung untergrabenen zeitgenössischen Gesellschaft ..." (XXVI) als treffend zu erweisen, wird auf die „... Zeugnisse unvoreingenommener heidnischer Autoren ..." (ebd.) verwiesen, ohne jene namentlich zu nennen. Welchen Sinn sexuelle Verleumdungen, gegen die sich die Apologeten wehrten, in einer so verlotterten Gesellschaft überhaupt hatten, mag sich der mit den Zusammenhängen nicht so vertraute Leser in diesem Kontext durchaus fragen.

Selbstredend geht es nicht darum, die Sachkompetenz von Ch. Munier in Frage zu stellen. Unklar bleibt nur, für wen diese Textsammlung gedacht sein soll. Wenn über den Kreis der Fachgelehrten hinaus Leser und Benutzer angesprochen werden sollen, wird man die Einleitung allgemeinverständlicher und die Register ausführlicher gestalten müssen.

Obschon die Bibliographie recht umfangreich ist, vermißt man einschlägige Untersuchungen von z. B. H. Cancik, E. S. Gerstenberger, W. Schrage, E. Schüssler Fiorenza; ein Nachtrag neuerer Literatur seit 1981 wäre wünschenswert gewesen.

Ein Letztes: Auch eingedenk des Umstandes, daß das Übersetzen wissenschaftlicher Literatur kein leichtes Unterfangen ist, wird man doch anmerken müssen, daß das Deutsch der Einleitung bisweilen recht kurios ist.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Wienbruch, Ulrich: **Erleuchtete Einsicht.** Zur Erkenntnislehre Augustins. – Bonn: Bouvier 1989. 234 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 218), DM 58.–

„Die Philosophie hat die Aufgabe, systematisch auseinanderzusetzen, ‚was der Ursprung aller Dinge ist, der selbst keinen Ursprung mehr hat' (quod sit omnium rerum principium sine principio)" (11).

Die vorliegende Untersuchung Wienbruchs zielt darauf ab, die augustinische Erkenntnislehre anhand dieses von Augustin in De ordine 2,5,16 selbst formulierten Maßstabes auf ihre „Letztbegründung" des Wissens hin kritisch zu beleuchten. Dabei steht im Mittelpunkt nicht die philosophiegeschichtliche Fragestellung – inhaltliche Darstellungen der augustinischen Gnoseologie liegen bereits vielfältig vor –, sondern vielmehr der systematische und methodologische Skopus.

Um es vorwegzunehmen: Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß die Illuminationstheorie, das Herzstück der Lehre Augustins über das menschliche Erkenntnisvermögen, gerade darin vollständig scheitere, worin Augustin ihre wesentliche Bestimmung gesehen habe: das Wissen auf festen und verantworteten Boden zu stellen.

Der Autor vollzieht die Rechtfertigung und Entfaltung seines entschiedenen Urteils in zehn Arbeitsschritten. Kap. 1 (16–19) skizziert „Die Frage nach dem Glück" als den hermeneutischen Horizont, in den Augustin den Themenkomplex um Wahrheit und Gewißheit stellt. Formal impliziere Glück für Augustin den vollen und dauerhaften Besitz dessen, was man ersehne, inhaltlich beinhalte es ein Leben gemäß dem Besten im Menschen, der Vernunft, die sich ihrerseits, so besonders der späte Augustin, der Wahrheit, Gott selbst, unterwerfen müsse. Sei das vollendete Glück als eschatologisch ausstehendes und gnadenhaft geschenktes auch unverfügbar, so müßten nach Augustin zumindest die Hoffnung auf und der Glaube an endgültige „beatitudo" unenttäuschbar und unbestreitbar sein.

Kap. 2 (20–41) zeigt auf, wie die Erkenntnislehre Augustins sich in der „Auseinandersetzung mit der akademischen Skepsis" herauskristallisiert und gegen diese ihre eigentliche Stoßrichtung entwickelt. Zum einen verweise Augustin in platonischer Tradition auf für jeden verbindliche und unabhängig vom Erkennenden geltende Grundsätze des Denkens, z. B. der Logik, zum anderen demonstriere er mittels Analyse des Denkvollzuges selbst, wie sogar der Akt des Zweifelns nochmals von einem durchgängigen und vorgängigen Wissen getragen sei, z. B. vom Wissen um das Zweifeln selbst, um Sein, Leben und Denken des Zweifelnden, wobei Augustins Intention dahin ziele, diese Gewißheit des sich gegenwärtigen Geistes darüber hinaus noch einmal in einem in sich selbst gründenden An-sich zu verankern.

Dieses leitende Interesse Augustins versucht der Vf. in der Interpretation der verschiedenen, hierarchisch gestuften und immer höhere Vergeistigung und Synthese anstrebenden Dimensionen des augustinischen Erkenntnismodells im einzelnen zu belegen (Kap. 3–7), ausgehend von der „Lehre von der sinnlichen Erfahrung" (Kap. 3, 42–54), über den „Begriff des bewußten Erlebens" (Kap. 4, 55–61) und der „Lehre von dem Gedächtnis bzw. der Erinnerung" (Kap. 5, 62–72) bis zur „Lehre vom inneren Wort" (Kap. 6, 73–82) und schließlich der „Lehre von der Erleuchtung" (Kap. 7, 83–114).

Für Augustin reiche das Zeugnis der Sinne in seiner Flüchtigkeit nicht aus, Wahrheit zu erfassen, „erst die Geistseele hält die Sinnenreize als Sinneseindrücke fest und stellt sie sich vor" (53). Da jedoch auch diese durch ihre Endlichkeit und ihre Leibgebundenheit in die Perspektive des jeweiligen räumlich-zeitlichen Standpunktes hineingezogen werde, könne letztlich nur Gott, der schlechterdings Unbeschränkte, den geschaffenen Geist befähigen, als „imago Dei" an der „absoluten" Wahrheit teilzuhaben. Dies schlage sich in besonderer Dichte in Augustins Phänomenologie der „memoria" nieder: Der Mensch „vermag das, worüber er urteilt, nur als wahr zu verbürgen und in diesem Sinne zu wissen, wenn er über zeitlose Wissensgehalte verfügt, die ihm erinnerungsmäßig vorgegeben sind" (71). „Daher ist wahres Wissen (scientia) nichts anderes als eine vorgegebene Kenntnis, die man sich eigens bewußt macht" (72). Um das geistige Urteil und Fügen von idealen Gehalten zu Sinnzusammenhängen von jeglicher Kontingenz freizuhalten, kopple Augustin diese Akte weitestgehend von Versprachlichung und somit Versinnlichung ab: „Demnach hält Augustin das Denken (. . .) für ausdrucksfrei" (80). Als letztbegründendes und letzte Sicherheit gewährendes Prinzip des Erkennens setzt er die in gnadenhafter Illumination und als unbestreitbare Evidenz gewährte, sich im zeitlosen Nu ereignende Wahrheitsschau an. Der Versuch Augustins, den tiefsten Grund von Erkenntnis von jeglicher Bedingtheit reinzuhalten, schlage jedoch dialektisch in sein Gegenteil um: zeit- und sinnenthobene Evidenz könne, ja dürfe unmöglich verzeitlicht oder versinnlicht werden, sei eo ipso ungeeignet, sich sprachlich zur Geltung zu bringen und als Letztbegründung zu bewähren: „Augustins Lehre von der Erleuchtung endet und gründet in der logischen Kontingenz der unmittelbaren Gegenwart der eingestrahlten Einsicht" (114).

Das 8. Kap. (115–136) faßt die „Crux" der augustinischen Erkenntnistheorie unter dem Aspekt der „Lehre vom menschlichen Geiste" zusammen. Das im Anfang skizzierte Bemühen Augustins, das Glücks- und Sinnstreben des Menschen um jeden Preis als prinzipiell unenttäuschbar zu erweisen, verführe ihn zum Überspringen des endlichen geschichtlichen Subjektes und seines Selbstvollzuges, die in Wirklichkeit aber doch der unhintergehbare Ort seien, an dem und durch den hindurch Wahrheit sich ereigne. „Augustin will mehr an Einsicht, als einem Menschen möglich ist. Daher setzt er in der Lehre von der Erleuchtung Philosophie mit Religion gleich" (132).

Kap. 9 (137–145) zieht diese Linien für Augustins „Lehre von der Zeit" aus: Nicht Verewigung im Durchgang durch und im Eingehen auf die Zeit, sondern Rückzug aus der Zeit gelte Augustin als Ideal der Wahrheits- und Sinnsuche: „‚Darum handelt es sich, daß du den Zeiten entgehst' (hoc agitur, ut evadas tempora) (sermo 265,4,5)" (145).

„Kritische Überlegungen" (Kap. 10, 146–172) beschließen die Studie, indem die Bedenken des Autors resümiert und in einen systematischen Rahmen eingefügt werden, kulminierend in der schonungslosen Diagnose, Augustin vermische unzulässig Erkenntnis und Gnade, Philosophie und Religion: „Er will es ausschließen, daß man sich selbst verantwortbar entscheiden muß und daß es möglich ist, sich unterschiedlich festzulegen. Indem er dies versucht, gibt er Philosophie als nicht abschließbares Bemühen um Letztbegründung ebenso preis, wie er die Religion mißversteht" (156).

Die Untersuchung W.s deckt am Beispiel der augustinischen Illuminationslehre auf, welche Gefahren und Aporien erkenntnistheoretische Modelle, die Wahrheit als materiales An-sich und Wahrheitserfassung als welt- und zeitlose Evidenzerfahrung bestimmen, bei radikaler Durchführung mit sich führen können. Der Vf. schießt hingegen über das Ziel hinaus, wenn er infolgedessen meint, Augustin grundsätzlich das rechte Verständnis von Philosophie und Religion absprechen zu müssen. Zwar drückt Augustins theologisches Interesse, Gott und die Wahrheit, die zweite göttliche Person, als unbedingt, unabhängig und unverfügbar zu entwerfen, seiner Gnoseologie den Stempel auf, gleichwohl führt gerade dieses Interesse besonders beim späten Augustin Motive und Momente in seine Erkenntnislehre ein, die die von W. pointiert gezeichneten bedenklichen Konsequenzen dämpfen und korrigieren. Zentrale Bedeutung erlangt hierbei die eschatologische Dimension des augustinischen Denkens (eschatologisches Korrektiv). Augustin läßt zunehmend die Erwartung fahren, der endlich geschaffene, insbesondere von der Erbsünde gezeichnete Mensch könne schon auf Erden vollendete Einsicht in Gottes ewige Ideen gewinnen. Ist das Ideal einer unmittelbaren Erleuchtung nach Art der Engel – Augustin spricht auch metaphorisch von „Tages"-Erkenntnis – aber gefallen, gewinnt die für den Menschen spezifische mittelbare Einsicht, die „Nacht"-Erkenntnis, an Eigenwert und Eigendynamik – vorwiegend als Folge des Sündenfalls, aber auch in positiver Würdigung der Welt als des dem Menschen der guten Schöpfungsordnung nach gemäßen Ortes seines Seins, Handelns und Erkennens. Der Bereich des „foris" – der Vielheit, der Zeit des Sinnenhaften – wird als Ausgangspunkt menschlichen Mühens um Wahrheit anerkannt, „scientia" avanciert zum notwendigen „Sprungbrett", an dem es sich immer wieder „nach oben" in Richtung „sapientia", die erst eschatologisch vollendet wird, abzustoßen gilt, gegen platonischen Apriorismus wird verstärkt „Erfahrung" geltend gemacht, gegen die Gnosis die Seele als „distentio", als Zerdehnung in die Zeit hinein, grundlegend charakterisiert.

Um den Menschen aus dem Verfallensein an den „foris"-Bereich zu erlösen, muß Gott Mensch, muß das Ewige zeitlich, muß das Unsichtbare sinnenfällig, muß die Wahrheit zum Weg werden (soteriologisches Korrektiv). Grade das unbändige Drängen nach gesichertem Wissen um gesichertes Glück, das Augustin nach W. zum Überspringen von Welt und Geschichte verführt, verbietet es ihm nun, nach Art der Platoniker hochmütig das Intelligible fassen zu wollen, ohne sich demütig dem Glauben an Jesus Christus zu unterwerfen, nach dem „letzten" Grund zu greifen, ohne die Vermittlung zu durchlaufen, die Gottes „dispensatio temporalis" im „Vorletzten" eingerichtet hat.

Hier greift freilich der Vorwurf, Augustin vermische mit der Einbindung der Wahrheitsfrage in die Heilsfrage (Sündenfall und Erlösung) die Ebenen von Philosophie und Religion; darin steht Augustin tatsächlich in gut spätantiker, besonders neuplatonischer Tradition. Die Art und Weise jedoch, wie er den religiös-intellektuellen Aufstieg einzig für möglich erachtet, nämlich nicht im mystischen Sich-Zurückziehen aus der Welt in eine nebulöse Sphäre geistiger Eigentlichkeit, sondern im immer neuen Ausgang von der Welt und der Geschichte, bereitet unter anderem theologisch den Boden, daß später auch philosophisch Wahrheit mit Kontingenz und Kontingenz mit Wahrheit zusammengedacht werden konnten. Ebenso legt der „eschatologische Vorbehalt"

der augustinischen Erkenntnislehre theologisch mit den Grundstein, daß später auch philosophisch das irdische Dasein als prinzipiell unaufhebbares Streben nach Wahrheit, nicht als Besitz der Wahrheit selbst, interpretiert werden konnte. Gegenüber seinen ontologischen Vorgaben, insbesondere Plotins, bewegt sich Augustin sogar in Richtung einer stärkeren Differenzierung der beiden Bereiche, so z. B., wenn er heilsrelevantes von heilsirrelevantem Wissen unterscheidet und den Zugang zu ersterem an den Weg des Glaubens bindet.

Religiöser Glaube steht für Augustin in Zusammenhang mit Liebe, mit Wille, dessen Freiheit er zeitlebens verteidigt. Von daher kann trotz bedenklicher Auswüchse der Prädestinationslehre und trotz rationalistischer Züge des Glaubensbegriffes die pauschale Verurteilung Augustins als rundum unfähig, das Wesen einer Glaubensentscheidung, ja von Religion überhaupt, zu erfassen (132, 156), nicht überzeugen.

Desgleichen mag man Augustins „Letztbegründung" der Erkenntnis in einer Evidenzerfahrung mit einigem Recht kritisieren, die Ausgrenzung derselben als a limine unphilosophisch setzt jedoch ihrerseits einen dogmatischen Begriff von „Philosophie" an und müßte konsequenterweise auch die gesamte augustinische Tradition in der folgenden Philosophiegeschichte bis in die Neuzeit hinein entsprechend stigmatisieren. Schließlich verleiht Augustin seinem Illuminationsmodell noch eine praktische Korrektur (pastorales Korrektiv), die ihm als solche wohl nicht einmal ausdrücklich bewußt war. Augustin ist ein großer Prediger, ein Meister des Wortes, ein überzeugender Lehrer, ein engagierter Seelsorger; seine Einbindung in die Kirche und in die Verkündigung, sein Ringen um Wahrheit mit sich selbst, mit Gott, aber auch mit seinen Gegnern, sprengen die Fesseln, die die Ontologie seinem Erkenntnisbegriff anlegt.

Das Verdienst W.s liegt im scharfsinnigen und mit zahlreichen Zitaten belegten Aufweis, wie bedauerlich wenig die obengenannten drei Korrektive auf Augustins gnoseologische Theorie selbst, auf den Kern seines expliziten Wahrheitsbegriffes, zurückgeschlagen haben. Die Begrenztheit der Untersuchung dagegen beruht auf einer gewissen Enge der Perspektive, die solche korrigierenden und dämpfenden Momente erst gar nicht in den Blick nimmt. Weiterhin wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit der Tradition vor Augustin und mit der Sekundärliteratur wünschenswert gewesen und hätte den Horizont der Untersuchung möglicherweise zugunsten eines etwas differenzierteren Urteils geweitet. Der Großaufbau der Studie wirkt folgerichtig und konsistent, innerhalb der einzelnen Kap. vermißt der Leser bisweilen die klare Linie der Gedankenführung, besonders die stärker wertenden Schlußteile enthalten einige Redundanzen.

Zusammengefaßt stellt W.s Arbeit eine dezidiert vorgetragene und deutlich wertende These dar, an der die weitere Forschung sich wird abarbeiten können und müssen: genau das aber entspricht ja des Vf.s dialogischem Erkenntnismodell.

Gießen Christof Müller

Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen. Hg. von Friedrich Prinz. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1988. VIII, 391 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 33), Ln. DM 290.–

Der Sammelband – „Karl Bosl, dem Initiator strukturgeschichtlicher Mittelalter-Forschung in Deutschland zum 80. Geburtstag" gewidmet – ist hervorgegangen aus einer Sektionstagung des 35. Deutschen Historikertags in Berlin 1984. Die Sektion unter der Leitung von Fr. Prinz befaßte sich mit „Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit". Die Beiträge von R. Kaiser und D. Hägermann sind jedoch unabhängig davon eigens für diesen Bd geschrieben worden. Die sieben, z. T. recht umfangreichen Aufsätze sind für den Kirchenhistoriker von unterschiedlichem Wert; doch sind alle, auch die scheinbar abgelegeneren Themen aus der Wirtschaftsgeschichte, bedenkenswert. Die Kirchengeschichte des Frühmittelalters ist mehr als alle anderen Epochen Teil der politischen und gesellschaftlichen Geschichte jener Jahrhunderte; ihre Erforschung verlangt daher den Blick über den Zaun, um die Rolle der Kirche in den relativ quellenarmen Jahrhunderten nach der Völkerwanderung angemessen würdigen zu können.

In seiner Einführung („Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit", 1–21) stellt Friedrich Prinz die Frage, wie es dazu kam, daß das Christentum, „die Religion der ‚Mühseligen und Beladenen' Herrschaftsformen von hoher Strenge und erstaunlicher Effizienz entwickeln konnte, Herrschaftsformen, die sogar Muster und Vorbild für große weltliche politische Ordnungen werden konnten" (1).

Die Autoren der Einzelbeiträge wollen mit Hilfe der strukturgeschichtlichen Methode, welche die hinter den Einzelaussagen der Quellen aufscheinenden Mechanismen herausarbeitet, eine Antwort auf die gestellte Frage geben, indem sie die Herrschaftsausübung der Bischöfe und des Mönchtums in der Zeit des Übergangs von der Spätantike zum Mittelalter untersuchen.

Ist die Herrschaftsausübung des Episkopats im Westen eine legitime Entwicklung aus spätantik-staatlichen Wurzeln im Sinne einer Delegation der Vollmachten durch den Herrscher, oder ist sie eine Usurpation durch die Bischöfe in chaotischer Zeit? Martin Heinzelmann („Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen", 23–82) und Reinhold Kaiser („Königtum und Bischofsherrschaft im frühmittelalterlichen Neustrien", 83–108) scheinen auf den ersten Blick gegensätzliche Antworten zu geben.

Heinzelmann betont die Kontinuität der Stadtherrschaft von Bischöfen nach den Vorgaben der justinianischen Gesetzgebung für das ostgotische Italien seit Ende des 5. Jh.s. Mit Recht macht er geltend, daß es in der Antike eine Trennung von Staat und Religion nie gegeben hat. Der römische Staat hat die Kirche, ähnlich wie vorher die heidnischen Kulte, als *service public* betrachtet. Die Kirche war damit auch „Dienstleistungsbetrieb", und dies auf mancherlei Feldern. Aus ursprünglich subsidiären Aktivitäten – so Heinzelmann – entwickelten die Bischofskirchen vom 5. bis 7. Jh. Organisationsformen, die in der Lage waren, größere öffentliche Aufgaben zu übernehmen. Bei mangelnder Kontrolle durch den princeps konnte das zu Entwicklungen führen, die nicht immer im Sinne des Herrschers waren; doch grundsätzlich beruhten die Rechte der Kirche auf Kompetenzübertragung, die für den princeps Vorteile brachte, weil er es nun mit einem einzigen verantwortlichen Partner in den Städten zu tun hatte. Tatsächlich leisteten die merowingischen Bischöfe (besonders die zivilen Tätigkeiten des Bischofs Desiderius von Cahors sind gut bezeugt) dem König einen persönlichen Treueid, der sie auf eine Stufe mit den Beamten stellte (72). Reinhold Kaiser kennt zwar diese Zusammenarbeit von frühen Merowingern und Bischöfen sehr wohl, konzentriert seine Aufmerksamkeit jedoch mehr auf die Zeit des Niedergangs königlicher Macht, der den Aufbau autonomer bischöflicher Regionalherrschaften zur Folge hatte. So entstanden in Tours, Rouen, Le Mans, Rennes, Nantes und anderswo regelrechte Bistumsrepubliken, selbständige „Kirchenstaaten" mit dem Bischof als Repräsentanten des regionalen Adels an der Spitze. Als die austrasischen Hausmeier sich anschickten, ihre Macht über das gesamte Frankenreich auszudehnen, war es ihr Bestreben, diese bischöflichen Machtkomplexe, die aus einer Notsituation entstanden waren, zu zerschlagen. Das ist mit den berühmten frühkarolingischen „Säkularisationen" gemeint! Das Ziel war eine Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt, was aber die Karolinger dann letzten Endes selbst nicht durchgehalten haben.

So wird man sagen können, daß im großen und ganzen die zivile Macht der Bischöfe im Frühmittelalter auf zumindest stillschweigender Delegation beruht; in Einzelfällen – wie bei den gallischen Bistumsrepubliken – haben Bischöfe sich aber auch eigenmächtig zivile Rechte angeeignet, sicher zum Vorteil der Menschen.

All das gilt auch und in verstärktem Maß von Rom und dem Papst. Wie Georg Jenal („Gregor der Große und die Stadt Rom, 590–604", 109–145) darlegt, übernahm Papst Gregor I. unter dem Druck der sich seit der Mitte des 6. Jh.s rapide verschlechternden Lage in Italien zivile Aufgaben zur Verwaltung Roms, aber darüber hinaus auch Siziliens, Sardiniens und Korsikas, ganz besonders aber Neapels. Der päpstliche Haushalt war das größte nichtstaatliche Budget Italiens (139)! Jenal neigt dazu, die Kompetenzüberschreitungen Gregors, die vor allem auf politischem Gebiet liegen, zu verharmlosen. Zuzugeben ist, daß Gregor angesichts des Nichtstuns des Kaisers und des Exarchen von Ravenna in einer Zwangslage war.

Der längste, aber auch der problematischste Beitrag des Bdes ist der von Franz Felten („Herrschaft des Abtes", S. 147–296).

Was gemeint ist, sagt der Vf. gleich zu Beginn: „Wie wird die Herrschaft des Abtes in seinem Kloster in Regeln und anderen monastischen Texten der Spätantike und des frühen Mittelalters konzipiert, begründet und abgesichert?" (147). Im Vordergrund steht also die monastische Theorie des Abtsamtes, wobei Felten in seiner Deutung beeinflußt ist von Max Weber. Das Korrelat von „Herrschaft" ist danach „Gehorsam". Während bei den Wüstenvätern der Gehorsam – falls überhaupt vorhanden und erwünscht – rein asketischen und Ausbildungscharakter besaß, wird im Westen zunehmend der normative Charakter der Befehlsgewalt des Abtes betont.

Eigenartig ist die ungleiche Behandlung der frühen monastischen Quellen durch Felten: Während er ausführlich über die Regula Magistri (= RM) und Kolumban, dann vor allem über die Regula Benedicti (= RB) spricht, streift er die Gehorsamsauffassung bei Pachomius, Basilius und Augustinus nur am Rande, obwohl ihm diese Quellen und die Spezialliteratur dazu bekannt sind. Felten geht mit der Gehorsamsauffassung des alten Mönchtums streng ins Gericht, wobei ihm RM 7,51–56 mit der, wie üblich, extremen Position des Magisters willkommene Munition liefert. Ins Gericht geht Felten aber auch mit so manchen Regelinterpretationen heutiger Benediktiner und Zisterzienser, die – wie er mit Recht sagt – Dinge aus der RB herauslesen, die zwar der modernen Mentalität entgegenkommen, aber einer nüchternen Prüfung anhand des Textes nicht standhalten. Welche Gesamtdeutung der RB „richtiger" ist, jene von Jean Gribomont OSB, der von Basilius herkommend den Gemeinschaftsaspekt der RB betonte, oder die des kämpferischen „aristokratischen Mönches Adalbert de Vogüé" (257), der die RB von Cassian und von der RM her individualistisch-eremitisch interpretiert, das muß nach wie vor offenbleiben.

H. Bacht hatte in Scholastik 39 (1964) 402–407 gegen B. Hegglin die „benediktinische" Konzeption des Abtes in Frage gestellt und gemeint, daß dieser Entwurf einer absoluten Stellung des Abtes zu sehr mit zeitgeschichtlichen Hypotheken beladen sei, als daß man ihn verabsolutieren dürfe. Felten setzt diesen Angriff auf das Abtsverständnis der RB verstärkt fort. Nun ist ohne Zweifel zuzugeben, daß Benedikt nicht nur ein sehr ideales Abtsbild zeichnet, das kaum ein Abt verwirklichen kann, sondern dem Abt auch absolute Vollmachten überträgt, die es verbieten, von einer Mitbestimmung des Konvents zu reden – auch nicht aufgrund von RB 3. Es fehlt in der Tat in der RB eine institutionell verankerte Einschränkung der Macht des Abtes oder eine effektive Kontrolle seines persönlichen Verhaltens. Der Abt ist letztlich nur Gott selbst verantwortlich. So richtig diese Feststellung ist, sowenig trifft sie aber das der RB verpflichtete Mönchtum. Ist die RB jemals „rein" beobachtet worden? Die Geschichte des Benediktinertums zeigt, daß von Anfang an mehr oder weniger die Macht des Abtes eingeschränkt wurde; die RB wurde stillschweigend oder ausdrücklich korrigiert durch consuetudines, das kirchliche und das zivile Recht. Das heißt: das benediktinische Abtsbild ist nicht nur aus der RB (samt deren Quellen) zu erheben, sondern auch aus der späteren Tradition. Da diese Korrektur schon im Frühmittelalter einsetzt, verpufft Feltens Attacke zum Gutteil ins Leere.

Felten ist längst als guter Historiker ausgewiesen. Auch dieser Aufsatz zeigt seine unglaubliche Belesenheit und seinen Scharfsinn. Der Inhalt ist selbst da, wo er zum Widerspruch reizt, anregend. Aber die Form ist mangelhaft. Felten hätte das, was er beweisen will, auch auf halb soviel S. sagen können. Die überlangen Fußnoten, die mitunter fast die ganze Seite einnehmen und sich wie ein zweiter Aufsatz unter dem Strich lesen lassen, sind ein wirkliches Ärgernis für den Leser! Hier hätte der Hg. energisch zusammenstreichen müssen!

Ludolf Kuchenbuch („Die Klostergrundherrschaft im Frühmittelalter. Eine Zwischenbilanz", 297–343) fragt, ob es Kriterien gibt, die es gestatten, die klösterliche von anderen Formen der Grundherrschaft im Frühmittelalter abzugrenzen.

Seit A. Verhulsts Vorstoß im Jahre 1965 ist die Herkunft der frühmittelalterlichen Grundherrschaft aus spätantiken Modellen immer zweifelhafter geworden. Es scheint inzwischen so, daß die frühmittelalterliche Grundherrschaft im 7./8. Jh. in den zentralen Regionen des Frankenreiches zwischen Rhein und Loire entstanden ist. Inwieweit zeitgleiche monastische Bewegungen mit daran beteiligt waren, ist Forschungsaufgabe für die Zukunft. Übrigens hat sich das Interesse an der frühmittelalterlichen Grundherrschaft spürbar verlagert: Nicht mehr die rechtlich-institutionelle Sicht überwiegt, sondern im Mittelpunkt steht die Frage, wie die Grundherrschaft praktisch funktionierte. Dabei zeigt Kuchenbuch – der selbst dazu mit „Bäuerliche Gesellschaft und Klosterherrschaft im 9. Jh.", Wiesbaden 1978 ein grundlegendes Buch dazu geschrieben hat – überzeugend, wie vielgestaltig die *familia* der Klostergrundherrschaften war und wie vielgestaltig auch die Beziehung zum Kloster, das in steigendem Maße Bedarf an gemünztem Edelmetall hatte bei sinkendem Bedarf an Naturalien, ausgenommen Getreide und Wein. So kommt Kuchenbuch zum Schluß, daß die karolingischen Klostergrundherrschaften nicht einfach dieselbe Struktur wie die anderen Großgrundherrschaften haben, sondern „gewissermaßen parallel" dazu verlaufen.

Dieter Hägermann („Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter", 245–385) rückt einen Aspekt des Abtsamtes ins Licht, der heute leicht vergessen wird, der aber den zeitgenössischen Hagiographen und Geschichtsschreibern durchaus bewußt war: der Abt als Ökonom.

Die frühmittelalterliche Klosterökonomie im weitesten Sinn hatte drei Aufgaben: 1) den Unterhalt des Konventes, 2) die Beköstigung der Gäste und die Armenfürsorge, 3) die Leistungen an den Staat, namentlich die militärischen. Bekanntlich waren die frühmittelalterlichen Klostergrundherrschaften im fränkischen Reich oft riesig groß; ihre effiziente Verwaltung stellte die Abteien vor nicht geringe Probleme auch logistischer Art. Anhand der *Statuta seu Brevia* Adalhards von Corbie (822) zeigt Hägermann beispielhaft, ein wie gewiegter Agrarexperte und Manager großen Stils dieser Abt von Corbie war. Leider scheint Hägermann das Buch von B. Kasten, „Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers", Düsseldorf 1986, noch nicht gekannt zu haben. Die klösterliche Grundherrschaft mit ihren Schwerpunkten Getreideanbau und Sonderkulturen (vor allem Wein) war nach Hägermann ein wesentlicher Motor des Wirtschaftswachstums im späten 8. und frühen 9. Jh. Gesellschaftlich, ökonomisch und technologisch waren die Klöster damals an der Spitze des Fortschritts in Westeuropa.

Es fällt auf, daß sowohl Kuchenbuch wie Hägermann die klösterliche Grundherrschaft wesentlich positiver sehen als George Duby in seinem bekannten Buch „Guerriers et paysans" (dt. Krieger und Bauern, stw 454) von 1973.

Alles in allem ist dankbar anzuerkennen, daß die Autoren dem Leser das Ineinander von weltlicher Herrschaft und Kirche im frühen Mittelalter zuverlässig und ohne ideologische Vorurteile vor Augen führen. Leider fehlt ein Aufsatz zur herrschaftskritischen Funktion der Kirche, auf die Prinz beiläufig hinweist: daß es nämlich die Kirche gewesen ist, „die seit karolingischer Zeit an weltliche Herrschaft sittliche Maßstäbe anlegte und die im Hochmittelalter sogar jede Form von Herrschaft grundsätzlich zu problematisieren begann" (21).

Rom-Gerleve P. Pius Engelbert O.S.B.

Weiland, Albrecht: **Der Campo Santo Teutonico in Rom.** Bd I: Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler. – Freiburg: Herder 1988, 868 S., 153 Abb. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 43. Supplementheft), Lw.

Tönnesmann, Andreas / **Fischer Pace,** Ursula Verena: **Der Campo Santo Teutonico in Rom.** Bd II: Santa Maria della Pietà. Die Kirche des Campo Santo Teutonico in Rom. – Freiburg: Herder 1988. 119 S., 119 Abb. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 43. Supplementheft), Lw. zus. 238.–

Das imposante Werk bearbeitet in umfassender Weise die Kirche und den Friedhof des Campo Santo Teutonico in Rom. Es beschäftigt sich mit einer Institution, die für die deutsche Präsenz in Rom seit dem 15. Jh. von großer Bedeutung ist. Der Friedhof des Campo Santo gehört durch seine Lage, seine Geschichte und seinen reichen Bestand an Denkmälern „zu den herausragenden Beispielen europäischer Friedhöfe und stellt in seiner Gesamtheit ein wichtiges Kulturdenkmal dar" (I, 34). Die Kirche ist zwar in Rom wenig bekannt, dennoch in ihrem kunsthistorischen Wert überragend.

Der I. Bd, der im Jahre 1986 von der Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. in Freiburg im Breisgau als Diss. angenommen wurde, gliedert sich in zwei Teile.

Er behandelt zunächst den Friedhof in seiner historischen Entwicklung, dann die erhaltenen Grabdenkmäler und Gedächtnistafeln. Beiden Teilen voraus gehen neben dem Geleitwort von Erwin Gatz, dem Rektor des Campo Santo, und dem Vorwort des Autors die Verzeichnisse der Abkürzungen, der ungedruckten Quellen, der abgekürzt gedruckten Quellen und der Literatur und die Einleitung. Am Schluß folgen vier Anhänge (eine Konkordanz der vom Jahre 1400 bis zum Jahre 1878 bekannten Inschriften des Campo Santo, also auch solcher, die nur noch durch literarische Zeugnisse bekannt sind, in chronologischer Reihenfolge, eine übersichtliche Zusammenstellung des Gesamtbestandes aus diesem Zeitraum, ein chronologischer Plan der sicher bekannten Grabinschriften dieses Zeitraumes und fünf Rekonstruktionsskizzen, Versuche, verschiedene Fragmente wieder zusammenzufügen), ein Register der Personen und Gemeinschaften und ein Register der Orte, Regionen und Länder, 153 Abbildungen und schließlich fünf Pläne, mit deren Hilfe jede einzelne Inschrift des Friedhofs genau zu lokalisieren ist.

Im I. Bd wird zunächst die Frühgeschichte des Campo Santo, die Geschichte der Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes, des Rechtsträgers der Institution, und die Geschichte des Friedhofs und der Kirche vom 15. Jh. bis in die Gegenwart dargestellt.

Der Campo Santo ist ein kleines Areal von ca. 2000 qm an der Südseite der Peterskirche in Rom, auf dem sich heute ein Friedhof mit einer Kirche und einem Priesterkolleg befindet. Zur Zeit der römischen Kaiser Caligula und Nero war hier eine Zirkusanlage, ungefähr bis in die zweite Hälfte des 2. Jh.s. Die Bezeichnung „Campo Santo" läßt sich zwar literarisch nur bis in das 14. Jh. zurückverfolgen, es ist jedoch davon auszugehen, daß sie irgenwie an die Christenverfolgung unter Nero anknüpft, die hier einen Ort hatte. Dar-

über hinaus erinnert sie an den mittelalterlichen Brauch, Erde aus dem Heiligen Land auf die Friedhöfe zu streuen. Jedenfalls wurden hier schon sehr früh Bestattungen vorgenommen.

Am Beginn der Neuzeit war der Campo Santo ein Fremden- und Pilgerfriedhof, um den sich eine nun entstehende Armen-Seelen-Bruderschaft sammelte, die sich aus deutschen Bediensteten der Kurie sowie aus in anderen Teilen der Stadt lebenden Deutschen zusammensetzte. Sie wollte den Campo Santo instand setzen. Neben seiner alten Bestimmung sollte er nunmehr als Grablege der Mitglieder der Bruderschaft dienen. Es ging der Bruderschaft nicht nur um die Bestattung der Verstorbenen und um das Totengedenken, auch die Mitsorge für die Armen und Kranken der Gemeinschaft und die fremden Pilger wurden ihr ein wichtiges Anliegen, weshalb sie auch ein Hospital unterhielt. Ihre entscheidenden Ziele waren also die Caritas und der Kult. Die Gründung der Armen-Seelen-Bruderschaft erfolgte etwa in den Jahren 1449 und 1450. Sie stellte sich unter den besonderen Schutz der Gottesmutter und führte daher den Namen „Bruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes beim Campo Santo Teutonico" (italienisch: „Confraternita di Santa Maria della Pietà in Campo Santo dei Teutonici e Fiaminghi"). Schon bald nach der Gründung erlebte sie eine große Blüte, was sich nicht zuletzt darin zeigte, daß sie anstelle der bisherigen Marienkirche eine neue und größere errichten konnte, die nach 25jähriger Bauzeit im Jahre 1500 eingeweiht wurde. Allein in dem Zeitraum von 1508–1518 traten etwa 600 Mitglieder in die Bruderschaft ein, die wenige Jahre nach der Einweihung der Kirche auch die Fertigstellung eines neuen Hospitals festlich begehen konnte, das dank der wachsenden Zahl der Wohltäter und Stiftungen in den fünfziger Jahren des 16. Jh.s schon vollständig renoviert werden konnte. Überhaupt verbesserte sich die finanzielle Lage der Bruderschaft bald derart, daß sie immer mehr auch an äußerem Einfluß und an gesellschaftlicher Bedeutung gewann. An ihrer Spitze standen meistens wohlhabende Handwerker, vor allem Bäcker aus dem oberdeutschen Raum und Kaufleute aus dem niederdeutschen und flämischen Raum. Ihre größte Blüte erlebte die Bruderschaft, die 1579 zur Erzbruderschaft erhoben wurde, im 17. Jh. Im 19. Jh. wurde sie mit der deutschen Bäcker-Bruderschaft zur heiligen Elisabeth und der Schuster-Bruderschaft zu den heiligen Crispin und Crispinian vereinigt, die allerdings von Anfang an sehr enge Beziehungen zur Campo-Santo-Bruderschaft gehabt hatten. Das gilt besonders für die Bäcker-Bruderschaft, deren Mitglieder in der Regel gleichzeitig beiden Bruderschaften angehört hatten. Auch mit den anderen Bruderschaften und Einrichtungen hat die Erzbruderschaft von Anfang an gute Beziehungen unterhalten. Im 19. Jh. wurde das Priesterkolleg beim Campo Santo gegründet. Durch die Lateranverträge von 1929 erhielt der Campo Santo den Status der Exterritorialität. In den sechziger Jahren wurde ein neues Priesterkolleg gebaut, in den siebziger Jahren wurden die Kirche und der Altbau umfassend renoviert.

Die Geschichte der Marienkirche und vor allem des Friedhofs vom 15. Jh. bis in die Gegenwart bringt interessante Einzelheiten zur Kulturgeschichte des Bestattungswesens und der Totenfürsorge im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit. Wir erfahren, daß der Brauch, jede einzelne Person auf den Grabmälern mit ihren persönlichen Daten zu nennen, erst dem 19. Jh. angehört und daß bis zum Ende des 18. Jh.s, abgesehen von den hohen Prälaten der Kurie, durchweg nur Angehörige des gehobenen Bürgertums und des Adels Grabplatten erhielten. Neben den Mitgliedern der Bruderschaft und den Pilgern bekamen aufgrund besonderer Vereinbarungen auch bestimmte Gruppen und Institutionen das Bestattungsrecht, so etwa die Schweizergarde, bestimmte Ordensgemeinschaften oder auch Einzelpersonen, die nicht der Bruderschaft angehörten. Bestattet wurden hier aber auch stets Pilger, die in Rom starben, und Arme, so daß die alte Tradition dieser Stätte erhalten blieb.

Im zweiten Teil des I. Bdes wird der gesamte Bestand der Inschriftenplatten, Tafeln, figürlichen Monumente und Grabsteine des Friedhofs vom 15. Jh. an bis heute inventarisiert und genau beschrieben. Jedes einzelne erhaltene Denkmal wird systematisch erfaßt. Damit wird der gegenwärtige Bestand des Friedhofs gesichert und für weitere Forschungen zugänglich gemacht. Bei diesem Bemühen kann der Autor auf frühere Inventarisierungen aufbauen. Bereits in der 1. Hälfte des 16. Jh.s gibt es eine anonyme Inschriftensammlung. Während die früheren Sammlungen sich jedoch auf die Wiedergabe der Inschriften beschränken, werden diese hier „mit den Auflösungen von Abkürzungen, einem kritischen Apparat und generell allen Belegstellen früherer Abschriften publiziert" (I, 32). Es werden jeweils die Maße, das Material und der Erhaltungszustand des einzelnen Objektes angegeben. Dazu werden Angaben zu seiner Geschichte gemacht, und es wird ein kurzes Biogramm der genannten Personen vorgelegt. Dabei werden nicht wenige ungedruckte Quellen aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, aus der Vatikanischen Bibliothek und dem Archiv des Campo Santo Teutonico benutzt. Alle Angaben werden minutiös belegt, was der Arbeit einen hohen wissenschaftlichen Wert verleiht. Verzichtet wird allerdings auf kunstgeschichtliche Vergleiche und Einordnungen.

Insgesamt sind es 561 Tafeln, Platten oder Denkmäler, teilweise auch Fragmente, die beschrieben werden, der Großteil aus dem 19. und 20. Jh. Bis 1878 sind es 207 Stücke, zusammen mit den durch Abschriften überlieferten Inschriften sind es 308, wobei es sich in sieben Fällen um Stifterinschriften handelt.

Die geringe Zahl erklärt sich aus der Tatsache, daß die weitaus meisten Platten nicht für Einzelpersonen, sondern für Familien und damit für ganze Generationen gesetzt wurden, wenngleich sich die Inschrift jeweils nur auf wenige Personen oder oft nur auf eine einzige Person bezieht. Zudem erhielten bis zum Ende des 18. Jh.s nur wenige ein Grabmal oder eine Platte. Die Toten, die auf diesem Friedhof ihre letzte Ruhe gefunden haben, entstammen den verschiedensten Bevölkerungsschichten. Unter ihnen finden wir Hausmeister, Handwerker, Kaufleute, Hausfrauen, Zimmermädchen, Wirtschafterinnen, Haushälterinnen, Kindermädchen, Ordensfrauen, Diplomaten, Bedienstete der Kurie, Unternehmer, Künstler, Schriftsteller, Journalisten, Publizisten, Priester und Gelehrte; nur einige wenige Bischöfe sind darunter. Unter den Toten sind manche, die den Lebensabend in Rom verbracht haben, vor allem Konvertiten, die die Nähe des Petrusgrabes gesucht haben und in Rom ansässig geworden sind. Es gibt auch eine Reihe von Vertretern des Adels. Das erreichte Lebensalter ist durchweg niedrig. In der Regel sind die Toten Mitglieder der Bruderschaft, aber nicht alle. Immer wieder heißt es in den Biogrammen „starb während einer Pilgerfahrt". Die meisten Namen sind unbekannt. Nur einige wenige sind unter ihnen, deren Träger Geschichte gemacht haben. So der Schriftsteller und Kunsthistoriker Anton Henze († 1983), Prälat Ludwig Kaas († 1952), der allerdings später umgebettet wurde, der Bildhauer Theodor Wilhelm Achtermann († 1884), der Nationalökonom Goetz Briefs († 1974), der Archäologe Ludwig Curtius († 1954) und der Schriftsteller Stefan Andres († 1970). Nicht wenige tiefe Glaubensaussagen zieren die Grabsteine. So „Jenseits ist meine Hoffnung" (I, 436), „Sicut vos estis ego fui, et sicut ego sum vos eritis (I, 524), „Der Geist lebt" (I, 547), „Im Frieden ruh, zum Auferstehn, zum Wiedersehn" (I, 585), „Aus Schmerz und Leid zur Seligkeit" (ebd.), „Ex umbris et imaginibus in veritatem (I, 640), „Omnia vincit amor" (I, 673).

Die Darstellung verrät einen immensen Fleiß. Sie ist gründlich und hat ein hohes Niveau. Gleichzeitig ist sie in einer sehr flüssigen Sprache geschrieben. Besondere Aufmerksamkeit wird der zweite Teil der Arbeit erregen, der Jahrhunderte lebendig werden läßt. Das gesamte vorhandene Material des Friedhofs wird erfaßt, beschrieben, mit einer Nummer versehen und geortet, so daß man mit Hilfe der Lagepläne mit Leichtigkeit jede einzelne Inschrift, jedes Grabmal und jedes Fragment identifizieren kann. Besonders bewegend sind dabei die kurzen Biogramme, die immer neue Lebensschicksale vorstellen und einen weiten geschichtlichen Raum öffnen.

Der II. Bd ist weniger umfangreich und reicht nicht an die Fülle der Details des I. Bdes heran, aber als Ergänzung des I. Bdes hat er seinen besonderen Wert, ist doch die Kirche Santa Maria della Pietà ein Teil des Friedhofskomplexes. Die Kirche, mit deren Errichtung man um 1475 begann, zeugt schon in ihren Ausmaßen von dem Ehrgeiz der Bruderschaft. Auch in künstlerischer Hinsicht ist sie beachtlich, verdient sie es, mehr bekannt gemacht zu werden.

Im ersten Teil des II. Bdes behandelt Andreas Tönnesmann die Architektur der Kirche, ihre Baugeschichte und Rekonstruktion, ihren Bestand, ihren Typus und ihren Stil und bringt eine Reihe von Dokumenten aus den Jahren 1420–1500, die die Stiftung und die Bestimmung der Kirche betreffen. Im zweiten Teil stellt Ursula Verena Fischer Pace die einzelnen Kunstwerke der Kirche vor und beschreibt sie eingehend. Auch dieser Teil wird von einer Reihe von Dokumenten abgeschlossen, dieses Mal zur Geschichte der Kirche und ihrer Ausstattung. Ihm folgt ein Personen- und Ortsregister. Den Schluß bilden 119 wertvolle Abbildungen, die den Textteil illustrieren, Gesamtansichten und Detailfotos.

Am Anfang des 15. Jh.s gab es auf dem Campo Santo neben einer Gregoriuskirche eine Marienkirche, die Kapelle eines alten, Jahrzehnte zuvor aufgegebenen Pilger- und Armenhospizes, das in den dreißiger Jahren als Hospital in Betrieb genommen wurde. Kurz zuvor war auch die Kapelle renoviert worden. Der alte Friedhof, der mit diesen Gebäuden verbunden war, diente nunmehr auch als Begräbnisstätte für verstorbene Insassen des Hospitals. Um diese Zeit entstand die Bruderschaft, die sich in erster Linie die Sorge für die Toten angelegen sein ließ. Sie wandte sich der besonderen Verehrung der trauernden Gottesmutter zu, einer Verehrung, die möglicherweise bereits in der alten Marienkirche einen Ort gehabt hatte.

Erste Pläne zur Errichtung des Neubaus der Marienkirche entstanden bald nach 1470. Am 8. November des Jahres 1500 erfolgte die Weihe des Hochaltars der Kirche. Nach diesem Ereignis wandte sich die Bruderschaft zunächst dem Neubau des Hospitals zu, um sich erst später der Fertigstellung der Kirche zu widmen. Vorbilder für den Neubau der Kirche waren die Hospitalkirche Filaretes in Mailand aus dem Jahre 1456 und die ehemalige Marienkirche auf dem Harlunger Berg bei Brandenburg, die zwischen 1220 und 1250 als Wallfahrtskirche entstanden war.

Die katalogartige Besprechung der einzelnen Kunstgegenstände der Kirche, die allesamt in sehr schönen Fotos abgebildet sind, geht aus von dem fünfteiligen Altarretabel, das die Beweinung Christi, Anna Selbdritt, die Begegnung von Joachim und Anna an der Goldenen Pforte, Petrus und Johannes den Täufer und Jakobus und Paulus darstellt. Das Altarretabel führt uns zurück in das Jahr 1502. Es handelt sich dabei um ein beachtenswertes Werk, das bis heute namenlos geblieben ist, dessen Meister gleichermaßen mit der nordischen wie mit der italienischen Kunst vertraut gewesen sein muß. Dann wird das Kruzifix vorgestellt, das im Chor über dem Altar aufgehängt ist, ebenfalls von einem unbekannten Meister, der aus dem nordischen Raum stammt und das Werk kurz nach 1500 geschaffen hat. Es folgt ein weiterer wertvoller Gegenstand, eine frühmittelalterliche Schrankenplatte, eine Transenne aus dem 8. oder 9. Jh., die man bei der Renovierung in den Jahren 1971–1975 im Bereich der Kirche gefunden und als Altarantependium angebracht hat. Daran schließen sich an ein Freskenzyklus mit Darstellungen aus der Passion Jesu, den möglicherweise Polidoro in den Jahren 1522–1523 geschaffen hat, Szenen aus der Josephsgeschichte von Liborio Marmorelli aus dem Jahre 1780, die Marienkrönung, ein Freskofragment, das im Jahre 1873 auf Leinwand übertragen wurde, und die Auferstehung Christi, ein Marmorrelief von Theodor Wilhelm Achtermann aus dem Jahre 1878. Weitere Gegenstände, die vorgestellt werden, sind das Grabdenkmal für Laurentius Rues in verschiedenartigem Marmor aus dem Jahre 1689, das Grabmal für Georg Meisel, wiederum in verschiedenartigem Marmor, mit einem feuervergoldeten Messingporträt, aus dem beginnenden 18. Jh., das Grabmal für Jacobus de Hase aus dem 17. Jh. und bewußt in Symmetrie dazu gearbeitete Ablaßtafeln aus dem frühen 18. oder gar späten 17. Jahrhundert. Es folgen die Kreuzigung über der Tür zur Sakristei, ein Ölgemälde aus dem beginnenden 16. Jh., der Sakramentstabernakel, der noch ein wenig älter ist, die Geburt Christi, ein Ölgemälde im Stil der Spätnazarener aus der 2. Hälfte des 19. Jh.s, ein Weihwasserbecken aus dem 15. Jh., eine Darstellung der Unbefleckten Empfängnis, ein Wandgemälde aus dem Jahre 1781 über dem Ankleidetisch der Sakristei und eine Pietà, ein ovales Deckenbild in der Sakristei, möglicherweise aus dem 18. Jh.. Den Abschluß bilden endlich das Bronzeportal von Elmar Hillebrand, einem Schüler von Ewald Mataré, eine Stiftung des Bundespräsidenten Theodor Heuss anläßlich seines Staatsbesuches bei Papst Pius XII. im November 1957, die Statuen der Kirchenväter Augustinus, Gregor, Ambrosius und Hieronymus aus dem beginnenden 18. Jh., die heute auf dem Friedhof ihren Platz gefunden haben, und endlich die Friedhofskapelle mit dem Vesperbild. – Kritisch beurteilt wird die Modernisierung der Kirche in den Jahren 1972–1974. Es wird festgestellt, hier sei die „Auslöschung der individuellen Physiognomie des Kirchenraumes ... gegen gültige Denkmalspflegeprinzipien Italiens und Deutschlands und gegen den Rat führender Fachleute durchgesetzt" (II, 24; vgl. 26. 53ff) worden.

Auch der II. Bd bewegt sich auf hohem Niveau und ist gleichzeitig sehr ansprechend, vor allem in seiner Beschreibung der einzelnen Kunstwerke.

Es ist ein kleiner Schönheitsfehler, wenn es im ersten Teil in der Darstellung der Geschichte der Kirche zu einigen Überschneidungen mit der Geschichte des Friedhofs im I. Bd kommt. Das ist verständlich, da der Friedhof und die Kirche sehr eng zusammenhängen, hätte aber bei der Anlage des Werkes vermieden werden müssen.

Ungeachtet dessen ist das Gesamtwerk außergewöhnlich für den Theologen wie für den Kunsthistoriker. Man kann es immer wieder zur Hand nehmen. Bei aller Wissenschaftlichkeit dürfte es auch breitere Kreise ansprechen.

Freiburg Joseph Schumacher

Meyer-Zollitsch, Almuth: **Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen.** – Bremen: Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 1985. 388 S. (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, Bd 51)

In ihrer 1984 bei Klaus Deppermann (Freiburg) vorgelegten Diss. hat es sich A. M.-Z. zur Aufgabe gemacht, den Weg der Bremischen Landeskirche vom Ende der Weimarer Republik bis zum Wiederaufbau nach Beendigung der NS-Diktatur darzustellen. Die Autorin sieht ein Hauptanliegen darin, die „engeren Wechselbeziehungen ... zwischen kirchlichem und politischem Geschehen im Dritten Reich" (15) herauszuarbeiten. Da in Bremen „stets alle Richtungen des Protestantismus in besonders prägnanter und selbstbewußter Ausprägung vertreten" (12) waren, erscheint dieser Ort als „Mikrokosmos, in dem sämtliche Frontlinien des Kirchenkampfes in exemplarischer Deutlichkeit aufeinandertrafen" (12).

Ohne ein einheitliches Landesbekenntnis bestimmten in Bremen die Ortsgemeinden mit der Pfarrerwahl die theologische Grundrichtung. Einer Mehrheit gemäßigt liberaler Gemeinden mit relativ schwachem kirchlichem Engagement standen die aktiven „positiven" (= bibeltreuen) Gemeinden, sowie die orthodoxen Lutheraner gegenüber. Mehr mit sich selbst beschäftigt, waren Warnungen vor dem Nationalsozialismus Anfang der 30er Jahre selten zu hören.

Nach der Machtergreifung gewannen die Deutschen Christen (= DC) auch in Bremen schnell die Oberhand. Der bis dahin politisch bedeutungslose Heinz Weidemann nutzte die Chance, den Bremer Kirchenausschuß auszuschalten und das Bremer Kirchenwesen unter seine Kontrolle zu bringen, obwohl sich drei Viertel der Bremer Pastorenschaft offen „gegen jede Vermengung von Politik und Religion" aussprachen (68). Weidemann setzte durch, daß Wohlfahrtssenator Heider Ende Juni zum Kommissar für die Bremische Kirche ernannt wurde. Die nach Bildung der Reichskirche angesetzten Kirchenwahlen brachten das gewünschte Ergebnis: Die DC sicherten sich eine breite Mehrheit: Heider wurde Präsident der Bremischen Evangelischen Kirche, Weidemann deren geistlicher Leiter.

Erst jetzt „erwachte die kirchliche Opposition aus ihrer Passivität" (80). Die Einführung des Arierparagraphen für Geistliche und Kirchenbeamte sowie der Sportpalastskandal im September 1933 sorgten für eine Scheidung der Geister: auch in Bremen verloren die DC etliche Mitglieder. Die Einschränkung der evangelischen Wohlfahrtsarbeit (94–101), sowie die Eingliederung der evangelischen Jugendverbände in die HJ (101–110) vergrößerten die Kluft. Mit offenem Rechtsbruch beseitigte Heider im Januar 1934 die traditionelle Gemeindeautonomie, Weidemann wurde Landesbischof mit weitgehenden Vollmachten bei der Pfarrstellenbesetzung: „die perfekteste Gleichschaltung, die in einer deutschen Landeskirche durchgesetzt wurde" (115). Wiederholter Einspruch der innerkirchlichen Opposition wurde von Reichsbischof Müller abgewiesen. Durch rigorose Finanzkontrolle setzte Heider den Machtanspruch des NS-Regimes in den Gemeinden durch.

Infolge der Barmer Synode bildeten sich auch in Bremen Bekenntnisgemeinden. Dabei schreckten Heider und Weidemann nicht einmal davor zurück, den Exponenten der Gegenseite, Pfr. Greiffenhagen, von seinem Amt zu suspendieren. Greiffenhagen fügte sich diesen Maßnahmen nicht und verlegte seine Gottesdienste in private Räume. Allerdings waren die meisten Bremer Bekenntnisgemeinden nicht bereit, es zu einem formellen Kirchenbruch in Sinne der Dahlemer Separationsbeschlüsse kommen zu lassen, während Greiffenhagen auf „rigorose Scheidung zwischen der wahrhaft christlichen Kirche und der Unkirche" drängte (150). Diese Zwietracht schwächte die Bremer Bekenntnisfront dauerhaft.

Nach dem Rücktritt Heiders als Kirchenpräsident im November 1936 baute Weidemann seine Stellung weiter aus. Beste Beziehungen zu führenden Berliner Gestapo- und Ministerialbeamten verschafften ihm eine politisch unanfechtbare Position. Jetzt fühlte er sich sogar zum Reformator berufen, unter „volle[r] theologische[r] Rezeption des Nationalsozialismus" eine „arische Religion" zu propagieren (190); der neue Pfarrertypus sollte „erst ‚Mein Kampf' und Rosenbergs ‚Mythus' verinnerlicht haben, ehe er die Bibel kennenlernte" (217). Weidemann fand mit solchen Thesen jedoch nur wenig Resonanz.

Aufgrund seiner diktatorischen Amtsführung verlor der Landesbischof zunehmend jeden kirchlichen Rückhalt; selbst der Bremer Landesregierung war er zu mächtig geworden. Trotz verschiedener Prozesse konnte sich Weidemann halten, bis er aufgrund eines Ehescheidungsskandals 1943/44 gestürzt wurde (284–302).

Während des II. Weltkriegs wurde das Gemeindeleben in der Industrie- und Hafenstadt infolge der alliierten Bombenangriffe zunehmend lahmgelegt. Die Deportation jüdischer Mitbürger im Oktober 1941 wird von M.-Z. eindrucksvoll dokumentiert (278ff). Pastor Greiffenhagen wagte es als einziger, für die zum Abtransport Bestimmten einen Abschiedsgottesdienst zu halten; einem Zugriff der Gestapo konnte sich der streitbare Pastor nur dadurch entziehen, daß er sich freiwillig zur Ostfront meldete.

Nach Kriegsende wurde die Bekennende Kirche in Bremen – wie anderswo – zum Wortführer politischer Mitverantwortung „prüfend und mahnend nach dem Maßstab des Evangeliums" (318). Die alte Kirchenfreiheit aus der Weimarer Zeit wurde von den Alliierten wiederhergestellt. 20 von 55 Bremer Pastoren wurden von alliierten Entnazifizierungsausschüssen als politisch belastet aus ihren Ämtern entfernt (329); doch bis auf Weidemann konnten alle nach und nach wieder in ihre Ämter zurückkehren.

Der Wert der durchweg solide recherchierten Arbeit liegt darin, das Ineinandergreifen von kirchlichem und politischem Geschehen auf Landes- und Reichsebene nuanciert dargestellt zu haben. Bedingungslose Gleichschaltung oder Eliminierung lautete die Alternative, mit der die Gemeinden in je unterschiedlicher Modifikation konfrontiert wurden. Eine „strikte Neutralität" in Kirchenfragen – wie fälschlich behauptet (349) – gab es unter den Bedingungen des NS-Regimes nicht. Der Kirchenkampf war die logische und einzig mögliche Antwort derjenigen, die dem Anspruch des Evangeliums gerecht werden wollten. Diese Konsequenz wurde von einer Minderheit erkannt, wie M.-Z. präzise herausarbeitet.

Kritische Anmerkungen muß sich die Autorin gefallen lassen, sobald sie auf Entwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche eingeht. Die viel zu seltenen Querverweise zeigen, daß M.-Z. in dieser Beziehung nicht auf dem neuesten Stand der Forschung ist. So behauptet sie für Mitte April 1933, die evangelischen Kirchenführer seien in Zugzwang gebracht worden, da „die katholische Kirche bereits in Konkordatsverhandlungen eine dauerhafte Einigung mit dem NS-Staat" angebahnt hätten (61). Zwar waren Anfang April in der Presse Spekulationen über mögliche Konkordatsver-

handlungen aufgetaucht, die jedoch für den Außenstehenden unüberprüfbar blieben. Nicht einmal die unmittelbar beteiligten kirchlichen Unterhändler rechneten in den ersten Wochen der Vorverhandlungen mit einem baldigen Vertragsabschluß. Daraus einen Zugzwang für evangelische Kirchenführer abzuleiten, ist ein Anachronismus. Das Reichskonkordat wurde nicht am 18. Juli (80), sondern zwei Tage später abgeschlossen; dessen Wertung als „freiwillige Koordination der Kirchen mit dem NS-Staat" (80) verkennt die Tatsache, daß Kardinalstaatssekretär Pacelli der Reichsregierung in diesem Vertragswerk rechtliche Sicherungen abgerungen hatte, die der katholischen Kirche dauerhaft bestimmte Freiräume garantierten. Der NS-Totalitätsanspruch konnte infolgedessen nur durch permanenten Konkordatsbruch durchgesetzt werden, wie die Folgezeit zur Genüge bewies. Nicht „Koordination", sondern Abgrenzung gegenseitiger Interessen ist das Schlüsselwort zum Verständnis dieses Kirchenvertrages. Ebenfalls zu korrigieren ist die Behauptung, daß Hitler im Sommer 1936 aus der Kirche ausgetreten sei (212).

Zu welch eigenwilligen Abwandlungen unsauberes Zitieren bisweilen führen kann, mag folgendes Beispiel belegen:

Im Juli 1945 bemerkte die neue brandenburgische Kirchenleitung anläßlich des 1. Jahrestages des Hitlerattentats vom 20. Juli, die „Kirche Jesu Christi kann einen Anschlag auf das Leben eines Menschen niemals gutheißen, in welcher Absicht er auch ausgeführt werden mag" (M. Steinert, genaue Quellenangabe bei M.-Z. 311, Anm. 206). Unter Berufung auf dieses Zitat verallgemeinerte Ernst Wolf: „Beide Kirchen ... verurteilten noch nach dem Kriege ... den Tyrannenmord" (Quellenangabe ebd.). Noch grobschlächtiger ist jene Abwandlung desselben Ursprungszitats, zu der sich die Autorin hinreißen läßt: „Die evangelische Kirche, die den ‚verbrecherischen Anschlag' des 20. Juli noch nach Kriegsende verdammte, hat lange gebraucht, um dieses Vermächtnis [= Bonhoeffers] anzunehmen" (310f).

So entstehen Legenden!

Diese Einzelbeobachtungen dürfen jedoch nicht über das solide Gesamtergebnis der Arbeit hinwegtäuschen.

Rom Heinz-Albert Raem

Savart, Claude: **Les catholiques en France au XIXe siècle.** Le témoignage du livre religieux. – Paris: Beauchesne 1985. 718 S. (Théologie Historique, Bd 73), kart. FF 450.–

Ein relativ junger Forschungszweig innerhalb der Geschichtswissenschaft des gegenwärtigen Jh.s stellt die Untersuchung der Mentalitäten dar. Diese Forschungsrichtung war längere Zeit Brachland der quantifizierend-seriellen Sozialhistorie. Die Mentalitätsgeschichte ist vornehmlich von Frankreich ausgegangen, und zwar von der Schule der „Annales". Bei den Untersuchungen geht man vom Tatbestand aus, daß Mentalitäten nicht nur kollektive Vorstellungen, Einstellungen, Verhaltensweisen („patterns") und mitunter Regeln beinhalten, sondern nicht zuletzt auch affektiv belegte Orientierungen. Sie bilden zugleich die Matrizen, die das Gefühl erst in seine erkenn- und benennbaren Bahnen lenken. Infolgedessen umschreiben Mentalitäten kognitive, ethische und gefühlsmäßige Dispositionen. Unter anderem werden das Hervorgehen der modernen, nachchristlichen Welt aus dem christlichen Kosmos des Mittelalters erforscht; außerdem das Christentum und sein Niedergang in der modernen Welt beziehungsweise seine Transformationen in ihr, das moderne Wissen und die moderne Politik, die nicht mehr oder kaum noch religiös gebunden sind, das Versagen der religiösen Sozialisation, die Produktion des Gemeinsinns und das Internationalisieren von Werten.

In den letzten Jahren hat sich die mentalitätsgeschichtliche Erforschung des Buches und seiner Leserschaft als besonders ergiebig erwiesen. Innerhalb dieses Umfeldes ist auch die hier vorzustellende religionssoziologische Studie anzusiedeln. Der Vf. – er war a. o. Prof. an der Université de Paris-Val de Marne (Paris XII) – hat in seiner der Université de Paris VI vorgelegenen These „Das katholische Buch als Zeuge des religiösen Bewußtseins im Frankreich des 19. Jh.s" – sie ist bereits vor einiger Zeit als Buch erschienen – die Geisteshaltung der französischen Katholiken im vergangenen Jh. anhand der religiösen Literatur und ihrer Verbreitung in Frankreich, ihre Ausstrahlung auf das frankophone Europa miteinbeziehend, eingehend untersucht. S. stützt sich dabei auf zahlreiche Dokumente, mit deren Hilfe er die kollektive Psychologie dieser Epoche zu dechiffrieren versucht. Schwerpunktmäßig widmet sich die Untersuchung den beiden Jahrzehnten 1851–1870 des Zweiten Kaiserreichs – einer Blütezeit der katholischen Publikationen –, in denen eine relativ homogene Politik, die eine bestimmte Vorstellung des religiösen Lebens zu begünstigen schien, vorherrschte. Darüber hinaus finden auch längere Perioden gebührende Berücksichtigung, so etwa die Zeit vom Ende des Wiener Kongresses bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs.

Die Arbeit ist in drei sich ergänzende Annäherungsweisen (modes d'approche) gegliedert.

Im ersten Teil (41–188) werden neben der Thematisierung der die quantitative Methode betreffenden Probleme die zwanzig renommiertesten katholischen Verleger dieses Zeitabschnitts porträtiert und ihre Karrieren knapp skizziert, ohne daß diese Personen sich allerdings unmittelbarer greifen lassen (124–181). Der Vf. zeigt sich bemüht, die Gesamtheit der im letzten Jh. in Frankreich publizierten Bücher religiösen Inhalts statistisch zu erfassen und die wichtigsten Verlage aufzulisten.

Der zweite Teil (252–459) zeigt auf, unter welchen Bedingungen das religiöse Buch in einem gläubigen Milieu zirkuliert. Unter anderem geht es darum, die Korrelation aufzudecken zwischen dem religiösen Buch und dem konfessionellen Adressatenkreis, für das es abgezweckt worden ist. Insbesondere werden die Rolle des Index, das Gewicht der kirchlichen Zensur, die bischöfliche Kontrollfunktion, das Netz der Buchhandlungen und Vertreter (colporteurs), die mannigfaltigen „Vereinigungen des guten Buches", der Verbrauch (Konsum) sowie die Physiognomie des Publikums, das religiöse Bücher kauft, eingehend erörtert.

Im dritten Teil (463–698) werden die Themen vorgeführt, die die Katholiken im Frankreich des 19. Jh.s in besonderem Maß interessierten. Auf diese Weise gewinnt man ein plastisches Bild von ihrer Psychologie.

Die Titel der Bücher lassen sich grob in zwei Kategorien klassifizieren. Die erste Kategorie umfaßt primär die Schriften aszetischen Inhalts; ihr Gegenstand sind das Streben nach christlicher Vollkommenheit und die Frage nach den verdienstlichen Werken. Ein voluntaristischer Moralismus herrscht durchgängig vor. Die zweite Kategorie – sie erlebt um die Mitte des Jh.s gleichsam einen Boom – offenbart das Verlangen, angesichts der Bedrängnisse des Lebens seine Zuflucht zu bestimmten Fürsprechern zu nehmen. An erster Stelle rangieren die Betrachtung des Leidens des Herrn, die Verehrung des Altarssakraments, der Kult des hl. Herzens Jesu, die Andachten zum hl. Josef und zu anderen beliebten Heiligen sowie vornehmlich die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter. Diese Devotion manifestiert die Tendenz, Christi Mittlerschaft auf Maria zu übertragen, mit der Konsequenz, ihr auch die betreffenden Attribute und sogar die Göttlichkeit beizulegen (607). Wie der Vf. überzeugend nachweist, machen mehrere Faktoren das verstärkte Aufkommen dieser Frömmigkeitsformen der damaligen Zeit verständlich. Zum einen dienten sie der affektiven Kompensation in Anbetracht des fernen und strengen Gottes, zum anderen sind sie vorrangig das Resultat der von den Jesuiten gepflegten Spiritualität und ausgeübten Seelsorge. Ihr Einfluß war in einigen Regionen, z. B. im Elsaß, besonders stark ausgeprägt.

Vorliegendes Werk über das Medium Buch bietet einen profunden und aufschlußreichen Einblick in die religiöse Kultur und Mentalität wie überhaupt in das Frömmigkeitswesen im Frankreich des 19. Jh.s. Die aussagekräftigen Resultate werden in Tabellen, Karten und Graphiken statistisch veranschaulicht. Kritisch bleibt anzumerken, daß das Verhältnis zwischen der Leserschaft religiöser Literatur und den Katholiken nicht hinreichend deutlich und präzis herausgearbeitet worden ist. Bedauerlicherweise fällt die Zusammenfassung recht dürftig aus (699–705). Ein dem voluminösen Buch beigefügtes Personen- und Sachregister würde das Arbeiten mit ihm erheblich erleichtern.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Iber, Harald: **Christlicher Glaube oder rassischer Mythus.** Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenberg: „Der Mythus des 20. Jahrhunderts." – Frankfurt: P. Lang 1987. 374 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 286), kart. sFr. 71.–

Die Auseinandersetzung mit Alfred Rosenberg ist katholischerseits 1934/35 durch die „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts" im Kirchlichen Anzeiger für die Erzdiözese Köln (Amtl. Beilage) betrieben worden. Die „Studien" zeigten besonders offenkundige Fehler des „Mythus" auf. Ihre Aufnahme in die konkordatär abgesicherte amtliche Publizistik der katholischen Kirche (keine Abhandlung für den Buchhandel) vermittelte der Polemik der „Studien" zugleich eine amtskirchliche Legitimation. In der evangelischen Kirche, die durch den Kirchenkampf heillos zerspalten war, hat es im wesentlichen eine bekenntniskirchlich orientierte Kontroverse mit Rosenberg gegeben, überwiegend monographisch, auch gelegentlich in Synodalverlautbarungen und Denkschriften.

Da der „Mythus" bei seinem Erscheinen 1930 als „Privatarbeit des Verfassers" gekennzeichnet wurde, um nicht als parteiamtliche Stimme die damalige religionspolitische Linie zu stören, die auf Einbeziehung der kirchlichen Bevölkerung ausgerichtet war, ergab sich auch in den folgenden Jahren die Möglichkeit publizistischer

Auseinandersetzung mit Rosenberg, obwohl er bereits Anfang 1934 zum Weltanschauungsbeauftragten der NSDAP avanciert war.

I. beschränkt sich in seiner nach langjähriger Entstehungszeit abgeschlossenen Arbeit (Diss. theol., Kirchl. Hochschule Berlin-Zehlendorf) auf die bekenntniskirchlichen Schriften gegen den Mythus Rosenbergs, so bes. W. Künneth, R. Homann, H. Hüffmeier, W. Florin u. a. Die katholische Polemik gegen Rosenberg berücksichtigt er nicht. (Zu dieser vgl. R. Baumgärtner: Weltanschauung im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, Mainz 1977 [VKZG B, Bd 22].) Die zeitgeschichtliche Problematik hatte bereits R. Bollmus (Das Amt Rosenberg und seine Gegner, Stuttgart 1970) durchleuchtet. Neben der Analyse der bekenntniskirchlichen Kritiker des „Mythus" bietet I. auch einen Vergleich der Deutungen des Artikels 24 des NS-Parteiprogramms und veranschaulicht in Anlehnung an die Literatur die Bedeutung Rosenbergs innerhalb der Führungsclique des NS-Systems. Trotz machtpolitisch eingeschränkter Position Rosenbergs wird sein ideologischer Einfluß auf die NSDAP, auch auf die HJ und andere Gliederungen und angeschlossene Verbände als durchaus vorhanden veranschlagt. Die Methodik der Kritiker, die bis 1937 und später Hitlers kirchenfreundlich klingende Zusicherungen aus dem Jahre 1933 ebenso wie den Parteiprogrammpunkt 24 gegen eine kirchenaversive Beurteilung des Christentums durch Rosenberg ins Feld führten, wird hermeneutisch minutiös untersucht. Jedwedes apologetische Eingehen auf Ansätze Rosenbergs wird als inkonsequent abgelehnt. So erscheint dem Vf. auch die Beurteilung Künneths durch Baumgärtner noch zu positiv.

Die Bedeutung der Arbeit liegt in der detailliert-kritischen Darlegung der Auseinandersetzungen der Bekennenden Kirche mit Rosenbergs Mythus. Resümierende Typisierungen der Einstellung der einzelnen Anti-Rosenberg-Schriften sollen die Ergebnisse konturieren. Punktuell kommt es zu unrichtigen Verschiebungen im Urteilsbild, so wenn der liberale Systematiker Horst Stephan in Leipzig (87) in seiner partiellen methodischen Kritik an Künneths Rosenbergkontroverse in die Nähe der Deutschen Christen gerückt wird. Auch der in dieser Hinsicht etwas kritisierte Neutestamentler Albrecht Oepke (Leipzig) gehörte der Bekennenden Kirche an. Daß manche Kritiker dem Mythus sachlich wie taktisch auch akzeptable Erkenntnisse abzugewinnen versuchten, wird etwas einseitig als Kurzsichtigkeit abqualifiziert und in seiner Diskursfunktion nicht voll ernstgenommen. Die Haltung der Deutschen Christen Rosenberg gegenüber fehlt. Doch muß dem Vf. bescheinigt werden, daß er aspektreich, mitunter in einem etwas zu extensiven Erörterungsstil, der einer theologisch-hermeneutischen Aufschlüsselung der Problematik geschuldet ist, die Relevanz von Rosenbergs Ideologie im Dritten Reich auch im Blick auf real konstatierbare politische Wirkungen zur Geltung bringt. Der Versuch, Rosenbergs Stellung unter den NS-Führungsgrößen auszuloten, zielt in diese Richtung. Gelegentlich erwähnte Affinitäten Rosenbergs zur deutschgläubigen Bewegung mit ihrem diffusen Kräftefeld und Ideologiekonglomerat werden indes nicht weiter ausgeführt. Hier fehlt ein wesentlicher Bereich des Spektrums. Die Stärke des Buches wie seine Bedeutung für die Forschung liegt weniger in der Kennzeichnung des zeitgeschichtlichen Umfeldes (hier übernimmt der Vf. Ergebnisse aus der Literatur) als vielmehr in dem Versuch, die Variationsbreite bekenntniskirchlicher Stellungnahmen zu Rosenbergs Mythus analytisch aufzubereiten und resümierend zu typisieren. Im Blick auf das Problem dogmatisch legitimer Apologetik neigt I. der Konzeption K. Barths zu, die die Voraussetzung geschichtsphilosophischer Kategorien in der Kontroverse als theologisch unerlaubte Konzessionen kritisiert. Als Urteilsraster ist daher auch die Barmer Theologische Erklärung von besonderer Bedeutung für den Vf. Hier erkennt er Defizite auch bei verschiedenen Kritikern Rosenbergs.

Der analytische Erkenntniswert der Darstellung steht außer Frage. Für einen konfessionellen Vergleich (etwa mit den „Studien zum Mythus") trägt sie nur insoweit etwas aus, als sie eine sorgsame hermeneutische Aufarbeitung der protestantischen Rosenbergkritik vermittelt.

Leipzig Kurt Meier

Elias, Ruth: **Die Hoffnung erhielt mich am Leben.** Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel. – München, Zürich: Piper. 328 S. mit 8 Schwarzweißabb., geb. DM 38.–

In einfacher Sprache anhand des eigenen Schicksals schildert Ruth Elias die institutionalisierte Unmenschlichkeit und das Verhalten von Opfern und Tätern. Das Geschehen wird nicht nur erinnernd vor Augen geführt, sondern psychologisch und auch theologisch zu deuten versucht.

In Ostrau, in der Tschechoslowakei, wächst in der Vorkriegszeit ein Mädchen in wohlhabenden Verhältnissen auf, Klavier und Auto sind Zeichen dafür. Sie entstammt einer Rabbinerfamilie, besucht aber selbstverständlich das Deutsche Gymnasium. Die Scheidung der Eltern und das Leben bei ihrem Vater und dessen zweiter Frau lassen in ihr den Komplex wachsen, minderwertig – weil ohne Mutter – zu sein.

Über Hitlers Aufstieg in Deutschland war man informiert, vorsichtige Auswanderungspläne versickerten, weil man sich als Jude in der Tschechoslowakei vor Hitler sicher wähnte. Um des kranken Vaters willen verzichten Ruth und ihre Schwester auf eine mögliche Ausreise. Mit falscher Identität ausgestattet, leben die beiden Mädchen länger als drei Jahre in einem Dorf. Als sie dort aufgestöbert und nach Theresienstadt verschickt werden, geben ihnen die tschechischen Dorfbewohner das Geleit zum Bus, mit dem sie in die Lebensbedrohung fahren müssen. Als letztes sehen die Mädchen „die zum Segen erhobenen Hände des Dorfpfarrers" (78). Theresienstadt von innen geschildert, das ist der Instinkt eines Tieres, welcher beständig wach ist und alle Reserven mobilisiert, „sich geistig nicht unterkriegen zu lassen" (103). Hier heiratet Ruth und wird schwanger. Im Dezember 1943 wird sie zum gefürchteten Osttransport nach Auschwitz eingeteilt.

In Auschwitz wird sie zur Nummer 73643, die angesichts der Gaskammern und ihrer Schwangerschaft alles daran setzt zu überleben. In den Wehen bittet sie zu Gott, da sie nicht „Mutter" rufen konnte (181). Als ihr Sohn geboren ist, wird dieser zum Versuchsgegenstand für den Arzt Mengele, der untersuchen will, „wie lange ein Neugeborenes ohne Essen aushalten kann" (185). Die Mutter wird in eine Situation gebracht, in der sie zur Mörderin ihres eigenen Kindes werden muß (189).

Die Befreiung aus dem KZ aber wird – nach wenigen Stunden euphorischer Freude – zum Trauma: Das Mißtrauen gegen andere Menschen bleibt wach, die Träume der Vergangenheit wollen nicht verschwinden. Außerdem werden die Auffanglager mit ihrem Stacheldraht und ihren Baracken, in denen die aus dem KZ Befreiten zunächst leben müssen, zum übermächtigen Erinnerungsdruck. Menschen ohne KZ-Erfahrung bleiben fremd, die Familienbindungen sind aufgelöst und die Erinnerungsstücke zerstört oder geraubt. In dieser Situation wird deutlich, „daß eine Assimilation nur einseitig sein würde" und daß „die meisten Tschechen weiter Antisemiten" geblieben sind (298). So wird der Entschluß unumstößlich, Wurzeln in einem eigenen Land zu schlagen (328).

Das Buch ist von Ruth Elias für ihre Enkelkinder geschrieben. Es ist ein Buch zum notwendigen Erinnern.

Duisburg Adam Weyer

Lonergan Workshop, Vol. 6. Hg. von Fred Lawrence. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1986. VI, 260 S., kart.

Aus verschiedenen Fachrichtungen werden im neuesten Bd dieser vielseitigen und kreativen Reihe von der Jesuiten-Univ. Boston College Beiträge gesammelt, die sich entweder mit Gedanken des kanadischen Jesuitenpaters Bernard Lonergan oder mit anderen im Lichte seines Denkens bearbeiteten Themen befassen.

Von besonderem Interesse ist eine 84 S. lange, von P. H. Byrne verfaßte einführende Darstellung des gesamten Denkens Lonergans.

B. wählt als Ausgangspunkt den von Lonergan geleisteten Übergang von der klassischen zur modernen Kultur-Idee; dabei stammt der entscheidende Einfluß von der Berücksichtigung der Naturwissenschaft und des Geschichtsbewußtseins. Nach Vf. habe Lonergan eine Leistung erbracht, die zwar von vielen Denkern im Laufe der letzten Jh.e versucht worden, aber nur Lonergan gelungen sei; er allein habe für das moderne Zeitalter vollbracht, was Platon und Aristoteles für ihr Zeitalter geleistet haben. Allerdings räumt B. ein, daß Lonergan dafür sein ganzes Leben gebraucht habe. „Er allein hat eine Grundlage für die obere Verwaltung kultureller Bedeutungen entdeckt, die im Kontext des modernen wissenschaftlichen und historischen Bewußtseins fungiert" (19). Mit analoger olympischer Großzügigkeit geht B. dann auf folgende Grundthemen ein: Gnade und Freiheit, Verbum, Einsicht, Methode in der Theologie, Zirkulationsanalyse.

In einem Referat mit dem Titel „Von psychischer Umkehr zur Dialektik der Gemeinde" bietet R. M. Doran einen Einblick in den Werdegang seiner eigenen systematischen Theologie.

Inspiriert durch Lonergan erblickt er heute die Synthese, die seine frühere Arbeit über Pyschologie mit einer Theologie der Geschichte, Kultur und Gesellschaft verbindet.

Eine literaturwissenschaftliche Anwendung der Methodologie Lonergans auf James Joyce führt T. Foshay durch.

Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er mit der Formel „Literatur als Ent-Bekehrung" zusammen.

Mit der Aussicht, die Einsamkeit gegenwärtiger westlicher Kultur dadurch zu überwinden, werden von F. Lawrence Elemente fundamentaler Kommunikation erörtert.

Seine Analyse des Problems der Einsamkeit deckt einen Unterschied zwischen Einsamkeit und Alleinsein auf. Nach ihm ist die Entwicklung des Selbsts im Lichte des Guten durch eine trinitarische Bewegungsstruktur

geprägt. Die Entstehung der Person in menschlicher Gesellschaft, von Lonergan als heilige Transzendenz bezeichnet, ist „die Verwirklichung der Fähigkeit zur Selbst-Transzendenz im genuinen Wohlwollen gegenüber anderen, in realer Kollaboration zum Guten hin" (136). Kommunikative Praxis erweist sich somit als schöpferische Teilnahme am übernatürlichen Lebensvollzug der göttlichen Trinität.

Unter der Überschrift „Systematik, Kommunikationen, aktuelle Kontexte" bearbeitet P. McShane „die geöffnete Messerschneide eines aktuellen Kontextes einer adäquaten Theologie in künftigen Millennien" (143).

Seine Aufmerksamkeit widmet er zuerst der Genese seines eigenen Denkens, d. h. seines Ringens um Verständnis der Lehre Lonergans. Für ihn reicht Lonergans kulturelle Tiefe weit über die von Beethoven, Rembrandt, Galileo, Mendeleev und Joyce hinaus. Im zweiten Teil seiner Ausführungen versucht er, eine Vorstellung der Komplexität einer neuen Systematik der Volkswirtschaft zu vermitteln als auch auf die Bedeutung der fundamentalen Konzeption dieser Systematik in der Weise hinzuweisen, daß er die Heuristik in Beziehung zur letzten funktionalen Spezialität und zur allgemeinen Aufgabe der Theologie setzt. Aus der Beschäftigung damit ergeben sich „Bedeutungsbrücken" (144). Die Abhandlung endet mit einer Ausweitung der Perspektive bis zu „derjenigen Ader des Kosmischen Wortes, die die der Modernität zukommende Genese einer andauernden Genese wissenschaftlicher Demut und Methode ist" (144). Beim Vergleich mit anderen Wissenschaften hat Vf. die aufschlußreiche Beobachtung gemacht, daß „viele theologische Fachzeitschriften allgemeine eklektische Überblicke bieten, die zwar in hervorragender Weise lesbar sind, aber aus falschen Gründen" (169).

H. Meynell befaßt sich mit der Realität und Bedeutung von Bedeutung selbst in einer Abhandlung über „Ein Pseudo-Problem der Kommunikation und des Verstehens".

In Übereinstimmung mit H. G. Gadamer argumentiert er gegen ein rein empirisches Verständnis des Verstehens.

Der Beitrag M. D. Morellis untersucht eingehend das „Argumentum ad hominem" mit Hilfe von Lonergans Idee des „Agenten der Umkehrung".

J. Navone hat sich die narrative Theologie zum Thema gemacht und faßt sie als „eine Kommunikationsstrategie" auf.

Er läßt sich nicht nur von Lonergan, sondern auch von Karl Rahner anregen. Da Geschichten nach Vf. das einzige Mittel sind, um unsere interpersonale und gesellschaftliche Realität in ihrer kognitiven und affektiven Fülle auszudrücken, biete das Erzählen und Hören von Geschichten das angemessenste Mittel, um unser Verhältnis zu Gott zu vollziehen.

Ein abschließender Beitrag von B. Tyrrell über „Psychologische Umkehr, Heilungsmethoden und Kommunikation" versteht sich als eine Zusammenfassung der Natur von Gefühlen sowie des „Gefühlsprozesses". In Anlehnung an Lonergan analysiert er die Liebe und kommt zum Ergebnis, daß sie in erster Linie affektiv und nur in zweiter Linie effektiv ist. Seinen allgemeinen Ansatz wendet er dann ausführlich auf die Phänomene Neid und Eifersucht an.

Münster William J. Hoye

Rahner, Karl: **Visionen und Prophezeiungen.** Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, hg. von Josef Sudbrack. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 127 S., kart.

Der Verlag Herder legt einen Neudruck der bekannten „Quaestio disputata" Rahners in der Fassung der 2. Aufl. mit dem wertvollen Material Th. Baumanns SJ vor. Die Neuausgabe besorgte Josef Sudbrack, der im Anhang zwei weitere Rahner-Texte aufnahm und ein Vorwort beisteuerte. Seine Feststellung, daß über Rahners, bis 1948 zurückgehende Überlegungen hinaus nichts wirklich Weiterführendes erschienen sei, ist völlig zutreffend. In einer Zeit vermehrten Interesses an paranormalen Phänomenen und immer mehr zunehmenden Erscheinungsberichten bietet R. unüberholte theologische Deutungen.

Sudbrack hat sich mit der Edition nicht viel Mühe gemacht. Im Unterschied zu der von K. H. Neufeld sorgfältig besorgten Neuausgabe von „Sendung und Gnade" hat er die Hinweise auf den alten CIC und das alte LThK nicht aktualisiert. Aus der umfangreichen und nicht unproblematischen Literatur zur Mystik und verwandten Themen trägt er hier ganze drei Titel nach, je einen von H. U. von Balthasar, A. M. Haas und von sich selber (10).

Die Behauptung, R. habe zu Privatoffenbarungen und ihrem Öffentlichkeitscharakter eine ähnliche Haltung eingenommen wie H. U. von Balthasar (7), ist schlichtweg falsch. R. stellte mit Nachdruck die Frage: „Was kann nach Christus noch geoffenbart werden?" (26). Von Balthasar dagegen baute seine ganze Theodramatik auf den Privatoffenbarungen Adrienne von Speyrs auf, in einer Gestalt, die nicht nur die ntl Trinitätsaussagen, sondern auch die Descensus-Stellen inhaltlich entscheidend erweitert.

Bei den beiden zusätzlich abgedruckten Rahner-Texten zu einer Theologie der Mystik (1974) und zum Problem der Transzendenzerfahrung (1978) handelt es sich um sehr verdichtete theologische Reflexionen, die hier nun schon zum 4. Mal abgedruckt werden. Der Verteidigungskontext R.s – Mystik keine höhere Stufe des Christseins; authentische Gnadenerfahrung – ist wahrscheinlich nur für die Fachdiskussion aktuell. Für eigene, spirituelle Zugänge zur Mystik bleiben andere Texte aus R.s Schriften, insbesondere aus den Bd.en XII und XIII, wichtiger.

Münster Herbert Vorgrimler

Mayer, Bernhard / **Seybold**, Michael: **Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten.** – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verlag 1987. 88 S. (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge Bd. 5), kart. 13.20 DM.

Das Buch geht auf Vorlesungen zurück, die Vff. im WS 1986/87 im Rahmen eines „Kontaktstudiums" gehalten haben. Wie dem Vorwort zu entnehmen ist, will es „einen bescheidenen Beitrag" (7) zur Verkündigung der „Kirche als Mysterium" leisten.

Der neutestamentliche Beitrag von M. (Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. Ansätze im Neuen Testament, S. 9–42) gibt einen Überblick über Struktur und Entwicklung der Ämter und Dienste in der frühen Kirche. M. konzentriert sich dabei auf das, worüber unter Exegeten heute in der Regel Konsens besteht.

Was die Urgemeinde von Jerusalem betrifft, behandelt er zunächst den Zwölferkreis, der später durch das „Triumvirat" von Jakobus, Kefas und Johannes abgelöst wird. Beim letzten Besuch des Apostels Paulus in Jerusalem hat Jakobus zusammen mit den „Ältesten" die Gemeindeleitung inne. Die Ordination der Sieben Apg 6,1–7 spiegelt nach M. das Faktum wider, „daß es in Jerusalem von einem gewissen Zeitpunkt ab zwei leitende Gremien gab, denen jeweils ein bestimmter Teil der Gemeinde zugeordnet war: einmal die aramäisch sprechenden, sodann die griechisch sprechenden Judenchristen" (14). Vieles spricht nach M. für Roloffs These, daß es aufgrund des Sprachproblems zu einer frühzeitigen Spaltung des Gottesdienstes gekommen ist, was dann zur Bildung zweier selbständiger Gemeinden mit verschiedenen Leitungsgremien führte. Bei der Trias Propheten-Lehrer-Apostel, denen in der Gemeinde von Antiochien die Leitungsfunktion zukam, handelt es sich für M. nicht um eine Institution, die für sich besteht; sie ist aber eine ekklesiale Funktion, d.h. auf den Dienst an der Gemeinde bezogen (17).

Die antiochenische Trias besitzt auch in der Gemeinde von Korinth die Leitungsfunktion. Apostel, Propheten und Lehrer sind aber auch hier „noch keine Ämter im streng kirchenrechtlichen Sinne, auf Dauer institutionalisiert und durch Ordination übertragen" (20). Dies gilt auch für die Episkopen und Diakone, die Paulus Phil 1,1 erwähnt.

Struktur und Entwicklung der Ämter und Dienste in nachapostolischer Zeit untersucht M. anhand von Eph 2,18ff, Apg 14,21ff, 1 Petr 5,1–4 und der Pastoralbriefe. Es ergibt sich für ihn folgende Dienst- und Amtsstruktur: Apostel und Propheten als Fundament der Kirche, Evangelisten, Hirten und Lehrer als aktuelle Dienste (Eph), Presbyterverfassung (Apg, 1 Petr) und Episkopen, Presbyter und Diakone (Pastoralbriefe).

Sehr zu Recht weist M. auf die aktuelle Bedeutung der Ämterspiegel hin.

Eine besondere Rolle spielen in der Dienst- und Ämterstruktur der frühen Kirche die Amtsfunktionen der beiden Apostelschüler Timotheus und Titus, die weder als Episkopen noch als Presbyter und auch nicht als Diakone bezeichnet werden. Sie sind zwar nicht Träger eines bestimmten Amtes. Dennoch sind sie „schlechthin als normgebend für das Verständnis des Amtes in den Gemeinden anzusehen" (34). Aufgrund ihrer Beauftragung durch Paulus haben sie aber die Erstverantwortung für die Leitung der Gemeinden inne: sie sind nicht nur für die Episkopen, Presbyter und Diakone und ihre Einsetzung zuständig, sondern auch für die Regelung des Gottesdienstes und die Weitergabe der rechten Lehre.

Der Beitrag von M. überzeugt durch seine klare Ausdrucks- und Darstellungsweise; er gibt einen guten Einblick in die Entwicklung der Ämter und Dienste in der frühen Kirche. Zur Kirche als Mysterium ließe sich allerdings wohl mehr sagen als den in der Schlußbemerkung festgehaltenen Satz, „daß das kirchliche Amt ... sich nicht selbst und auch nicht der Gemeinde verdankt, sondern dem durch seinen Geist wirkenden erhöhten Herrn" (39). Diese christologisch-ekklesiologische Kernaussage zur Sendungsstruktur der Kirche hätte man durch einen eigenen Abschnitt zum Mysteriumscharakter der Kirche, etwa orientiert an Grundzügen der paulinischen Ekklesiologie, in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Christus-Amt-Gemeinde verdeutlichen können.

Der systematische Beitrag von S. (Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten – Dogmatische Orientierung, S.

43–88) entfaltet in einem ersten Teil (45–58) Grundzüge des Selbstverständnisses der Kirche als Mysterium wie es aus der Tradition und Lehrverkündigung der Kirche zu erheben ist; der zweite Teil bringt die entscheidenden „Markierungslinien" einer Theologie des kirchlichen Amtes (58–77). Ziel der Überlegungen von S. ist die nach der Bischofssynode von 1985 dringend gebotene „Besinnung auf die Mitte" (44). S. geht mit der Synode davon aus, daß in der Rezeptionsgeschichte des 2. Vatikanischen Konzils der Mysteriumscharakter der Kirche nicht selten aus dem Blick geraten ist. Er wendet sich nicht grundsätzlich gegen eine Volk-Gottes-Ekklesiologie, wohl aber gegen Fehlinterpretationen des Konzils: Die Kirche ist nicht Volk in dem Sinne, daß sie sich in eigener Autonomie von unten strukturieren könnte. Das übersehen diejenigen, die undifferenziert von einer „Demokratisierung" der Kirche sprechen. „Auch als ‚Volk Gottes' hat die Kirche kein geringeres Maß als das des trinitarischen Heilsmysteriums" (53).

Der erste Teil des Beitrages von S. beginnt mit einem kurzen Abschnitt zur „Selbstdeutung der Kirche in ihrer Geschichte" (46–50).

Nach dem kurzen geschichtlichen Überblick folgt ein Abschnitt zur Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils (50–55). Nach der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" gründet die Kirche im dreifaltigen Gott. Kirche und Trinität müssen deshalb immer zusammengesehen werden. S. verweist in diesem Zusammenhang auf LG 8, wo von einer Analogie zwischen dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes und dem der Kirche die Rede ist.

Sehr zu Recht betont er, daß man bei der Auswertung dieser Analogie vorsichtig sein muß; die Personwerdung Jesu durch den Logos darf nicht einfach auf die Geist-Kirche-Einheit übertragen werden. Nach S. kann man aber von einer aus der Geisteinwohnung hervorgehenden „Personwerdung" sprechen. Durch die Sendung und Einwohnung des Geistes entsteht die „Großperson" Kirche (H. Mühlen) „mit den von Christus verfügten und sie tragenden Strukturmomenten, mit ihrer ‚compago socialis', die dem Geist sogleich als Heilsorgan ähnlich dient, wie die individuelle menschliche Natur Christi dem ewigen Sohn des Vaters beim Vollbringen des Erlösungswerkes als Heilsorgan dient" (54).

Grundsätzlich wird man diesen Ausführungen zustimmen können, doch dürfte S. die Analogie zwischen „Menschwerdung des Sohnes" und der „Kirchewerdung des Geistes" überziehen, wenn er unter der Geisteinwohnung eine solche Neuschöpfung versteht, die „die einzelnen Subjekte dem Geiste seinsmäßig einigt und heiligt" (55). Was den Begriff der Kirche als die durch Christus gestiftete „compago socialis" betrifft, wäre zu fragen, wie jene die Kirche tragenden und von Christus verfügten Strukturmomente (durch Stiftungsakte?) genau aussehen. S. gibt darauf keine Antwort; für eine Theologie des kirchlichen Amtes dürfte es aber unverzichtbar sein zu wissen, was der Kirche Jesu Christi wesentlich und was geschichtlich überholbar ist.

In einem eigenen Abschnitt (55–58) kommt S. auf das Verhältnis von Kirche und Welt und das Verhältnis der verschiedenen Kirchen untereinander zu sprechen.

Beim ersten Verhältnis betont er den realen und konkreten Mysteriumscharakter der Kirche, der es unmöglich macht, die Kirche in ein innergeschichtliches Gesellschaftsgefüge aufzulösen. Beim zweiten Verhältnis konzentriert sich S. auf die Differenzierung, die LG 8 gegenüber der Enzyklika „Mystici Corporis" vornimmt, wenn dort gesagt wird, daß die Kirche Jesu Christi in der röm.-kath. Kirche verwirklicht ist (subsistit). Nach S. ist diese Aussage so zu verstehen, daß es zwar außerhalb der röm.-kath. Kirche „kirchliche Elemente" und „Stufen von Kirchlichkeit" gibt, die adäquate und ganze Gestalt der Kirche Jesu Christi aber allein in der röm.-kath. Kirche da ist. Das ändert für ihn aber nichts daran, daß die röm.-kath. Kirche die anderen christl. Kirchen nicht einfach als gleichwertige Größen betrachten kann, so „als ob die empirische Partikularität der röm.-kath. Kirche sich auch als theologische verstünde" (58).

Bei seinen Überlegungen zum Mysterium der Kirche in ihren Diensten und Ämtern geht S. zunächst vom allgemeinen Priestertum aus, das mit dem geistgewirkten Leben der Kirche gegeben ist.

„Kraft des Geistes Jesu, der uns einwohnt, hat unser alltägliches menschliches Miteinander und Füreinander teil an Jesu eigener heilsmittlerischer Proexistenz, an seinem völlig neuen Priestertum, das nicht mehr in der Hinopferung von irgend etwas besteht, sondern in vorbehaltloser Hingabe seiner selbst an den Vater und die Brüder und für diese" (59). Da schon die Glaubensgemeinschaft der Kirche als ganze heilsmittlerisch wirkt, muß das Amt in der Kirche nach S. zunächst, d.h. in einer ersten Hinsicht, als „personale Objektivation" ihrer heilsmittlerischen Proexistenz verstanden werden. Der Amtsträger muß deshalb „in persona Ecclesiae" handeln. Der „ekklesiale Repräsentations- und Identifikationsgedanke" darf aber nicht als bloß „juridische Deputation" oder „organische Delegation" von seiten der Glaubensgemeinschaft verstanden werden (61). Das kirchliche Amt muß als solches einen Bezug zum inneren Lebensprinzip der Kirche, dem Geist Jesu Christi, haben. Das „in persona Ecclesiae" ist von daher nur möglich, wenn es zugleich ein „in persona Christi" ist (62).

Ausgehend von der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils entwickelt S. überzeugend die Lehre vom einen, in drei Stufen (Bischof, Priester, Diakon) gegliederten Sakrament des Ordo und von der Einheit und sakramentalen Qualität der „sacra potestas". Bei den Ausführungen zur Einheit des Weihesakramentes hätte man neben dem Hinweis auf das Ordodekret des Tridentinums, wonach in der katholischen Kirche „divina ordinatione" eine aus Bischöfen, Priestern und „Dienern" bestehende Hierarchie existiert, auch einen Hinweis auf LG 28 erwartet, wo nur vom einen „ministerium ecclesiasticum" ausdrücklich gesagt wird, es komme aus göttlicher Einsetzung, von den verschiedenen ordines es dagegen nur heißt, sie würden „ab antiquo" von den Bischöfen, Priestern und Diakonen ausgeübt.

Von daher ist die im Blick auf die neu entstandenen hauptberuflichen kirchlichen Dienste von P. Hünermann vorgeschlagene weitere Diversifizierung des Weihesakramentes nicht so abwegig, wie S. im letzten Abschnitt seiner Ausführungen meint (87, Anm. 54), obwohl man sich natürlich fragen kann, ob das dreigliedrige Weihesakrament nicht ausreicht. Auf jeden Fall beginnt die eigentliche Problematik dort, „wo im kirchenspezifischen Raum der Heilsvermittlung amtliche Tätigkeiten ausgeübt werden sollen, aber ohne Weihesakrament" (72). Kann man, so fragt S., die neuen kirchlichen Beauftragungen für einen Dienst in Verkündigung, Leitung und Sakramentendienst als bloß äußere Ordnung und „determinatio" des allgemeinen Priestertums verstehen? S. hat da seine Zweifel. Durch die konkrete Dienstfigur müßte dann nämlich deutlich werden, daß der Beauftragte „keinesfalls aus der objektiven Christus-Kirche-Repräsentation heraus objektiv heilswirksam und autoritativ glaubensverbindlich handeln kann und zu handeln befugt und befähig ist. Es dürfte schwierig sein, eine solche Dienstfigur zu entwickeln, vor allem wenn solche Dienste hauptamtlich wahrgenommen werden sollen" (73). Für S. wird es sich faktisch kaum vermeiden lassen, daß die neuen kirchlichen Dienste als Mitvollzug des objektiven und autoritativen Amtes in der Kirche erscheinen und sich selbst auch so verstehen. Für diesen Fall aber ist ihre Einbeziehung in das Weihesakrament unvermeidlich (75). „Diese Überzeugung gewinnt bei Dogmatikern und Kanonisten offensichtlich an Boden, während Pastoralstrategen und Organisationsfunktionäre eher von anderen Kriterien her denken" (86 Anm. 51). Für S. ist die heutige Ausprägung der neuen kirchlichen Dienste ohne Weihe „fast so etwas wie eine materiale ‚Häresie der Gestalt', weil sie gestaltmäßig verstößt gegen die sichere Lehre von der Sakramentalität des kirchlichen Amtes und der Einheit der diesem Amt ausschließlich im Weihesakrament zukommenden ‚Potestas sacra'" (75).

Was die konkrete Einbeziehung von bestehenden „Laienämtern" in das Weihesakrament betrifft, ist nach S. „erstrangig an die Weihestufe des Diakonats zu denken, die für Verheiratete ohnedies zugänglich ist und deren eventuelle Öffnung auch für Frauen eher möglich scheint" (76). Ich will nicht bestreiten, daß etwa für den amtlichen Dienst der Pastoralreferenten die Diakonatsweihe eine adäquate Weihestufe ist, habe aber meine Zweifel, ob der Vorschlag von S. der prekären Situation der vielen priesterlosen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland gerecht wird. Hier hilft wohl nur ein gemischter, aus zölibatär lebenden und verheirateten Priestern zusammengesetzter Klerus.

Durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wurde anerkannt, daß „außerordentliche pastorale Notsituationen die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern erfordern können" (Diente und Ämter 5.4.6). Zwar konnte die Synode aufgrund des Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz vom 13. 4. 1972 keine Entscheidung treffen; sie war aber der Meinung, daß die Bischöfe ernsthaft prüfen müßten, ob „eine solche pastorale Notsituation heute und in absehbarer Zeit in Deutschland gegeben" ist (ebd.). Die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart von 1985/86 hat die pastorale Notsituation für sich als gegeben angesehen. „Aus Heilssorge für die Gemeinden" hat sie deshalb ein Votum verabschiedet, in dem die Deutsche Bischofskonferenz gebeten wird, „die Frage der Priesterweihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern neu zu überdenken und die nötigen Schritte zu unternehmen" (Liturgie und Verkündigung VI,6).

Zur abschließenden Beurteilung des Buches: es ist ein interessanter und wertvoller Beitrag zur aktuellen Diskussion um das kirchliche Amt. Seine Lektüre sei vor allem denjenigen zur Lektüre empfohlen, die im amtlichen Dienst der Kirche stehen.

Tübingen Helmut Hoping

Sales, Michel: **Le Corps de l'Église.** Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique. – Paris: Arthème Fayard 1989. 262 S., Paperback FF 98.–

Der Schüler H. de Lubacs, gegenwärtig Prof. für moderne und zeitgenössische Philosophie an der Jesuitenfakultät in Sèvres, ist im deutschen Sprachraum kein Unbekannter: H. Urs v. Balthasar hatte schon 1978 seine Arbeit „Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac" übertragen; auch die deutsche Lubac-Bibliographie hat er (zusammen mit K. H. Neufeld) erstellt. Das hier anzuzeigende Werk verrät deutlich die Herkunft des Autors, dessen Heimat nun im Umkreis der „Internationalen katholischen Zeitschrift Communio" zu suchen ist: Auf biblischer Grundlage und in Heranziehung der Daten der Tradition sucht er Verstehenszugänge zu Leben und Wirken der Kirche, die er mit einem biblischen (im Haupttitel) und einem traditionellen Topos (im Untertitel) beschreibt. Allerdings darf man keine vollständige Ekklesiologie erwarten. Sales hat verschiedene Studien, die zwischen 1974 und 1988 meist schon einmal das Licht der Öffentlichkeit erblickt hatten, zusammengestellt.

Den Schwerpunkt der Sammlung bildet ein nicht konventionelles Kirchenthema: Über die Hälfte des Buches nimmt eine Untersuchung mit der Überschrift ein „Der katholische Glaube ist von den Aposteln übernommen oder Die israelitische Verfassung der Apostolischen Kirche" (13–144).

Mit großem Aufwand zeigt der Vf., daß zwischen der Kirche und dem Volk des Alten Bundes eine historisch-ontologische Verbindung bestehe. Jesus und seine Mutter waren Juden; vor allem aber erscheint diese Relation in der Übernahme des AT in den christlichen Kanon. So sieht S. das Christentum nicht – wie es eine leidvolle Geschichte nahegelegt hat – als des Judentums feindlichen Bruder, sondern als Erfüllung (im Sinne der vollendeten Realisierung) Israels. Wenn sich also die Kirche ihm zuwendet, wendet sie sich ihrem ureigenen Ursprung zu; mithin ist sie dann wahrlich apostolische Kirche.

Den „Sitz im Leben" dieser eindrucksvoll vorgetragenen These versteht man voll erst dann, wenn man weiß, daß der Vf. auch dem jüdischstämmigen Kardinal Lustiger von Paris sehr nahesteht.

Die anderen Aufsätze befassen sich mit der Frage der Inkulturation des Christentums (145–196) und mit den vier Kirchenattributen des Großen Glaubensbekenntnisses. Ausgangspunkt ist die Inkarnation, die übrigens als Urtypus auch der Inkulturation gesehen wird.

Allen Kap.n sind (neben ausführlichen Anmerkungen) mehrere Texte als Anhang beigegeben; meist sind sie lehramtlichen Dokumenten entnommen. Besonders interessant ist eine erstmals edierte Intervention Kard. de Lubacs vor dem Heiligen Kollegium anläßlich der Bischofssynode vom November 1986 (229f). Insgesamt stellt das Werk einen anregenden Beitrag zur Theologie von der Kirche dar.

Regensburg Wolfgang Beinert

Möller, Christian: Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 235 S. – DM 29.80

Das Vorwort weist darauf hin, daß Vf. dieses Buch als Materialsammlung und Hintergrundinformation seiner auf zwei Bde angelegten „Lehre vom Gemeindeaufbau" angelegt hat. Es soll deshalb (nur) in aller Kürze vorgestellt werden.

Der Autor hat sein Buch klar gegliedert. Nach einer kurzen Einführung in das Thema behandelt er in I Wahrnehmungen, II Dimensionen, III Entscheidungen, IV Folgen und V Versuche von Gottesdienst als Gemeindeaufbau.

Bei dem faktischen Stellenwert des Gottesdienstes bei vielen evangelischen Christen läßt der Titel dieses Buches aufhorchen, klingt er doch wie ein Programm. Daß er auch so gemeint ist, zeigt sich beim Lesen. Das Buch ist geprägt von einer Geisteshaltung, die der Aussage der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils vom Gottesdienst als Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens sehr verwandt ist (auch wenn man vergeblich einen Hinweis auf die Liturgiekonstitution sucht). Nicht nur in dieser Grundanschauung von Gottesdienst wird ökumenische Übereinstimmung oder Konvergenz sichtbar in diesem Buch, sondern auch in den Themenbereichen Kirche, Wort Gottes, Amt, Sakrament und Zeichenhaftigkeit des Gottesdienstes. Gemeinsamkeiten zeigen sich auch in vielen Einzelthemen wie z. B. „den Sonntag wiederentdecken", „aus der Taufe Gemeinde wachsen lassen", „Kinder und Erwachsene einander bereichern lassen".

Rez. hat lange kein Buch mehr gelesen, in dem der katholische Standpunkt für die Zulassung zur Eucharistie so respektvoll behandelt wurde. Eine evangelische „Lehre vom Gemeindeaufbau", die auf solchen Grundlagen beruht, verdient katholischerseits alle Aufmerksamkeit. Sie dürfte auch als Gegenstand ökumenischer Gespräche geeignet sein.

Vallendar Manfred Probst

Kleinheyer, Bruno: **Sakramentliche Feiern I.** Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. – Regensburg: Pustet 1989. 266 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1), geb. DM 44.–

Mit diesem Bd liegen nun fünf Teilbde des ursprünglich auf 8, nunmehr auf 9 Faszikel ausgelegten Gesamtwerks dieses neuen Handbuchs vor (vgl. dazu ThRv 84, 1988, 224–227), da 1989 auch der von H. B. Meyer erarbeitete Text 4 „Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral" (Rez. folgt) erscheinen konnte. Nachdem „Sakramentliche Feiern II" (ebd.) mit Beiträgen zu den liturgischen Feiern um die Ordination, die Ehe, Feiern geistlicher Gemeinschaften, Sterbe- und Begräbnisliturgie, Benediktionen und Exorzismus schon 1984 erschienen ist, wird hier nun die Liturgie der Initiation in Geschichte und Gegenwart entfaltet, und das durch einen der fünf Hg. des ganzen Handbuchs, den inzwischen emeritierten Regensburger Liturgiewissenschaftler, der sich schon durch viele Einzelarbeiten zu diesem Themenkreis als exzellenter Kenner der Materie ausgewiesen hat. Ursprünglich sollten auch noch die Feiern der Versöhnung und der Krankensakramente in diesen Bd mit aufgenommen werden; doch verweisen die Hg. im Vorwort darauf, daß der Umfang der einzelnen Beiträge eine Teilung in zwei Faszikel erforderlich gemacht habe; zudem hätte sich eine gemeinsame Publikation stark verzögert, da durch den Tod des Münsteraner Liturgikers E. J. Lengeling (18. Juni 1986) ein neuer Autor für die Krankensalbung gesucht werden mußte.

Vf. gliedert sein Werk in 5 große Teile: Feiern der Initiation in der alten Kirche, Feier der Taufe seit dem Frühmittelalter, Feier der Firmung seit dem Frühmittelalter, Taufkommunion der Unmündigen bis zum Lateranense IV und Feiern zur Eingliederung Mündiger seit dem Vaticanum II.

Es ist sicher angemessen, die Eingliederung in die Kirche bis zum 5. Jh. zusammenhängend zu behandeln, da im Osten wie im Westen bis zu diesem Zeitpunkt die Initiation eine Einheit von Wasserbad einerseits, Handauflegung und Salbung (Siegelung) andererseits sowie erster Teilnahme an der Eucharistie darstellte, wobei sich in der Zeit nach Nicaea eine unterschiedliche Entwicklung in Ost und West anbahnt, dem Vf. durch eigene Unterkap. entsprechend Rechnung trägt. Für eine Zeit des Übergangs bis zum 7. Jh. werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der lateinischen Kirche und der orthodoxen Praxis herausgearbeitet. Da der Osten die ihm eigene Tradition im wesentlichen dann durchhält, wird dieser Strang nicht weiter verfolgt. Das wird in der Einleitung begründet (17): „Diese Art des Aufbaus ist ohne Frage typisch für eine Darstellung der Geschichte der Initiationsfeiern aus römisch-katholischer Sicht, bei der es vor allem eben um die Entwicklung in der westlichen, lateinischen, der römischen Kirche geht. Naturgemäß kann in diesem Kontext die Entwicklung in den anderen Kirchen nur skizziert werden." Sehr viel deutlicher geschieht das dann – vielleicht sogar ein wenig auf Kosten einer ausführlicheren Darstellung im Mittelalter und in der Zeit der Aufklärung – für die Liturgie in den Kirchen der Reformation; sowohl Taufe wie Konfirmation werden in eigenen Abschnitten behandelt. Auf neuere Entwicklungen (vgl. die „Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen" über Taufe, Eucharistie und Amt") wird aber faktisch nur in der Einleitung hingewiesen.

Eindrucksvoll wird herausgestellt, wie im Westen seit dem Frühmittelalter schrittweise die Taufe Unmündiger zum Modell auch für die Taufe Erwachsener wird, wobei ein verkürzter Ritus der Erwachseneninitiation die Kinder faktisch so behandelt, als könnten sie die Verantwortung für ihren Glauben übernehmen. Vielleicht hätte noch mehr entfaltet werden sollen, welche Gründe im einzelnen für den Auseinanderfall von Wasser-

bad und Siegelung, von Taufe und Firmung verantwortlich sind (vgl. dazu jetzt A. Heinz, Die Feier der Firmung nach römischer Tradition: LJ 39, 1989, 67–88 unter Heranziehung von A. Angenendt, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung: RQ 72, 1977, 133–183), zumal das für die pastorale Praxis heute, für die Abfolge der Initiationssakramente auch in ökumenischer Hinsicht und damit auch für die systematische Theologie von außerordentlicher Bedeutung ist.

Selbstverständlich wird auf die nachkonziliaren Reformen ausführlich eingegangen, wobei sowohl für die Säuglingstaufe (184–190) wie für die Firmung (233–236), vor allem aber für die neugeordnete Erwachseneninitiation (260–264) auch pastoral-liturgische Probleme heute aufgelistet werden. Bei der Kindertaufe wird u. a. auf die aus liturgietheologischer Sicht selbstverständliche Frage der Voraussetzung des Glaubens für die Feier der Sakramente eingegangen und als eine der wichtigen künftigen Aufgaben genannt: „Die Bemühungen, die Taufe der Unmündigen als Sakrament des Glaubens wiederzugewinnen, wird in den Gemeinden notwendig zu unterschiedlichen Intervallen bei den Initiationsfeiern führen. Ersteucharistie und Firmung in Jahrgangsgruppen wird dann nicht mehr das Ideal sein. Die rechtzeitige Feier der Firmung und der Eucharistie getaufter Kinder aus gläubigen Familien wird ein wichtiger Beitrag zur Bildung der Gemeinde sein. Getaufte Kinder, deren Eltern trotz gegenteiliger Versprechungen faktisch ungläubig geblieben sind, werden erst dann auf dem Weg der Eingliederung fortschreiten können, wenn sich gläubige Glieder der Gemeinde ihrer annehmen und sie selbst in dem ihrem Alter entsprechenden Maß den Glauben zur Feier der weiteren Initiationssakramente bekennen. Den Kindern und Jugendlichen, deren Eltern die Taufe nicht erbeten haben oder deren Taufe aufgeschoben wurde, weil die Eltern zur Übernahme der Glaubensverantwortung nicht bereit waren, gelten die Ordnungen der Eingliederung Erwachsener bzw. der Kinder im Schulalter“ (190).

Letztere sind ein Stiefkind der liturgischen Erneuerung zumindest im deutschen Sprachbereich. Was etwa in den USA als eine der wesentlichsten Früchte des II. Vaticanums betrachtet wird – die gestufte Eingliederung Erwachsener in die Kirche, wobei in der Osternacht die Sakramente in der Abfolge der alten Kirche und damit wieder in der ökumenischen Reihung gefeiert werden – und als Katechumenat zur Verlebendigung vieler Gemeinden geführt hat, ist hierzulande als Chance noch nicht einmal erkannt worden. Kaum bekannt ist auch, daß es ein eigenes liturgisches Buch zur „Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche“ (1986) gibt; eine Reaktion auf den Rückgang der Säuglingstaufen. Verwunderlich ist das kaum, denn das bedeutet eine (längst notwendige) Änderung unseres Gemeindeverständnisses und damit unserer Pastoral. Doch nur so, wie es die neue Ordnung des Katechumenats konzipiert, „nämlich im Zusammenleben mit gläubigen Christen kann der Bewerber die Kirche in Martyria, Diakonia und Leiturgia erfahren. Daß eine solche Katechumenatszeit auch für alle getauften Mitglieder der Gruppe reiche Frucht bringt, wird von vielen Seiten bestätigt“ (264).

Mit Recht verweist Vf. mit Blick auf die unterschiedliche Firmpraxis darauf, daß bzgl. des Firmalters „weder die Argumente zugunsten einer freien Entscheidung junger Christen zur Firmung im jungen Erwachsenenalter auf die Praxis viel Eindruck gemacht haben, noch erst recht die Argumente zugunsten der grundsätzlich und herkömmlich richtigen Reihung der Initiationssakramente“ (233). Tatsächlich wird bislang auch nicht die Frage der Stellung von „Halbinitiierten“ in der Kirche, die die Firmung nicht empfangen wollen, bedacht. Bzgl. des Leiters der Firmfeier scheint Vf. dahin zu tendieren, diese dem Ortspfarrer zu übertragen (236); gute Argumente bieten sich dafür zur Genüge.

Selbstverständlich geht Vf. im allgemeinen nicht auf die Eucharistie als dem die Initiation vollendenden Sakrament ein. Begrüßenswert ist aber, daß er in einem eigenen Kap. (237–245) die mittelalterliche Taufkommunion Unmündiger sowie spätere Ersatzformen behandelt. Mit dem IV. Laterankonzil 1215, das bestimmte, alle Christen seien von den Jahren der Unterscheidung an zum Eucharistieempfang verpflichtet, geht die Praxis zu Ende, Unmündigen nach der Taufe die Eucharistie zu reichen. Dennoch wurde über Jh.e hinweg die Erinnerung an die Taufeucharistie beibehalten, etwa durch das Reichen von Ablutionswein. Es blieb also bewußt, daß Taufe und Eucharistie eigentlich nicht getrennt werden dürfen; auch das ist eine Anfrage an unsere heutige Praxis der Reihenfolge der Sakramente der Eingliederung. Entweder gliedert die Firmung vollkommener in die Gemeinde ein: dann ist sie vor der Ersteucharistie zu empfangen; oder sie ist kein eigentliches Sakrament der Eingliederung: dann wäre die Konsequenz, daß das, was die alte Kirche in den beiden Handlungen von Wasserbad und Handauflegung (später auch Salbung) als die beiden Seiten einer Medaille sieht, heute in der Taufe zusammenfällt (die postbaptismale Taufsalbung könnte dies ohnehin nahelegen). Dann allerdings wäre über den Stellenwert der Firmung neu nachzudenken.

Über die Erstkommunion und ihre liturgische Feier handelt der Teilbd 4.

Vf. hat sich in vielen Veröffentlichungen immer wieder dafür eingesetzt, die Bedeutung der Segens- und Weihegebete als konstitutiv für die liturgische Feier der Sakramente zu betrachten. Tatsächlich gelten sie den nachkonziliaren Dokumenten durchweg als wesentliche Elemente, ganz entgegen einer mittelalterlichen Verengung des Verständnisses auf Form und Materie, wobei unter Form lediglich eine (zumeist indikative) Formel verstanden wurde. Vf. stellt diese Sicht erneut eindringlich an der Taufwasserweihe, die theologisch richtiger in den liturgischen Büchern als „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ bezeichnet wird, heraus (178ff). Die Parallele für die Firmung hätte wohl noch deutlicher gemacht werden können.

Insgesamt stellt sich dieser Teil 7,1 des neuen Hdb. – ungeachtet dessen, daß es bei einem solchen Unternehmen immer diskussionswürdig bleibt, ob der eine oder andere Teil nicht hätte ausführlicher behandelt werden sollen – als ein imponierender Zusammentrag vieler einzelner Forschungen zu einem geschlossenen Ganzen dar. Dafür ist dem Vf. hohes Lob gewiß. Nach einer ersten Durchsicht stellt sich der Bd als verläßliches Nachschlagewerk zum Thema dar, das hoffentlich nicht nur von Liturgikern genutzt werden wird. Es richtet sich an Praktiker ebenso wie an Wissenschaftler verschiedenster und nicht nur theologischer Disziplinen. Der mit einem sicherlich nicht geringen Druckkostenzuschuß ermöglichte Preis sollte eine entsprechende Verbreitung ermöglichen.

Verlag und Hg. ist zu danken, daß erstmals ein Bd dieser Reihe eine festen und gebundenen Umschlag erhalten hat, so daß der Käufer nicht eigens noch die Kosten des Buchbindens tragen muß. Als Mangel stellt sich heraus, daß die einzelnen Faszikel kein Register haben. Sicherlich ist das nach Publikation des Gesamtwerkes zu erwarten (obwohl die Ankündigungen das bislang nicht verzeichnen), doch wird derzeit der Umgang mit dem reichen Inhalt der einzelnen Teile dadurch erschwert.

Münster Klemens Richter

Lüdecke, Norbert: **Eheschließung als Bund**. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonistischer Auswertung. 2 Bde. – Würzburg: Echter 1989. 1004 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd 7/1.2), kart DM 96,00 / öS 748,80

Mehr als 25 Jahre seit dem Ende des 2. Vatikan. Konzils sollte man annehmen, daß die für das Kirchenrecht relevanten Lehren studiert, verstanden, rezipiert und umgesetzt sind. Der Codex Iuris Canonici aus dem Jahre 1983, der von Papst Johannes Paul II. als letztes Dokument des Konzils verstanden wird, steht unter der Erwartung, ein Recht zu normieren, das aus den Überlegungen und Äußerungen des Konzils abzuleiten ist.

Ein Blick in die eherechtlichen Arbeiten der nachkonziliaren Zeit, auch in die nach Erlaß des CIC/1983 geschriebenen, zeigt aber, daß die aus den Konzilstexten übernommene Terminologie keineswegs einhellig verstanden und interpretiert, daß sie vielmehr mit halbem Herzen aufgegriffen wird und daß ihr mancher rein verbale Tribut gezollt wird, ohne daß sich im bisher klaren Gefüge des Eherechts durchschlagendes Umdenken zeigt.

Die Notwendigkeit der Aufgabe, die L. sich im Rahmen seiner in Bonn angefertigten Diss. gestellt hat, ist daher unbestreitbar. Das Maß an Mühe, das aufgewendet werden mußte, um ein vollständiges und gegen Einwände abgesichertes Ergebnis zu erzielen, schlägt sich in den rund 1000 S. einer ausgezeichneten Arbeit nieder, die zu studieren ein Gewinn ist.

Der erste Hauptteil befaßt sich mit der Konzeption der Ehe in Theologie und Kirchenrecht vor dem Konzil.

Das Eheverständnis des CIC/1917 und der ihn kommentierenden Literatur wird in pointierender Zusammenschau der Autorenaussagen bis zur Karikatur verdeutlicht. Dem wird ein Verständnis von göttlichem Recht gegenübergestellt, dessen Fehler L. vornehmlich darin sieht, daß der von Gott an den Menschen gestellte Anspruch freier und verantworteter

Lebensgestaltung mit einer inhaltlich vorgegebenen Ordnung gekoppelt worden sei (1.1., 79).

L. zeigt dann auf, welche beherrschende Stellung der Vertragsbegriff im „altkodikarischen" Eheverständnis hatte, wobei er deutlich macht, durch wieviele Spezifizierungen und Modifikationen dieser Begriff näher bestimmt werden mußte, um als „contractus sui generis" überhaupt seine Aufgabe erfüllen zu können. Das Verhältnis von Vertrag und Konsens stellt L. dann auf die Probe mit der Frage, ob die zentrale Konzeption des Konsensprinzips nicht durch den Vertragsbegriff überlagert und entwertet wurde (1.2.).

Die Theologie zeigt sich als getreues Spiegelbild des CIC, indem sie dessen Aussagen aufnimmt und als Argument für eigene Wiederholungen verwendet. Insbesondere werden die Wesenseigenschaften der Ehe aus der Priorität des Gemeinwohls über das Individualinteresse abgeleitet, eine Wertordnung, die gesamte Theologie der Ehe prägt. So werden „subjektivistische" Gegenargumente, die der Ehe personalistische Merkmale zuschreiben wollen, mit der Warnung vor den Folgen einer Relativierung der Unauflöslichkeit oder eines Verlustes argumentativer Kraft für das absolute Verbot der Empfängnisverhütung abgewehrt. Die fines-Lehre ist nicht Ergebnis, sondern Voraussetzung theologischer Argumentation. So schließt sich L. einem Zitat von E. Christen an, wonach die Theologie lediglich die Aufgabe erfüllt habe, rechtlich vorgegebene Begriffe zu untermauern, woran ihr aufgrund der Traktat-Struktur in der Theologie selbst kaum etwas auffiel (2.1., hier 117/18 mit Anm. 164).

L. sucht dann nach ersten Ansätzen einer personalistischen Ehekonzeption (2.2.). Als kanonistischen Anstoß bezeichnet L. zwei Thesen C. Viglinos und L. Cornaggia-Medicis, die den Ehenichtigkeitsgrund der impotentia generandi durch den der impotentia coeundi ersetzen wollten, da sie in der Ehe personale Elemente sahen. Auf der Basis der Doktrin des CIC hoben sie den finis essentialis (d. i. die una caro) vom finis primarius ab (d. i. die Fortpflanzung) und berücksichtigten dabei die erlebte Ehewirklichkeit.

Eingehend widmet sich L. der moraltheologischen Diskussion, die sich um einen personalistischen Ehebegriff bemüht. Bekanntere Autoren wie H. Doms und unbekanntere wie M. Laros tauchen auf und werden in ihren Bemühungen referiert, wobei auffällt, daß das Vertragsmodell nicht in Frage gestellt und insgesamt versucht wird, die traditionelle Lehre vor allem über Ehe und Nachkommenschaft nicht zu relativieren.

L. berichtet sodann über die Aussagen in der moral- und pastoraltheologischen Literatur nach diesem Dekret des Hl. Offiziums vom Jahre 1944, das die Lehren u. a. von H. Doms verurteilte. Darin scheint das Bemühen um personale Aspekte des Ehebegriffs ungebrochen, der Erfolg eines Neubedenkens aber nicht groß, da noch immer die Strukturvorgaben des CIC weitestgehend respektiert werden.

Vor allem G. Renard und T. Garcia Barberena stellen die Vertragskonzeption der Ehe vor die Frage, ob die Ehe nicht als Institution verstanden werden müsse. L. referiert die Argumente und Gedankengänge ausführlich und kommt zu dem Fazit, daß die Institutionstheorie das Defizit der Vertragskonzeption nicht zu beseitigen in der Lage sei.

Im 3. Abschn. behandelt L. die lehramtliche Position der Päpste Pius XI. und Pius XII.

Die Enzyklika „Casti Connubii" Pius XI. wird von L. als apologetisches Lehrschreiben dargestellt, das auf der Basis des CIC/1917 steht und auf Fehlentwicklungen in der Ehepraxis und -lehre antworten will. Doch arbeitet L. auch heraus, daß CC sprachlich über das rein institutionalistische und kontraktualistische Denken hinausgeht, indem – ohne Relativierung der Zweckhierarchie – im Kontext des bonum fidei auch von der wechselseitigen Formung der Gatten durch die eheliche Liebe die Rede ist. Der Weg zu einem personalistischen Verständnis der Ehe sei damit aber noch nicht betreten.

Es wird sodann über die doktrinäre Entwicklung im Pontifikat Pius XII. berichtet, vor allem über die Ansprachen des Papstes selbst, über ein Rota-Urteil coram Wynen vom Januar 1944 und das bekannte Dekret des Offiziums vom 1.4.1944, mit dem die Infragestellungen der Zweckehierarchie durch einige Autoren verurteilt wurden.

Im 4. Abschn. greift L. noch einmal die in den bisherigen Erörterungen erhobenen Elemente personaler Ehesicht auf. Anhand vor allem von J. Pinsk und G. Reidick stellt er heraus, daß der Begriff „Bund" der Zeit vor dem Konzil ebensowenig fremd war wie das Bemühen um eine Überschreitung des Vertragskonzepts. Zwar gab es noch keine ausgearbeitete Bundestheologie und kein Bundesmodell für die Ehe, doch erschienen beide Themen auf dem Konzil nicht völlig neu in der Diskussion.

Der zweite Hauptteil befaßt sich mit Entstehung und Auslegung der Ehelehre in „Gaudium et Spes".

Im 1. Abschn. durchsucht L. die Akten der vor-präparatorischen Phase, in denen die Wünsche und Anregungen gesammelt sind, die auf die Aufforderung zur Benennung von Themen für das Konzil eingingen. Hier findet sich ein buntes Bild von Anliegen, unter denen die Bekräftigung der herkömmlichen Lehre ebenso auftaucht wie der Wunsch nach neuem Verständnis und erneuerter Disziplin der Ehe einschließlich der Zurückdrängung des kirchlichen Eherechts.

Schritt für Schritt stellt L. im 2. Abschn. nun den Weg der Vorbereitung dar, soweit er das Ehethema betrifft, zuerst (2.1.) das Schema „De ordine morali", dann (2.2.) die Diskussion darüber in der Zentralkommission, schließlich (2.3.) das Schema „De castitate virginitate, matrimonio, familia". Informativ ist der Bericht über die Diskussion der Zentralkommission über dieses Schema (2.4.), der Fußnotenapparat unter Wiedergabe der Originalzitate ist eine Fundgrube. Das Ergebnis, das Schema „Constitutio dogmatica de castitate, matrimonio, familia, virginitate", das aus der Überarbeitung hervorging und den Konzilsvätern präsentiert werden sollte, zeigt nach Auskunft L.s kaum substantielle Veränderungen.

Im großen 3. Abschn. geht es um die Geschichte des Ehe-Themas in der Konzilsarbeit. Unter 3.1. berichtet L. von der Umwandlung des Schemas einer dogmatischen Konstitution zum Kapitel eines Schemas für eine „Konstitution über die Kirche in der Welt" durch die Konzilskommissionen. Inhaltlich stellt er dabei schon bedeutende Veränderungen fest: Die positive Textfassung, den Ansatz bei den konkreten Problemen der Eheleute, die Anerkennung des Prinzips der verantworteten Elternschaft. Bemerkenswert sei, daß hier schon relativ früh und bewußt, d. h. nach heftiger Diskussion, die „Zweckterminologie" in der Beschreibung der Ehe überwunden worden sei. L. verfolgt dann das Schicksal des Textes durch weitere teilweise neugebildete Kommissionen bis zum Beginn der eigentlichen Konzilsdiskussion über das „Schema XIII" und das „Adnexum II. De matrimonio et familia".

In der ersten Beratungsstufe (3.2.) geht es um die beiden Texte, die später zum Schema für die heutige Pastoralkonstitution GS zusammengeführt wurden. Der eine Text, das Adnexum II enthielt schon deutliche Wandlungen im Eheverständnis: Die Partner begründen nicht mehr Rechte und Pflichten, sondern schenken sich einander; die Begrifflichkeit nimmt personalistische Eigenheiten an; die eheliche Liebe bekommt einen neuen Stellenwert; der finis primarius wird nicht mehr als solcher betont; anstelle von Vertrag ist von Bund die Rede, wenn auch noch nicht gezielt für die Eheschließung. Der andere Text im Schema „De ecclesia in mundo huius temporis" zeigt dieselben Wandlungen gegenüber dem früheren Entwurf der Theologischen Kommission, macht aber nach L. das Verlassen des Vertragsverständnisses hin zum Bundesmodell noch deutlicher.

Die Stellungnahmen der Konzilsväter in mündlichen und schriftlichen Beiträgen referiert L. inhaltlich geordnet nach den Stichwörtern „formale Aspekte, genus literarium, Sprache und Stil, Tradition und Neubedenken, ‚pastorale' Aussageform, eheliche Liebe im Verhältnis zur Fruchtbarkeit, Zweckhierarchie, Sexualität, Wesenseigenschaften, Ehebegriff". Ohne besondere Kennzeichnung faßt L. das Ergebnis in ein übersichtliches Resümee (492–495) zusammen.

Nachdem L. die Redaktionsgeschichte des Schemas „Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis" in ihrem formalen Ablauf dargestellt hat, geht er die schon genannten Einzelfragen in ihrer Behandlung im Schema durch und ergänzt sie lediglich durch das neue Problem, was denn eine „Pastoralkonstitution" sei und welcher Rang ihr im Vergleich zu einer dogmatischen Konstitution gebühre. Als Befund zu diesem Schema hält L. zwei noch nicht harmonisierte Verständnisweisen der ehelichen Liebe fest. Die Stellungnahmen der Konzilsväter zeigten deutlichere Diskrepanzen im Bereich der Verhältnisbestimmung von ehelicher Liebe und Fruchtbarkeit, womit zugleich die Frage einer Zwecklehre oder -hierarchie angesprochen war, kaum aber bei den Wesenseigenschaften der Ehe oder dem Ehebegriff.

In nun schon geläufiger Systematik schildert L. im nächsten Schritt zunächst den Bearbeitungsverlauf bezüglich des Ehekapitels im „Schema XIII" zum „Textus recognitus", dann die inhaltlichen Veränderungen, geordnet nach den schon bekannten Stichworten. Schließlich berichtet er über das vorläufige Abstimmungsergebnis.

In Behandlung des „Textus denuo recognitus" beschreibt L. die Vorgeschichte und untersucht dann genauer die „Expensio modorum", die er nach eingearbeiteten und abgelehnten Modi jeweils inhaltlich sortiert referiert und in ihrer Bedeutung für die Interpretation des Schemas analysiert und auswertet.

Zur endgültigen Fassung des Ehekapitels berichtet L. zunächst über die Abstimmungsergebnisse und dann noch über einige Änderungen in den Anmerkungen, deren Zustandekommen in der Textgeschichte nicht recht ersichtlich ist. Dabei erklärt er einige Zitationsnachweise als fehlerhaft und versucht, diese Behauptung aus der Textgeschichte zu belegen.

Der nun folgende größere Abschn. (3.3.) über die Ehelehre der Pastoralkonstitution im Lichte ihrer Entstehung und Kommentierung enthält mehrere Teile. Unter 3.3.1. setzt L. sich mit Einwänden gegen die doktrinelle Verpflichtungskraft der Ehelehre von GS auseinander. In ihrer Widerlegung kommt er zu dem Ergebnis, daß die „Pastoralkonstitution" weder formal, d. h. von ihrem Aussagerang her, noch inhaltlich als geringer qualifiziert zu betrachten ist als die dogmatischen Konstitutionen. Vielmehr verbinde sich das Anliegen von Johannes XXIII., sich heute verständlich zu machen, mit der doppelten Aussagerichtung in die Kirche hinein und aus ihr heraus an die Menschheit.

Zur inhaltlichen Bearbeitung der Ehelehre von GS will L. zuerst ein begriffliches Instrumentarium aus anderen theologischen Disziplinen entlehnen (3.3.2.1 Modellbegriff), dann einen „anthropologischen Modellwechsel" erheben, bevor von einem „theologischen Modellwechsel" die Rede sein soll, um so die Grundlage zu schaffen für den 3. Hauptteil über den Bundesbegriff.

L. erklärt den Modellbegriff als in der Theologie längst gebräuchlich, wenn auch lange nicht reflektiert. Jede nicht aus sich heraus vollkommen verständliche Wirklichkeit werde durch Veranschaulichung an Modellen ausgesagt, von Modellen, die sich aus dem Wissens- und Erfahrungshorizont der Adressaten ergeben müssen. Gefährlich werde dieses selbstverständliche Vorgehen, wenn das Modell für die Sache selbst genommen werde oder wenn in Vergessenheit gerate, daß das Modell einer inzwischen vergangenen oder

wesentlich gewandelten Verständniswelt entnommen ist, so daß seine Veranschaulichungsfunktion hinfällig geworden ist. Die Realisierung dieser Gefahr zeigt L. dann am Umgang mit dem Verständnis der Ehe als Vertrag: Aus dem Modell „Vertrag" sei eine Identifikation von Ehe und Vertrag geworden, die bis hin zu den Arbeiten an GS zu beobachten sei.

Unter 3.3.2.2 berichtet L. über das Menschenbild der Konstitution GS, das in ihrem ersten Teil entfaltet wird und den Verständnishintergrund der Ehelehre abgibt. Danach wird der Mensch von seiner Gottebenbildlichkeit her gesehen in „Individualität, Sozialität und Kreativität" (728). Darin sieht L. einen anthropologischen Modellwechsel, insofern der konkrete geschichtliche Mensch als Ziel und Aufgabe kirchlichen Handelns gesehen wird und nicht als ein vorpersonal-abstrakter, in seiner Leiblichkeit funktionaler und durch voluntaristischen göttlichen Oktroi definierter Mensch.

Den ehetheologischen Modellwechsel (3.3.2.3.) will L. unter der Maxime darlegen, daß weder eine restriktive Interpretation der Konstitution erfolgen solle noch eine Implantierung von erwünschten Aussagen, sondern daß allein das Konzil selbst den Maßstab der Auslegung darstellen solle. Im 1. Abschn. untersucht L. das Stichwort „Liebe" (amor, dilectio) als Bezeichnung für das Wesen der Ehe selbst und als Wesenswert der Ehe. Dabei kommt er zu der These, die als Befund dargestellt ist, nicht die Sexualität qualifiziere die Liebe als eheliche, sondern die Totalität der Liebe (755). Der 2. Abschn. dient sowohl der Erläuterung des Konzilstextes über das Verhältnis von Liebe und Fortpflanzung wie auch vor allem der Widerlegung von Literaturmeinungen, die in GS die traditionelle Lehre vom finis primarius und von der Unterordnung der Person-Werte fortgeschrieben sehen wollen. L. konstatiert, daß eine bewußte Gleichordnung von Ehewerten (nicht mehr Ehezwecken) vorgenommen worden sei, wodurch die Prokreativität weder ihren Vorrang behalten habe noch hinter andere Werte zurückgesetzt worden sei. Die Aussagen über die Werte der Ehe seien auf eine einzige Ebene der Gleichordnung zu beziehen.

Im 3. Abschn. geht es um die Ablösung des Vertragskonzeptes, die u. a. von Navarrete heftig bestritten wird. L. will also behutsam und gewissenhaft dartun, daß das Konzil „vom Vertragsbegriff und -verständnis" Abstand genommen und „stattdessen auf den ihm besser geeignet erscheinenden Begriff des ‚Bundes'" zurückgegriffen habe (806). Dabei zeigt L. auf, daß es um die angemessene Ausdrucksweise für einen personalistisch verstandenen Konsens geht, der das Ja-Sagen der Partner zueinander meint und nicht das Ja zu einer Eheinstitution. So ist es auch erforderlich zu klären, daß Gottes Urheberschaft der Ehe nicht bedeutet, daß die Partner durch die Eheschließung einen Rechtszustand „abrufen", sondern ihn in ihrer gegenseitigen Schenkung und Annahme begründen.

Im letzten Abschn. erläutert L. mit der durch die Textgeschichte gebotenen Vorsicht nun das Verschwinden des Vertragsbegriffs und -modells aus der Ehetheologie des Konzils und die Aufnahme des Bundesbegriffs als Modell für die Eheschließung durch Konsens und für die Ehe als Zustand. Dabei ist die Zurückdrängung der Vertrags- und Institutionsvorstellung durch die personalistische Konzeption und die Zentrierung des Eheverständnisses auf den Menschen sehr deutlich, die Aufnahme des Bundesbegriffes eher vorsichtig und ohne Nachdruck. Dennoch sieht L. die anstehende Aufgabe darin, das Bundesmodell näher zu bedenken und zu entfalten – eine Aufgabe nachkonziliarer Ehetheologie und Kanonistik.

Im dritten Hauptteil soll die „Eignungspriorität" des Bundesbegriffs als Modell zum Verständnis der Ehe systematisch dargetan werden, und zwar in drei Abschnitten.

Der 1. Abschn. befaßt sich mit der Konvergenz des neuzeitlichen und des konziliaren Eheverständnisses. Angesprochen ist die Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft („Treuegestalt der ehelichen Liebe") und die Eheschließung als konsensuale Selbstschenkung („Zusagegestalt der ehelichen Liebe").

Unter 1.1. versucht L. darzustellen, was Treue zwischen Personen meint, Treue als Ausdruck von Liebe. In wohltönenden, von verschiedensten Autoren entlehnten Formulierungen bereitet er das Fazit vor, daß Treue eine sittliche Kategorie sei, die rechtlicher Normierung eigentlich nicht fähig sei, so daß mit Behutsamkeit und in Wahrung der Grenzen des Rechtes an die Beschreibung der rechtlichen Dimensionen von Ehe herangegangen werden müsse.

Im 2. Abschn. „Die Systemrichtigkeit des Bundesmodells" geht es nun um die rechtliche Dimension der Ehe, wozu L. einleitend die Verhältnisbestimmung des Rechtes zur personalen Wirklichkeit der Ehe problematisiert. Er will nicht die Ehe zu einer rechtlichen Größe zurechtschneiden, auch nicht eine rechtliche Dimension isolieren, sondern die Gesamtwirklichkeit der Ehe in kirchenrechtlicher Perspektive erfassen.

Zuerst (2.1.) geht L. dem Phänomen nach, daß die nachkonziliare Kanonistik weitgehend am Vertrags- bzw. Institutionsverständnis der Ehe festgehalten hat. Unter Darstellung der gegenwärtigen Ehekonzeption im zivilrechtlichen Bereich nähert sich L. dem Gedanken, die Ehe als Statusvertrag zu begreifen, der das Konsensprinzip respektiert, ohne die Beziehung der Gatten zueinander zu einem Katalog von Forderungsrechten und Leistungspflichten zu degradieren. Es fehlt ihm dann lediglich eine theologische Komponente. Dazu soll das Modell der „Ehe als Bund" helfen.

Der entsprechende Entwurf wird vorbereitet durch Darlegungen über den Bundesbegriff in der römischen Kultur (2.2.1) und den biblischen Kontext (2.2.2.). Die Ausführungen über die heutige theologische Diskussion zum Bundesbegriff führen L. zu der Aussage, daß sich in ihm die theologische Bestimmtheit einer als Statusvertrag (matrimonium in fieri) und als geschichtlich gewachsene Institution (matrimonium in facto esse) begreifbaren Wirklichkeit finde, so daß dem Bundesbegriff als alle drei Elemente umfassend die „Eignungspriorität" zuzuerkennen sei.

Anders als erwartet geht es im Abschn. 2.2.3. über den Bundesbegriff im CIC/1983 (nach der Mitteilung, wie häufig contractus und foedus im Eherecht des CIC vorkommmen) nicht zuerst um den Text und seine Entstehungsgeschichte, sondern um kanonistische Literaturmeinungen zum foedus-Begriff und um sprachtheoretische Klärungen. Erst dann wird die (halbherzige) Reformarbeit beschrieben und dahin ausgewertet, daß man trotz aller Undeutlichkeit „mit Fug und Recht von einer Ablösung des Vertragsmodells im kodikarischen Eherecht" sprechen könne (968). Damit ist dem CIC/1983 sicher zuviel Ehre angetan.

Im letzten großen Abschn. (3.) wird das Bundesmodell auf seine „Funktionstüchtigkeit" im kanonischen Eherecht hin überprüft. Das soll nach L.s Ankündigung in exemplarischer Auswahl geschehen.

L. wählt Ehebegriff und Wesensinhalte des Konsenses zu näherer Behandlung aus (3.1.). Die Textgeschichte der cann. 1055–1057 und 1101 wird referiert und ein Versuch der Interpretation unternommen, wobei vier „Eckpfeiler" der Ehegültigkeit isoliert werden, die einmal auch als das „bona-Quartett des CIC/1983" bezeichnet werden (944): die Wesenseigenschaften der Ausschließlichkeit und der beabsichtigten unbeschränkten Dauer und die „Güter" Gattenwohl und Nachkommenschaft. L. legt Wert darauf, daß es in dem Bereich dieser vier Eckpfeiler nicht um einzelne Forderungsrechte und Leistungspflichten gehe – so etwas gehöre zum Vertragskonzept –, sondern um Komplexe sittlich legitimer Erwartungshaltungen (vgl. 939). Während er die Wesenseigenschaften nicht näher zu erklären braucht, entlehnt er für die beiden Komplexe des Gattenwohls und der Nachkommenschaft meine These über den Ausschluß der Nachkommenschaft (– darauf wird zurückzukommen sein).

Noch unter 3.1. arbeitet L. heraus, daß Sexualität im neuen Ehekonzept immer als Ausdruckshandeln verstanden werden müsse und nicht als Vertragsgegenstand. So sei der Treuebegriff nicht allein sexuell abgrenzbar und der Beischlaf mit anderen Personen (z. B. im Falle der Satyriasis) eher von der Bindungsfähigkeit her zu beurteilen, die sich in dem sexuellen Fehlverhalten Ausdruck verschafft, als von diesem selbst her. Diese Thesen sind Hintergrund für die unter 3.2. vorgenommene Kritik einiger Punkte im geltenden Codex-Recht, deren ersten er auf die Frage bringt: „Beischlafsunfähigkeit = Eheunfähigkeit?" (3.2.1., 948). L. berichtet hierzu über die Arbeiten der Codex-Reform-Kommission zur Frage des Rechtscharakters des Impotenz-Hindernisses und kommt dabei zu dem Befund, daß die naturrechtliche Konzeption zumindest nicht mehr sicher sei (dazu später). Sein zweiter Zweifel bezieht sich darauf, ob can. 1084 wirklich ein Hindernis formuliert oder ob nicht vielmehr der Sachverhalt zu can. 1095 zu schlagen wäre (auch dazu weiter unten). Schließlich sei dann zu prüfen, ob die Beischlafsfähigkeit zur Ehe wesentlich ist. L. verneint das mit der Begründung, daß Sexualität und in ihr der Geschlechtsverkehr nur Ausdruckshandeln der Liebe sei und nicht Vertragsinhalt, so daß nicht die Fähigkeit zum Geschlechtsakt von Bedeutung sei, sondern allenfalls die zu sexuellem Ausdruckshandeln überhaupt (auch dazu später).

Nach ausführlicher Ausarbeitung der herkömmlichen Doktrin zur bedingten Eheschließung gemäß altem und neuem Codex kommt L. im Unterpunkt 3.2.2. zu dem Ergebnis, daß jeder bedingte Ehekonsens mit dem Wesensverständnis der Ehe in GS unvereinbar sei, daß sich hier vielmehr Reste des kontraktualistischen Konzepts erhalten haben.

Schließlich stellt L. die Eheschließung durch Stellvertreter auf den Prüfstand des konziliaren Eheverständnisses (3.2.3.), auf dem sie versagt, was sie schon angesichts der Sakramentalität der Ehe unter Christen zu tun im Begriffe war.

Fazit des Ausblickes, den L. zum Schluß gibt, ist es, daß das kanonische Eherecht in Auslegung und Fortbildung unter dem Anspruch der Beachtung konziliarer Lehre steht, daß die Codex-Reform insofern fortsetzungsbedürftig ist und daß das Eherecht sich auf das erforderliche Minimum dezent zurückziehen möge.

Neben den üblichen Verzeichnissen enthält die Arbeit auch ein Personen-, Sachwort- und Canones-Register.

Vor jeder Kritik im einzelnen ist festzuhalten, daß L.s Arbeit nicht nur Ergebnis umfassender Bemühung ist, sondern auch in exakter und vollständiger Durchführung erstmals das Mittel an die Hand gibt, den epochalen Umbruch in der Ehelehre der katholischen Kirche nachzuvollziehen. Entsprechend der Bedeutung dieses Umbruches referiert L. lieber zu vollständig als zu knapp, und das aus gutem Grund: Die Lückenlosigkeit der Aufarbeitung und Darstellung ist notwendig, um nicht fortwährend in Beweisnot zu kommen, wenn das alte Ehekonzept trotz der Aussagen des Konzils von manchen Autoren festgehalten oder in dessen Texte hineingelesen werden soll. L. hat darüber einiges zu berichten.

L. geht klug vor, wenn er die Entstehungsgeschichte der Ehelehre in zumeist eigener Formulierung (untermischt mit deutschsprachigen und übersetzten Zitaten) in den Haupttext nimmt und die originalsprachlichen Zitate in die Fußnoten verbannt. So ist zwar jederzeit die Möglichkeit zur Kontrolle gegeben, der Lesefluß aber nur nach dem Wunsch des Benutzers unterbrochen.

Aus meiner Sicht sind einige Einwände am Platze, und zwar zunächst zu inhaltlichen Aspekten:

1. L. geht sehr uneindeutig mit dem Begriff der „bona matrimonii", mit den „Gütern der Ehe" um. Es ist ihm nicht verborgen geblieben, daß Augustinus von den bona spricht, um die Ehe in ihrem Gutsein gegen die Manichäer zu rechtfertigen. Und er arbeitet auch deutlich heraus, daß sich das Konzil von dem augustinischen Schema des bonum prolis, bonum sacramenti und bonum fidei – es wird in der kanonischen Rechtsprechung weiterhin unangefochten praktiziert – verabschiedet hat. Daher sehe ich es nicht leicht ein, wieso er auf die Idee kommt, die vier „Eckpfeiler" des Ehekonsenses, die er in Wesenseigenschaften („Ausschließlichkeit" und „unbeschränkte Dauer") und Komplexe sittlicher Erwartungshaltungen (Nachkommenschaft und Gattenwohl) unterscheidet, als die „vier kodikarischen bona" zu bezeichnen. Ich halte diesen Einfall für unglücklich, zumal an mehreren Stellen zu beobachten ist, daß L. die beiden genannten „Komplexe" im can. 1055 CIC als „Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft" beschreibt. Das trifft die Sache nicht. Denn wenn auch GS von der Rücksicht auf das Wohl der Nachkommenschaft spricht, so stellt doch can. 1055 CIC das „bonum coniugum" neben die „procreatio et educatio prolis", beide als Objekte einer „Hinordnung" der Ehe und darin durchaus konform mit GS.

2. Dasselbe Problem wird sichtbar, wenn L. zur Konkretisierung des „Eckpfeilers Nachkommenschaft" und des „Eckpfeilers Gattenwohl" meine These über die ratio nullitatis im Falle eines Ausschlusses der Nachkommenschaft übernimmt – aber nicht korrekt. Dazu kurz meine These wiederholt: Eine Ehe kann nicht ungültig sein deswegen, weil ein oder beide Gatten ihren „Ehevertrag" um das „Recht auf Zeugung und Erziehung von Nachkommen" verkürzen, indem sie für sich oder einvernehmlich einen „Ehevertrag" schließen, der kein solches Recht enthalten soll. Denn das Recht auf Nachkommenschaft gehört nicht zum Wesensbestand des „Ehevertrages", sondern ist Recht der Partner, das sie in Anspruch nehmen können oder auch nicht, realisieren können oder auch nicht. Grundlegend ist aber, daß Elternschaft (und schon möglicherweise dazu führender Verkehr) nur durch gemeinsames Handeln möglich sind, daher auch nur durch gemeinsames Wollen „humano modo" realisiert werden können. Eine Ehe ist daher ungültig, wenn ein Partner im Bereich von Sexualität und Elternschaft entschlossen ist, allein zu entscheiden, die Mitsprache und das Wollen des Partners nicht mit einzubeziehen. Die ratio nullitatis ist dann n i c h t, daß die Ehe um ihre Hinordnung auf Nachkommenschaft verkürzt sei, s o n d e r n daß ein Partner den Konsens verweigert in einem Bereich, in dem sachnotwendig nur einvernehmlich gewollt, entschieden und gehandelt werden kann. Bereitschaft zur Gemeinsamkeit ist im Hinblick auf Sexualität und Elternschaft Wesensmerkmal des Konsenses, Verweigerung dieser Bereitschaft zugleich Verweigerung des Konsenses.

Freilich ist diese Überlegung übertragbar auf andere Bereiche der Ehe, wenn sich dartun läßt, daß sie in zumindest ähnlicher Weise wie im Feld von Sexualität und Elternschaft notwendig dem Gebot gemeinsamen Wollens, Entscheidens und Handelns unterliegen. L. versucht das so zu formulieren: „Da alle sittlich legitimen Erwartungshaltungen in einer Ehe nur gemeinsam einlösbar und damit von vornherein unabdingbar gemeinschaftlicher Natur sind und einige Aspekte, auf die sich solche Erwartungshaltungen richten können, so sehr zur Ehe gehören, daß ihre willkürliche und beabsichtigte Enttäuschung den Willen nicht mehr auf eine ganzheitliche Lebens- und Liebesgemeinschaft im Sinne des kirchlichen Gesetzbuches gerichtet sein läßt, wäre in einem solchen Fall d e r A u s s c h l u ß e i n e s W e s e n s e l e m e n t e s in dem Sinne gegeben, daß man es als potentiellen Gegenstand einer gemeinschaftlichen Einigung ausschließt und egoistisch durchzusetzen beabsichtigt" (939, Hervorhebung von mir). Dazu folgende Anmerkungen:

a) Wenn L. von „sittlich legitimen Erwartungshaltungen" spricht, verwendet er einen viel zu weiten Begriff, der wenigstens hätte präzisiert werden müssen als „ehespezifische Erwartungshaltungen". Sein Begriff grenzt weder auf das in der Ehe gemeinsam zu Wollende und zu Tuende ein noch auf das, was das Personen-Gefüge einer Ehe von anderen Gemeinschaften unterscheidet.

b) L. verfehlt den von mir entlehnten Ansatz, indem er in der „willkürlichen und beabsichtigten Enttäuschung" der genannten Erwartungshaltung den „Ausschluß eines Wesenselementes" sieht. das ist genau n i c h t der springende Punkt. L. versteht „Wesenselemente" nämlich als mehrere, noch herauszuarbeitende und unter Vermeidung von belasteten und als ungeeignet erkannten Termini zu benennende „Elemente ... der beiden Güter- und Wertkomplexe" (Gattenwohl und Nachkommenschaft), während nach meiner Auffassung die Nichtigkeit der Ehe aus der Mißachtung der Konsensstruktur bestimmter Bereiche ehelichen Entscheidens und Handelns folgt.

c) Obwohl L. die Beispielsfälle, die er zur Erläuterung seiner über das Thema Nachkommenschaft hinaus erweiterten „Übernahme" meiner These anführt, reichlich mit wörtlichen Zitaten aus meinem Buch über Familienplanung und Ehewille verbindet (und damit Sätze erzeugt, die den Eindruck erwecken, ich hätte mich zu den Anwendungsbereichen geäußert, die L. erwähnt, was nicht zutrifft [941 zu Anm. 98–100]), überzeugt mich die Applikation meines Schemas auf diese Fälle keineswegs. Es ist ein qualitativer Unterschied zwischen der (unausweichlichen) Forderung nach gemeinsamem Entscheiden und Handeln in Sachen Sexualität und Elternschaft und der nach ebensolchem Entscheiden und Handeln in bezug auf das Festhalten an einem Beruf, der das eheliche Zusammenleben erschwert, oder auf die Rollenverteilung zwischen den Ehepartnern hinsichtlich Beruf, Kindererziehung, Haushalt. Damit soll nicht a priori geleugnet werden, daß das Feld des in der Ehe wesentlich Gemeinschaftlichen über Sexualität und Elternschaft hinausreicht, doch fehlen mir (auch bei L.) einstweilen überzeugende Kriterien der Abgrenzung. Soll eine Ehe wirklich nichtig sein, weil der Mann sich mentaliter vorbehält, dem Wunsch seiner Frau auf gleiche Rollenverteilung in Beruf, Haushalt und Kindererziehung nicht entgegenzukommen? Weniger fallbezogen: Nach welchem Maßstab entscheidet sich, worüber die Partner zur Gemeinsamkeit bereit sein müssen? In keinem Falle kommt man mit L.s Ansatz weiter, „Wesenselemente" zu isolieren, deren Ausschluß die Ehe nichtig macht. Wie sollte denn in dem letztgenannten Fall das Wesenselement beschrieben werden? Daher halte ich daran fest, daß die Nichtigkeit nur aus der Konsensverweigerung als solcher folgen kann, die sich in der Verweigerung ehenotwendiger Gemeinsamkeit (in näher zu bestimmenden Feldern) konkretisiert.

3. Zu Recht konstatiert L. in seiner Untersuchung der Wandlungen des Eheverständnisses auf dem Konzil die Verschiebung der Bedeutung des Eheverkehrs: Statt Gegenstand des Ehevertrages zu sein (vgl. can. 1081 § 2 CIC/1917), ist er zum Ausdruck ehelicher Liebe (als Grundhaltung und Existenzform der Gatten) geworden. Ehe ist nicht als Beischlafsgemeinschaft adäquat zu definieren. Doch welche Schlußfolgerungen rechtfertigt das? L. leitet aus dem Ausdruckscharakter der ehelichen Sexualität ab, daß die Totalität der Liebe die Ehe spezifiziere, nicht die Sexualität. Das wiederum läßt ihn schließen, die Beischlafsunfähigkeit sei nicht als Eheunfähigkeit zu fassen, weil es auch andere Formen und Weisen des sexuellen Ausdrucks der ehelichen Liebe gebe. Ist die Ehe also nicht dadurch spezifiziert, daß sie Raum legitimer Sexualität zwischen Mann und Frau ist? L. meint nein: „Die Beschränkung der sittlichen Legitimität des Geschlechtsaktes auf die Ehe ergibt sich daraus, daß erst in der Bereitschaft zu einer solchen umfassenden Schicksalsgemeinschaft eine Beziehungsqualität erreicht ist, die ihren angemessenen A u s d r u c k im Geschlechtsakt als der besonders intensiven Form sexueller Zuwendung in ihrer partnerschaftlich-lustvollen und prokreativen Dimension finden kann. Diese Angemessenheit und Proportionalität zwischen Beziehungsqualität und Ausdrucksintensität erbringt den Zusammenhang zwischen Geschlechtsakt und Ehe" (960). Das ist mir zu abgehoben und zu theoretisch. Nun will ich L. nicht vorwerfen, was dem ganzen Erarbeitungsprozeß von GS und des CIC/1983 entgegenzuhalten wäre: daß die Bearbeiter nicht das Grundlegende bemerkt haben, was überhaupt zur Ehe als Rechtsfigur führt. Da wird unangefochten von Anfang der Konzilsarbeit an der Satz gehandelt, daß Gott die Ehe geschaffen habe, damit der Mensch sich fortpflanze. Daraus wird abgeleitet, daß die Ehe eine Finalität auf die Nachkommenschaft habe (alte Formel), daß sie auf Nachkommenschaft hingeordnet sei (neue Formel). Diskutiert wurde nur darüber, ob diese Zwecksetzung der Ehe vorrangig sei, nachrangig oder gleichgeordnet zu anderen Ehezwecken. Aber es fällt auch nicht eine einzige Andeutung, daß dieser Grund-Satz „Gott hat die Ehe eingesetzt, damit der Mensch sich fortpflanze" auch falsch sein könnte. Es ist hier nicht darüber zu handeln, welche Motive in der Theologiegeschichte zu diesem Satz geführt haben. Aber auch Theologen könnten bemerken: Nicht die Ehe ist eingesetzt, damit der Mensch sich fortpflanze, sondern sein Geschlechtstrieb. Die Ehe ist eingesetzt, um diesen Trieb sittlich zu ordnen und seine Ausübung sozialverträglich zu gestal-

ten, und zwar im Hinblick auf die dadurch ans Licht der Welt gesetzten Kinder. Ehe ist rechtliche Ordnung, um Mann und Frau in Pflicht zu nehmen, wenn sie so miteinander umgehen wollen, daß sie gemeinsame Kinder bekommen könnten. Wenn sie das tun wollen, dann fordern Gesellschaft und Kirche, daß sie sich rechtlich aneinander binden und zur Verantwortung für die eventuellen Kinder bekennen.

Es soll hier nicht darüber spekuliert werden, was denn wohl das Konzil über die Ehe gesagt hätte, wenn irgendjemand in den Kommissionen diese Selbstverständlichkeit zur Sprache gebracht und damit die prokreative Zwecksetzung der Ehe nicht nur relativiert, sondern vom Tisch gewischt hätte. Vielmehr scheint mir diese Überlegung die Folgerungen L.s in ein anderes Licht zu stellen, der aus der Ausdrucks-Funktion des ehelichen Verkehrs die Irrelevanz der Impotenz für die Ehe ableitet. W e n n Ehe als Rechtsinstitut (profaner oder religiöser Natur) ihren Sinn darin hat, potentiell prokreativen Umgang von Mann und Frau miteinander sittlich und sozial zu ordnen, d a n n ist sie eben doch durch das Recht (oder meinetwegen die „sittlich legitime Erwartungshaltung") auf Geschlechtsverkehr spezifiziert. Dieses Recht gibt es in keiner anderen, noch so „totalen" Liebesgemeinschaft. L.s Formel zum Zusammenhang von Geschlechtsakt und Ehe ist nicht ganz falsch, doch von den eigentlichen Gesichtspunkten der sozialen und moralisch verantwortlichen Ehewirklichkeit weit entfernt. Solches Verständnis läßt in der Tat Geschlechtsverkehr in der Ehe als höchsten Ausdruck einer auch ohne ihn bereits voll verwirklichten Lebens- und Liebesgemeinschaft erscheinen. Aber das trifft nicht zu. W e n n an der Entstehungsbasis der Ehe die in rechtlicher Bindung zu tragende Verantwortung für die möglichen Folgen des sexuellen Umgang miteinander steht, d a n n ist die Ehe erst dann zu ihrer Vollgestalt gekommen, wenn solcher Umgang stattfindet (vgl. die Problematik der Konsummation für die Bestandskraft der Ehe); d a n n leidet sie wesentlichen Mangel, wenn solcher sexuelle Umgang gar nicht möglich ist. Die Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft (lt. can. 1055 § 1 CIC) bedeutet, daß zu ihrer Gestalt das (gemeinschaftliche) Recht der Partner gehört, miteinander Geschlechtsverkehr zu üben und Eltern zu werden. Dieses Recht ist keine Pflicht gegenüber Kirche oder Gesellschaft, aber ein wechselseitiges, über dessen Realisierung nicht ohne Mitsprache des anderen Partners entschieden werden darf.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen widerspreche ich L.s These nachdrücklich, die Wandlung des Verständnisses des ehelichen Aktes vom Vertragsgegenstand zum Ausdruckshandeln habe dazu geführt, daß Ehefähigkeit von der Möglichkeit, solche Akte zu vollziehen, absehen könne oder gar müsse.

4. Dementsprechend ist auch Kritik an L.s Umgang mit den Codex-Reform-Arbeiten zum Rechtscharakter der Impotenz am Platze. Wie oben schon angedeutet, geht es L. darum, die Beischlafsfähigkeit als nicht notwendig für die gültige Ehe aufzuzeigen. Dazu geht er zuerst einmal die Berichte in den Communicationes über die Codex-Reform-Debatten durch. Zur Frage, ob das Ehehindernis der Impotenz naturrechtlichen Charakter habe, ist in der Tat lange verhandelt worden. Wenn auf die Frage, ob die Formulierung, die Impotenz mache die Ehe „ipso iure naturae" nichtig, mit 4 Placet, 3 Non placet und 5 Placet iuxta modum geantwortet wurde, dann heißt das nach meinem Dafürhalten, daß 9 Konsultoren der Sache zustimmen (wenn auch fünf eine andere Ausdrucksweise wünschen), 3 sie ablehnen. In meiner an anderer Stelle gegeben Behandlung (Familienplanung 161) habe ich von „weitgehender Übereinstimmung" darüber gesprochen, daß das Impotenz-Hindernis naturrechtlicher Art sei. L. interpretiert das Abstimmungsergebnis anders: Von weitgehender Übereinstimmung könne keine Rede sein (954). In Anm. 32 unterstellt er sogar, ich hätte eine einhellige naturrechtliche Option behauptet, was er als „allerdings gegen die Quellen" bezeichnet. Ohne Zahlenspiele veranstalten zu wollen, darf doch betont werden, daß die Zustimmung von drei Vierteln der Kommissionsmitglieder zum Naturrechtscharakter der Impotenz bei ungelöster Uneinigkeit darüber, wie man ihn zum Ausdruck bringen solle, sich schlecht dahin interpretieren läßt, „die Debatte, ob hier eine naturrechtliche Behinderung vorliege", habe „zu keinem eindeutigen Ergebnis" geführt (955). Ich halte es für eine nicht überzeugende Argumentation, wenn L. in der Formulierung des CIC/1983 („ex ipsa eius [matrimonii] natura") den Wandel von einer „völlig klare(n) und eindeutige(n) Formulierung" hin zu „einer weniger eindeutigen und damit offeneren Formulierung" sieht (957). Meint er denn, der Gesetzgeber halte seine Interpretation der Natur der Ehe für möglicherweise falsch? Oder seine eigene Begründung für das Hindernis für unzutreffend? Wenn sich laut can. 1084 CIC das Ehehindernis aus dem Wesen der Ehe ergibt, ist doch damit nicht gemeint, man solle die Geltung oder Nichtgeltung der Norm davon abhängig machen, wie die Frage nach dem Wesen der Ehe beantwortet werde. Es ist daher schon etwas übertrieben, wenn L. behauptet, ein Pfarrer dürfe „im Falle vermuteter oder offenkundiger Beischlafsunfähigkeit die Trauung n i c h t v e r w e i g e r n. Er m u ß vielmehr die Eheschließung vornehmen; weder Anstrengungen zur Beseitigung des Tatsachenzweifels, etwa durch eine ärztliche Bescheinigung über die nicht zweifelsfrei feststehende impotentia coeundi, noch die Einschaltung der bischöflichen Kurie ist erforderlich" (963). Das Gesetz so zu interpretieren, daß es nicht beachtet zu werden brauche – der Fall des Zweifels ist hier nicht strittig, sondern der der „offenkundigen" Impotenz –, bedarf stärkerer Argumente als der von L. über das Verhältnis von Ehe und Geschlechtsverkehr vorgetragenen. Die als „Rechtszweifel" bezeichnete Frage, ob die Impotenz ein Hindernis sei oder nicht vielmehr eine Parallele zur Eheunfähigkeit nach can. 1095, kann hier nichts ausrichten. Das ist ein reiner Doktrin-Streit, der mit der Nichtigkeitswirkung des Hindernisses nichts zu tun hat. Der Hinweis auf can. 1084 § 2, wonach im Tatsachen- oder Rechtszweifel die Eheschließung nicht zu behindern sei, verfängt nicht, da das angesichts von can. 1058 für jedes Hindernis gilt. Ein Blick in die Geschichte des Impotenz-Hindernisses zeigt, warum diese Klarstellung gerade hier im Gesetzbuch steht.

5. Ein terminologisches Problem ist zu erörtern.

Auf S. 230 findet sich eine Textpassage, die folgende Ausdrücke enthält: „die personale Seite der Ehe, personalistische Autoren, personale Wirkungsgeschichte, personale Ausdrucksweisen, personale Fortschreibung der katholischen Ehelehre". Auf S. 742 wird in Fußnote 29 über den Ausdruck „personal" gesagt, er eigne sich zur Bezeichnung des Gesamtverständnisses der Ehe, insofern die Person zum zentralen Ausgangspunkt aller Ehereflexion gewählt worden sei. Bedenkt man, daß das Wort „personal" mit „persönlich" zu übersetzen wäre, dann zeigt sich, daß es nicht überflüssig gewesen wäre, sich über den Sprachgebrauch Rechenschaft zu geben. Es gibt schließlich auch keine kontraktuale Ehesicht, keine institutionelle, sondern allenfalls – die sprachliche Häßlichkeit sei eingeräumt – eine kontraktualistische und eine institutionalistische. So wäre eine terminologische Vorbemerkung am Platze gewesen, um eventuell eine Sprachregelung mit dem Leser zu verabreden, die angesichts des begrifflichen Notstandes – es gibt keine Vokabel für das, was L. damit jeweils sagen will – erforderlich ist.

6. Bleibt eine Reihe von Einzelbeobachtungen aufzulisten:

Es ist erfreulich, daß sich nahezu keine Orthographie-Fehler finden (außer Oktrois) und sehr wenige Schreibfehler. Leider gilt das nicht für die italienischen und lateinischen Zitate und Einträge im Literaturverzeichnis. – Bei der Bearbeitung der Fußnotenverweise ist die Vollendung vielleicht dem Zeitdruck zum Opfer gefallen. Folge sind zahlreiche Verweise in Fußnoten, die auf den Abschnitt deuten, zu dem auch die Fußnote gehört (im folgenden: S./Anm.): 126/53, 225/102, 310/36 und 37, 332/10, 337/20, 346/51, 347/53, 363/90 und 91, 403/183, 417/244 und 247, 419/251, 454/94, 470/151, 710/81, 769/19, 921/36.

Es finden sich einige Übersetzungsprobleme. „Quaedam relationes inter coniuges" sind sicher nicht „gewisse Beziehungen zwischen Eheleuten" (308 und Anm. 21); „osculum" heißt nicht „ehelicher Verkehr" (344 und Anm. 40); „cum mica salis" ist durch die Wendung „mit ein bißchen mehr Verstand" recht frei wiedergegeben (366 und Anm. 97); „asseritur ius coniugale, quod est prolem prole terminari . . ." ist in indirekter Rede so: „. . . das eheliche Recht . . ., das darin bestehe, daß . . . die Fortpflanzung auf das Kind ziele" kaum adäquat wiedergegeben (527 und Anm. 171); „vita coniugalis sine spiritu christiano" dürfte kaum „unchristliche Intimität" bedeuten (586–587 und Anm. 165); „foedus inter personas indissolubilis" heißt nicht „unauflöslicher p e r s o n a l e r Bund" (Hervorhebung von L., 748 und Anm. 55).

Doch zurück zur positiven Würdigung. L.s Arbeit ist zunächst eine Fundgrube für jeden, der mit der Ehelehre des 2. Vatikan. Konzils fundiert umgehen und ihre Genese in seine Argumentation einbeziehen will. L. erspart durch die ausführliche und gut belegte Wiedergabe der Textentstehung den mühevollen Rückgriff auf die nicht jedem leicht zugänglichen Quellentexte. Damit ist das Buch Forschungshilfe bei der weiteren Suche nach dem wahren Sinn und der Tragweite der konziliaren Aussagen. Die Aufarbeitung dieses Materials in systematisierender und das Verständnis ermöglichender Weise ist eine wissenschaftliche Meisterleistung, für die die Kanonistik L. dankbar bleiben wird.

Auch als Interpretations-Angebot für die genannte Ehelehre ist L.s Arbeit zu begrüßen. Zumeist wird man ihm folgen können,

soweit es um die Ehelehre des Konzils in sich geht. Bei der im Titel bereits angekündigten „kanonistischen Auswertung" sind Vorbehalte am Platz, die oben konkretisiert wurden. Es ist sehr zu hoffen, daß L. in weiteren Arbeiten das begonnene Werk fortsetzt, das kanonische Eherecht auf den Prüfstein der Konzilslehre zu stellen. Die oben formulierten Einwände bedeuten ja nicht, daß der CIC/1983 etwa adäquater Ausdruck des konziliaren Eheverständnisses wäre. Vielleicht regen L.s Thesen auch die Fachkollegen an, in Zusammenarbeit und, wenn nötig, im Streitgespräch mit ihm die Fortschreibung des kanonischen Eherechts zu betreiben. An L.s Sachkenntnis und eherechtlicher Kompetenz kann man jedenfalls nicht mehr vorbeigehen.[1]

Münster Klaus Lüdicke

Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Hg. von der Görres-Gesellschaft. 7. Aufl., **Bd 4: Naturschutz – Sozialhilfe / Bd 5: Sozialindikatoren – Zwingli**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. XII, 1304 Sp. / 1989. XII, 1192 Sp, 72* S., geb. DM 248.– (pro Bd.)

Mit dem Erscheinen des 5. Bdes ist die 7., völlig neu bearb. Aufl. des „Staatslexikons" abgeschlossen. Ausstehend ist noch eine auf 2 Bde geplante Länder-Übersicht, die aber als Ergänzung zu den schon für die „benachbarten deutschsprachigen Länder" (Vorwort) vorliegenden Stichwort-Artikel nicht mehr zum eigentlichen Lexikon gehört, dafür aber dank gleichzeitigem Erscheinen mit besser vergleichbaren statistischen Daten aufwarten zu können hofft. Nachdem die drei ersten Bde hier (ThRv 84, 1988, 265–270) vorgestellt worden sind, ist nun noch auf die beiden letzten Bde einzugehen. Dabei sei als erstes auf den umfangreichen Registerteil verwiesen, wo vor allem das Sachregister nicht nur nützliche Querverbindungen erschließt, sondern auch die verstreuten Angaben zu als solchen vermißten Stichwörter rasch zusammenzutragen erlaubt. Aus gegebenem Anlaß wurden dafür hier in befriedigender Weise für „Dependenz-Theorie" und „Religiöser Sozialismus" Stichproben gemacht.

Geblieben ist das von verschiedener Seite für die vorangegangenen Bde schon angemahnte Übergewicht der auf die Bundesrepublik bezogenen Daten. So fallen in Bd 4 beim Artikel „Schweiz" das Fehlen von Angaben über die Landesverteidigung und die magere Information über Kultur auf, während in Bd 5 gerade unter sozialethischem Gesichtspunkt der Artikel zu Ulrich Zwingli nicht zu befriedigen vermag. Hier fehlen sogar die Literaturangaben, zu den nicht nur diesbezüglichen wichtigen Arbeiten von R. C. Walton, I.V. Pollet und M. Schoch, sondern sogar der Name von F. Büsser. Wo zudem die (allemanische) Bibelübersetzung von 1525/29 „heute noch gebräuchlich ist", möchte man gerne wissen. Bei der als Zwingli-Bibel bekannten Version handelt es sich um eine Neubearbeitung aus dem 20. Jh.

Allerdings stellt dieser Beitrag (es ist der letzte Artikel des gesamten Lexikons) einen Einzelfall dar. Meist ist gerade unter Berücksichtigung der Zeitumstände die jeweilig bedeutsame sozialethische Dimension sorgfältig erhoben. (Man vgl. dazu etwa die Angaben zu A. Smith). Solche Umsicht verbunden mit fairem Urteil zeichnet auch den freilich in Anbetracht ihrer aktuellen sozialethischen Tragweite sehr knappen Artikel zur „Theologie der Befreiung" aus, während man nicht versteht, weshalb unter dem Stichwort „Sozialenzykliken" von den beiden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation nur die kritischere von 1984, nicht aber die (übrigens in „Sollicitudo rei socialis" häufiger zitierte) Folgeinstruktion von 1986 genannt wird.

Einem Rezensenten des 4. Bdes (L. Neidhart, NZZ 2.3.89) fiel die sorgfältige Darstellung der Rechtsverhältnisse in sich wie im Vergleich der verschiedenen Länder auf. Damit dürfte zugleich ein Schwerpunkt des Staatslexikons allgemein und seiner letzten Aufl. im besonderen angesprochen sein. Nicht ganz im Sinn der Absichtserklärung im Vorwort läßt diese Verteilung der Gewichte freilich den sozialethischen Gesichtspunkt oft eher zurücktreten, was z.B. im Artikel „Strafe" auch theologisch – man denke an die Relativierung menschlichen Richtens im Evangelium (vgl. Mt 7,1) – eine zu wenig kritische Darstellung zur Folge hat. Dennoch ist dem genannten Rezensenten zuzustimmen, wenn er die „weltanschaulich-ethischen Bezüge" als Eigenheit dieses Lexikons herausstellt und dies in Anbetracht der immer drängender werdenden ethischen Fragen in viele Wissenschaftsdisziplinen (Wirtschaftsethik, Umweltethik, Gen- und Biotechnologie) auch begrüßt. Widersprechen dagegen muß man seinem Urteil: „Dennoch dominiert die Selbstverpflichtung zur Wissenschaftlichkeit". Denn gerade ein „Staatslexikon", das ja eigentlich ein Lexikon der heutigen Gesellschaft (bzw. der deutschsprachigen Gesellschaften in einer zunehmend globaler sich artikulierenden Weltgesellschaft) darstellt, wäre ohne die weltanschaulich-ethische Dimension ein Torso, dem zur Wissenschaftlichkeit Wesentliches fehlen würde.

Daß dies in der Tradition der früheren Aufl. wie der herausgebenden Görres-Gesellschaft, wenn wohl nicht überall hinreichend gelungen, so doch beharrlich versucht wurde, macht dann einmal mehr das Verdienst der Neuaufl. dieses Nachschlagewerkes aus und läßt es für den an den christlichen sozialethischen Belangen theoretisch wie als Politiker oder Wirtschafter praktisch Interessierten erneut zur unerläßlichen Orientierungshilfe werden.

Münster Franz Furger

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, hg. von Günter Biemer und Werner Tzscheetzsch, Bd 4: **Jugend der Kirche.** Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 413 S., geb. DM 58.–

Der vierte und letzte Bd des Handbuches will unter dem Titel ‚Jugend der Kirche' „der Selbstdarstellung der Betroffenen" (Einleitung 9) Raum geben.

Dies geschieht zunächst, indem Funktionäre oder Kenner der Mitgliedsverbände des BDKJ Einblick in die jeweiligen historisch und programmatisch wichtigen Daten verschaffen. Noch unter dem Oberthema „Jugendverbandsarbeit" sind so heterogene Bereiche wie „Aufgaben eines Bischöflichen Jugendamtes", die derzeitige Ministrantenseelsorge, die Dt. Jugendkraft und die offene Jugendarbeit beschrieben.

Im zweiten Themenbereich „Jugendarbeit als Jugendbildung und Jugendberatung" werden im Rahmen von Jugendbildung die Arbeit in Jugendbildungsstätten, soziale Bildungsarbeit (Freiwilliges Soziales Jahr), feministische Mädchenbildung, pastorale Arbeit mit Kriegsdienstverweigerern und ZDL sowie die Bildungsarbeit in der gymnasialen Oberstufe angesprochen. Im Anschluß daran finden sich Artikel zur Sternsingeraktion, zum Pilgern und Wallfahrten, zu Basis-, Initiativ- und Projektgruppen und zur Jugendarbeit als Jugendsozialarbeit.

Tatsächlich ist es wohl gelungen, die Bandbreite kirchlicher Jugendarbeit in ihren Sozial- und Aktionsformen zu verdeutlichen. Dabei mag es unvermeidbar sein, daß das inhaltliche und stilistische Niveau der Beiträge eines solchen Sammelwerkes differiert. Während in vielen Beiträgen deutlich wird, daß sie dem Stand der wissenschaftlichen Reflexion entsprechen oder zumindest Aktualität besitzen (z. B. Art. zu BDKJ, CAJ, Fem. Mädchenbildung, Jugendbildungsstätten, Basis-, Initiativ-, Projektgruppen), wirken andere teils recht narrativ, historisierend, detaillverliebt oder manchmal auch allgemein-oberflächlich (z. B. Art. zu BCJ, Jung KKV, Kolpingjugend, Pilgern und Wallfahrten, Jugendarbeit als Jugendsozialarbeit). Dies muß jedoch dem Anliegen des Buches, „Anlaß für die Erwachsenenkirche [zu sein], sich durch vielfältige Anliegen und Planungen der Jugendlichen in Frage stellen zu lassen" (Einleitung 7f), nicht abträglich sein. Die vorliegende Übersicht von Positionen und Ansätzen in der kirchlichen Jugendarbeit kann für Praxis und Theorie wertvolle Informationen liefern.

Der einleitende Artikel von R. Bleistein verschafft zudem ein geschichtliches Raster, das manche anschließend auftauchenden Stichworte oder auch Konflikte in einen übergreifenden Bezug stellt. Eine Zusammenstellung der Anschriften der Jugendverbände und -ämter beschließt den Bd.

Eine kleine Ergänzung an das „zu Wort kommen" (7) der Jugend selbst sei gestattet: Sicherlich kommt die Jugend der Kirche in ihren Repräsentanten und Funktionären zu Wort. Ob damit jedoch das Potential, die „prophetische Kraft" oder auch der Geist christgläubiger Jugendlicher vollends umschrieben ist, sei dahingestellt. Vielleicht sollte man dies auch gar nicht versuchen . . .

Münster Robert Rödl

[1] Gleichzeitig mit L.s Buch ging der Redaktion eine Lizentiatsarbeit zu: **Eder**, Joachim, **Der Begriff des „foedus matrimoniale" im Eherecht des CIC**. – St. Ottilien: EOS 1989. XXII und 109 S. (Dissertationen Kanonistische Reihe Bd. 3), kart. DM 19,80. Diese Untersuchung mit demselben Maßstab wissenschaftlicher Kritik zu messen, grenzte an Unfairness. Lediglich die Frage sei gestellt, ob die Herausgeber dem Autor einen Gefallen getan haben, eine Arbeit zu veröffentlichen, bei deren Lektüre keiner der im Vorwort genannten Personen aufgefallen zu sein scheint, daß „foedari" nicht „Bund schließen" heißt – dies als pars pro toto. Über Gravierenderes schweigt des Sängers Höflichkeit.

Oser, Fritz/**Gmünder**, Paul: **Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung.** Ein strukturgenetischer Ansatz. – Zürich, Köln: Benziger 1984. 287 S., DM 44.–

Die seit ihrem Erscheinen heiß diskutierte und umstrittene Arbeit von Oser/Gmünder stellt ein größeres Forschungsprojekt in seinen Zielen, Hypothesen, Methoden und Resultaten vor. Der Untertitel verweist deutlich auf die Herkunft aus der Piaget-Schule: Es geht um eine Untersuchung der Entwicklung kognitiver Strukturen, und auch die religiöse Entwicklung wird nur anhand der Entwicklung religiöser Erkenntnisleistungen beobachtet, wobei O./G. voraussetzen, daß die Struktur des religiösen Urteils das jeweils erreichte religiöse Lebensbewältigungsmuster erkennbar werden läßt. „Entwicklung des religiösen Urteils meint, daß Personen im Laufe ihrer Lebensgeschichte je anders, je qualitativ differenzierter persönliche und soziale Erfahrungen unter dem Gesichtspunkt eines ‚Religiösen' verarbeiten" (19).

Das religiöse Urteil strukturiert die erfahrene Wirklichkeit durch Denkoperationen, durch Integration in das eigene religiöse Regelsystem. Dabei steht dieses selbst mit auf dem Spiel: wenn die Bewältigung der Lebenssituation nicht glatt gelingt, gerät die kognitive religiöse Struktur in eine Krise, muß erweitert und verändert werden. Das religiöse Urteil ist also für O./G. ein lebendiger Prozeß, der Teil der religiösen Entwicklung selbst ist und nicht nur deren Ergebnis. Auf welche Weise die religiöse Rekonstruktion der Wirklichkeit jeweils geschieht, hängt weniger vom religiösen Wissen als von der „religiösen Tiefenstruktur" ab, der religiösen Organisation der Persönlichkeit.

O. berichtet, daß er mit Kohlberg oft die Frage erörtert habe, ob die religiösen Tiefenstrukturen „hard structures" sind, d. h. universal geltende Strukturen der menschlichen Entwicklung, oder „soft structures", d. h. sekundäre, vom sozialen Kontext abhängige Strukturen. Gegen Kohlberg plädiert O. dafür, daß es sich bei der religiösen Tiefenstruktur um eine (wie Piaget das nennt) „Mutter-Struktur" handelt, d. h. um eine nicht auf andere zurückführbare kognitive Grundstruktur, die notwendig zum Menschen gehört. Die Strukturgenese dieser religiösen Mutter-Struktur untersuchten O./G. und fassen die Resultate zu einem 6-Stufen-Modell der religiösen Entwicklung zusammen.

Die Untersuchungsmethode von O./G. ist – im Anschluß an Piaget und Kohlberg – das semiklinische Interview, das seinen Kern in einer dem Probanden vorgelegten Dilemma-Geschichte hat. Das Dilemma stellt eine Konfliktsituation dar, die keine befriedigende Lösung zuläßt und deshalb zu einer Entscheidung herausfordert. Dadurch wird ein subjektiver Strukturierungsprozeß stimuliert, der dann die jeweils besondere Struktur der Verknüpfung der Elemente des religiösen Regelsystems beim Probanden deutlich werden läßt.

Das Stufen-Modell kann hier nicht im einzelnen referiert, sondern nur in der von O./G. selbst formulierten Kurzfassung vorgestellt werden:

„Stufe 1 Sicht einseitiger Macht und Autorität eines Ultimaten (Deus ex machina)
Stufe 2 Sicht der Beeinflußbarkeit alles Ultimaten durch Riten, Erfüllungen, Gebote usw. Erste Subjektivität (Do ut des)
Stufe 3 Autonomie der Person durch Abtrennung des Ultimaten vom genuin humanen Bereich (Deismus)
Stufe 4 Autonomie der Person durch Annahme apriorischer Voraussetzungen aller menschlichen Möglichkeiten durch Ultimates (Apriorität)
Stufe 5 Sicht einer kommunikativ-religiösen Praxis, in der Ultimates in jedem Handeln Voraussetzung und Sinngebung bildet. Höchste menschliche Autonomie (Kommunikativität)." (87f)

Stufe 6 war im Forschungsprojekt nicht empirisch überprüfbar, hat postulatorischen Charakter, der sich aus der Entwicklungslogik von Stufe 1–5 ergibt. Gemeint ist eine Orientierung an universaler Kommunikation und Solidarität, in der Gott als Ermöglichung und Erfüllung absoluten Sinnes in der endlichen Freiheit erfahren wird.

Auch wenn das Stufenmodell der Entwicklung des religiösen Urteils ausreichend validiert erscheint, bleibt die entscheidende kritische Frage an O./G., ob damit, wie der Titel des Buches beansprucht, überhaupt die religiöse Entwicklung in den Blick kommen kann. Denn diese ist so sehr eingebettet in die psychodynamische Entwicklung und in Beziehungserfahrungen, daß die Vernachlässigung dieser beiden wesentlichen Aspekte eine starke Einschränkung der Perspektive bedeutet. Das wird in der durch Oser ausgelösten Diskussion inzwischen immer deutlicher und hat zur Folge, daß sich die kognitiv-strukturelle Theorie der religiösen Entwicklung neuerdings für andere religionspsychologische Perspektiven zu öffnen beginnt.

Münster Eberhard Rolinck

Altermatt, Urs / **Widmer**, Josef: **Das schweizerische Missionswesen im Wandel.** Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1988. 50 S. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXXII), kart. sfr 8.–

Diese Arbeit, die nun als 32. Bd der Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft vorliegt, wurde erstmals 1987 als Zeitschriftartikel veröffentlicht. Wie aus dem Titel hervorgeht, befassen sich die Vf. darin mit dem Wandel im schweizerischen Missionswesen in den entscheidenden Etappen zwischen 1955 und 1962. Dieser Wandel des jungen schweizerischen Missionswesens, das erst in der Zwischenkriegszeit angefangen hat, machen die Vf. vor allem an drei Hauptaktionen fest, die zugleich auch die drei Meilensteine des Aufschwungs, aber auch die Krisenmomente des Missionswesens vor Augen führen. Es sind die sogenannte „Messis" (Missionsausstellung) von 1955, das Missionsjahr 1960/61 und die Sammelaktionen, von denen die erste 1962 stattfand und die seitdem Fastenopfer genannt werden.

Aufmerksamkeit und Ansehen verschaffte sich das schweizerische Missionswesen zum ersten Mal 1921 mit dem ersten schweizerischen Missionskongreß. Dieser Kongreß legte den Grundstein für eine verstärkte missionarische Tätigkeit von seiten schweizerischer Missionsinstitute in Asien und in Afrika. Doch es dauerte nicht lange bis zur tiefen Zäsur in der Weltmissionsgeschichte überhaupt, die der Zweite Weltkrieg bedeutete. Hier setzte ein allgemeiner Erosionsprozeß ein, der durch die verschiedenen Konflikte in der Zeit des Kalten Krieges zwischen Ost und West und die Befreiungskämpfe der kolonisierten Völker verstärkt wurde. Angesichts dieser Situation drohte auch die Missionsbewegung, die bislang fast ausschließlich Sache des Klerus war, zusammenzubrechen. Es mehrten sich daher Stimmen, die zu einer Modernisierung und Neuorientierung in der Missionsarbeit aufriefen. Den Wandel, der sich daraufhin vollzog, charakterisieren die Vf. auf zweifache Weise. Er ist zum einen strukturell, insofern dieser missionarische Aufbruch der katholischen Schweiz nicht mehr nur von Orden, Missionsinstituten und päpstlichen Missionswerken getragen wurde, sondern als missionarische Laienbewegung entstand. Zum anderen vollzog sich der Wandel auch mentalitätsmäßig, d. h. weg von einer Missionsromantik zum missionarischen Realismus. Man begann, Abschied zu nehmen von Kitsch und Klischees der Vergangenheit, von der „Nicknegerli-Mentalität", und dies um so mehr, als die sogenannten „Kolonialkirchen" nunmehr das Recht auf gleichberechtigte Mit-gestaltung der Universalkirche stärker zu reklamieren begannen. Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man in diesem Zusammenhang sogar von einer Art „Identitätskrise der Mission" gesprochen hat.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum die Mission sich nunmehr verstärkt alter und neuer Themen annehmen mußte, etwa des Themas der inzwischen ins Bewußtsein der ganzen Welt gerückten Entwicklungshilfe, der Heranbildung eines einheimischen Klerus, der Rolle des ausländischen Missionars als „Initialzündung", der Aufwertung der Laien, des Ökumenismus usw.

So gesehen ist das, was die Vf. hier als Wandel des schweizerischen Missionswesens beschreiben, im Grunde – abgesehen von den besonderen schweizerischen Zügen – ein Spiegelbild der Missionsbewegung in der Nachkriegszeit überhaupt bis in unsere Tage. Insofern empfiehlt sich die Lektüre dieses Büchleins als Anregung zur Weiterentwicklung eines zeitgemäßen Missionsgeistes nicht nur im Hinblick auf das Ausland, sondern auch im Inland.

Münster Kossi J. Tossou

Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. Hg.: Roman Malek SVD / Werner Prawdzik SVD. – Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk 1989. 203 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 37), kart. DM 35.–

Vom 11. bis 13. November 1987 wurde in St. Augustin von der Phil.-Theol. Hochschule und der Schriftleitung der „Monumenta Serica" ein China-Kolloquium veranstaltet. Das Thema gibt der Titel des nun erschienenen Referat-Bandes wieder.

Bei der Eröffung machte der Rektor der Hochschule, Werner Prawdzik, deutlich, daß die Veranstalter zu diesem Kolloquium eingeladen hatten, „um miteinander in die Schule der Geschichte zu gehen". Wörtlich sagte er: „Wir werden uns in diesen Tagen mit politischen Situationen und geschichtlichen Ereignissen befassen, in denen ähnliche Spannungen die kirchliche Einheit bedrohten, und wir werden uns die Lösungen anschauen, die damals gefunden wurden, um uns dann zu fragen, wieweit sie uns auch heute noch Richtung weisen können" (9). Roman Malek sagte: „Es ist einzusehen, daß man nicht einfach aus der Geschichte Lösungen auf die Gegenwart übertragen kann, aber bedenken kann und soll man sie schon" (16). Damit ist die Originalität der Veranstaltung und dieses Referat-Bandes gekennzeichnet: Historia magistra vitae. Schwer-

punkt des Kolloquiums waren also nicht Lageberichte und Situationsanalysen, die Interessenten seit Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen zugänglich sind und laufend nach dem neuesten Stand vermehrt werden.

Im Mittelpunkt der Veranstaltung standen drei historische Referate: „Die Geschichte der Friedensbewegung in Ungarn" (Gabriel Adriányi, 75–86); „Vergangenheitsbewältigung in der Alten Kirche am Beispiel der ‚Abgefallenen' und ‚Treuen'" (Peter Stockmeier, 87–99); „Wahl und kanonische Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution" (Karl Josef Rivinius SVD, 101–119).

Der Kanonist Paul Zepp SVD meinte damals noch: „Wenn der Staat seinen Druck aufgäbe, könnten die Bischöfe der Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche direkten Kontakt mit Rom suchen, um mit dem Heiligen Vater in Einklang zu kommen" (130). Nun fanden am 4. Juni 1989 die barbarischen Massaker auf dem Platz des himmlischen Friedens in Peking statt. Ich schreibe diese Zeilen am 17. Juni 1989. Das Schlußwort von Zepps Referat gilt weiter: „Ohne die Erleuchtung des Hl. Geistes geht es nicht. Deshalb müssen wir beten" (131).

Zu den Teilnehmern gehörten rund vierzig Theologen, Historiker, Sinologen, Publizisten und China-Experten. Man vermißt die Veröffentlichung ihrer Liste mit Anschriften, wie bei vielen Kongreßberichten üblich.

Erhöhten Wert erhält die Veröffentlichung durch eine „Ausgewählte internationale Bibliographie über die Katholische Kirche in der Volksrepublik China" (177–203), die dankenswerter Weise Roman Malek zusammenstellte. Deutsche Titel blieben ausgenommen. Sie erschienen bereits früher in: Malek/Plate (Hg.), Chinas Katholiken suchen neue Wege (Freiburg 1987) 165–192. Malek kündigt Ergänzungen an und erwägt eine gemeinsame Veröffentlichung mit einer chinesischen Bibliographie, die sich in Vorbereitung befindet.

Münster Werner Promper

Park, Il-Young: **Minjung, Schamanismus und Inkulturation.** Schamanistische Religiosität und Christliche Orthopraxis in Korea. – Seoul: Selbstverlag des Verfassers 1988. IX, 441 S. Bestellanschrift: Institut für Missionswissenschaft der Universität, CH-1700 Fribourg.

Vom Kard. Kim in besonderer Weise gefördert (VII), promovierte der 1952 in der Hafenstadt Pusan geb. Vf. mit dieser Untersuchung in Fribourg bei Richard Friedli OP als einer der ersten koreanischen Laien zum Dr. theol.

Anläßlich der Besprechung der in dt. Übersetzung erschienenen „Theologischen Beiträge und Reflexionen" von Ahn, Byung-Mu (ThRv 1987, 326–328) wurde die koreanische Minjung-Theologie (Ausspr. Min-Dschŏng) ausführlich vorgestellt. Auf Parallelen zur lateinamerikanischen und afrikanischen Theologie in verwandtem politischen und sozialen Umfeld wurde ausdrücklich hingewiesen. Auch ergiebige Literaturhinweise wurden geboten. Inzwischen erschien ein weiterer bedeutender Beitrag von Ahn in der ZMR (1989, 126–133): „Minjung-Bewegung und Minjung-Theologie". Die koreanische Minjung-Theologie kann im Konzert der Dritte-Welt-Theologien nicht mehr übersehen werden. Die soeben bei Kok in Kampen erschienene missionswissenschaftliche Summe „Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom" stellt sie vor (312–316) als „een typische Aziatische pendant van de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding" (312). Diese Ausführungen von A. G. Honig basieren auf: Minjung Theology. People as the Subjects of History, hg. von der Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (Maryknoll, N.Y. 1983). Vgl. auch: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe (Berlin 1987) 230–235 (Lit.).

Koreanische Volksmentalität und -religiosität gründen auf schamanistischen Vorstellungen (Geisterglaube und Ahnenkult), die von Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum überlagert wurden, jedoch unterschwellig als Substrat in alle Lebensbereiche hinein fortwirken. Dieser tief im Volk verwurzelten Mentalität begegnet man in Korea auf Schritt und Tritt.

Der Schamanismus hat in Korea – in gleicher Weise wie in Brasilien die afrobrasilianischen Zeremonielle – seine Kultstätten und -diener. Genauso wie der brasilianische Franziskanertheologe Boaventura Kloppenburg (seit 1986 Bischof von Novo Hamburgo) ehedem vor Ort die afrobrasilianischen Kulte intensiv studiert hat (vgl. z. B. B. Kloppenburg: O Espiritismo no Brasil [Petrópolis 1960]; A Umbanda no Brasil [ebd. 1961] sowie zahlreiche Beiträge in der Revista Eclesiástica Brasileira), so hat Park in langwieriger Feldforschung den koreanischen Schamanismus untersucht. Hauptinformantin bei seinen Bemühungen war eine schamanistische Altmeisterin (IX). Während Kloppenburg vordem besonders auf die religiöse Gefahr hinwies (Der brasilianische Spiritismus als religiöse Gefahr: Social Compass [Den Haag 1958] 237–255), liegt P. mehr in der Linie von Puebla (385–428: Evangelización de la cultura), wenn er „. . . Entwicklung und Eigenart der Religiosität des Minjung vom schamanistischen Phänomen ausgehend darstellt und untersucht, inwiefern ein solcher Bezugsrahmen die Gestalt des zukünftigen koreanischen Christentums als eines integrierenden Teils der koreanischen Kultur bestimmen wird" (VII). P. meint: „Wenn das schamanistische religiöse Potential und das christliche Sozialbewußtsein in Korea sich gegenseitig ergänzen können, kann daraus eine dynamische Triebkraft des Inkarnationsprozesses für die Frohbotschaft in Korea entstehen" (267). Die Gefahr des Sykretismus darf jedoch nicht unterschätzt werden.

Das Lit.-Verz. gibt ergiebige Hinweise zur Minjung-Thematik (328–332), zum Schamanismus (333–341) und zur Inkulturation (allgemein: 342–347, in Korea: 347–352). Zahlreiche Abbildungen (393–433) illustrieren die Thematik des Schamanismus. Nicht wenige lassen eine frappante Ähnlichkeit mit afrobrasilianischen Kultpraktiken erkennen.

Münster Werner Promper

Han, Sang-Woo: **Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas.** Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde. – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1988. 512 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII: Theologie, Bd 325), Paperback sFr. 77.– (Diss. Regensburg)

In einer ausführlichen „Einleitung" (13–17) ist Vf. darum bemüht, genauer darzulegen, worum es ihm eigentlich geht: „Untersuchung des koreanischen Volkes und dessen Kultur" (14). Formalobjekt soll dabei die Religion sein, wie der Untertitel verdeutlicht. H. betont dann, daß „im Grunde der ‚Mensch' Thema seiner Arbeit ist" (16), der Mensch in der Welt, den die Frage nach dem Transzendenten bewegt (17). Er will den Ursprüngen der „Identität" des koreanischen Menschen nachspüren, die – einschneidenden geohistorischen Erschütterungen im Lauf einer langen Geschichte zum Trotz – einem unwandelbaren Grundmuster, wenn auch mit Varianten, verhaftet bleibt (14, 425).

Bis auf den heutigen Tag gilt den Koreanern der Tangun-Mythos als Ursprungsmythos. Der 3. Oktober ist Nationalfeiertag, weil im Volksbewußtsein der Glaube verankert geblieben ist, an diesem Tag sei der Himmelssohn herabgekommen und seitdem gebe es auf der Erde das Land der Koreaner (15).

So widmet H. den ersten Teil seiner Untersuchung der Hermeneutik des Tangun-Mythos aufgrund eingehender Textexegese und Analyse seiner Symbole: Himmel, Berg, Drei (18–138).

Teil 2 behandelt „Die koreanische Variante des Buddhismus in bezug auf die mythisch-religiösen Symbole ‚Himmel', ‚Berg', ‚Drei'" (139–227).

Teil 3: „Die koreanische Variante des Konfuzianismus: Autochthon-religiöse Grundspuren in Ethik, Ordnungsdenken und Pädagogik" (228–309). Bemerkenswert ist der Schlußabschnitt: „Koreanisch-konfuzianische Kritik am Katholizismus" (285–309), die überleitet zu

Teil 4: „Der Katholizismus in Korea: Traditionsbruch oder Reinterpretation des koreanischen Denkens?" (310–423). Auch in den Schriften der ältesten katholischen Denker Koreas entdeckt H. den Einfluß des Tangun-Mythos, besonders Parallelen in der Vorstellung vom Höchstwesen im Himmel.

In Teil 5 (424–427) konkludiert H.: „Der Ursprungsmythos zeigt die verschiedenen Elemente, an die ‚neue' Lehren sich trotz Hindernissen – beim Neo-Konfuzianismus und Katholizismus waren diese besonders stark – annähern oder akkommodieren konnten" (425).

Gegen die gängige Auffassung westlicher und koreanischer Forscher, Tangun sei ein Schamanenmythos, führt H. etliche Argumente ins Feld und ergeht sich in ausgedehnten sprachwissenschaftlichen Analysen (25–55). Mircea Eliade, der ebenfalls den Tangun-Mythos dem Schamanismus zuordnet, hält er vor, „ohne ausreichende Sprachkenntnisse linguistisch zu argumentieren" (34). Er macht sich jedoch Eliades Auffassung zu eigen, daß der Tangun-Mythos in dessen Sinn einen „Archetypus" des koreanischen Denkens darstellt (424).

H. Díaz zitiert Rha Young-Bok und Lee Jung-Young, wenn er schreibt: "Shamanism permeates, influences, and is kept in all other teachings and is the strongest power in Korea, from the religious point of view" (A Korean Theology [CH-Immensee 1986] 129).

Die Untersuchung bietet eine Fülle von bisher (zumal in westlichen Sprachen) kaum zugänglichen Details der historischen Vernetzung von Mythologie und Religionen. Sie leistet einen hilfreichen Beitrag zum besseren Verständnis des koreanischen Volksbewußtseins und für eine inkulturierte Verkündigung des Evangeliums; denn „die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas" kongruiert doch mit dem augustinischen «Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te». Aufgrund dieser „Suche nach dem Himmel", die in den Herzen der Koreaner so tief verwurzelt ist, läßt sich auch die Empfänglichkeit für den christlichen Glauben erklären. Was den

Katholizismus betrifft, so ist „Korea die einzige Kirche in Asien, die ungebrochen wächst. Jedes Jahr kommen 100 000 Neugetaufte dazu, 50 000 davon allein in Seoul" (KathMiss 1989, 74). Eine große Rolle spielt dabei auch das Eintreten der Kirche für soziale Gerechtigkeit, die im schamanistischen „Kut-Geist" (Gemeinschaftsbewußtsein) vorgegeben ist (vgl. Park: Minjung, Schamanismus und Inkulturation [Diss. Fribourg 1988] 274–305) und im Sinne der Minjung-Theologie besonders von den Neubekehrten (nach einem langwierigen anspruchsvollen Katechumenat) mit Begeisterung orthopraktisch gelebt wird.

Die abundanten (nicht selten größere Exkurse beinhaltenden) „Anmerkungen" (431–497) sind beeindruckend. Da sie den (insgesamt 27) einzelnen Abschnitten zugeordnet unterteilt sind, hätten die Kennummern dieser Abschnitte oben auf den S. durchlaufend ausgeworfen werden sollen.

Zur Ergänzung der ausgedehnten (überwiegend koreanischen) „Bibliographie" (498–512) seien westlichen Lesern noch die folgenden Werke empfohlen: Bary, W. Th. de – Embree, A. T.: Approaches to Asian Civilizations (New York & London 1964); Chan, W. T. (Hg.): The Great Asian Religions (London 1969); O, Sek-Keun: Der Volksglaube und das Christentum in Korea (München: Arbeitsgemeinschaft für Religion und Weltanschauungsfragen 1979).

Münster Werner Promper

Georges de Trébizonde: De la vérité de la foi des chrétiens. Texte grec. Traduction francaise et Notes par Adel Th. Khoury. – Altenberge: CIS Verlag 1987. 245 S. (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca, 1), kart.

Die Geschichte des Dialogs zwischen Christen und Muslimen ist eines der Hauptthemen in der wissenschaftlichen Arbeit von A. Th. Khoury. Hier sei nur an seine wichtige Arbeit: Les Théologiens byzantins et l'Islam. Louvain 1969 erinnert. In der vorliegenden Arbeit macht Kh. mit einem besonders originellen Vertreter des christlich-islamischen Dialogs, mit Georg von Trapezund (1395–1494) bekannt. Die Vita dieses auf Kreta geborenen Anwalts einer politisch-religiösen Einigung zwischen Christentum und Islam ist abenteuerlich. Er studierte in Verona, wurde Lehrer für Griechisch in Vicenza und Venedig und brachte es zu bedeutenden Positionen beim Heiligen Stuhl. Besonders erschüttert wurde er, wie die gesamte Christenheit, von der Eroberung Konstantinopels durch Mehmet Fatih im Jahre 1453. Anders als die Mehrheit der Beobachter im mittelalterlichen Europa sah er in diesem Vorgang allerdings eine Chance für eine politisch-religiöse Vereinigung zwischen Europa und der islamischen Welt. So wandte er sich denn mit der Abhandlung: „Die Wahrheit über den Glauben der Christen" an den türkischen Sultan. In diesem Werk preist er Mehmet als den zweiten Konstantin, dem es aufgegeben sei, die einander feindlich gegenüberstehenden Religionen und Kulturen zu einigen. Um seine Position zu verdeutlichen, begab sich Georg von Trapezund sogar zur Hohen Pforte, wurde aber nicht zum Sultan vorgelassen und mußte unverrichteter Dinge nach Italien zurückkehren.

Die vorliegende Ed. besteht aus Einführungskap. in denen der Leser mit der Biographie dieses Pioniers des christlich-islamischen Dialogs bekannt gemacht wird, man etwas über seine Haltung gegenüber den Schwierigkeiten dieses Gesprächs erfährt und schließlich eine umfangreiche kritische Analyse der Darstellung des christlichen Glaubens vor sich sieht. Dem folgt der griechische Text und eine gut lesbare französische Übersetzung.

Mag auch manches von dem, was Georg von Trapezund geschrieben hat, naiv erscheinen, in einem Punkt hat er sicherlich recht. Zu den Hindernissen, die dem christlich-islamischen Dialog im Wege stehen, gehört das mangelnde Wissen um die Vorstellungen des Gesprächspartners, das zu Vorurteilen und Gegnerschaft führt. Kh. ist zu danken, daß er uns durch seine Ed. mit einem ungewöhnlichen Vertreter des Dialogs zwischen den Religionen Christentum und Islam bekannt gemacht hat.

Münster Peter Heine

Philosophisches Wörterbuch. Neubearbeitung des unter Mitarbeit von Hans Brockard, Severin Müller und Wolfgang Welsch hg. Kleinen Philosophischen Wörterbuchs. Hg. von Max Müller und Alois Halder. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 399 S. (Herder-Taschenbuch Nr. 1579), kart. DM 19.90

Seit seinem ersten Erscheinen vor 30 Jahren bereits mehrfach überarbeitet und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, ist das „Philosophische Wörterbuch" schon lange als ein wichtiges Hilfsmittel für jeden anerkannt, der nach einer kurzen und zuverlässigen Orientierung über zentrale Begriffe, Fragestellungen und Strömungen der Philosophie sowie die führenden Gestalten der Philosophiegeschichte sucht. Bei Max Müller und Alois Halder war die jetzt vorgelegte Neubearbeitung in guten Händen. Neben einer Revision zahlreicher Artikel wurden über achtzig Stichwörter neu aufgenommen. Besonders nützlich sind die in dieser Auflage erstmals hinzugefügten Übersichtstafeln zur Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Es dürfte nicht leichtfallen, ein vergleichbares Taschenwörterbuch zur Philosophie zu finden, in dem auf so engem Raum schwierige Sachverhalte mit solch fachlicher Kompetenz und Präzision allgemeinverständlich dargeboten werden.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Stuhlhofer, Franz: **Charles Darwin** – Weltreise zum Agnostizismus. – Berneck: Schwengeler-Verlag 1988. 166 S. (TELOS Leben – Werk – Wirkung 2809)

„Ich wäre lieber der Nachkomme zweier Affen als ein Mann, der Angst davor hat, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen", so soll Thomas Henry Huxles, einer der leidenschaftlichsten Anhänger Darwins dessen Gegnern geantwortet haben, als diese bei einer Diskussion die von Darwin (1809–1882) aufgestellte Theorie in Frage stellten (vgl. Ronald W. Clark, Charles Darwin, Biographie eines Mannes und einer Idee; Frankfurt a. M. 1985, 176). Die Polemik dieser Antwort mag signifikant sein für die schon zu Darwins Lebzeiten heftigen Auseinandersetzungen um die Theorie über die Abstammung der Arten, die sich seit 1860 blitzschnell verbreitet hatte. Bereits 1875 lag eine Gesamtausgabe aller Werke Darwins in deutscher Übersetzung vor (St. 113).

Worum geht es in dieser Theorie? Der Vf. setzt mit vier mehr oder weniger vorbereitenden Kap. ein:

Kap. 1: „Was wissen die Menschen im allgemeinen über Darwin?" (stark populärwissenschaftlich, aber nicht uninteressant); Kap. 2: „Weshalb sollen wir uns mit der Geschichte beschäftigen?"; Kap. 3: „Sollen wir Darwin positiv oder negativ beurteilen?", Kap. 4: „Darwins Leben im Überblick."

Erst im 5. Kap. (35) wird die Frage der Abstammung der Arten wiederaufgenommen.

St. zitiert dafür Charles Darwin: Die Abstammung des Menschen, Leipzig o. J. (1908 oder 1909), Kröners Volksausgabe, S. 117: „Die Siminaden [= Affen] verzweigen sich dann in zwei große Stämme, die neuweltlichen und die altweltlichen Affen, und aus den letzteren ging endlich der Mensch, das Wunder und der Ruhm des Weltalls hervor." Innerhalb dieses Kap. widmet der Autor einen langen Abschnitt dem „Kampf ums Dasein". Dieser ist eine Wiederaufnahme eines bereits im zweiten Kap. angesprochenen Themas (25). Gezielte Zitate aus Darwins Werken zeigen „in aller wünschenswerten – oder auch nicht wünschenswerten – Klarheit: Der Kampf ums Dasein beinhaltet auch den direkten Kampf von Menschenrassen gegeneinander mit dem Ergebnis der Beseitigung der schwächeren Rassen, und Darwin bewertet diese Vorgänge positiv da sie zur Höherentwicklung beitragen" (ebd. 37).

Erwartet man nun eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Darwinismus, oder eine irgendwie auf dem bisher Gesagten fußende Diskussion, so schlägt St. doch ab dem 6. Kap. einen ganz anderen Weg ein.

Zunächst beschäftigt er sich mit „Darwin als Wissenschaftler: seine Ausbildung, seine Arbeitsweise", dann im 7. Kap. mit „Darwins Logik". Im 8. Kap. geht es um „Darwins religiöse Einstellung", im 9. Kap. um „Darwin als Mensch: Charakter, Neigungen, Abneigungen", wobei St. zugibt, daß die Überschrift „eine Verlegenheitslösung ist. Denn eigentlich betrifft alles, was Darwin tut, auch den Menschen Darwin. Auch alles das, was der Wissenschaftler Darwin tut – ein Mensch, der wissenschaftlich arbeitet, gibt dabei ja sein Menschsein nicht auf . . ." (93).

Die Einleitung zum 9. Kap. ist symptomatisch für den alles andere als flüssig zu nennenden Stil des Autors, der in unzähligen und unsinnigen Wiederholungen den in den ersten Kap. halbwegs gespannt gemachten – populärwissenschaftlich interessierten – Leser mit Banalitäten langweilt. Ohne daß sie genannt wird, bekommt man den Eindruck, als sei St.s verborgene Grundthese, wegen der er sich so ausführlich biographisch mit Darwin befaßt, die, daß Darwin sich nicht eigentlich von seinen wissenschaftlichen Ergebnissen habe leiten lassen, sondern mittels dieser bestimmte, ihm aber offenbar nicht bewußte, Grundanlagen seiner Persönlichkeit bestätigt gefunden sah.

So heißt es auf S. 77: „Auch Darwins Vater war in religiöser Hinsicht ein Skeptiker" und auf S. 86, daß „Darwins älterer Bruder Erasmus bereits ungläubig war, als Darwin von seiner Weltreise zurückkehrte". Über Darwins Bekanntenkreis: „In London verkehrte Darwin in Kreisen, wo er engen

Kontakt mit religiös unorthodoxen Männern hatte – die er auch sehr schätzte" (86).

Ein 10. Kap. befaßt sich mit der „Aufnahme des Darwinismus in Deutschland". Nach der Fülle an biographischen Einzelheiten in den vorausgegangenen Kap. überrascht hier wieder ein mehr wissenschaftlicher Argumentationsverlauf. Eng mit diesem zusammen hängt das 11. Kap. wo es um die „Auswirkungen des Darwinismus" auf verschiedenen Gebieten geht (Biologie, Psychologie, Philosophie, Theologie, Ethik, Astronomie, andere Wissenszweige, Geschichtsschreibung, Romanschriftstellerei, Schlagworte). Beide Kap. wären auch verständlich, wenn man sie gleich im Anschluß an das 1. Kap. lesen würde. Dies ist besonders dann empfehlenswert, wenn es einem um „Darwinismus" und nicht um biographischen Fakten geht, die von den gängigen Lexika in aller Kürze zu beziehen wären.

Noch ein Wort zum Titel des Buches. Er ist verfänglich, denn mit dem Untertitel: Weltreise zum Agnostizismus spielt St. zunächst auf die Weltreise Darwins an.

Diese dauerte fünf Jahre (1831–1836) und sie war ihm möglich, weil auf einem britischen Vermessungsschiff ein Platz für einen Naturwissenschaftler war. Darwin selbst nannte die Reise mit dem Schiff „Beagle" „das bei weitem bedeutungsvollste Ereignis in meinem Leben ... und hat meine ganze Laufbahn bestimmt" (31). Während dieser Weltreise machte Darwin die Beobachtungen, die ihn später zum „Darwinismus" führten, „zur Kombination der Faktoren Variabilität und Selektion. Diese Faktoren sollen zur Entwicklung der Organismenwelt geführt haben" (31). St. geht an anderer Stelle des Buches Darwins geistiger Entwicklung an Bord der „Beagle" nach. Dabei geht es besonders um Darwins religiöse Einstellung. Weshalb er nun gerade diese betrachtet, bleibt dabei völlig unvermittelt und setzt die Einsicht in verschwiegene Vorentscheidungen des Autors, aufgrund derer sich der Leser durchaus vergewaltigt fühlen kann, voraus. Wie dem auch sei. Es gab bei Darwin keine plötzliche Abwendung vom Glauben, sondern eher eine langsame „Auflösung seines ursprünglichen Glaubens" (83), was sich z. B. daran zeigt, „daß er noch während seiner Weltreise an seinen in der Jugend angenommenen religiösen Ansichten festhielt" (ebd.).

Wie verhält sich dieses Forschungsergebnis St.s zum Buchtitel, in dem die Weltreise mit dem Agnostizismus in Zusammenhang gebracht wird, der bei Darwin erst viele Jahre nach der Weltreise deutlich wurde? Dieses Mißverhältnis zwischen dem, was der Titel suggeriert, und dem, was St. dann tatsächlich herausarbeitet, wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß der Leser, erst wenn er ziemlich genau die Hälfte des Buches gelesen hat, erfährt, was unter Agnostizismus verstanden wird.

St. bezeichnet ihn als das Hin- und Herschwanken zwischen zwei Positionen, dem Deismus und dem Atheismus: „Aber ob man die Festlegung der ersten Gesetze, die seither das Weltgeschehen bestimmen und auch das Leben und die Organismen hervorgebracht haben, auf einen Schöpfer zurückführt (der sich seither aus allem ‚heraushält') = Deismus, oder ob man diese Gesetze als seit Ewigkeit bestehend annimmt = Atheismus, ist eine eher theoretische Frage. Für unsere Gegenwart ist sie kaum von Belang. Und wenn man zwischen diesen beiden Positionen hin und her schwankt, so ist man eben ein Agnostiker" (81).

Hat Darwins Weltreise nun zu einem Hin- und Herschwanken zwischen der Annahme eines Schöpfers und der Annahme ewiger Gesetze geführt? Wohl kaum – und selbst wenn, so will St. eigentlich etwas anderes zeigen. Nur was?

Die Antwort liegt irgendwo zwischen den Zeilen oder auch im an Kurzgeschichten erinnernden offenen Schluß. Alles in allem geht es ihm wohl darum zu zeigen, daß die ungeheuer schnelle und nachhaltig wirksame Rezeption des Darwinismus auf allen Gebieten der Wissenschaft unter anderem auch zurückzuführen ist auf die Unkenntnis der detaillierten Biographie Darwins und auf redaktionelle Glättungen sowohl seiner Autobiographie als auch der unzähligen Sekundärwerke. Weitere Gründe für die Durchsetzung des Darwinismus liegen nach St. in Darwins ständigen Minderwertigkeitsgefühlen (die St. aus vielen Quellen nachweist), wodurch er eine unnatürliche Ebenbürtigkeit mit den Tieren empfunden haben mochte. Die Scheidewand zwischen Mensch und Tier, so hat Siegmund Freud später argumentiert, sei vom Hochmut geschaffen worden (132). Im Zusammenhang mit dieser Argumentation findet sich die einzige wirkliche Auseinandersetzung St.s mit darwinistischem Gedankengut:

„Ist diese Behauptung Freuds richtig? Nun, da jene Zeitgenossen Darwins, die eine Scheidewand zwischen Mensch und Tier sahen, in einer vom biblischen Schöpfungsbericht geprägten Welt lebten, ist es naheliegend, diesen Bericht zu betrachten und zu fragen, ob derselbe Hinweise darauf enthält, daß ein seinem Zustandekommen ... menschlicher Hochmut maßgeblich beteiligt war. Eine genauere Betrachtung dieses Schöpfungsberichtes zeigt eher das Gegenteil ...

Nebenbei bemerkt, könnte man den Spieß auch umdrehen und sagen, daß hinter der Ansicht mancher Evolutionisten Hochmut steht" (132f). Hier ist St. vollends Recht zu geben. Man wünscht sich mehr solcher echten Konfrontationen und handfesten Argumente. Dies gerade, weil St. ganz offensichtlich eine eingehende naturwissenschaftliche Auseinandersetzung vermeidet.

Trotz, daß an manchen Stellen ein „deus ex machina"-Denken deutlich wird, ist ein Ansatz zu einem ausgezeichneten Gegenargument St.s zu finden, das tatsächlich in allen religiösen Auseinandersetzungen mit dem Darwinismus – auch in der vorliegenden – zu kurz gekommen scheint. Es ist die Betrachtung der unheilen Welt, gerade der des Menschen. Diese unheile Welt bringt so viel Ähnlichkeit zur Tierwelt zum Vorschein, daß diese die Verführung zu einer darwinistischen Ursprungserklärung verständlich macht: „Wir stoßen ... auf vieles, was uns irritiert, etwa Krankheiten und Grausamkeiten" (76). In Abgrenzung zum Darwinismus ist zur Erklärung dieser Tatsachen die christliche Heilsgeschichte zu betrachten, die zugleich die Geschichte der Offenbarung göttlichen Heilswirkens ist, bis hin zur Fülle dieser Offenbarung in Jesus Christus. Folgerichtig stellt St. die Frage: „Welche Antwort hat eigentlich Jesus auf solche Probleme gegeben?" (76). St. begnügt sich mit dem Hinweis: „Jesus kam als Retter, nicht als Aufklärer ... Unsererseits geht es um die Erkenntnis, daß unsere Schuld vor Gott tatsächlich so schwer wiegt, daß für diese Schuld jemand sterben mußte. Und es geht darum, daß ich Jesu Sterben für meine Schuld akzeptiere" (76). Dabei beläßt es der Autor. Das ist schade, denn hinter diesen kurzen Hinweisen liegt tatsächlich die entscheidende Antwort des Christentums auf die meisten Fragen der Evolutionisten. Sie kann auch hier nicht tiefgehend betrachtet werden, aber es sei wenigstens kurz auf einige wesentliche Gesichtspunkte einer möglichen Gegenargumentation hingewiesen.

Im Darwinismus geht es unter anderem auch um die natürliche Auslese. Sie besagt, daß im „Kampf um das Dasein" sich letztlich der Stärkere gegenüber dem Schwächeren durchsetzt. Kampf ist hier allerdings im weitesten Sinne zu verstehen.

Darauf weist auch St. unter Zitation Darwins hin:

„Zwei hundeartige Raubtiere kämpfen in Zeiten des Mangels um Nahrung und Dasein. Eine Pflanze erzeugt jährlich Tausende von Samenkörnern, von denen aber im Durchschnitt nur eines zur Entwicklung kommt – diese Pflanze kämpft ums Dasein mit jenen Pflanzen ihrer oder anderer Art, die bereits den Boden bedecken. Mehrere Mistelsämlinge, die auf demselben Ast beisamen wachsen, ‚kämpfen' mit anderen fruchttragenden Pflanzen, um die Vögel zu verleiten, lieber ihren Samen zu fressen und zu verstreuen" (36, St. zitiert hier Julius Victor Carus: „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen in Kampfe um's Dasein", 101f).

Diese Ansicht, daß das Schwächere vernichtet werden muß, damit das Starke sich fortsetzt, kann man aus der Beobachtung der Natur gewinnen, sie stimmt jedoch nicht mit der christlichen Offenbarung überein. Diese betont ja gerade, daß es ihr um den Schwächeren geht, bis hin zu der Aussage des heiligen Paulus: „... das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen" (1 Kor. 1,27). Darin besteht die christliche Erlösung, daß der Mensch sich nicht an den Gesetzen der gefallenen Natur orientiert, sondern an Christus, der ja selber schwach geworden ist. Christlich gesehen hat gerade der schwache Mensch eine herausragende Stellung.

Was ist dann aber mit den Gesetzen der Natur, die doch beobachtbar sind? Es ist doch immerhin möglich, daß die von Darwin beobachteten Naturgesetze nicht die Gesetze sind, die der Schöpfer eigentlich gewollt hat, sondern die pervertierten und in ihrer ursprünglichen Ausrichtung zerstörten Gesetze, die mit der Sünde zusammen in die Natur (Welt) gekommen sind. Sünde ist ja nicht ein nur geistiges Geschehen, sondern hat immer auch Auswirkungen auf das reale Sein.

Im ganzen wirft sein Buch viele Fragen auf und läßt vieles ungeklärt. Es ist kein wissenschaftliches Buch und kann eher zur unterstützenden Lektüre des schulischen Biologieunterrichts empfohlen werden, der ja leider immer noch in ungebrochener Ignoranz, und offenbar nicht ganz frei von ideologischen Motiven, die Schüler mit wissenschaftlich längst Überholtem langweilt. Bedenkt man, daß in der seriösen wissenschaftlichen Welt keiner mehr den Darwinismus oder die Evolutionstheorie glaubwürdig zu vertreten vermag, ohne sich nicht – auch bei den atheistischsten Kollegen – lächerlich zu machen, daß aber andererseits der nicht-wissenschaftlichen Welt kaum etwas davon deutlich wird, dann erkennt man das berechtigte Anliegen St.s, in einfachem Stil und überzeugender Darbietung einem großen Leserkreis glaubwürdig Informationen weiterzugeben, die ihm durch geschickte Machenschaften seit Jahren und Jahrzehnten vorbehalten worden sind. Nur enthält St.s Buch zu wenig an wirklicher Auseinandersetzung mit dem Darwinismus noch auch an echten Informationen. Es ist eine große Infragestellung und steht vielleicht schicksalhaft unter seinem eigenen Verdikt.

Höchenschwand Hermann-Josef Zoche

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

Kirche in der Zeit. Walter **Kasper** zur Bischofsweihe. Gabe der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Unter Mitarb. von Clemens Steiling hrsg. von Hermann J. Vogt. – Mchn: Wewel 1990. 270 S.; DM 48,–.

Witness and existence. Essays in honor of Schubert Miles **Ogden**. Ed. by Philip E. Devenish and George L. Goodwin. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1989. IX, 243 p.; $ 19,95; p. 229–243: Bibliography Sch. M.Ogden.

Betz, Hans Dieter: Gesammelte Aufsätze. I: Hellenismus und Urchristentum. – Tü: Mohr 1990. VIII, 303 S.; Lw. DM 168,–.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Unter Mitarb. von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg. Hrsg. von Hubert Cancik . . . – Bd. II: Apokalyptik-Geschichte. – Stu, B, Köln: Kohlhammer (1990). 500 S.; DM 98,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Artola, Antonio María – José Manuel Sánchez Caro: Biblia y palabra de Dios. – Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino 1989. 450 p. = Introducción al estudio de la Biblia II; pes 2000.

Meynet, Roland: L'**analyse rhétorique**. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Texte, fondateurs et exposé systématique. Préface de Paul Beauchamp. – P: Ed. du Cerf 1989. 347 p.; F 220,–.

Rowland, Christopher – Mark Corner: Liberating exegesis. The challenge of liberation theology to biblical studies. – Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Pr. 1989. VIII, 205 p.; $ 14,95.

Margot, Jean-Claude: Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques. Préface de Georges Mounin. – Lausanne/Suisse: L'Age d'Homme 1990. 388 p.; F 180,–.

Grossberg, Daniel: Centripetal and centrifugal structures in biblical poetry. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 111 p. = The Society of biblical literature. Monograph series XXXIX; $ 12,95.

2. Altes Testament

Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz **Reinelt**. Hrsg. von Josef Zmijewski. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 451 S.; Lw. DM 39,–; S. 450–451: Bibliographie H. Reinelt; [enth.:] S. 11–23: Becker, Joachim: Historischer Prophetismus und biblisches Prophetenbild; S. 25–36: Beyse, Karl-Martin: Lingua hebraica et revelatio Dei. Eine didaktisch-theologische Skizze; S. 43–57: Deissler, Alfons: Die Propheten **Amos** und **Hosea** als „Wegweiser" für das Gottesvolk; S. 59–74: Diedrich, Friedrich: Lehre mich, Jahwe! Überlegungen zu einer Gebetsbitte in den Psalmen; S. 75–84: Gross, Heinrich: Die Allmacht des Schöpfersgottes. Erwägungen zu **Ijob 26,5–14**; S. 85–115: Haag, Ernst: Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in **Jeremia 7** und **Psalm 78**; S. 117–133: Hentschel, Georg: Der Auftritt des Natan ‹2 **Sam 12,1–15a**›; S. 135–156: Hossfeld, Frank-Lothar: Nachlese zu neueren Studien der Einzugsliturgie von **Ps 15**; S. 157–162: Lohfing, Norbert: Zum rabbinischen Verständnis von **Dtn 12,1**; S. 163–179: Marböck, Johannes: Exodus zum Zion. Zum Glaubensweg der Gemeinde nach einigen Texten des Jesajabuches; S. 181–201: Mosis, Rudolf: „Mit Jauchzen werden sie ernten." Beobachtungen zu **Psalm 126**; S. 203–236: Reiterer, Friedrich Vinzenz: Deutung und Wertung des Todes durch **Ben Sira**; S. 237–251: Ruppert, Lothar: Dürsten nach Gott. Ein psalmistisches Motiv im religionsphänomenologischen Vergleich; S. 253–283: Samely, Alexander: What Scripture does not say: Interpretation through contrast in Targum Pseudo-Jonathan; S. 285–306: Scharbert, Josef: Biblischer Sabbat und modernes Wochenende; S. 307–328: Schreiner; Josef: Geschichte als Wegweisung: Psalm **78**; S. 329–344: Stendebach, Franz Josef: „Ganzheit" oder „Genüge"? Vorarbeiten zum Artikel **šālôm** im ThWAT; S. 345–357; Stiglmair, Arnold: „. . . So spricht Jahwe . . ." – Prophetenwort als Wort Gottes; S. 359–376: Thiel, Winfried: Sprachliche und thematische Gemeinsamkeiten nordisraelitischer Propheten-Überlieferungen; S. 377–403: Zenger, Erich: „Gib mir Antwort, Gott meiner Gerechtigkeit" ‹Ps 4,2›. Zur Theologie des **4**. Psalms; S. 405–447: Zmijewski, Josef: Zu unserer Belehrung geschrieben. Das Alte Testament und die urkirchliche Christusverkündigung.

Tsumura, David Toshio: The earth and the waters in **Genesis 1** and **2**. A linguistic investigation. – Sheffield: Academic Press 1989. 201 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXXIII; £ 22,50.

Beentjes, Pancratius C.: "Full Wisdom is Fear of the Lord." **Ben Sira 19,20–20,31**: Context, composition and concept. – EstBibl 47, 1989, 22–47; p. 119–130: Morla Asensio, Víctor: El verbo 'śh "ofrecer" en la estructura literaria de **Os 9,1–7**; p. 289–318: García Santos, Angel: **Gn 11,1–9**: crítica literaria y de la redacción; p. 319–343: Aguilera, Antonio: La formula "templo de Yahvé, templo de Yahvé, templo de Yahvé" en **Jr 7,1**.

Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte. Frank-Lothar Hossfeld (Hrsg.). – Wü: Echter 1989. 196 S.; kart. DM 29,–; [enth.:] S. 9–50: Dohmen, Christoph: Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits; S. 51–72: Fabry, Heinz-Josef: Erst die Erstgeburt, dann der Segen. Eine Nachfrage zu **Gen 27,1–45**; S. 73–117: Hossfeld, Frank-Lothar: Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs; S. 119–143: Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst." Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches; S. 145–167: Steins, Georg: „Sie sollen mir ein Heiligtum machen." Zur Struktur und Entstehung von **Ex 24,12–31,18**; S. 169–196 (mit Abb.): Wenning, Robert: Meṣad Ḥaṣavyāhū. Ein Stützpunkt des Jojakim?

Longacre, Robert E.: **Joseph**. A story of divine providence. A text theoretical and textlinguistic analysis of **Genesis 37** and **39–48**. – Winona Lake: Eisenbrauns 1989. XIV, 322 p.; $ 27,50.

Howell, Maribeth: **Exodus 15,1b–18:** A poetic analysis. – ETL 65, 1989, 5–42; p. 257–279: Haelewyck, Jean-Claude: Le cantique de la vigne. Histoire du texte vieux latin d'**Is 5,1–7(9a)**; p. 280–308: Caragounis, Chrys C.: Greek culture and Jewish piety: The clash and the fourth beast of **Daniel 7**; p. 358–369: Begg, Christopher: The identity of the princes in **Ezekiel 19**: Some reflections; ~ p. 370–380: The reading in Ezekiel **19,7a**: A proposal.

Fassberg, S. E.: The origin of the Ketib/Qere in the Aramaic portions of Ezra and Daniel. – VT 39, 1989, 1–12; p. 13–22: Kessler, R.: Die angeblichen Kornhändler von **Amos VIII, 4–7**; p. 23–30: Lindars, B.: The structure of **Psalm XCLV**; p. 31–43: Winkle, D. W. van: **1 Kings XIII** true and false prophecy; p. 44–66: Watson, W. G. E.: Internal or half-line parallelism in classical Hebrew poetry; p. 257–267: Auld, A. G.: **Gideon:** hacking at the heart of the Old Testament; p. 268–282: Brettler, M.: Ideology, history and theology in **2 Kings XVII 7–23**; p. 283–306: Vries, S. J. de: The three comparisons in **1 Kings XXII 4b** and its parallel and 2 Kings **III 7b**; p. 307–322: Knowles, M. P.: "The Rock, his work is perfect": unusual imagery for God in **Deuteronomy XXXII**; p. 323–340: Rottzoll, D. U.: Die kh'mr-Legitimationsformel; p. 341–354: Stoebe, H. J.: Noch einmal zu **Amos VII 10–17**; p. 355–370: Walsh, J. T.: The contexts of **1 Kings XIII**.

Holladay, William L.: **Jeremiah**. A commentary on the Book of the prophet Jeremiah. Vol. II: Chapters **26–52**. Ed. by Paul D. Hanson – Phil: Fortress Pr. 1989. XXXI, 543 p. = Hermeneia. Old Testament; $ 44,95.

Balentine, Samuel E.: Prayers for justice in the Old Testament: Theodicy and theology. – CBQ 51, 1989, 597–616; p. 617–630: O'Connor, Kathleen M.: "Do not Trim a Word": The contributions of chapter **26** to the Book of **Jeremiah**; p. 631–642: Redditt, Paul L.: Israel's shephers: Hope and pessimism in **Zechariah 9–14**.

Joyce, Paul: Divine initiative and human response in **Ezekiel**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 186 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LI; £ 25,–.

Andersen, Francis I. – David Noel Freedman: **Amos**. A new translation with introduction and commentary. – NY [e. a.:] Doubleday 1989. XLII, 979 p., 8 ill. – The Anchor Bible XXIV A; $ 30,–.

Duhaime, Jean: La souffrance dans les **psaumes 3–41**. – ScE 41, 1989, 33–48; p. 323–341: Auffret, Pierre: La ville de Dieu: étude structurelle du psaume **46**.

Auffret, Pierre: «O bonheurs de l'homme attentif auf faible!» Etude structurelle du psaume **41**. – Bijdr 50, 1989, 2–22.

Fredericks, Daniel C.: Chiasm and parallel structure in **Qoheleth 5:6–6:9**. – JBL 108, 1989, 17–35; p. 37–49: Greenspahn, Frederick E.: Why prophecy ceased; p. 385–393: Rendtorff, Rolf: "Covenant" as a structuring concept in Genesis and Exodus; p. 395–418: Brettler, Marc: The book of **Judges**: Literature as politics; p. 419–441: Johnson, Luke T.: The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic; p. 577–595: Miller, J. Maxwell: The Israelite journey through (around) Moab and Moabite toponymy; p. 597–611: Muenchow, Charles: Dust and dirt in **Job 42:6**; p. 675–683: Bergren, Theodore A.: The "People Coming from the East" in **5 Ezra 1:38**.

Mazor, Yair: The Song of Songs or the story of stories? "The **Song of Songs**": Between genre and unity. – Scandinavian Journal of the Old Testament 1990/1, 1-29; p. 30–60: Hauge, Martin Ravndal: On the sacred spot: The concept of the proper localization before God; p. 61–80: Wyatt, Nicolas: There and back again: The significance of movement in the priestly work; p. 81–105: Ahlström, Gösta W.: Diffusion in iron age Palestine: Some aspects; p. 106–112: Holter, Knut: The serpent in Eden as a symbol of Israel's political enemies. A Yahwistic criticism of the Solomonic foreign policy?; p. 113–129: Jeppesen, Knud: From "You, My Servant" to "the Hand of the Lord is with My Servants". A discussion of **Is 40–66**; p. 130–143: Provan, Iain W.: Reading texts against an historical background: The case of **Lamentations 1**.

Dietrich, Walter: Die **Josephserzählung** als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. 78 S. = Biblisch theologische Studien XIV.

Davis, Ellen F.: Swallowing the scroll. Textuality and the dynamics of discourse in **Ezekiel**'s prophecy. – Sheffield: Almond Press. 1989. 184 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXVII = Bible and literature series XXI; £ 21,50.

Pelletier, Anne-Marie: Lectures du **Cantique** des **Cantiques**. De l'énigme du sens aux figures du lecteur. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1989. XXI, 446 p. = Analecta biblica CXXI; Lire 48 500.

Elliott, Mary Timothea: The literary unity of the **canticle**. – Ffm [e. a.:] Lang 1989. XIII, 383 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 371; sfr 81,– [Diss., Roma. Pont. Inst. Bibl.]

Wright, Benjamin G.: No small difference. **Sirach**'s relationship to its Hebrew parent text. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XX, 354 p. = Septuagint and cognate studies XXVIII; $ 19,95.

Studies on the Testament of **Job**. Ed. by Michael A(nthony) Knibb . . . Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press 1989. VII, 171 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXVI; £ 25,–; [cont.:] p. 7–32: Spittler, Russel P.: The Testament of Job: a history of research and interpretation; p. 33–45: Römer, Cornelia – Heinz J. Thissen: P. Köln Inv. Nr. 3221: Das Testament des Hiob in koptischer Sprache. Ein Vorbericht; p. 46–92: Schaller, Berndt: Zur Komposition und Konzeption des Testaments Hiobs; p. 93–116: Horst, Pieter W. van der: Images of women in the Testament of Job; p. 117–154: Haas, Cees: Job's perseverance in the Testament of Job.

Japhet, Sara: The ideology of the Book of **Chronicles** and its place in biblical thought (ha-Emûnôt we had-de'ôt be-Sefer Divrê hay-yaîm û-meqômar bam-mahasava ham-miqrâ'ît, engl.) – Ffm [e. a.:] Lang 1989. VIII, 553 p. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums IX; sfr 84,–.

3. Neues Testament

Christus bezeugen. Für Wolfgang **Trilling**. Hrsg. von Karl Kertelge ... – Frb/B [u. a.:] Herder; Leipzig: St. Benno-Verl. 1990. 312 S. = Erfurter theologische Studien LIX; Lw. DM 78,–. S. 299–312: Bibliographie W. Trilling; [enth.:] S. 11–42: Schürmann, Heinz: Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung; S. 43–54: Vogler, Werner: Der historische Jesus und die nachösterliche Christusverkündigung. Zum Verhältnis von expliziter und impliziter Christologie; S. 55–66: Holtz, Traugott: Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus; S. 67–73: Mußner, Franz: Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an **Röm 9–11**; S. 74–83: Baumbach, Günther: Randbemerkungen zu Jesu Judaizität; S. 84–101: Luz, Ulrich: Die Jüngerrede des Matthäus als Anfrage an die Ekklesiologie oder: Exegetische Prolegomena zu einer dynamischen Ekklesiologie; S. 102–109: Zeilinger, Franz: Redaktion in **Mt 13,24–30**; S. 110–123: Hoffmann, Paul: Die Auferweckung Jesu als Zeichen für Israel. **Mt 12,39f** und die matthäische Ostergeschichte: S. 124–135: Klein, Hans: Zur Traditionsgeschichte von **Mt 16,16b.17**. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der christlichen Taufe; S. 136–145: Kähler, Christoph: Kirchenleitung und Kirchenzucht nach Matthäus **18**; S. 146–149: Schweizer, Eduard: Auf W. Trillings Spuren zu **Mt 22,1–14**; S. 150–165: Dautzenberg, Gerhard: Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums ‹**Mk 13,10**› und seine Vorgeschichte; S. 166–178: März, Claus-Peter: Zur Vorgeschichte von **Lk 12,35–48**. Beobachtungen zur Komposition der Logientradition in der Redequelle; S. 179–192: Pokorný, Petr: **Lukas 15,11–32** und die lukanische Soteriologie; S. 193–207: Dunn, James D. G.: Paul's knowledge of the Jesus tradition. The evidence of Romans; S. 208–217: Pesch, Rudolf: Das Evangelium Gottes über seinen Sohn. Zur Auslegung der Tradition in **Röm 1,1-4**; S. 218–226: Walter, Nikolaus: Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur". Zur Korrespondenz zwischen **Römer 1,18–32** und **8,19–22**; S. 227–236: Kertelge, Karl: Jesus Christus verkündigen als den Herrn ‹**2 Kor 4,5**›; S. 237–248: Klauck, Hans-Josef: Der Antichrist und das johanneische Schisma. Zu **1 Joh 2,18–19**; S. 249–256: Donfried, Karl Paul: Paul as skenopoios and the use of the Codex in early Christianity; S. 257–266: Bauer, Johannes B.: Christus sidereus. Die Tempelaustreibung, Hieronymus und das Nazaräerevangelium; S. 267–274: Brox, Norbert: Pascha und Passion. Eine neugefundene Exegese des **Origenes** (De Pascha 12,22–16,4).

The New Testament in early christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif. Jean-Marie Sevrin. B(arbara) Aland ... – Lv: Univ. Pr.; Uitgeverij Peeters 1989. XIV, 409 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXXVI; FB 2500,–; [cont.:] p. 1–38: Aland, B.: Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten; p. 39–67: Lindemann, A.: Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert; p. 69–83: Sevrin, J.-M.: L'écriture du IVe évangile comme phénomène de réception: L'exemple de **Jn 6**; p. 85–103: Beutler, J.: Krise und Untergang der johanneischen Gemeinde: Das Zeugnis der Johannesbriefe; p. 105–121: Kahmann, J.: The second Letter of **Peter** and the Letter of **Jude**: Their mutual relationship; p. 123–175: Neirynck, F.: The apocryphal Gospels and the Gospel of **Mark**; p. 177–195: Boismard, M.-É.: Une tradition para-synoptique attestée par les Pères anciens; p. 197–230: Tuckett, C. M.: Synoptic tradition in the Didache; p.231–245: Beatrice, P. F.: Une citation de l'Évangile de Matthieu dans l'Épître de Barnabé; p. 247–274: Verheyden, J.: L'ascension d'**Isaïe** et l'Évangile de **Matthieu**. Examen de AI 3,13–18; p. 275–291: Dehandschutter, B.: Polycarp's Epistle to the Philippians: An early example of "Reception"; p. 293–309: Delobel, J.: The Lord's prayer in the textual tradition. A critique of recent theories and their view on Marcion's role; p. 311–333: Baarda, T.: "A Staff only, not a Stick." Disharmony of the Gospel and the harmony of Tatian ‹Matthew 10,9f; Mark 6,8f; Luke 9,3 and 10,4›; p. 335–362: Helderman, J.: Melchisedeks Wirkung. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Makrokomplexes in NHC IX,1,1–27,10 ‹Melchisedek›; p. 363–372: Luttikhuizen, G. P.: The evaluation of the teaching of Jesus in Christian Gnostic revelation dialogues.

Lohfink, Gerhard: Studien zum Neuen Testament. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk 1989. 408 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände V.

The New Testament and its modern interpreters. Ed. by Eldon Jay Epp ... – Phil, Pa.: Fortress Pr.; Atlanta Ga.: Scholars Pr. 1989. 601 p. = The Bible and its modern interpreters III; $ 34,95.

Llewelyn, Stephen: **Mt 7:6a**: Mistranslation or interpretation? – NovT 31, 1989, 97–103: p. 104–124: Smith, Stephen H.: The literary structure of **Mark 11:1–12:40**; p. 125–141: Marcus, Joel: Mark **14:61**: 'Are You the Messiah-Son-of-God?'; p. 142–163: Belleville, Linda L.: A Letter of apologetic self-commendation: 2 **Cor. 1:8–7:16**; p. 164–171: Edwards, M. J.: Martyrdom and the *First Epistle* of John; p. 193–216: Edwards, James R.: Markan sandwiches. The significance of interpolations in Markan narratives; p. 217–228: Watt, J. G. van der: The use of αἰώνιος in the Concept ζωὴ αἰώνιος in John's Gospel; p. 229–256: Mitchell, Margaret M.: Concerning περὶ δέ in **1 Corinthians**; p. 257–274: Knowles, Michael P.: Moses, the Law, and the Unity of 4 Ezra; p. 275–288: Siker, Jeffrey S.: Gnostic views on Jews and Christians in the Gospel of **Philip**.

Lührmann, Dieter: The Gospel of Mark and the sayings collection Q. – JBL 108, 1989, 51–71: p. 73–91: Stoops, Robert F.: Riot and assembly: The social context of **Acts 19:23–41**; p. 93–108: Levison, John R.: 2 **Apoc. Bar 48:42–52:7** and the apocalyptic dimension of **Colossians 3:1–6**; p. 443–460: Keck, Leander E.: "Jesus" in Romans; p. 461–476: Hay, David M.: Pistis as "Ground for Faith" in hellenized Judaism and Paul; p. 613–634: Sellew, Philip: Composition of didactic scenes in Mark's Gospel; p. 635–646: Bassler, Jouette M.: Mixed signals: **Nicodemus** in the fourth Gospel; p. 647–663: Neyrey, Jerome H.: I said "You Are Gods": **Psalm 82:6** and **John 10**; p. 665–674: Stowers, Stanley K.: 'Εκ πίστεως and διὰ τῆς πίστεως in **Romans 3:30**.

Plevnik, Joseph: The center of Pauline theology. – CBQ 51, 1989, 461–478; p. 479–501: Watson, Duane F.: A rhetorical analysis of **3 John**: A study in epistolary rhetoric; p. 643–654: Green, Joel B.: Jesus and a daughter of Abraham ‹**Luke 13:10–17**›: Test case for a Lucan perspective on Jesus' miracles; p. 655–682: Donaldson, Terence L.: Zealot and convert: The origin of Paul's Christ-Torah antithesis; p. 683–693: Hodgson, Robert, Jr.: Valerius Maximus and the social world of the New Testament.

Bovon, François: Das Evangelium nach **Lukas**. Teilbd. I ‹Lk **1,1–9,50**›. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag; Zü: Benziger 1989. VIII, 524 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament II.

Urban, Angel: El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de **Jn 19,11a**. – Cordoba: Ed. El Almendro 1989. 457 p. = Estudios de filología neotestamentaria II; pes 2500.

Wolff, Christian: Der zweite Brief des Paulus an die **Korinther**. – B: Evang. Verlagsanstalt 1989. XXI, 268 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament VIII; DM 25,–.

Wilson, R. McL.: Of words and meanings. – Journal for the study of the New Testament 37, 1989, 9–15; p. 17–30: Stanton, Graham N.: 'Pray that your flight may not be in Winter or on a Sabbath' ‹**Matthew 24.20**›; p. 31–41: Black, Matthew: The use of rhetorical terminology in Papias on Mark and Matthew; p. 43–58: Best, Ernest: Mark s narrative technique; p. 59–85: Martin, Ralph P.: Patterns of worship in New Testament churches; p. 87–101: Alexander, Loveday: Hellenistic letter-forms and the structure of **Philippians**; p. 103–116: Aune, David E.: The prophetic circle of the John of Patmos and the exegesis of **Revelation 22.16**; p. 117–135: Trevett, Christine: The other letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch.

Odelain, Olivier – Raymond Séguineau: Concordance thématique du Nouveau Testament. – P: Ed. du Cerf 1989. XV, 1078 p.; F 249,–.

Fabris, Rinaldo: Il Dio di Gesù Cristo nella teologia di Matteo. – ScCatt 117, 1989, 121–148; p. 149–166: Fusco, Vittorio: Rivelazione di Gesù – Rivelazione di Dio. Il problema del «Dio di Gesù Cristo» nella prospettiva marciana; p. 167–195: Barbi, Augusto: Il Dio di Gesù nell'opera lucana; p. 196–224: Segalla, Giuseppe: Dio Padre di Gesù nel quarto Vangelo. Cristocentrismo vesso il teocentrismo.

Marshall, Christopher D.: Faith as a theme in **Mark**'s narrative. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1989. XII, 262 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series LXIV; £ 27,50.

Segbroeck, Frans van: The Gospel of **Luke**. A cumulative bibliography **1973–1988**. – Lv: University Pr. 1989. 243 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXVIII; FB 1200.

Wahlde, Urban C. von: The earliest version of **John**'s Gospel. Recovering the Gospel of signs. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 216 p.

Lyonnet, Stanislas: Etudes sur l'épître aux **Romains**. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1989. XI, 388 p. = Analecta biblica CXX; Lire 48 000.

Khamor, Levi: The revelation of the Son of Man. – Petersham, Mass: St. Bede's Publ. 1989. XV, 326 p.; $ 15,95.

Porter, Stanley E.: Verbal aspect in the Greek of the New Testament, with reference to tense and mood. – NY [e. a.:] Lang 1989. XII, 582 p. = Studies in biblical Greek I; DM 160,–.

Capon, Robert Farrar: The **parables** of **judgment**. – GrR: Eerdmans 1989. VI, 181 p.; $ 15,95.

Mateos, Juan: Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento. – Córdoba: Ed. El Almendro 1989. 185 p. = Estudios de filología neotestamentaria I; pes 1500.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium. I: Patriarchatus Constantinopolitanus. A cura di Giorgi o Fedalto. II: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus. A cura di Giorgio Fedal. – Padova: Ed. Messaggero 1988. XX, 1208 p.; Lire 200 000.

Hansen, Eric C.: Nineteenth century **European Catholicism**. An annotated bibliography of secondary works in English. – NY [e. a.:] Garland 1989. XXV, 558 p. = Garland reference library of the humanities CMLXV.

Anrich, Gustav: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. – Hild, Zü, NY: Olms 1990. VIII, 237 S.; DM 58,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ziegenaus, Anton: Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 252 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 3a ‹2›.

Christian authority. Essays in honour of Henry **Chadwick**. Ed. by Gillian Rosemary Evans. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. X, 355 p., p. 338–347: Bibliography H. Chadwick; [cont.:] p. 7–19: Duprey, Pierre: A catholic perspective on ecclesial communion; p. 20–39: Tillard, J. M. R.: La réception de **Vatican II** par les non-Catholiques; p. 40–58: Greenacre, Roger: Two aspects of reception; p. 59–75: Barr, James: The authority of scripture: the Book of Genesis and the origin of evil in Jewish and Christian tradition; p. 76–85: Pannenberg, Wolfhart: Revelation in early Christianity; p. 86–100: Zumkeller, Adolar: Der Terminus 'sola fides' bei **Augustinus**; p. 101–126: Schönborn, Christoph: Die Autorität des Lehrers nach **Thomas** von **Aquin**; p. 127–137: Hudson, Anne: William **Thorpe** and the question of authority; p. 138–159: Lohse, Bernhard: **Luther** und die Autorität Roms im Jahre **1518**; p. 160–203: Wicks, Jared: The Lutheran *forma ecclesiae* in the colloquy at **Augsburg**, august 1530; p. 204–223: Yarnold, Edward: *Duplex iustitia:* The sixteenth century and the twentieth; p. 224–250: Wright, J. Robert: The authority of **Chalcedon** for **Anglicans**; p. 251–277: McAdoo, H. R.: The influence of

the seventeenth century on contemporary Anglican understanding of the purpose and functioning of authority in the Church; p. 278–295: McManners, J.: Authority in Church and state: Reflections on the coronation of Louis XVI; p. 296–334: Chadwick, Owen: **Döllinger** and reunion.

3. Alte Kirchengeschichte

Complementi interdisciplinari di patrologia. A cura di Antonio Quacquarelli. – R: Citta Nuova Ed. 1989. 912 p., fig.; Lire 100 000; [cont.:] p. 25–70: Berardino, Angelo: Tendenze attuali negli studi patristici; p. 71–108: Lupieri, Edmondo: Lo gnosticismo; p. 109–183: Quacquarelli, Antonio: Parola e immagine nella teologia comunitaria dei padri; p. 185–221: Pizzamiglio, Pierluigi: Le scienze e la patristica; p. 223–272: Gori, Franco: Gli apocrifi e i padri; p. 273–317: Marin, Marcello: Orientamenti di esegesi biblica dei padri; p. 319–365: Mazzoleni, Danilo: Patristica ed epigrafia ‹10 fig.›; p. 367–412: Bisconti, Fabrizio: Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana; p. 413–455: Fazzo, Vittorio: Padri e la difesa delle icone; p. 457–502: Orlandi, Tito: La patrologia copta; p. 503–603: Bettiolo, Paolo: Lineamenti di patrologia siriaca; p. 605–655: Arranz, Miguel – Stefano Parente: Liturgia patristica orientale. Trace per uno studio sistematico; p. 657–696: Voicu, Sever J.: La patristica nella letteratura armena ‹V–X sec.›; p. 697–756: Peretto, Elio: Mariologia patristica; p. 757–798: Grégoire, Réginald: Padri nel medio evo; p. 799–837: Stella, Pietro: Editoria e lettura dei padri: Dalla cultura umanistica al modernismo.

Goldhahn-Mueller, Ingrid: Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der 2. Buße im NT unter Berücks. der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. IX, 406 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXXIX; kart. DM 84,– [Diss., Göttingen]

Pilhofer, Peter: **Presbyteron kreitton**. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. – Tü: Mohr 1990. XV, 339 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 39; DM 78,– [Diss., Münster]

Leeper, Elizabeth A.: From Alexandria to Rome: The Valentinian connection to the incorporation of exorcism as a prebaptismal rite. – VigChr 44, 1990, 6–24; p. 54–63: Thornton, T. C. G.: The stories of **Joseph** of **Tiberias**.

Müller, Ulrich B.: Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 136 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXL; DM 29,80.

Leutzsch, Martin: Die Wahrnehmungen sozialer Wirklichkeit im „**Hirten** des **Hermas**“. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 286 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CL; Lw. DM 76,– [Diss., Bochum]

Athenagoras ‹Atheniensis›: Legatio pro christianis. Ed. by Miroslav Marcovich. – B, NY: de Gruyter 1990. XII, 158 S. = Patristische Texte und Studien XXXI; DM 118,–.

Griggs, C. Wilfred: Early **Egyptian** christianity. From its origins to 451 C.E. – Lei [e. a.:] Brill 1990. VII, 276 p., 2 maps = Coptic studies II; hfl 140,–.

Nuove ricerche su **Ippolito**. – R: Inst. Patristicum “Antonianum” 1989. 149 p., 10 tav. = Studia ephemeridis “Augustinianum” XXX; Lire 35 000; [cont.:] p. 9–22: Testini, Pasquale: Vetera et nova su Ippolito; p. 23–41: Frickel, Josef: Ippolito di Roma, scrittore e martire; p. 43–60: Saxer, Victor: La questione di Ippolito Romano. A proposito di un libro recente; p. 61–74: Guarducci, Margherita: La “Statua di Sant'Ippolito” e la sua provenienza; p. 75–130: Simonetti, Manlio: Aggiornamento su Ippolito; p. 131–135: Follieri, Enrico: Sant'Ippolito nell'aggiografia bizantina: ricerche recenti; p. 137–146: Voicu, Sever J.: Pseudoippolito, in sancta Theophania ‹CPG 1917; BHG 1940›, e Leonzio di Costantinopoli.

Manns, Frédéric: Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'**Origène**. – Anton 65, 1990, 3–22.

Heither, Theresia: Translatio religionis. Die Paulusdeutung des **Origenes** in seinem Kommentar zum Römerbrief. – Köln, Wien: Böhlau 1990. XI, 330 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XVI; DM 78,–.

Rouwhorst, Gerardus A.: Les hymnes pascales d'**Ephrem** de **Nisibe**. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle. I: Etude. II: Textes. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XII, 224 p.; 139 p. = Supplements to Vigiliae Christianae VII; hfl 132,–.

Bellido, Carmelo Granado: Teologia del pecado original en Paciano de Barcelona. – EE 65, 1990, 129–146; p. 147–191: Valero, Juan B.: Pecar en Adán según Ambrosiaster.

Gunton, Colin: **Augustine**, the trinity and the theological crisis of the west. – SJTh 43, 1990, 33–58.

Vannini, Marco: Invito al pensiero di Sant'Agostino. – Milano: Mursia 1989. 200 p. = Invito al pensiero VII.

Beinhauer, Ruth: Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des **Boethius**. – Wien: VWGÖ 1990. 221 S. = Dissertationen der Universität Wien CCIV; DM 33,– [Diss., Wien]

4. Mittelalter und Neuzeit

Histoire de l'Eglise **russe**. Ed. Jean-Claude Roberti. – P: Nouvelle Cité 1989. 228 p.

Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte. Hrsg. v. Hanna Böck. Mit e. Beitr. von Georg Holzherr. – Zü, Mchn: Artemis 1989. 207 S.; DM 90,–.

900 Jahre Benediktinerabtei **Zwiefalten**. Hrsg. v. Hermann Josef Pretsch. – Ulm: Süddt. Verl.-Ges. 1989. 552 S.

L'Abbaye cistercienne **Notre-Dame** de la **Grâce-Dieu**, 1139–1989. Par des moniales de la Grâce-Dieu et René Locatelli. – P: Belles-Lettres 1989. 165 p. = Cahiers d'études comtoises XLIII = Annales littéraires de l'Université de Besançon CCCXCII.

Degler-Spengler, Brigitte: Diözesangeschichte – Möglichkeiten und Aufgaben. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8, 1989, 79–94; S. 95–110: Burmeister, Karl Heinz: **Rudolf III.** von **Montfort** ‹1260–1334› – Bischof von Chur und Konstanz; S. 111-132: Weitlauff, Manfred: Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von **Wessenberg** ‹1774–1860›, der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz; S. 133–146: Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Hochstifts und Bistums **Konstanz** ‹1802/03–1821/27›.

Nickel, Ralf: **Minoriten** und **Franziskaner** in **Westfalen** vom **13.** bis zum **17.** Jahrhundert – Darstellung und Bibliographie. – FS 72, 1990, 1–29.

5. Mittelalter

Savigni, Raffaele: **Giona** di **Orleans**, una ecclesiologia carolingia. – Bologna: Pàtron Ed. 1989. VII, 288 p. = Cristianesimo antico e medievale II.

Frase, Michael: Friede und Königsherrschaft. Quellenkritik u. Interpretation der continuatio regionis. Studien zur **otton. Geschichtsschreibung**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 353 S. = Studia irenica XXXV; sfr 73,– [Diss., Frankfurt/M]

Drees, Clayton J.: Sainthood and suicide. The motives of the martyrs of **Córdoba**, a. d. 850–859. – JMRS 20, 1990, 59–89.

Quinn, Patricia A.: Better than the sons of kongs. Boys and monks in the early middle ages. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XVII, 265 p. = Studies in history and culture II.

Kölzer, Theo: Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. **Maximin** vor **Trier** ‹10. – 12. Jahrhundert›. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 351 S. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Sonderband XXXVI; DM 106,–.

Borst, Arno: Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende. – Hei: Winter 1989. 141 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1989, I.

Rosenwein; Barbara H.: To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of **Cluny's property**, 909–1049. – Ithaca [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1989. XVII, 258 p.

Petrus ‹Damiani›: Die Briefe des Petrus Damiani. Teil III: Nr. 91–150, hrsg. v. Kurt Reindel. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1989. XXX, 557 S. = Monumenta Germaniae historica. Epistolae II: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit IV; DM 120,–.

Fried, Johannes: Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende. – DA 45, 1989, 381–473.

Otloh ‹de Sancto Emmeramo›: Liber visionum. Hrsg. v. Paul Gerhard Schmidt. – Wei: Böhlau 1989. 124 S. = Monumenta Germaniae historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters XIII; M 23,–.

Sohn, Andreas: Der Abbatiat **Ademars** von **Saint-Martial** de Limoges ‹1063–1114›. Ein Beitr. zur Geschichte d. cluniacens. Klösterverbandes. – Mstr: Aschendorff 1989. XXI, 398 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXVII; DM 68,– [Diss., Münster]

Kirchner-Feyerabend; Cornelia: **Otto** von **Freising** als Diözesan- und Reichsbischof. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 355 S. = Europäische Hochschulschriften III, 413; sfr 89,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Krings, Bruno: Das Prämonstratenserstift **Arnstein** a. d. Lahn im Mittelalter ‹1139–1527›. – Wiesb: Selbstverl. d. Historischen Kommission für Nassau 1990. XII, 738 S., Anhang: Taf., Kt. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau XLVIII; kart. DM 58,– [Diss., Bonn. Teilw.]

Popes, teachers, and canon law in the Middle Age. Ed. by James Ross Sweeney. – Ithaca [e. a.:] Cornell Univ. Pr. 1989. XIII, 342 p.

Disselbeck-Tewes, Elke: Frauen in der Kirche. Das Leben der Frauen in den mittelalterlichen Zisterzienserklöstern **Fürstenberg**, **Graefenthal** und **Schledenhorst**. – Köln, Wien: Böhlau 1989. 309 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte VIII; DM 68,–.

Fritz, Gerhard: Stadt und Kloster **Murrhardt** im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. – Sigmaringen: Thorbecke; Historischer Verein für Württemberg, Franken 1990. 421 S., 15 Ill. = Forschungen aus Württembergisch-Franken XXXIV; DM 48,–.

Ménard, Jacques: L'aventure historiographique du «Défenseur de la paix» de **Marsile** de **Padoue**. – ScE 41, 1989, 287–322.

Kennedy, L. A.: The fifteenth century and divine absolute power. – Vivarium 27, 1989, 125–152.

Stievermann, Dieter: Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 336 S.; DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Roulier, Fernand: Jean **Pic** de la **Mirandole** ‹1463–1494›, humaniste, philosophe et théologien. – Genève: Ed. Slatkine 1989. 667 p. = Bibliothèque Franco Simone XVII; sfr 100,–.

Schuh, Barbara: „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen.“ Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. – Graz: Leykam 1989. 112 S. = Schriftenreihe des Instituts für Geschichte III. Darstellungen; DM 34,80.

Sieben, Hermann Josef: Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums. – ThPh 65, 1990, 184–215.

6. Gesamte Neuzeit

Bolin, Norbert: „Sterben ist mein Gewinn“ ‹Phil 1,21›. Ein Beitrag zur evangelischen Funeralkomposition der deutschen **Sepulkralkultur** des Barock, 1550–1750. – Kas: Arbeitsgemeinschaft Friedhof u. Denkmal 1989. 456 S. = Kasseler Studien zur Sepulkralkultur V [Diss., Köln]

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches: **1648** bis **1803**. Ein biograph. Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz unter Mitw. von Stephan M. Janker. – B: Duncker & Humblot 1990. XVI, 666 S., Ill.; Lw. DM 298,–.

Millenarianism and **messianism** in English literature and thought **1650–1800**. Clark Library lectures 1981–1982. Ed. by Richard H(enry) Popkin. – Lei [e. a.:] Brill 1988. 210 p. = Publications from the Clark Library professorship, UCLA X; hfl 68,– [cont.:] p. 12–36: Hill, Christopher: 'Till the Conversion of the Jews'; p. 37–64: Zwicker, Steven N.: England, Israel and the triumph of Roman virtue; p. 65–80: Bracken, Harry M.: Bishop Berkeley's messianism; p. 81–126: Rousseau, George S.: Mysticism and millenarianism: 'Immortal Dr. Cheyne'; p. 127–148: Jacob, Margaret C.: Freemasonry and the utopian impulse; p. 149–175: Funkenstein, Amos: The body of God in the 17th century theology and science; p. 176–192: Quinn, Arthur: On reading Newton apocalyptically; p. 193–210: Gates, Henry Lewis: The voice of the text.

Nicholls, David: Deity and domination. Images of God and the state in the 19th and 20th centuries. – Lo, NY: Routledge 1989. XIV, 321 p.: £ 35,–.

7. Reformation und katholische Reform

Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600. Hrsg v. Peter Blickle u. Johannes Kunisch. – B: Duncker u. Humblot 1989. 163 S. = Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft IX; DM 68,–.

Boiron, Stéphane: La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente ‹1500–1640›. – P: PUF 1989. 155 p. = Traveoux et recherches de l'Université de Droit, d'Economie et de Sciences Sociales de Paris. Sér. Sciences historiques XXVIII; F 120,–.

Ziegler, Walter: Territorium und Reformation. Überlegungen und Fragen. – HJ 110, 1990, 52–75.

Nowicki-Pastuschka, Angelika: Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten **Augsburg** und **Nürnberg** zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537. – Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges. 1990. 167 S. = Forum Frauengeschichte II; kart. DM 28,–.

Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund = The Danish Reformation against its international background. Hrsg. von Leif Grane u. Kai Horby. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 288 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLVI; kart. DM 88,–; [enth.:] 11-27: Lohse, Bernhard: Humanismus und Reformation in norddeutschen Städten in den 20er und frühen 30er Jahren des 16. Jahrhunderts; S. 28–37: Hørby, Kai: Humanist profiles in the Danish reform movement; S. 39–53: Pedersen, Olaf: Poul **Helgesen** confronts astrology; S. 57–90: Wolgast; Eike: Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland. Kursachsen – Württemberg/Brandenburg – Kurpfalz; S. 91–107: Schwarz Lausten, Martin: Weltliche Obrigkeit und Kirche bei König **Christian III.** von Dänemark ‹1536–1559›. Hintergründe und Folgen; S. 111–128: Scribner, Robert W.: Paradigms of urban reform: Gemeindereformation or erastian Reformation?; S. 129–145: Grell, Ole Peter: The emergence of two cities: The Reformation in **Malmø** and Copenhagen; S. 149–163: Kittelson, James M.: Learning and education: Phase two of the Reformation; S. 164–184: Grane, Leif: Teaching the people – the education of the clergy and the instruction of the people in the Danish Reformation Church; S. 187–210: Moeller, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers; S. 211–222: Wittendorff, Alex: Popular mentalities and the Danish Reformation; S. 223–237: Jørgensen, Ninna: Zu welchem Zweck haben die dänischen Reformatoren das Druckmedium benutzt?; S. 241–263: Borromeo, Agostino: Tridentine discipline. The Church of Rome between Catholic Reform and Counter-Reformation; S. 264–276: Cameron, James: Godly nurture and admonition in the Lord: Ecclesiastical discipline in the reformed tradition; S. 277–287: Dahlerup, Troels: Sin, crime, punishment and absolution.

Greef, W. de: Johannes **Calvijn**. Zijn werk en geschriften. – Kampen: De Groot Goudriaan 1989. 236 blz.; hfl 51,–.

Graafland, C.: Kinderen van één moeder. Calvijns visie op de kerk volgens zijn Instiutie. – Kampen: Kok 1989. 131 p. = Reformatie reeks XXVIII.

Schümmer, Léopold: Justice, paix et sauvegarde de la création chez Calvin. – Irén 63, 1990, 47–62.

Hancock, Ralph C.: Calvin and the foundation of modern politics. – Ithaca [e. a.:] Cornell Univ. Pr. 1989. XVII, 221 p.

Rasmussen, Tarald: Inimici ecclesiae. Das ekklesiolog. Feindbild in **Luthers** „Dictata super Psalterium" ‹1513–15› im Horizont der theolog. Tradition. – Lei [u. a.:] Brill 1989. X, 241 S. = Studies in Medieval and Reformation thought XLIV; hfl 120,– [Diss., Oslo]

Lutz, Jürgen: Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre u. Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Unters. zu ekklesiolog. relevanten Texten der Jahre 1519–28. – Pad: Bonifatius-Dr. 1990. 311 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LV; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Bell, Theo: Bernhardus dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken. – Delft: Eburon 1989. 382 p.; hfl 49,50 [Diss., Amsterdam]

Haustein, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. 208 S., Ill. = Münchener kirchenhistorische Studien II; DM 69,– [Diss., Kiel]

Crouzet, Denis: Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion ‹vers **1525** – vers **1610**›. Préface de Pierre Chaunu. Avant-propos de Denis Richet. Tome I. II. – Seyssel: Champ Vallon 1990. 792 p., ill.; 737 p., ill.; F 395,–.

Ellis, Steven G.: Economic problems of the church. Why the Reformation failed in **Ireland**. – JEH 41, 1990, 239–265.

Whiting, Robert: The blind devotion of the people. Popular religion and the English Reformation. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press 1989. XII, 302 p. = Cambridge studies in early modern British history.

8. Neuzeit

Kratsch, Dietrich: Justiz, Religion, Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden 16. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1990. XIV, 270 S. = Jus ecclesiasticum XXXIX; DM 58,– [Diss., Tübingen]

Nuntiaturbericht aus Deutschland. Nebst ergänzenden Aktenstücken. Abt. III, 1572–1585. Bd. 7: Nuntiatur Giovanni **Dolfins** ‹1573–1574›. Hrsg. durch das Deutsche Historische Institut in Rom. Bearb. von Almut Bues. – Tü: Niemeyer 1990. LVIII, 794 S.; DM 256,–.

Cygan, Jerzy: **Valerianus Magni** ‹1586–1661›. "Vita prima", operum recensio et bibliographia. – R: Institutum Historicum Capuccinorum 1989. 463 p. = Subsidia scientifica Franciscalia VII; Lire 35 000.

Rooden, Peter T. van: Theology, biblical scholarship and rabbinical studies in the 17th century. Constantijn L'Empereur 1591–1648, prof. of Hebrew and theology at Leiden. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XI, 268 p. = Studies in the history of Leiden University VI; hfl 86,–.

Clifford, A. C.: Atonement and justification. English evangelical theology **1640–1790**. An evaluation. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVIII, 268 p.

Sames, Arno: Anton Wilhelm **Böhme** ‹1673–1722›. Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines halleschen Pietisten. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 199 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXVI; DM 48,–.

Bost, Hubert: Histoire et critique de l'Histoire chez Pierre **Bayle**. La critique générale de l'histoire du Calvinisme de M. **Mainbourg**, 1682–1683. – RHPhR 70, 1990, 69–108.

Hölscher, Lucian: Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. – HZ 250, 1990, 595–630.

Leih, H. G.: De vrijheid op het altaar geheven. De Franse revolutie en het christendom. – Kampen: Kok 1989. 224 blz.; hfl 35,25.

Thomas, George M.: Revivalism and cultural change. Christianity, nation building and the market in the nineteenth-century **United States**. – Chicago [e. a.:] Univ. of Chicago Pr. 1989. XII, 238 p.

Turin, Yvonne: Femmes et religieuses au XIXe siècle. Le féminisme «en religion». – P: Nouvelle Cité 1989. 374 p.; F 128,–.

Cashdollar, Charles D.: The transformation of theology, **1830–1890**. Positivism and protestant thought in Britain and America. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1989. XII, 489 p.; $ 39,50.

Petzoldt, Matthias: Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig **Feuerbachs**. – B: Evang. Verl.-Anst. 1989. 184 S. = Theologische Arbeiten XLVII; M 13,50 [Diss., Leipzig]

Meier, Bertram: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael **Sailers** Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. 415 S. = Münchener kirchenhistorische Studien IV = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. III, 179; DM 89,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Traulsen, Hans-Friedrich: **Schleiermacher** und Claus **Harms**. Von den Reden „Über die Religion" zur Nachfolge an der Dreifaltigkeitskirche. – B: de Gruyter 1989. VIII, 320 S. = Schleiermacher-Archiv VII.

Root, Michael: Schleiermacher as innovator and inheritor; God, dependence, and election. – SJTh 43, 1990, 87–110.

Franke, Thomas: Leben aus Gottes Fülle. Zur trinitar. Reich-Gottes-Theologie Herman **Schells**. – Wü: Echter 1990. 293 S. = Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit III; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Möhler, Johann Adam: Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch ‹1881–1966›. I: Vorlesungen, Entwürfe, Fragment. Rudolf Reinhardt. Übertr., bearb. u. eingeleitet von Reinhold Rieger. – Pad: Bonifatius-Dr. 1989. 301 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LII; DM 92,–.

Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889–1989. Actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris 9–11 mars 1989. Textes réunis sous la dir. de Pierre Colin. – P: Beauchesne 1989. 407 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique XVII.

9. Neueste Zeit

Elberti, Arturo: Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II ‹**1903–62**›. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1989. XXIII, 300 p. = Analecta Gregoriana CCLIV = Ser. Fac. Theol.: sectio A, XXXI.

Strahm, Herbert: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1989. XIV, 484 S. = Münchener kirchenhistorische Studien III; DM 89,– [Diss., Bern]

Hauschildt, Eberhard: Rudolf **Bultmanns** Predigten. Existentiale Interpretation u. luther. Erbe. Mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns. – Marburg: Elwert 1989. L, 280 S. = Marburger theologische Studien XXVI. [Diss., München]

Altered landscapes. Christianity in **America, 1935–1985**. Ed. by David W. Lotz. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XI, 387 p.; $ 17,95.

Kirche in **Österreich 1938–1988**. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Maximilian Liebmann. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990. 448 S. = Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte IV; DM 69,–.

Fontana, Jacques: Les **catholiques français** pendant la Grand Guerre. – P: Éd. du Cerf 1990. 440 p., ill.; F 220,–.

Phayer, Michael: Protestant and Catholic women in Nazi Germany. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1990. 286 p., fig.; $ 34,–.

Hoover, Arlie J.: God, Germany, and Britain in the Great War. A study in clerical nationalism. – NY [e. a.:] Praeger 1989. XII, 156 p.

Colwell, John E.: Actuality and provisionality. Eternity and election in the theology of Karl **Barth**. – Edinburgh: Rutherford House 1989. 323 p. = Rutherford studies in contemporary theology III; £ 35,–.

Scheuer, Manfred: Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von **Balthasar**, K. **Rahner**, J. B. **Metz** und in der Theologie der Befreiung. – Wü: Echter 1990. XIII, 449 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie I; DM 58,– [Diss., Freiburg]

Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl **Rahner**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 367 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 381; sfr 85,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Le Deuxième **Concile** du **Vatican** ‹**1959–1965**›. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioeva e dell'età contemporanea de l'Università di Roma – La sapienza, ‹Rome 28–30 mai 1986›. – R: École française de Rome, Palais Farnèse 1989. XX, 834 p. = Collection de l'Ecole française de Rome CXIII.

Panizzolo, Sandro: Coscienza di chiesa nella teologia e nella prassi. Indirizzi ecclesiologici nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana dal 1965 al 1980. – Bologna: Centro Ed. Dehoniano 1989. 281 p.

DeFranciscis, Maria Elisabetta: **Italy** and the **Vatican**. The 1984 concordat between church and state. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XII, 349 p., fig. = Studies in modern European history II; DM 95,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Contextualiteit en christelijk geloof. Red.: J. Tennekes, H. M. Vroom. – Kampen: Kok 1989. 176 p. = Reeks van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit te Amsterdam over levensbeschouwing en wetenschap XIX; hfl 35,– [cont.:] p. 16–31: Tennekes, J.: Contextualiteit: antropologische reflecties op een theologisch begrip; p. 32–50: Vroom, H. M.: Contextualiteit en criteria voor goed christelijk geloof; p. 51–66: Kessel,

J. van: Dansen in de kerk: volkskatholicisme in Noord **Chili**; p. 67–85: Kooiman, D.: Zending onder onaanraakbaren in **India** ‹19e eeuw›; de culturele grenzen van christianisering; p. 86–104: Schoffeleers, Matthieu: **Afrikaanse** theologie en zwarte theologie: twee contextualiteiten in conflict; p. 105–129: Tennekes, J.: De **Chileense** pinksterbeweging en maatschappij-kritisch christendom in **Nederland**; p. 130–150: Moolenbroek, J. J. van: Omgang met de duivel, demonen en doden in dertiende eeuws Nederland volgens exempels van Caesarius van Heisterbach. Over geleerde cultuur en volksgeloof; p. 151–165: Kessel, Joop van – André Droogers: De Kerk en de **Indianen** in **Chili** en **Brazilië**. Over negatieve resultaten en positieve voornemens; p. 166–175: Nieuwenhove, J. van: Contextualiteit en missiologie. Enkele overwegingen en discussiepunten.

Giovanni, Odasso: La missione universale del «Servo del Signore» Is 42,1–4. – Euntes docete 42, 1989, 371–390; p. 391–422: Antonio, Magnante: Missione e consolazione nella Bibbia; p. 423–440: Sergio, Pintor: Per una teologia pastorale in prospettiva missionaria; p. 441–470: Paolo, Giglioni: Donna: ministero e missione; p. 471–494: Antonio, Furioli P.: San Gregorio Magno e l'evangelizzazione degli anglosassoni. Ambiente, storia e metodologia di un'azione missionaria.

The San Antonio Report. Your will be done. Mission in Christ's way. Ed. by Frederick R. Wilson. – Geneva: WCC Publ. 1990. VI, 214 p.

Barreda, J. A.: El "espíritu ecuménico" y la misión. – Studium 29, 1989, 389–414.

Barros Laraia, Roque de: O conceito antropológico de cultura. – REB 49, 1989, 771–777; p. 778–798: Suess, Paulo: Cultura e religião; p. 799–839: Boff, Leonardo: Evangelizar a partir das culturas oprimidas; p. 840–854: Susin, Luís Carlos: Revelação e condicionamento cultural.

Saranyana, Josep-Ignasi: Teología académica y Teología profética americana ‹siglo XVI›. – Scripta theologica 21, 1989, 483–510; p. 511–532: Escobedo Mansilla, Ronald: La vida religiosa cotidiana en América durante el siglo XVI; p. 533–574: Durán, Juan Guillermo: Los instrumentos americanos de pastoral ‹siglo XVI›; p. 575–590: Castrillón Hoyos, Darío: Ante el reto de una nueva evangelización.

Davis, Kortright: Emancipation still comin'. Explorations in **Caribbean** emancipatory theology. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XI, 164 p.

Bellagamba, Anthony: Mission of the church. Its understanding and strategies. – Chiea. African Christian Studies 5, 1989, 3–27; p. 29–41: Anyika, Francis: The beginnings of indigenous bishopric in Roman catholicism in **Igboland**, Eastern Nigeria: The biography of Rt. Rev. Bishop John Cross Anyogu; p. 43–67: Mpagi, Peter Wasswa: The theology of the departed and a suggested service.

Sauerwein, Astrid: Mission und Kolonialismus in **Simbabwe 1840–1940**. Kollisionen, Konflikte u. Kooperation. – Gießen: Focus-Verl. 1990. 227 S. = Focus kritische Universität; kart. DM 45,– [Diss., Gießen]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung. Tagungsbände d. Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt, 5. – 8. 5. 1988. Hrsg. von Kurt Rudolph u. Gisbert Rinschede. Bd. I. II. – B: Reimer 1989. 262 S., 205 S. = Geographia religionum VI–VII; kart. DM 48,– [enth. u. a.:] Bd. I: S. 11–24: Rudolph, Kurt: Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht; S. 25–37: Seiwert, Hubert: Religion und moderne Umwelt – Globale Perspektiven religiöser Innovation; S. 39–60: Zeller, Dieter: Zur Beziehung Religion/Umwelt unter besonderer Berücksichtigung einiger Aspekte des **Islams**; S. 79–86: Suzuki, Hideo: Natural environment, language and religion; S. 87–102: Usarski, Frank: Asiatische Religiösität als alternativkulturelles Phänomen. Überlegungen zu Bedingungen der Rezeption östlichen Gedankenguts im Kontext einer säkularisierten Umwelt; Bd. II: S. 11–27: Feinberg, Richard: Symbolic structure and social space. Reflections on the logic of rank in **Polynesia**; S. 29–41: Kreisel, Werner: Traditionelle Strukturen und westliche Wertvorstellungen im **Pazifik**; S. 43–64: Ahrens, Theodor: Religiös motivierte Protest- und Anpassungsbewegungen in **Melanesien** als missionstheologisches und ökumenisches Problem; S. 65–81: Gerlitz, Peter: Rückkehr zum Ursprung – Das Problem der Revitalisierung von Stammesreligionen, dargestellt am Beispiel der christianisierten **Batak** auf **Sumatra**; S. 83–95: Warnecke, Heinz: Der unbekannte christliche **Schlangenkult** auf der westgriechischen Insel **Kephallenia**.

Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 336 S. = Uni-Taschenbücher 1578; kart. DM 34,80.

Ries, Julien: L'apport de Georges **Dumézil** à l'étude comparée des religions. – RTL 20, 1989, 440–466.

Smart, Ninian: The world's religions. Old traditions and modern transformations. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. 576 p., ill., maps.

Barz, Helmut: Die zwei Gesichter der Wirklichkeit oder auf der Suche nach den Göttern. – Zü, Mch: Artemis Verl. 1989. 166 S.; kart. DM 28,–.

Bara, Joëlle-Frédérique: Vettius Valens d'Antioche: Anthologies, livre I: Etablissement, traduction et commentaire. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XV, 245 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CXI. [Diss., Paris. Sorbonne]

Daftary, Farhad: The Isma'ilis: Their history and development. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XVIII, 804 p.; £ 60,–.

Harvey, Brian Peter: An introduction to **Buddhism**: teachings, history and practices. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XXII, 347 p., ill.; £ 35,–.

Schumann, Hans Wolfgang: Der **Mahayana-Buddhismus**. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. – Mchn: Diederichs 1990. 215 S.; DM 36,–.

Ortner, Sherry B.: High religion. A cultural and political history of **Sherpa Buddhism**. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1989. XXI, 245 p., fig. = Princeton studies in culture/power/history; $ 12,95.

Friedli, Richard: Le Christ dans les cultures. Carnets de routes et de déroutes. Un essai de théologie des religions. – Frb/S: Ed. Univ.; P: Ed. du Cerf 1989. 162 p., fig.; sfr 28,–.

Giebel, Marion: Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. – Zü: Artemis 1990. 249 S., Ill.; DM 39,80.

Versnel, H. S.: Inconsistencies in Greek and Roman religion. I: Ter unus: **Isis, Dionysos, Hermes**. Three studies in henotheism. – Lei: Brill 1990. XIV, 268 p. = Studies in Greek and Roman religion VI; hfl 120,–.

VI. Religionsphilosophie

Dettloff, Werner: Die Bedeutung des Lichtes für die Interpretation und die Erkenntnis des Seienden bei **Bonaventura**. – WissWeish 52, 1989, 179–193.

Wagner, Marion: Die philosophischen Implikate der „**quarta via**". Eine Untersuchung zum 4. Gottesbeweis bei **Thomas** von **Aquin** ‹S.th. I 2,3c.› – Lei [u. a.:] Brill 1989. XVIII, 146 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie XII; hfl 70,– [Diss., Trier]

Margerie, Bertrand de: La connaissance rationnelle de Dieu dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin. – DThom 91, 1988, 23–71.

Tornos, Andrés: Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la religión. Dos lecturas de **Wittgenstein**. – MiscCom 47, 1989, 391–413.

Valevičius, Andrius: From the other to the totally other. The religious philosophy of Emmanuel **Levinas**. – NY, Bern, Ffm: Lang 1988. XI, 168 p. = American University studies. Theology and religion XLIV; sfr 49,–.

Mayes, G. Randolph: **Ross** and **Scotus** on the existence of God. – Thomist 54, 1990, 97–114.

Lauer, Quentin: The nature of philosophical inquiry. – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1989. 131 p. = The Aquinas Lecture 1989; $ 7,95.

García López, Jesús: La cuestión de la filosofía cristiana. – Scripta theologica 22, 1990, 169–180.

Farley, Wendy: Tragic vision and divine compassion. A contemporary theodicy. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1990. 150 p.

Schuurman, H.: The concept of a strong theodicy. – International journal of religion 27, 1990, 63–86; p. 87–120: Yandell, Keith E.: The non-epistemic explanation of religious belief.

Theodizee – Gott vor Gericht? Willi Oelmüller, Hrsg. Mit Beitr. von Carl-Friedrich Geyer . . . – Mchn: Fink 1990. 120 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9-32: Geyer, Carl-Friedrich: Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick; S. 33–66: Koslowski, Peter: Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus; S. 67–86: Oelmüller, Willi: Philosphische Antwortversuche angesichts des Leidens; S. 87–102: Marquard, Odo: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen; S. 103–118: Metz, Johann Baptist: Theologie als Theodizee?

Jaki, Stanley L.: God and the cosmologists. – Edinburgh: Scottish Academic Pr. 1989. XI, 286 p.; £ 10,50.

Koster, John: The **atheist** syndrome. – Brentwood, Tenn.: Wolgemuth & Hyatt 1989. XI, 199 p.; $ 14,95.

VII. Fundamentaltheologie

Ward, Keith: Truth and the diversity of religions. – Religious studies 26, 1990, 1–18; p. 19–42: Clayton, John: Piety and the proofs; p. 43–57: Clark, Stephen R. L.: World religions and world orders; p. 59–71: Jantzen, Grace M.: Could there be a mystical core of religion?; p. 73–90: Vroom, Hendrik M.: Do all religious traditions worship the same God?; p. 91–102: O'Connor, David: On failing to resolve theism-versus-atheism empirically; p. 103–115: Donovan, Peter: Neutrality in religious studies, p. 123–139: Schoen, Edward L.: Anthropomorphic concepts of God; p. 141–161: McKim, Robert: The hiddenness of God.

Barbour, Ian G.: Religion in an age of science. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1989. XV, 297 p. = The Gifford lectures. Ser. 1: 1989–90 I.

Timm, Hermann: Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion. – Gü: Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1990. 192 S., Ill.

Religiöser **Fundamentalismus** – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler? Hrsg.: Carsten Colpe, Heike Papenthin. – B: Alektor-Verl. 1989. 175 S. = Dahlemer Heft X; kart. DM 10,–.

Vries, Hendrik de: Theologie im Pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren **Adornos** u. **Levinas'**. – Kampen: Kok 1989. X, 354 S.; hfl 69,50 [Diss., Leiden]

Louth, Andrew: Discerning the **mystery**. An essay on the nature of theology. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XIV, 150 p.; £ 10,95.

Lakeland, Paul: Theology and critical theory. The discourse of the Church. – Nashv: Abingdon Press 1990. 271 p.

Bennett, Anne McGrew: From woman-pain to woman-vision. Writings in feminist theology. Ed. by Mary E. Hunt. Foreword by Clare B. Fischer. – Minneapolis: Fortress 1989. XXVII, 180 p.; $ 10,95.

Stannard, Russell: Grounds for reasonable belief. – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1989. XIV, 361 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge XII; £ 12,50.

Frye, Roland M.: Language for God and feminist language: Problems and principles. – SJTh 42, 1988, 441–470.

Hoeps, R.: Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der **Schöpfung** als **Offenbarung**. – ZkTh 112, 1990, 178–193.

Vitre, M.-M.: A la recherche d'une herméneutique du **symbole**. – NRTh 111, 1989, 500–521.

Couvert, Etienne: De la Gnose à l'œcumenisme. II: La Gnose contre la foi. – Vouillé: Editions de Chiré 1989. 250 p.; F 115,–.

Arens, Edmund: Zur Sturktur theologischer **Wahrheit**: Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht. – ZkTh 112, 1990, 1–17; S. 18–29: Wiedenhofer, Siegfried: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs; S. 30–48: Deifel, E.: Wahrheit und Wert von Symbol und Mythos.

Gesché, Adolphe: Du **dogme**, comme exégèse. – RThL 21, 1990, 163–198.

Steinert, Hermann: Begegnung und Erlösung. Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin **Buber**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 527 S. = Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie V; sfr 78,–.

VIII. Dogmatik

Staniloaë, Dumitru: Orthodoxe Dogmatik (Teologia dogmatica orthodoxa, dt.). Aus d. Rumän. übers. von Hermann Pitters. Mit e. Vorw. von Jürgen Moltmann. Bd. II. – Zü: Benziger; Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 304 S. = Ökumenische Theologie XV; kart. DM 79,–.

Greiner, Sebastian: Gott ist Liebe. Ein Beitrag zum Gespräch mit Eberhard Jüngel. – ThGl 90, 1990, 131–153.

Labbé, Yves: Sur l'unité de l'unique preuve de Dieu. – RThom 90, 1990, 194–229.

Coffey, David: The Holy Spirit as the mutual love of the Father and the Son. – ThSt 51, 1990, 193–229.

Gorringe, T. J.: Discerning spirit. A theology of revelation. – Lo: SCM Press 1990. VII, 144 p.; £ 8,95.

Graf, Friedrich Wilhelm: Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung". Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der **Schöpfung**slehre. – ZThK 87, 1990, 206–223; S. 224–244: Fischer, Johannes: Behaupten oder bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott.

Scherer, Georg: Welt – Natur oder Schöpfung? – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1990. VI, 255 S.; DM 39,50.

Kniazeff, Alexis: La **Mère** de Dieu dans l'Eglise orthodox. – P: Ed du Cerf 1990. 223 p. = Théologies; F 139,–.

Herms, Eilert: Erfahrbare **Kirche**. Beiträge zur Ekklesiologie. – Tü: Mohr 1990. XVII, 258 S.; DM 88,–.

Schoonenberg, Piet: Der Christus „von oben" und die Christologie „von unten". – TThZ 99, 1990, 95–124; S. 125–135: Skublics, Ernst: Ekklesiologie im Dialog mit der orthodoxen Kirche: S. 136–141: Weier, Reinhold: Die Kirche als Mysterium in der Sicht eines orthodoxen Theologen.

Costigan, Richard F.: The consensus of the **Church**: Differing classical views. – ThSt 51, 1990, 25–48.

Weinrich, Michael: Die Weltlichkeit der Kirche. Systematische Zugänge zu einem Grundproblem der Ekklesiologie. – EvTh 50, 1990, 206–222; S. 222–241: Goebel, Hans Theodor: Notae ecclesiae. Zum Problem der Unterscheidung der wahren Kirche von der falschen Kirche; S. 242–254: Deuser, Hermann: Kategoriale Semiotik und trinitarische Struktur im Anschluß an Peirce' Gottesargument.

López-Gonzáles, Pedro. Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum». – Baranain: Ed. Univ. de Navarra 1989. 357 p. = Colección teológica LXIV; pes 4175.

Navarro Girón, Maria Angeles: La acción del Espiritu Santo en la transformación eucaristica. – RET 50, 1990, 29–54.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Theologie

Protokoll der Bischofs-Konferenz zu **Utrecht** in der erzbischöflichen Wohnung. – IKZ 79, 1989, 84–100; S. 101–103: Stalder, K.: Zur geschichtlichen Einordnung; S. 104–134: Smit, F.: Die weitere Entwicklung der Utrechter Union (der altkathol. Bischöfe) von 1889 bis 1909.

Wetter, Friedrich: Der offizielle orthodox-katholische Dialog. – Orthodoxes Forum 3, 1989, 141–148; S. 149–164: Harkianakis, Stylianos: Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche; S. 165–176: Galitis, Georgios: Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-kathol. Kirche unter Berücks. der gemeinsamen Erklärungen; S. 177–188: Suttner, Ernst Chr.: Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-kathol. theologischen Dialog; S. 189–196: Labardakis, Augoustinos: Die Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus orthodoxer Sicht; S. 197–200: Eder, Franz: Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem einen Haus Bundesrepublik Deutschland; S. 201–217: Nikolaou, Theodor: Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-kathol. und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze.

Lanne, Emmanuel: Les Catholiques orientaux: Liberté religieuse et œcuménisme. – Irénikon 63, 1990, 20–45.

Bernardin, Joseph: Emerging Catholic attitudes toward Judaism. – JESt 26, 1989, 437–446; p. 447–467: Volf, Miroslav: Materiality of salvation: An investigation in the soteriologies of liberation and pentecostal theologies; p. 468–482: Hinson, E. Glenn: The influence of fundamentalism on ecumenical dialogue; p. 483–495: Davis, Charles: The political use and misuse of religious language; p. 496–521: Hassing, Arne: The Churches of **Norway** and the Jews, 1933–1943.

Bürkle, Horst: Die Theologie der Religionen und die Christologie. – MThZ 1990, 3–20; S. 21–42: Kreiner, Armin: Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen; S. 43–72: Schmidt-Leukel, Perry: Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen; S. 73–98: Döring, Heinrich: Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen.

Bauer, Johannes B.: Schrift und Tradition aus der Sicht eines römisch-katholischen Theologen. – Ökumenisches Forum 12, 1989, 13–25; S. 27–44: Larentzakis, Grigorios: Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen; S. 45–54: Klein, Aloys: Die unverwechselbare Einzigkeit der Person Jesu Christi; S. 55–68: Kühn, Ulrich: Die Überlieferung der Einzigkeit Christi in der Kirche; S. 69–88: Staikos, Michael: Die Stellung der Laien in der orthodoxen Kirche; S. 89–98: Krikorian, Mesrob: Geschichte als Glaubenserfahrung. Religiöse und kulturgeschichtliche Bemerkungen zur Geschichte Armeniens; S. 145–168: Wyrwoll, Nikolaus: Gerechtigkeit und Frieden für die ganze Schöpfung – Auftrag für die Kirchen; S. 175–186: Pulec, Christophoros: Die kosmische Dimension der Schöpfung; S. 187–195: Sticher, Hermann: Frieden in Gerechtigkeit; S. 197–202: Wehrenfennig, Werner: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Referat zum Konziliaren Prozeß; S. 207–234: Limouris, Gennadios: Auf der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Orthodoxe Perspektiven von Sofia über Minsk nach Seoul.

Croatto, J. Severino: Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheolog. Hermeneutik (Hermeneutica biblica, dt.) Aus dem Span. übers. von Christoph Schroeder. – Mchn: Kaiser 1989. 101 S. = Ökumenische Existenz heute V; kart. DM 19,80.

Betti, Umberto, OFM: A proposito del pluralismo d'appartenenza ecclesiale. Aporie dell'ecumenismo. – Anton 54, 1989, 489–500.

Cardoso de Pinho, Arnaldo: O conceito de unidade a partir dos textos de reflexão para a unificação nos pós-concílio. – Diálogo ecuménica 25, 1990, 5–27; p. 87–112: Pannenberg, Wolfgang: El ministerio eclesiástico desde la perspectiva de la doctrina luterana; p. 113–120: Sampedro Nieto, Francisco: La dignidad humana en el documento de Puebla.

Barth, Hans-Martin: Einander **Priester** sein. Allgemeines Priestertum in ökumen. Perspektive. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 257 S. = Kirche und Konfession XXIX; kart. DM 38,–.

X. Moraltheologie

History and conscience. Studies in honour of Father Sean **O'Riordan**, CSsR. Ed. by Raphael Gallagher and Brendan McConvery. – Dublin: Gill & Macmillan 1989. 319 p.; £ 8,95; [cont. e. a.:] p. 8–23: Kelly, Kevin T.: The role of the moral theologian in the life of the Church; p. 24–44: Fuchs, Josef: Historicity and moral norm; p. 45–59: Kennedy, Terence: Thomistic and analytic philosophers on the first principles of morality: A conflict of interpretations; p. 60–72. Häring, Bernard: Reciprocity of consciences: A key concept in moral theology; p. 73–84: McDonagh, Enda: Moral theology and transformative justice; p. 85–104: Curran, Charles E.: Official Catholic social teaching and conscience; p. 105–122: McCormick, Richard: **Sterilisation**: The dilemma of Catholic hospitals; p. 123–143: Callanan, Brendan: Basic ecclesial communities and Moral theology: An Introduction to the Brazilian experience; p. 144–160: Johnstone, Brian V.: Learning through suffering: The moral meaning of negative experience; p. 161–180: Healy, James: **Alcoholism**: A course in theology?; p. 181–198: Vidal, Marciano: **Structural** sin: A new category in moral theology?; p. 189–211: O'Shea, Kevin: The functions and disfunctions of the idea of **sin**; p. 212–239: Gallagher, Raphael: The fate of the moral manual since Saint Alphonsus.

Carlotti, Paolo: Storicità e morale. Un indagine nel pensiero di Alfons **Auer**. – R: LAS 1989. 162 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXVI.

MacCormick, Richard A.: The critical calling. Reflections on **moral dilemmas** since Vatican II. – Wash, D.C.: Georgetown Univ. Pr. 1989. XII, 414 p.; $ 16,95.

Rescher, Nicholas: Moral absolutes. An essay on the nature and rationale of morality. – NY [e. a.:] Lang 1989. X, 115 p. = Studies in moral philosophy II; sfr 43,50.

Gire, Pierre: Les fondements de la morale. Ouverture métaphysique. – P: Téqui 1989. 111 p. = Croire et savoir XI; F 78,–.

Belmans, Th. G.: Au croisement des chemins en morale fondamentale. – RThom 89, 1989, 246–278.

Demmer, Klaus: Die Lebensgeschichte als Versöhnungsgeschichte. Eine paradigmatische Thematik spiritueller Moraltheologie. – FZPhTh 37, 1989, 375–393; S. 395–407: Fuchs, Josef: Magisterium und Moraltheologie.

Composta, Dario: La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico. – CdV: Pont. Accademia di S. Tommaso; Libr. Ed. Vaticana 1990. 194 p. = Studi tomistici XXXVIII; Lire 25 000.

Wolbert, Werner: Ist eine theologische (utilitaristische) Theorie unzureichend? – ThGl 90, 1990, 180–204.

Manzanedo, Marcos F.: La moralidad de la **delectación**. – Studium 30, 1990, 113–134; p. 135–144: Rodé, Franc: Cristianismo y **felicidad**.

Coste, René: Paix, justice, gérance de la création. – P: Nouvelle Cité 1989. 167 p.; F 85,–.

Mieth, Dietmar: **Geburtenregelung**. Ein Konflikt in der kath. Kirche. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 174 S. = Grünewald-Reihe; DM 26,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef **Sudbrack**. Hrsg. von Paul Imhof. – Wü: Echter 1990. 451 S.; DM 68,–; S. 421–448: Frammelsberger, Karin: Bibliographie Josef Sudbrack für die Jahre 1961–1989; [enth. u. a.:] S. 33–47: Lorenz, Erika: Die Gymnastik der Seelenvermögen. Zur Wirkungsgeschichte von **Ramon Llull** ‹ca. 1232–ca. 1316› im Hinblick auf Ignatius von Loyola; S. 48–61: Schmidt, Margot: Das lieht ist vernünftekeit. Zur Mystik **Mechthilds** von **Magdeburg** ‹ca. 1208 – ca. 1282›; S. 62–78: Lewis, Gertrud Jaron: Das Gottes- und Menschenbild im Werk einer mittelalterlichen Mystikerin. Überlegungen zu **Gertrud** von **Helfta** ‹1256–1302›; S. 79–94: Haas, Alois M.: Die Aktualität Meister **Eckharts**. Ein Klassiker der Mystik ‹ca. 1260 bis 1328›; S. 95–109: Granda, Anne: Auf der Suche nach größerer Gottesnähe. Die Lehren des deutschen **Waldenser**tums im 13. und 14. Jahrhundert; S. 110–126: Weismayer, Josef: Ein Blick in einen fernen Spiegel. Spätmittelalterliche Traktate über die Unterscheidung der Geister; S. 129–153: Frick, Eckhard – Margret Fühles: Imagination in den Exerzitien. Beobachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis im Blick auf **Ignatius** von **Loyola** ‹1491–1556›; S. 154–174: Lies, Lothar: Die Heilsgegenwart Jesu Christi. Zur ökumenischen Spiritualität des Meßopfers im Blick auf das Trienter Konzil (1562); S. 175–193: Hinricher, Gemma: Jesus und die Erfahrung der Dunkelheit Gottes. Überlegungen zu **Johannes** vom **Kreuz** ‹1542–1591› und **Therese** von **Lisieux** ‹1873–1897›; S. 194–216: Gasper, Hans: Mystik in der Neuscholastik. Überlegungen zu Matthias Josef **Scheeben** ‹1835–1888›.

Camps i Gaset M.: Dona, ciutadania i religió a l'Atenes del s. V. a.C. – Laurentianum 31, 1990, 17–26; p. 27–38: Martinell, M.: Una mujer del s. IX, Duoda; p. 39–49: Matter, A. E.: The Song of Songs in the «Exercitia spiritualia» of **Gertrude** the **Great** of **Helfta**; p. 50–61: Valerio, A.: La questione femminile al tempo di **Chiara**; p. 62–105: Militello, C.: Chiara e il femminile; p. 106–147: Covi, E.: Il femminile nel linguaggio morale di Chiara d'Assisi; p. 148–175: Godet, J.: Claire et la vie au féminin. Symboles de femme dans ses écrits; p. 176–197: Schlosser, M.:

Mutter – Schwester – Braut. Zur Spiritualität der heiligen **Klara**; p. 198–309: Raurell, F.: La lettura del «Cantico dei Cantici» al tempo di Chiara e la «IV lettera ad Agnese di Praga»; p. 310–341: Dozzi, D.: Chiara e lo specchio; p. 342–388: Rotzetter, A.: Die Theologie des Dienstes als Unterordnung und/oder frauliche Reife. Ein Beitrag zur Biographie und Spiritualität der heiligen Klara; p. 389–404: Padovese, L.: La «Tonsura» di Chiara: gesto di consacrazione o segno di penitenza?

Foster, Norman: Auf den Spuren der Pilger. Die großen Wallfahrten im Mittelalter. – Augsb: Pattloch Verl. 1990. 302 S., Ill.; DM 29,80.

Markwald, Rudolf K.: A mystic's passion. The spirituality of Johannes von **Staupitz** in his 1520 Lenten sermons. Translation and commentary. – NY [e. a.:] Lang 1990. XIV, 210 p. = Renaissance and Baroque studies and texts III; DM 80,–.

Begović, Tomislav: Gott – der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen **Johannes** vom **Kreuz**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 256 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 379; sfr 64,– [Diss., Tübingen]

Körner, Reinhard: Mystik – Quell der Vernunft. Die ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz. – Leipzig: St. Benno-Verl. 1990. XVI, 179 S. = Erfurter theologische Studien LX; kart. DM 19,50.

Signorotto, Gianvittorio: Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa **Pelagia**. – Bologna: Soc. Ed. il Mulino 1989. 363 p. = Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia XI; Lire 36 000.

Buder, Walter: Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone **Weils** Leben und Werk. – Thaur: Österreich. Kulturverl. 1990. 189 S. = Theologische Trends III; DM 28,– [Diss., Innsbruck]

Alle radici della mistica cristiana. Di Prosper Grech ... – Palermo: Ed. "Augustinus" 1989. 110 p. = Convegni di S. Spirito V; Lire 14 000.

Verso una spiritualità laicale e giovanile. A cura di Gianfranco Coffele e Riccardo Tonelli. – R. LAS 1989. 302 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXIV; Lire 30 000.

Snoek, G. J. C.: De eucharistie – en reliekverering in de Middeleeuwen. De middeleeuwse eucharisti devotie en reliekverering in onderlinge samenhang. – Amst: VU Uitg. 1989. 434 blz.; hfl 49,50.

Chinnici, Joseph P.: Living stones. The history and structure of Catholic spiritual life in the **United States**. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1989. XXIV, 258 p. = The bicentennial history of the Catholic Church in America; $ 29,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Holmberg, Bengt: Sociology and the New Testament. An appraisal. – Phil: Fortress Press 1990. VIII, 173 p.; $ 12,95.

Herr, Theodor: Zum Verhältnis von Sozialwissenschaften und Theologie. Hermeneutische Überlegungen. – ThGl 90, 1990, 36–57.

Dahm, Karl-Wilhelm – Wolfgang Marhold: Theologie der Gesellschaft. Der Beitrag Heinz-Dietrich **Wendlands** zur Neukonstruktion der Sozialethik. – ZevE 34, 1990, 174–191; S. 192–197: Strohm, Theodor: Arthur **Richs** Bedeutung für die Wirtschafts- und Sozialethik; S. 198–205: Ruh, Hans: Ethik und Risiko.

Bily, Lothar: Die Religion im Denken Max **Webers**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 774 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXVII; kart. DM 78,– [Diss., Augsburg]

Weima, Jan: De **religie**, de mens en de geseculariseerde samenleving. – Kampen: Kok Agora 1989. 233 blz. = Studies op het terrein der godsdienstpsychologie II; hfl 29,90.

Dorrien, Gary J.: Reconstructing the common good. Theology and the social order. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. VII, 222 p.; $ 19,95.

McDonagh, Endo: The gracing of society. – Dublin: Gill & Macmillan 1989. 138 p.; £ 10,95.

Senft, Josef: Im Prinzip von unten. Redefinition d. Subsidiaritätsgrundsatzes für ein solidarisches Ethos. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. XIV, 392 S. = Erfahrung und Theologie XV; DM 88,–.

Hart, Joep de: Impact of religious socialization in the family. – Journal of empirical theology 3, 1990, 59–78; p. 79–88: Vossen, H. J. M. Eric: Family religious socialization: A view from practical theology.

Höhn, Hans-Joachim: Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christl. Sozialethik. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. 296 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXX; kart. DM 52,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Rebell, Walter: Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum. – Mchn: Kaiser 1990. 223 S. = Kaiser-Taschenbücher LXXXVIII; kart. DM 19,80.

Franklin, Robert Michael: Liberating visions. Human fulfillment and social justice in African-American thought. – Minneapolis: Fortress 1990. IX, 174 p.; $ 9,95.

Schnübbe, Otto: **Christen** in der **Politik**. Das Liebesgebot der Bergpredigt und das Gewaltmonopol des Staates. Mit einem Geleitw. von Bischof Hans-Gernot Jung. – Stu: Quell Verl. 1989. 125 S.; DM 24,80.

Church and politics in Latin America. Ed. by Dermot Keogh. Foreword by Graham Greene. – Houndmills [e. a.:] Macmillan 1990. XVII, 430 p. = Latin American studies series; £ 45,–.

Ballin, Monika: Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika. Eine vergleichende Länderanalyse. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. V, 285 S. = Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft V; sfr 76,– [Diss., Kiel]

Calvo Espiga, Arturo: El posible/imposible delito de blasfemia en una sociedad democrática. – ScriptVict 36, 1989, 340–378.

XIII. Kirchenrecht

Heckel, Martin: Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte. Hrsg. von Klaus Schlaich. Bd. I. II. – Tü: Mohr 1989. XXII, 612 S.; XXII, S. 614–1265 = Jus ecclesiasticum XXXVIII; DM 198,–.

Gaudemet, Jean: Droit de l'église et vie sociale au Moyen Âge. – Northampton: Variorum Repr. 1989. [getr. Zählung] = Collected studies series CCC; £ 42,–.

Stein, Albert: Kirchenrecht in theologischer Verantwortung. Ausgew. Beitr. zu Rechtstheologie, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht. Hrsg. von Karl Schwarz. – Wien: Verl. d. Verbandes d. wissenschaftl. Gesellsch. Österreichs 1990. IX, 223 S. = Kirche und Recht XVIII; DM 45,–.

Kaufmann, Beat: Das Problem der Glaubens- und Überzeugungsfreiheit im Völkerrecht. – Zü: Schulthess 1989. XLIII, 369 S. = Schweizer Studien zum internationalen Recht LXII; kart. DM 60,–.

Weber, Franz Xaver von: Der **Rechtsanwalt** im katholischen Kirchenrecht. Ausgewählte Fragen zum Anwaltsrecht nach dem Codex Iuris Canonici 1983. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. XLVI, 209 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete vom Kirche und Staat XIX; sfr 48,– [Diss., Freiburg/S]

Schmitz, Heribert: „Professio Fidei" und „Iusiurandum fidelitatis". Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides? – AkKR 157, 1988, 353–429.

Celeghin, Adriano: De presbytero a Novo Iuris Canonici Codice ad Vaticanum II Concilium: pro quadam explenda vel reficienda effige. – PerRMCL 78, 1989, 289–318; p. 319–344: Coccopalmerio, Francesco: De vicariis paroecialibus; p. 345–359: Fürstenberg, Michael de: De abbatissa dignitatem archidiaconi habente; p. 361–379: Stankiewicz, Antoni: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando.

Borras, Alphonse: Les sanctions dans l'église: Commentaire des canons **1311–1399**. – P: Tardy 1990. 236 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre VI.

Gaudemet, Jean: Vie et rupture du couple. – RDC 40, 1990, 3–15; p. 17–62: Cuillieron, Monique: Réflexions sur les causes matrimoniales des officialités de Paris au siècle des Lumières: **1726–1789**; p. 63–75: Sachot, Maurice: Aux origines d'un clivage ancien; p. 77–96: Morgen, Michèle: Les femmes dans l'évangile de Jean; p. 97–115: Heyer, René: Mariage et féminisme; p. 117–133: Joubert, Jacques: La virginité ou les vraies noces; p. 135–151: Jeegers, Christine: Divorce ou nullité?; p. 153–166: Cantan, André: Doctrine matrimoniale: préparation au mariage et vie commune; p. 179–200: Bernhard, Jean: Réorientation de la procédure en nullité de mariage; p. 201–216: Sublon, Roland: Le mariage, salut du sexe? Fiction et convention.

Grocholewski, Zénon: Fondements théologiques du mariage en droit canonique. – Anné canonique 32, 1989, 35–63; p. 121–137: Moneta, Paolo: Les causes de nullité en droit canonique; p. 139–158: Vernay, Jacques: Les dissolutions du lien matrimonial en droit canonique; p. 179–195: Ciprotti, Pio: Nullité et dissolution du mariage: aspects anciens et récents; p. 229–260: Le Tourneau, Dominique: Les légats pontificaux dans le code de 1983. Vingt ans après la constitution apostolique «Sollicitudo omnium ecclesiarum»; p. 261–290: Courcelles-Lavedrine, Dominique de: Institution et dévotion: les évêques et le culte des saints aux XVIe et XVIIe siècles.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pratique et théologie. Volume publ. en l'honneur de Claude **Bridel**. S(amuel) Amsler. – Genève: Labor et Fides 1989. 224 p.; sfr 32,–; p. 217–219: Bibliographie Bridel; [cont. e. a.:] p. 11–30: Gisel, Pierre: Pratique et théologie. Introduction; p. 31–42: Delessert, André: Pratique ou théorie?; p. 109–118: Junod, Éric: La «pratique» au désert ou la première invasion de la «pratique» dans le monde de la théologie; p. 119–130: Blaser, Klauspeter: Lettre imaginaire d'un théologien (pratique) à Karl Marx; p. 131–140: Amsler, Samuel: L'Ancien Testament et la prédication de l'Évangile; p. 141–162: Marguerat, Daniel: L'œuvre de l'Esprit. Théologie et pratique dans les Actes des Apôtres; p. 163–182: Reymond, Bernard: Théorie et pratique dans les théologies pratiques francophones; p. 183–190: Donze, Marc: La théologie pratique entre corrélation et prophétie; p. 191–202: Dubied, Pierre-Luigi: L'ecclésiologie dans la théologie pratique; p. 203–216: Bridel, Claude: Postface. Où le «praxologue» est mis au pied du mur.

Chalendar, Xavier de: Le **prêtre** hier, aujourd'hui et pour demain. – P: Desclée; Ottawa: Novalis 1989. 192 p. = L'horizon du croyant VII; F 69,–.

Hornsby-Smith, Michael P.: The changing parish: A study of parishes, priests, and parishioners after Vatican II. – Lo, NY: Routledge 1989. XII, 241 p.; £ 29,95.

Eberhardt, Hermann: Praktische **Seel-Sorge-Theologie**. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung. – Bielefeld: Luther-Verl. 1990. 302 S.; kart. DM 26,–.

Volz, Carl A.: Pastoral life and practice in the early church. – Minneapolis: Augsburg Publ. 1990. 240 p.; $ 12,95.

Fürst, Walter – Isidor Baumgartner: Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht. – Mchn: Kösel 1990. 174 S.; kart. DM 26,–.

Wise, Carroll A.: The meaning of **pastoral care**. With revisions and additions by John E. Hinkle. – Bloomington, IN: Meyer Stone Books 1989. XVI, 173 p.; $ 12,95.

Capps, Donald: **Reframing**. A new method in pastoral care. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. XI, 195 p.; $ 12,95.

Jugendpastoral und Gemeinde. (2. Internat. Symposion Jugendpastoral Benediktbeuern „Jugend und Gemeinde"). – Mchn: Don Bosco Verl. 1989. 72 S. = Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral I.

Beziehung leben in **Ehe** und **Familie**. Österreich. Pastoraltagung 28. – 30. 12. 1988. Im Auftrag des Österreich. Pastoralinstituts hrsg. von Helmut Erharter u. Rudolf Schwarzenberger. – Wien [u. a.:] Herder 1989. 172 S.

Vogel, Hansjörg: **Buße** als ganzheitliche Erneuerung. Prakt.-theolog. Perspektive einer zeitgemäßen Umkehrpraxis, dargest. am Fastenopfer d. Schweizer Katholiken. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 256 S. = Praktische Theologie im Dialog IV; sfr 28,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Nastainczyk, Wolfgang: Habent fata sua et quaestiones. Oder: Bemerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Allensbacher Umfragen zum **Religionsunterricht**. – Religionspädagogische Arbeiten 25, 1990, 3–17; S. 18–30: Gabriel, Karl: Tradierungsprobleme einer „bestimmten" Religion? Religionssoziologische Anmerkungen zu den Umfragen des Instituts für Demoskopie Allensbach zum Religionsunterricht; S. 31–42: Schrödter, Hermann: Bemerkungen zum Religionsverständnis der

Allensbacher Untersuchungen; S. 43–67: Werbick, Jürgen: Zurück zu den Inhalten? Die Forderung nach einer „material-kerygmatischen Wende" in der Religionspädagogik – ihre Berechtigung und ihre Zwiespältigkeit; S. 68–91: Zwergel, Herbert A.: Die Allensbacher Untersuchungen angesichts religionspädagogischer Theoriebildung und empirischer Forschung. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht; S. 92–109: Linke, Michael: Religionsunterricht und Exploration von Alltagserfahrung. Was nützt es, Schülern zuzuhören?; S. 110–125: Bäumer, Franz-Josef: Religionspädagogische Vorstellungen vom Kind im Spiegel didaktischer Entwicklungen. Eine Problemanzeige; S. 126–144: Mette, Norbert: Das Kind in der Mitte (Mk 9,36). Eine Herausforderung für die katholische Schule; S. 145–176: Hemel, Ulrich: Ist eine religionspädagogische Theorie des Symbols möglich? Zum Verhältnis von Symboldidaktik und religionspädagogischer Theoriebildung.

Schlüter, Richard: Die Gemeinde als Lernort des Glaubens. Überlegungen zu einer Dimension der **Gemeindepädagogik** heute. – ThGl 90, 1990, 165–179..

Schreijaeck, Thomas: Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano **Guardinis**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. X, 293 S.; kart. DM 48,– [Diss., Salzburg]

Spieker, Manfred: Flucht aus dem Alltag? Arbeit, Wirtschaft u. Technik in den Schulbüchern des kath. u. evang. Religionsunterrichts. – Köln: Dt. Inst.-Verl. 1989. 414 S.

Dieterich, Veit-Jakobus: Naturwissenschaftlich-technische Welt und Natur im Religionsunterricht. Eine Untersuchung von Materialien zum Religionsunterricht in der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik Deutschland (1918–1985). Bd. I–II. – Ffm: Lang 1990. VII, 740 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 186; sfr 104,– [Diss., Tübingen]

XV. Liturgiewissenschaft

Liturgie et **anthropologie**. Conférences Saint-Serge XXXVIe Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 27-30 juin 1989. Ed. par A(chille) M. Triacca et A. Pistoia. – Roma: C.L.V.-Ed. Liturgiche 1990. 301 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LV; Lire 48 000; [cont.:] p. 15–24: Andronikof, C.: «Homo liturgicus»; p. 25–31: Cazelles, H.: L'homme devant Dieu; p. 33–45: Cernokrak, N.: L'homme et le sacrifice cultuel de la Nouvelle Alliance; p. 47–61: Cothenet, E.: Corps psychique, corps spirituel; p. 63–75: Dalmais, I.-H.: L'home image de Dieu souverain de la création: thème privilégié des Églises d'expression araméenne; p. 77–89: Dubois, J.-D.: La représentation de la Passion dans la liturgie du Vendredi Saint: les «Actes de Pilate» et la liturgie ancienne de Jérusalem; p. 91–107: Fauquet, Y.: Un type d'homme selon les Psaumes: le «hasid» (éléments d'un portrait); p. 109–122: Gagnebin, L.: Théologie et anthropologie: repenser l'acte de repentance dans la liturgie protestante; p. 123–142: Hruby, K.: La place et la fonction de l'homme d'après le témoignage de la liturgie synagogale; p. 143–161: Kniazeff, A.: L'homme nouveau d'après les évangiles dominicaux du temps de la Pentecôte; p. 163–175: Jeanlin, F.: Les prières de purification du quarantième jour après la naissance de l'enfant; p. 177–197: Lodi, E.: L'anthropologie des textes du Missel Romain dans les sources des anciens Sacramentaires; p. 199–214: Metzger, M.: L'homme selon l'euchologe des «Constitutions Apostoliques»; p. 215–228: Nalbandian, A.: L'homme dans la liturgie: Dieu comme acteur principal; p. 229–244: Rose, A.: Ps 15,10 et Ps 30,6 dans la tradition chrétienne; p. 245–272: Triacca, A. M.: Le mariage chrétien où l'«anthropos» devient toujours plus «fidelis». Contribution à un chapitre de l'anthropologie liturgique; p. 273–281: Westphal, G.: La place idéale de l'homme et de la femme en référence au Christ et à sa Mère d'après le témoignage des vitreaux de Chartres; p. 283–301: Zellweger, E.: L'être humain dans la liturgie protestante.

Kollmann, Bernd: Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 296 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLIII; kart. DM 62,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Baroffio, B. G.: La tradizione eucologica nella liturgia delle ore: Il breviario beneventano, Napoli, Biblioteca Nazionale, XVI. A. 7. – Ecclesia orans 7, 1990, 113–130; p. 131–143: Holmes, P. A.: **Nicholas** I's *Reply to the Bulgarians revisited*; p. 145–162: Huonder, V.: Zur **Psalmodie** der Herrenfeste in der «Liturgia Horarum»; p. 163–189: Bernard, P.: Sur un aspect controversé de la réforme carolingienne: «vieux-romain» et «grégorien»; p. 191–222: Desprez, V.: L'eucharistie d'après le **Pseudo-Macaire** et son arrièreplan syrien.

Gy, Pierre-Marie: The inculturation of the Christian liturgy in the West. – Studia liturgica 20, 1990, 8–18; p. 19–27: Hastings, Adrian: Western Christianity confronts other cultures; p. 28–35: Crockett, William R.: Christianity and culture in modern secular society; p. 36–54: Amalorpavadass, D. S.: Theological reflections on inculturation; p. 55–64: Berger, Teresa: The women's movement as a liturgical movement: A form of inculturation?; p. 65–69: Ramshaw, Gail: Language and liturgy; p. 70–80: Stauffer, S. Anita: Inculturation and church architecture; p. 81–94: Lloyd, Trevor: Liturgy for the urban deprived; p. 95–106: Kavanagh, Aidan: Liturgical inculturation: Looking to the future.

Lara Polaina, Antonio: Análisis teológico-litúrgico-espiritual de las oraciones en el Misal Romano actual. – RET 50, 1990, 55–92.

Jasper, Ronald Cl. D.: The development of the **Anglican liturgy 1662–1980**. – Lo: SPCK 1989. VIII, 384 p.; £ 19,95.

Kunzler, Michael: ΠΗΓΗ ΘΕΟΤΗΤΟΣ – Denkanstöße aus der Palamatischen Liturgik. Ein Werkstattbericht. – ThGl 89, 1989, 460–497.

Krieg, Gustav A.: Die gottesdienstliche **Musik** als theologisches Problem. Dargestellt an den kirchenmusikal. Erneuerung nach dem 1. Weltkrieg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 346 S. = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XXII; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Jaschinski, Eckhard: Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung d. Aussagen über d. Kirchenmusik in d. Liturgiekonstitution „Sacrosanctum concilium" (1963) u. bis zur Instruktion „Musicam sacram" (1967). – Rgb: Pustet 1990. 444 S. = Studien zur Pastoralliturgie VIII; kart. DM 68,– [Diss., Paderborn]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Norbert Baumert, Offenbacher Landstr. 224, W-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, W-8401 Pentling; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, W-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. P. Pius Engelbert OSB , Benediktinerabtei Gerleve, W-4425 Billerbeck; Prof. DDr. Franz Furger, Inst.f.Christl.Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Haag, Haldenstr. 26, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr. 9, W-4400 Münster; Dr. Helmut Hoping, Hausserstr. 146, W-7400 Tübingen; Prof. Dr. Wiliam Hoye, Scharnhorststr. 23, W-4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, W-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, W-8390 Passau; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, O-7022 Leipzig; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 1621, W-4790 Paderborn; Christof Müller, Karl-Glöckner-Str. 21, H 201, W-6300 Gießen; Prof. Dr. Eckart Otto, Universität Osnabrück, Forschungsst. f. Hist. Palästinakunde, Postfach 4469, W-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, W-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, W-4400 Münster; Dr. Heinz-Albert Raem, Campo Santo Teutonico Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, W-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, W-4403 Senden-Bösensell; Robert Rödl, Seminar f. Pastoraltheol., Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Joseph Schumacher, Basler Landstr. 97, W-7800 Freiburg i.Br.; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Gottfried Vanoni, H. St. Gabriel, Gabrielerstr. 171, A-2340 Mödling; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, W-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, W-4417 Altenberge; Prof. Dr. Adam Weyer, Schwalbenstr. 21, W-4133 Neukirchen-Vluyn; Dr. Hermann-Josef Zoche, Im Grün 4, W-7821 Höchenschwand.

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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,— DM, jährlich 110,— DM, Studenten-Abonnement 88,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
des Eos-Verlages, St. Ottilien, bei.

Religion und Diskurs

Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie

Von **Carl-Friedrich Geyer**

1990. 185 Seiten. Kart. DM 48,—

Hellenisierung des Christentums heißt der Prozeß zunehmender Überformung der Religion durch die Philosophie, wie er vor allem seit dem 19. Jahrhundert rekonstruiert, reflektiert und kritisiert wird. Seine Überwindung hängt an der Möglichkeit nichtdiskursiver, gleichwohl aber auf den Diskurs bezogener Sprechweisen über die Religion (Metaphorik, Symbolik). Nach ihr fragt die vorliegende Untersuchung. In der Neubewertung und kritischen Diskussion metaphysikverdrängender wie metaphysikerneuernder Konzeptionen wie alternativer Zugangsweisen zum Phänomen „Religion" versucht der Autor eine neue Verhältnisbestimmung von religiösem Bild und philosophischem Begriff. Von ihr ausgehend soll sich der theoretische Status von Religion bestimmen lassen, ohne damit erneut einer nachträglichen Theoretisierung der Religion Vorschub zu leisten.

Aus dem Inhalt:
Baurs spekulative Dogmengeschichte und christliche Gnosis — Die Neutralität des Christentums — Die evolutive Auflösung des hellenisierten Christentums bei Harnack — Die erlebte Religion — Weiterentwicklungen im modernen Weltanschauungsdenken — Religionsphilosophie zwischen ‚reduktiver Synthese' und traditioneller Metaphysik — Versprachlichung an den Grenzen des Diskurses („Negative Theologie", Modell/Denkmodell, Metapher und Symbol) — Habermas, Luhmann, Lévinas, Ricoeur und ein erweiterter Rationalitätsbegriff — Religion in der Postmoderne

„De invocatione beatae Mariae virginis"

Paracelsus und die Marienverehrung

Von **Katharina Biegger**

1990. 308 Seiten mit 23 Abbildungen (Kosmosophie, Band 6). Kart. DM 78,—

Zunehmend wird der Arzt und Naturphilosoph Paracelsus (Theophrast v. Hohenheim, 1493-1541) auch als unkonventioneller Laientheologe bekannt, der zu manchen Streitfragen der Reformationszeit eigene Gedanken formulierte. In dieser Studie wird seine Lehre von Maria und den Heiligen dargestellt. Im Brennpunkt steht der deutschsprachige Traktat „De invocatione beatae Mariae virginis", der hier (mit umfassenden Angaben zur Überlieferungssituation, kritisch ediert und kommentiert) erstmals zugänglich gemacht wird. Wie in anderen Bereichen erweist sich Paracelsus in der Mariologie und Hagiologie als Denker und Gläubiger, der sich weder ganz der katholischen noch der reformatorischen Position zuordnen läßt.

Aus dem Inhalt:
Paracelsus als Autor theologischer Schriften — Marienlehre, Marienverehrung und deutsche Marienliteratur bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts — Die Auseinandersetzungen um Maria und die Heiligen in den Flugschriften der Reformation — Hohenheims Traktat „De invocatione beatae Mariae virginis": Textzeugen, Edition und Kommentar — Weitere mariologische und hagiologische Schriften — Charakteristika von Hohenheims Marienlehre

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 15 26 — D–7000 Stuttgart 10



Winfried Haunerland

Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum

Für die Feier, aber auch für die Theologie der Eucharistie ist das Missale Romanum von 1970 eine wichtige Quelle. Auf spezifische Weise bezeugen seine Gebetstexte den Glauben der Kirche. Wesentliche Aussagen zur Eucharistie lassen sich aus der Euchologie erheben. Bemerkenswert ist das Gewicht, das in den Texten den Wirkungen der Eucharistie gegeben wird. Es ist zu vermuten, daß diese Frage gerade angesichts schwindender Plausibilität explizit sakramentaler Vollzüge größere Aufmerksamkeit verdient, als ihr in der gegenwärtigen theologischen Diskussion geschenkt wird. Die Untersuchung über die Euchologie des Missale Romanum von 1970 ist ein Beitrag zur Erschließung des Eucharistieglaubens der Kirche und eine Interpretationshilfe dieser maßgeblichen lateinischen Vorlage für alle volkssprachlichen Meßbücher.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 71.

1989, XXVI und 479 Seiten, kart. 118,– DM, ISBN 3-402-03857-9.

Benedikt Kranemann

Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung

Die Bedeutung der Aufklärungszeit für das kirchliche Leben und nicht zuletzt für die Liturgie ist in den letzten Jahren vermehrt zum Gegenstand der Forschung geworden. Kranemann untersucht Formulare zur Krankensalbung, einem Bereich der Liturgie also, der vielleicht mehr als andere offen ist für Gedanken der praktischen Seelsorge, unmittelbar bezogen auf den Menschen, der in Krankheit und Leiden empfänglicher geworden ist für Gedanken an Tod und Ewigkeit. Eine ansehnliche Zahl von Diözesanritualien und Ausgaben des Rituale Romanum, aber auch nichtamtliche gedruckte und handschriftliche Quellen aus der Zeit zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts sind hier untersucht und verglichen worden. Eine Auswahl repräsentativer Texte jener Zeit vermittelt Anschaulichkeit und gibt Aufschluß über das soziokulturelle Umfeld der Liturgie.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 72.

1990, XL und 440 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03858-7.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Anacleto de Oliveira

Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes

Diese Untersuchung stellt einen wegweisenden Forschungsbeitrag zum 2. Korintherbrief dar. Es sind hauptsächlich drei Fragen, die in der exegetischen Forschung zu dem zentralen Briefteil 2 Kor 2,14–7,14 bis heute keine übereinstimmende Antwort gefunden haben: die Einfügung dieses als „Apologie" bezeichneten Textstücks in den jetzigen Kontext, die Identifizierung der Gegner des Paulus und die thematische Konzentration auf den Apostolat des Paulus, besonders unter den beiden Begriffen der „Diakonie der Gerechtigkeit" (3,9) und der „Diakonie der Versöhnung" (5,18). Neue Wege zu einer Lösung eröffnen sich durch die Anwendung einer Auslegungsmethode, die Anregungen der modernen Sprachwissenschaft aufnimmt und den Text zunächst synchronisch und dann diachronisch analysiert.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 21.

1990, VIII und 456 Seiten, Leinen 128,– DM, ISBN 3-402-03643-6.

Marius Reiser

Die Gerichtspredigt Jesu

Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. Eine Monographie zu diesem Thema fehlte bisher. Dabei befaßt sich über ein Viertel des überlieferten Redeguts Jesu mit diesem Thema. Die Untersuchung macht die Eigenart der eschatologischen Verkündigung Jesu ebenso wie ihre Verwurzelung in der Tradition deutlich: Gericht und Heil bilden die zwei Seiten einer Medaille. Der paränetische Zweck der Gerichtspredigt Jesu ist die Warnung und die Aufforderung zur Umkehr, um dem Gericht zu entgehen. Dabei heißt Umkehr für ihn nicht mehr – wie noch im Frühjudentum und beim Täufer – Umkehr zur Tora, sondern Hinkehr zu ihm und das entschlossene Tun seiner Worte. So wird mit dieser Untersuchung das Herzstück der Verkündigung Jesu erhellt und das so verbreitete einseitige Bild von der reinen Heilspredigt Jesu zurechtgerückt.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 23.

1990, X und 359 Seiten, Leinen 74,– DM, ISBN 3-402-04771-3.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine vergleichende Zusammenschau der Parallelitäten und Unterschiede

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) bietet darum fünf Veröffentlichungen mit dem Ziel, die Stellung wichtiger deutscher Territorien aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen. Die Gliederung der Hefte erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt.

Allen Teilbänden liegt ein Fragenraster zugrunde: Staatliche und kirchlich-religiöse Gestalt der Territorien um 1500, Zäsur- und Entscheidungsjahre seit 1517, Interdependenz der inneren und äußeren Faktoren auf die jeweiligen Entscheidungsprozesse, Einführung der Reformation einerseits, Behauptung der Alten Kirche andererseits, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung teilweise vor 1551/55 und im Schutz der reichsrechtlichen Legalität nach 1555, Restbestände und Reliktformen der jeweils unterlegenen Konfession, die Bedeutung interkonfessioneller Mischformen für die territoriale und die kirchliche Stabilität, Garantie des konfessionellen Status quo durch den Westfälischen Frieden von 1648. Für jedes Territorium wird eine Datenliste über den politischen und den kirchlichen Status erstellt, dazu ein Literaturverzeichnis.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten (erscheint 1991)
4. Mittleres Deutschland (erscheint 1992)
5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung, Sie erhalten dann alle Teile sofort nach Erscheinen.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

theol
F 34 r

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 110,–**

Nummer 5 **1990** **86. Jahrgang**

Schneider, Gerhard: Neuere Literatur zum dritten Evangelium (1987–1989) . . . . . Sp. 353

Muth, Ludwig: Lesen – ein Heilsweg? Vom religiösen Sinn des Buches (Adel-Theodor Khoury)
Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer „Theologie des Lesens" (Adel Theodor Khoury)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
Herders Großer Bibelatlas (Franz Mußner)
Morgan, Robert / Barton, John: Biblical Interpretation (Otto B. Knoch)
Westermann, Claus: Prophetische Heilsworte im Alten Testament (Josef Scharbert)
Gosse, Bernard: Isaïe 13,1–14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations (Jacques Vermeylen)
Smend, Rudolf: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten (Henning Graf Reventlow)
Hengel, Martin: Studies in the Gospel of Mark (George Dunbar Kilpatrick)
Markus-Philologie (George Dunbar Kilpatrick)
Weiß, Wolfgang: „Eine neue Lehre in Vollmacht" (Eduard Lohse)
Uro, Risto: Sheep among the Wolves (Rudolf Pesch)
Venetz, Josef: Das Vaterunser (Hubert Frankemölle)
Betz, Hans Dieter: 2 Corinthians 8 and 9 (Dieter Zeller)
Sheehan, Thomas: The First Coming (Rainer Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 376
Botte, Bernard: La Tradition apostolique de Saint Hippolyte (Klemens Richter)
Origeniana Quarta (Maria-Barbara von Stritzky)
Arbeiter, Achim: Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft (Hans Reinhard Seeliger)
Arduini, Maria Lodovica: Rupert von Deutz (1076-1129) und der „Status Christianitatis" seiner Zeit (Helmut Feld)
Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues (Ludwig Hödl)
Haas, Alois Maria: Deum mistice videre ... in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik (Rudolf Haubst)
Melanchthons Briefwechsel (Robert Stupperich)
Bundschuh, Benno von: Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Albrecht Luttenberger)
Wolff, Gottfried: Solus Christus (Giovanna della Croce)
Christliche Demokratie in Europa (Horst Gründer)
Ferrari, Francesco Luigi: Lettere e documenti inediti (Stephan Wegener)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 392
Marie – Mère de Dieu (P. Celestyn Napiórkowski)
Le Christ et l'Église (Wolfgang Beinert)
Nyssen, Wilhelm: Katholizismus – Orthodoxie (Kossi-Joseph Tossou)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 394
Grethlein, Christian: Abriß der Liturgie (Klemens Richter)
Lustiger, Jean-Marie Kardinal: Die Heilige Messe (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 395
Gillmann, Franz: Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik (Georg May)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 395
Olejnik, Stanislaw: Teologia Moralna I–III (Franz Scholz)
Furger, Franz: Weltgestaltung aus Glauben (Anton Rauscher)
Kruip, Gerhard: Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987) (Werner Kroh)
Antoncich, Ricardo / Munárriz, José Miguel: Die Soziallehre der Kirche (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 406
Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge (Robert Rödl)
Höffken, Peter: Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur (Detlev Dormeyer)
Kall, Alfred: Kirchenjahr und Brauchtum: Materialbuch für den Religionsunterricht (Herbert Bodewig)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 411
Missionstheologie (Kossi-Joseph Tossou)
Theologie im Dienste der Weltkirche (Hans Waldenfels)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 412
Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (Georg Girschek)
L'expression du sacré dans les grandes religions (Adel Theodor Khoury)
Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum (Ludwig Hagemann)
Acharuparambil, Daniel: La spiritualità dell'Induismo (Adel Theodor Khoury)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 414
Hatem, Jad: L'Écharde du mal dans la chair de Dieu (Jean Clam)
Hatem, Jad: Mal et transfiguration (Jean Clam)
Friedrich Schleiermacher. Theologische Enzyklopädie (1831/32). Nachschrift David Friedrich Strauß (Hermann Peiter)
Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie (Peter Köster)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Neuere Literatur zum dritten Evangelium (1987–1989)

Von Gerhard Schneider, Bochum

Bibliographien und Forschungsberichte zum dritten Evangelium erstrecken sich in jüngster Zeit auf immer kürzere Zeitabschnitte. Das hängt mit der anwachsenden Flut der Untersuchungen zum lukanischen Werk zusammen. Es macht ja insgesamt (Lk/Apg) mehr als ein Viertel des Neuen Testaments aus. Der vorliegende Bericht bezieht sich auf nur drei Jahre, und die Zahl der behandelten Monographien ließe sich leicht verdoppeln.[1]

1. Bibliographie und Forschungsbericht

An erster Stelle ist hier die Bibliographie von F. Van Segbroeck[2] aus Löwen zu nennen, die die Jahre 1973–1988 abdeckt, im Nachtrag (210f) jedoch noch Werke zum Lukas-Evangelium erwähnt, die 1989 erschienen. Insgesamt umfaßt die Zusammenstellung 2759 Einzeltitel, die alphabetisch angeordnet sind (17–211). Hinzu kommen noch zahlreiche, mit a versehene Nummern, die nachträglich eingeschoben wurden. Im zweiten Teil der Bibliographie (213–239) werden die Titel den verschiedenen Sachfragen sowie Einzelstellen des Evangeliums zugeordnet. Im Index der Bibelstellen fällt auf, daß die Literaturtitel häufig nur dann zu den Perikopen und Stellen angegeben werden, wenn die Stellenangabe im Titel erscheint. Monographien sind nicht insgesamt wirklich ausgewertet worden. Im ganzen darf das Werk indessen als zuverlässig bezeichnet werden. Einige Autorennamen sind zu korrigie-

[1] Hier werden Werke besprochen, die mehr oder weniger zufällig zusammenkamen. Es handelt sich um Arbeiten, die der Redaktion zur Besprechung zur Verfügung gestellt wurden.

[2] **The Gospel of Luke**. A Cumulative Bibliography 1973–1988. Compiled by Frans **Van Segbroeck**. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1989. 243 S. (BEThL LXXXVIII), kart. bfr 1200.

15. FEB. 1991
E10

ren: Nr. 1004 statt H. Greeven: W. Grimm; 2191 S. Schneider; 2739 und 2740 P. Zingg.

Entsprechend dem Reihentitel „Erträge der Forschung" bekundet W. Radl[3] (Augsburg) im Vorwort seines Buches die Absicht, „weder über den wechselvollen Diskussionsgang noch über die Vielzahl von Ansichten zu Problemen des Lukas-Evangeliums" zu referieren. „Statt dessen soll in einer knappen Übersicht der gegenwärtige Stand der Forschung wiedergegeben werden." Der 1. Teil der konzentrierten Darstellung geht auf „Literarische Fragen" ein (7–55): Text, Sprache und Stil, Verfasser, Umstände der Abfassung, Quellen, Redaktionsverfahren, Gliederung, Gattung und Formen, Absicht des dritten Evangeliums. Es handelt sich also um die traditionellen Einleitungsfragen, und insofern stellt der 1. Teil eine hervorragend informierende „Einleitung" zu Lk dar, die in 17 Paragraphen den heutigen Stand der Forschung skizziert. Der 2. Teil bespricht „Theologische Fragen" und umfaßt die §§ 18–44 (57–145). Der Schlußteil (§ 44) ist der Frage nach dem „theologischen Ort" des Lk gewidmet, während der Hauptteil des Buches theologische Einzelthemen des dritten Evangeliums erörtert, gegliedert nach den Themenkreisen: Gott – Christus – Kirche – Eschata. Der 2. Teil stellt die lukanische Theologie *in nuce* dar; er kann zugleich als Einführung in die Grundgedanken des Evangelisten dienen. Jedem Paragraphen ist ein umfangreiches Literaturverzeichnis vorangestellt; „übergeordnete Literatur" wird auf den Seiten XIII–XVIII aufgeführt. Die Verzeichnisse sind fast fehlerfrei (abgesehen z. B. von der falschen Schreibung des Autors I. H. Marshall: XIII, XVII, 49, der infolgedessen auch im Autorenregister zweimal, richtig und falsch, erscheint). Das Werk schließt mit einem biblischen Stellen- und einem Autorenregister (147–170).

2. Kommentare

Die klassische Form exegetischer Forschung ist der Kommentar zu einer biblischen Einzelschrift. Für den Zeitraum von 1987 bis 1989 liegen mehrere Werke vor, die sich als Kommentar bezeichnen. Doch nur zwei von ihnen verdienen wirklich diese Gattungsbezeichnung: W. Wiefel (1988)[4] und F. Bovon (1989)[5].

Wiefels Kommentar basiert auf dem bewährten Lk-Kommentar von W. Grundmann (1. Aufl. 1961). Unter den schwierigen Verhältnissen der DDR hat sich der Autor mit Erfolg bemüht, „wichtige deutschsprachige, gelegentlich auch fremdsprachige Titel aus der exegetischen Arbeit seit 1945" den Benutzern seines Kirchengebietes zugänglich zu machen und ihnen den Zugang zur neueren theologischen Diskussion zu erleichtern (Vorwort). Dem gleichen Anliegen dient § 4 der Einleitung: „Die exegetische Arbeit am Lukasevangelium von der Mitte der fünfziger bis zum Beginn der achtziger Jahre" (22–37).

In der Gliederung des Kommentars bzw. des dritten Evangeliums folgt W. weitgehend seinem Vorgänger. Bezüglich der Datierung schreibt er (fast wörtlich wie Grundmann, Lk 39): „Es empfiehlt sich daher, die Abfassung des lukanischen Schrifttums nicht vor 75 n. Chr. anzusetzen, und für den Abschluß des Doppelwerks bis in die Zeit etwa um 85–90 herabzugehen" (5). Als Quellen kommen neben Mk und Q Sonderüberlieferungen in Betracht, insbesondere für die „sog. Vorgeschichte" und die Passions- und Ostergeschichte (9). W. glaubt „damit rechnen zu können, daß Lukas neben Markus und Q eine ihm vorliegende Sondergutquelle (SLk) benutzt hat und zusätzlich auf eine vorgeformte Kindheitsgeschichte und gestaltete Passions- und Ostertradition zurückgreifen konnte" (16f).

Beim Vergleich mit dem Kommentar von Grundmann fällt auf, daß W. auf Exkurse verzichtet, daß er aber zu jeder Perikope (in Fußnoten) einschlägige Literatur notiert. In den Anmerkungen haben sich zahlreiche Druckfehler eingeschlichen, gerade auch bei den Literaturtiteln. Leider sind bei jedem Druckbogen über zwei ganze Seiten hin Ausfälle zu verzeichnen, so daß manches nicht entziffert werden kann: auf 13 Doppelseiten (angefangen von S. 18/19). In der Tradition des Grundmannschen Werkes steht die Annahme einer durchlaufenden Sonderquelle, die W. „als eine Sammlung von Rede- und Erzählstoff aus dem öffentlichen Wirken Jesu" verstehen möchte (16). Die Neubearbeitung des dritten Evangeliums in der Reihe „Theol. Handkommentar zum NT" ist eine grundsolide Arbeit, die ihren Rang auch behalten wird, wenn in der ehemaligen DDR demnächst „westliche" Literatur leichter zu erreichen ist.

Auf drei (!) Bände ist der Lk-Kommentar von Bovon angelegt, von dem wir bisher Bd. I mit der Kommentierung von Lk 1,1–9,50 zur Verfügung haben. Da Bovon Französisch als Muttersprache spricht – er lehrt in Genf –, hat er sich für die deutschsprachige Druckvorlage fremder Hilfe bedienen müssen (Vorwort). Der Kommentar ist also vorläufig erst gestartet, doch kann man schon Charakteristisches erkennen. Auf eine knappe Einleitung (13–26) folgt der in Perikopen eingeteilte Auslegungsteil, bei dem, was den Aufbau des Lk betrifft, fast keine Gliederung oder wenigstens Numerierung der Abschnitte begegnet. Lediglich „Das Kindheitsevangelium" und „Die Feldrede" heben sich als Einheiten ab. Die vier Exkurse behandeln die „Jungfrauengeburt und die Religionsgeschichte", den „Teufel", das „Wort Gottes" und die „Vergebung der Sünden". Nach der Konzeption des EKK ist vor jedem Abschnitt die wichtigste Literatur (in alphabetischer Folge) notiert.

In der Quellenfrage urteilt B.: „Lukas benutzt eine Form des Markusevangeliums, die von der kanonischen nur wenig abweicht ... Lukas kennt vermutlich auch die Logienquelle in Gestalt einer schriftlichen Vorlage. Dabei respektiert er die Reihenfolge der Worte Jesu deutlicher als Matthäus, revidiert jedoch stärker ihre sprachliche Form" (20). Sondergut, das sich im sog. Reisebericht (Lk 9,51–19,39) findet (S^{Lk}), betrachtet B. merkwürdigerweise als Quelle (20: „Perikopen ... aus seinem Sondergut"; 21: „ihm entstammen ..."; „sie sind S^{Lk} entnommen"). B. setzt ohne weitere Erörterung S^{Lk} als zusammenhängende Quelle voraus. Im Passionsbericht habe Lukas wohl eine mit Mk konkurrierende Erzählung aufgenommen; im „Kindheitsevangelium" arbeite er „nicht ohne Quellen" (21). Als Abfassungszeit des Doppelwerks Lk/Apg vermutet B. die Jahre 80–90 (23), als Ort Rom. Der Evangelist stamme wahrscheinlich aus Mazedonien (Philippi?); er habe an den Ereignissen, die er in der Apg beschreibt, nicht teilgenommen. „Nach seiner Bekehrung war Lukas möglicherweise als Mitarbeiter [wessen?] an weiteren Missionsreisen beteiligt und hat so die lukanische [muß wohl heißen: paulinische] Mission fortgesetzt" (23). Die Einzelauslegung ist ausführlich, entsprechend der EKK-Planung. Auf Wirkungsgeschichte wird besonderer Wert gelegt. Dabei kommt bisweilen auch der „reformierte" Standort des Vf.s zur Geltung. Im Zusammenhang mit der Feldrede wird die Stellung Calvins zur Frage des gerechten Krieges ausführlich gewürdigt (325f); eine halbe Seite lang wird die Antwort der religiösen Autoritäten an den Genfer Rat auf Französisch zitiert (327).[6]

Der Erklärung des dritten Evangeliums aus der Hand des Wiener Neutestamentlers J. Kremer[7] liegt die Einheitsübersetzung von 1979 zugrunde. Auf eine kurze Einleitung (5–20) und Literaturhinweise (21f) folgt die Auslegung, die gänzlich (zweispaltig) in kleingedruckten Fußnoten gehalten ist. Letztere sind freilich so umfangreich, daß sie in der Regel mehr als zwei Drittel der jeweiligen Seite ausmachen. Was einen zögern läßt, hier von einem Kommentar zu sprechen, ist die Methode der Anmerkungen zum Text der vorgegebenen Übersetzung und der Umstand, daß keine Erörterung von kontroverser Literatur erfolgt. Ausdrücklich zustimmen möchte ich dem Urteil K.s zu den Quellen des Lk: „Für viele Texte im Lk-Ev, für die sich weder bei Mk noch bei Mt eine Parallele findet, wird meist eine dritte Quelle (Sondergut Lk = S) postuliert, deren Umfang und Charakter (ob schriftlich oder nur mündlich) sich allerdings nicht eindeutig bestimmen läßt. Der Evangelist hat nämlich, wie schon der Umgang mit den Vorlagen Mk und Q zeigt, seine Quellen oft eigenständig redigiert und dabei zum Teil auch ergänzt, so daß von dieser ‚Redaktionsdecke' eine Vorlage nicht immer eindeutig

[3] **Radl**, Walter: **Das Lukas-Evangelium**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. XVIII, 170 S. (Erträge der Forschung, Bd 261), kart. DM 32.–/26.–.

[4] **Wiefel**, Wolfgang: **Das Evangelium nach Lukas**. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988. XVIII, 418 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd III), Ln DM 27.–.

[5] **Bovon**, François: **Das Evangelium nach Lukas**. 1. Teilbd: Lk 1,1–9,50. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989. VIII, 524 S. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III 1), kart. DM 128.–.

[6] Die Zwischenüberschrift zu Lk 6,46 lautet englisch: „Words, words." Ob das in einem deutschsprachigen Werk angebracht ist?

[7] **Kremer**, Jacob: **Lukasevangelium**. – Würzburg: Echter 1988. 256 S. (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, 3), kart. DM 46.–.

abgehoben werden kann. Aus diesem Grund ist es auch schwer, die Benützung eines eigenen Passionsberichts oder gar einer Erstfassung des Ev (Proto-Lukas) als weitere Quellen stichhaltig zu beweisen" (12). Lobend zu erwähnen sind die „Detaillierte Gliederung" des Lk (16–20) und die kursiv gesetzten thematischen Hinweise zu den größeren Texteinheiten. Auf den intendierten Benutzerkreis des Buches weist das am Schluß gebotene Verzeichnis mehrfach verwendeter Fachausdrücke (248–252), in dem diese für den Leser erklärt werden.

M. D. Goulder (Birmingham)[8] gibt seinem Werk den Untertitel „A New Paradigm". Der 1. Teil, der dem „Kommentar" voransteht (1–194), ist tituliert: „The Argument", weil G. hier seine „dissatisfaction with the present general view (‚paradigm') of St Luke's Gospel" erörtert; der sog. „Kommentar" dient denn auch nach des Autors eigener Bekundung der Rechtfertigung seiner Hypothesen. Diese sind so neu nicht, wie man vermuten könnte; denn G. bietet als Argument weitgehend frühere eigene Arbeiten.

Es soll hier genügen, die Hauptthesen Goulders zu skizzieren (siehe 22f): 1. Einige Teile des Mk lassen sich zurückführen auf Begebenheiten und Worte aus der Zeit des Lebens Jesu. Es ist möglich, aber zu bezweifeln, daß es auch in den nicht-mk Abschnitten der anderen Evangelien „reliable traditions" gibt. 2. Die Mk-Traditionen wurden von der Jerusalemer Gemeinde gesammelt und bewahrt, aber auch erweitert und zersetzt („erodiert"). 3. Sie wurden von Markus um 70 n. Chr. aufgezeichnet und dabei wiederum „erweitert und zersetzt". 4. Es gab keine gemeinsame Redenquelle für Matthäus und Lukas. Q ist ein totaler Irrtum. 5. Matthäus schrieb sein Evangelium um 80. Was im Mt nicht aus Mk stammt, ist das Werk des „fine parabolist" und „inspired poet". 6. Lukas schrieb sein Evangelium um 90, indem er Mk und Mt kombinierte. Er schrieb die mt Kindheitsgeschichten neu, ja er schuf überhaupt neuen Stoff, vor allem Gleichnisse. Den neuen Stoff kann man fast stets als lukanische Weiterbildung von Mt-Stoff verstehen, so daß es kaum wirkliches Sondergut des Lk geben dürfte.

Diese Position erscheint zwar „einfach", sie steht aber gegen den synoptischen Befund. Wenn sie in der Fachwelt kaum ernst genommen wird, mag sich der Autor in seiner Sicht bestätigt fühlen. Aber die Widerlegung lohnt sich nicht. Es ist erstaunlich, daß die Arbeit in einer sonst ernstzunehmenden Serie (Executive Editor: David Hill) erscheinen konnte.

Der Lk-Kommentar von L. Morris[9] stellt eine Neubearbeitung der 1. Aufl. von 1974 dar. Er ist hinsichtlich der Literatur auf einen neueren Stand gebracht, kennt z. B. schon die Kommentare von I. H. Marshall und J. A. Fitzmyer. Eine ausführliche Einleitung (15–64) zeigt den eher veralteten Standort des Verfassers. Er neigt dazu, den Paulusbegleiter Lukas für den Autor zu halten (24) und das Werk auf die frühen sechziger Jahre zu datieren (28). Er vertritt in der Synoptischen Frage zwar die Mk-Priorität, sympathisiert jedoch mit B. H. Streeters Proto-Lukas-Hypothese (51–63). Lukas und der vierte Evangelist verwenden nach seiner Auffassung zwei verwandte Ströme mündlicher Überlieferung (64).

Wie Morris bietet auch der Kommentar von D. L. Tiede[10] keine Übersetzung des dritten Evangeliums. Das ist bei Taschenbuchkommentaren bedauerlich; denn der Leser muß stets eine Bibelausgabe mit sich führen. Andererseits gehen beide Autoren gelegentlich auf den griechischen Wortlaut des Evangeliums ein. Das dritte Evangelium wird von Morris in neun, von Tiede in sieben Abschnitte eingeteilt. Übereinstimmend werden an folgenden Stellen Neuansätze erkannt: 1,5; 3,1; 9,51; 22,1; 24,1. Unterschiedlich sehen Morris in 3,21; 4,14 und 19,45, Tiede in 19,28 Abschnitte beginnen.

Textkritische Probleme werden von beiden Verfassern erörtert. Sie halten z. B. Lk 24,12 für ursprünglich. T. bietet ein relativ umfangreiches Literaturverzeichnis (445–455), das jedoch sehr fehlerhaft ausfiel. Die Einleitung ist bei ihm ziemlich knapp geraten (17–28); sie läßt den Leser weithin ratlos. Immerhin datiert T. das lukanische Werk in das letzte Drittel des 1. Jh.s (28). Die Auslegung steht auf dem Boden der Zwei-Quellen-Hypothese. Sie kann dem intendierten Leserkreis besser empfohlen werden als die Arbeit von Morris. Dem deutschsprachigen Publikum werden indessen beide Kommentare kaum Neues bieten, erst recht nicht dem Fachexegeten.

3. Zur lukanischen Theologie

H. Klein (Sibiu-Hermannstadt) hatte 1980 an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. München eine Gastvorlesung gehalten. Auf Anregung von Ferdinand Hahn entstand daraus das vorliegende Büchlein.[11] Es begreift das lukanische Sondergut als Einheit und will seine Botschaft herausarbeiten (Vorwort). K. konzentriert sich bei SLk „auf die Überlieferung der Worte und Taten Jesu", die der Evangelist nicht Mk oder Q verdankt (12). Er weiß sehr wohl: Man kann sich fragen, „ob diese Stücke jemals eine Einheit bildeten, bevor Lk sie in sein Evangelium aufnahm" (ebd). Sie umfassen der Form nach unterschiedliches Gut: Gleichnisse, Erzählungen, Wundergeschichten und Einzellogien verschiedener Art. Diese Stücke lassen sich nicht ohne weiteres so zu einer Einheit zusammenfassen, „daß eine Folge dieser Abschnitte sichtbar wird" (13). Doch läßt sich eine Zugehörigkeit „sachlich aufzeigen". Vor allem zwei Motive treten hervor, das der „Sünderannahme" (Lk 15,11–32; 18,9–14; ferner 7,36–50; 19,1–10) und das Motiv „Jesus als Gast" (10,38–42; 19,1–10; ferner 7,36–50; 14,1–14) (ebd.). K. nimmt als Überlieferungsträger eine Gemeinde an, die von der Jesustradition her christliches Leben zu gestalten trachtete. Wenn er am Schluß seiner Einleitung bekennt, er untersuche nur solche Traditionen genauer, „die sich in das theologische Gesamtbild einordnen lassen" (15), so wird der *circulus vitiosus* sichtbar, in dem er sich bewegt. Man wird ihm allerdings zugestehen müssen, daß viele der Texte des SLk einen einheitlichen Traditionshintergrund haben und daß bestimmten Gemeinden die Themenkreise wichtig waren, die das Büchlein unter einem treffenden Haupttitel (in 9 Abschnitten) auslegt: Sabbatheilungen, Wundertaten, Rechtfertigung der Sünderannahme, Samaritaner, Umkehr, Umgang mit den Gütern, Gebet, Einladungen, Demut.

Die Untersuchung von M. L. Soards[12] zum ersten Teil der Lk-Passion ist eine bei R. E. Brown in New York (Union Theol. Seminary) entstandene Diss. Brown arbeitet z. Zt. an einer Monographie zu den Passionsberichten der Evangelien, als Gegenstück zu seinem Werk „The Birth of the Messiah" (1977). Die Diss. von Soards steht also im Kontext eines weitreichenden Forschungsprojekts. Der Autor hat nach Abfassung der publizierten Diss. am Passionsbericht des Lk weitergearbeitet (siehe die Nrn. 2343 und 2345 in der Bibliographie Van Segbroecks). Die Arbeit ist übersichtlich aufgebaut. Nach einer Introduction (Kap. 1) wird das lukanische Sondergut in Lk 22,1–38 vorgestellt und analysiert (Kap. 2.3). Entsprechend verfahren die Kap. 4 und 5 mit Lk 22,39–71: Vorstellung des Sonderguts und anschließende Analyse. Das Schlußkap. zieht die Folgerungen (115–125). Anhangsweise empfiehlt S. seine Methode auch für eine noch ausstehende ähnliche Bearbeitung von Lk 23 (126). Die Anmerkungen stehen separat auf den Seiten 127–160.

Bei der Analyse des Materials leiten den Vf. folgende Gesichtspunkte: 1. Stoff ohne Mk-Parallele; 2. Stoff, der mit Mt oder Joh konvergiert, und zwar gegen Mk; 3. Stoff, mit von Mk abweichender Erzählabfolge („Umstellungen"); 4. Stoff mit geringer verbaler Übereinstimmung zwischen Lk und Mk; 5. Stoff, der „lukanische" Spracheigentümlichkeit verrät. Die Ergebnisse sollen hier wenigstens insoweit notiert werden, als der Lk-Stoff ohne Grundlage im ältesten Evangelium erscheint (54. 105f; vgl. 115–119): A. Der Evangelist hat mündliche Überlieferung aufgenommen: 22, 3a. 19e–20a. 28. 30b.c. 36d–f. 48. 51a–c. 62. 63d. 67b–68. B. Der Evangelist hat frei komponiert bzw. redigiert: 22,15–16. 24. 27. 29–30a. 31–32. 35–36c. 37–38.40b. 49. 51d.e. 52b. 53c.d. 61a. 66. Insgesamt bleibt das – in Einzelheiten noch zu diskutierende – Ergebnis der dicht geschriebenen Arbeit: Mk ist die grundlegende Quelle für Lk 22. Lukas verwendete mündliches Überlieferungsgut, das über den Mk-Stoff hinausging, „by smoothly blending it with the basic Markan narrative". Bei der Niederschrift von Lk 22 komponierte der Evangelist („freely composed") zusätzlichen Stoff (118f).

Zwei Beispiele können das Gesagte erläutern. Im Abendmahlsbericht folgt Lk 22,19f einerseits der Vorlage Mk 14,22f, greift aber andererseits eine Überlieferung auf, die 1 Kor 11,23–25 nahesteht. Doch die Kombination beider Quellen erklärt nicht den ganzen Befund. Lukas hat z. B. von sich aus

[8] **Goulder**, Michael D.: **Luke**. A New Paradigm. Vol. I/II. – Sheffield: JSOT Press 1989. XI, 824 S. (JSNT Suppl. Series 20), geb. £ 40.–./ US $ 60.–.

[9] **Morris**, Leon: **Luke**. An Introduction and Commentary (Revised Edition). – Leicester / Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity / Eerdmans 1988 (repr. 1989). 382 S. (Tyndale NT Commentaries), kart. $ 9.95.

[10] **Tiede**, David L.: **Luke**. – Minneapolis MN: Augsburg Publishing House 1988. 457 S. (Augsburg Commentary on the NT).

[11] **Klein**, Hans: **Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten**. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987. 138 S. (BThSt 10), kart. DM 27.–.

[12] **Soards**, Marion L.: **The Passion According to Luke**. The Special Material of Luke 22. – Sheffield: JSOT Press 1987. 181 S. (JSNT, Suppl. Series 14), kart. £ 9.95 / US $ 14.95

das mk *hyper pollōn* in ein *hyper hymōn* in 20c geändert, um an eine entsprechende Wendung in 19e („paulinische" Tradition) anzugleichen. – In der Verhörszene vor dem Synedrium 22,66–71 werden die ersten Sätze der Antwort Jesu (die Antwortverweigerung!) auf mündliche Überlieferung zurückgeführt: 67d–68b. Im übrigen beruht die Szene auf der Mk-Vorlage, die Lukas bearbeitete. – Soards stellt stets auch die theologischen Akzente des Lukas heraus: Christologie, Eschatologie, Ekklesiologie (bes. 57. 112f).

Die beiden folgenden Werke kamen 1989 heraus: die Habil.-Schrift von G. Nebe[13], sowie das Buch des am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom lehrenden Franzosen J.-N. Aletti[14].

Die Arbeit von Nebe hatte ursprünglich den Titel „Jesus von Nazareth als ‚Prophet mächtig im Wort' im Lukasevangelium. Untersuchungen zum lukanischen Jesusbild und seinen traditionsgeschichtlichen Hintergründen". Das Buch hat fünf Teile: A. Einleitung: Der Problemhorizont (13–48); B. Die Hinführung zur Jesusdarstellung bei Lukas (49–63); C. Jesus als „Prophet" bei Lukas: Selbstaussagen Jesu, Äußerungen des Volkes, der Jünger/Apostel u. ä. (64–111); D. Prophetische Dimensionen der „Gleichnis-Parabelrede" Jesu (112–203); E. Resümee und Ausblick (204–212). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Register sind so umfangreich, daß sie fast ein Drittel des Raumes einnehmen (213–302).

Teile C und D stellen den Hauptteil der Untersuchung dar. Zuerst werden die Stellen analysiert, an denen Jesus als „Prophet" bezeichnet erscheint. Dann wird Jesus als „Prophet, mächtig im Wort" (vgl. Lk 24,19) berücksichtigt. Das Problem der Redeweise in Prophetie und Divination wird angegangen, indem N. prophetisch bemerkenswerte Äußerungen Jesu in der Form der „Gleichnis-Parabelrede" untersucht (speziell Lk 5,33–39; 6,47–49; 7,31–35; 8,4–18). Der Prophetenbegriff gab dem Vf. des dritten Evangeliums „damals auf einem breiten und komplexen motivgeschichtlichen und inhaltlichen Vorstellungsboden eine ausgezeichnete Möglichkeit, Jesus im größeren Zusammenhang mit titularer Christologie sowie Worten, Taten und Geschick darzustellen" (207). Hier konnte der Evangelist dann auch die Parabelrede zuordnen. In einem Fortsetzungsband möchte N. vor allem „der verbalen Botschaft Jesu" nachgehen, „die nicht in Form der Gleichnis-Parabelrede, sondern in Form ‚eigentlich-direkter' Redeweise zum Ausdruck kommt" (211).

Aletti widmet sich einem Bereich der ntl Exegese, der im deutschsprachigen Raum wenig gepflegt wird, wie schon das Literaturverzeichnis anzeigen kann (auf acht Seiten begegnen nur zwei Aufsätze in deutscher Sprache). Daß hier zwischen französischen und deutschsprechenden Theologen ein *chasma mega* (vgl. Lk 16,26) klafft, liegt wohl nicht nur an der faktisch (anwachsenden?) Sprachbarriere, sondern hängt wohl mit der besonderen Schwierigkeit der terminologischen Verständigung auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft zusammen. Bereits der Begriff der *narrativité* ist kaum treffend wiederzugeben („Erzählcharakter" ?). Man vergleiche dazu weitere Termini, die A. in einem eigenen „Lexikon" (239–246) erklären muß: Figure, Focalisation, Métadiégétique, Narrataire, Véridiction etc.[15]. Während das Buch im Untertitel „Die narrative Schreibkunst des Lukas-Evangeliums" nennt, sagt A. andererseits in seiner Einleitung, daß seine Annäherung an das dritte Evangelium „narrativ" sein werde („approche narrative"). Der Autor möchte die erzählerischen Techniken des Lukas hervortreten lassen. Dazu untersucht er ausgewählte Abschnitte, wobei er die unterschiedlichen Instanzen und Bestandteile (Personen, Typen der Verwicklung, Zeit des Berichts, Erzähler) vorführt: Sehen und gesehen werden (Lk 19,1–10); Bericht und Offenbarung (4,16–30); Die Kunst, einen Bericht zu beginnen (1,5–25); Die Identität Jesu (4,14–9,50); Auf dem Weg nach Jerusalem (13,10–17); Lukanische Parabeln (19,11–28); Prozeß und Tod Jesu (23,2–25); Wiedererkennen und Kohärenz (Lk 24); Autor, Leser und Bericht (1,1–4). Für den, der sein methodisches Instrumentarium für die Arbeit am NT erweitern möchte, sei diese Arbeit empfohlen. Soweit er mit dem Französischen vertraut ist, sei er auf eine eher „rhetorisch" orientierte Arbeit zum Lk hingewiesen: R. Meynet, L'Evangile selon Saint Luc, 2 Bde., Paris (Cerf) 1988.

Abschließend kann auf eine Arbeit verwiesen werden, die zwar nicht theologisch im engeren Sinn orientiert ist, aber für den Leser des dritten Evangeliums deswegen von Interesse sein kann, weil sie sich einem wichtigen Aspekt der „Wirkungsgeschichte" zuwendet: die Diss. von H. Fendrich, die gleichfalls 1989 (!) erschien.[16] Der Autor, der vor seinen kunsthistorischen Studien bei dem allzufrüh verstorbenen Bochumer Kollegen Max Imdahl ein volles Theologiestudium absolvierte, schreibt selbst im Vorwort, daß „ohne das Rüstzeug wissenschaftlicher Exegese" seine vorliegende Arbeit „so nicht denkbar" wäre (7). F. widmet der Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13–35 ein eigenes Kapitel, ehe er sich den sieben Darstellungen des Emmausmahles bei Rembrandt zuwendet. Die „theologische Reflexion der Beobachtungen" (Teil IV) sieht die Emmausbilder als Abendmahlsbilder, als Auslegung der Ostergeschichte Lk 24 und schließlich als Offenbarungsbilder. Dem empfehlenswerten Buch sind 29 Abbildungen beigegeben, deren drucktechnische Qualität allerdings besser sein könnte.

[13] **Nebe**, Gottfried: **Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas**. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1989. 302 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 7. Folge, Heft 7), kart. DM 64.–.

[14] **Aletti**, Jean-Noël SJ: **L'art de raconter Jésus Christ**. L'écriture narrative de l'évangile de Luc. – Paris: Edition du Seuil 1989. 255 S. (Parole de Dieu), kart. FF 120.–.

[15] Eine umfassende Bibliographie findet sich in dem Sammelwerk: Erzählforschung. Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik, hg. v. W. Haubrichs, 3 Bde., Göttingen 1976–1978.

[16] **Fendrich**, Herbert: **Rembrandts Darstellungen des Emmausmahles**. – Frankfurt: Peter Lang 1990. 160 S. (Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte, 13), kart. DM 43.–.

Muth, Ludwig: **Lesen – ein Heilsweg?** Vom religiösen Sinn des Buches. – Freiburg: Herder 1987. 64 S., kart. DM 12.80

Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer „Theologie des Lesens", hg. von Walter Seidel. – Freiburg: Herderbücherei 1987. 160 S., kart. DM 9.90

Neben dem Medium Bild (auch dem besprochenen und kommentierten Bild), das oft auf emotionale Beeinflussung setzt, ist das Wort das Instrument der Überzeugung und das geschriebene, zu lesende Wort das Instrument der Überzeugungsvertiefung. Das zu lesende Wort lädt ein zum Denken, Bedenken, Überdenken. Das gesprochene Wort war und bleibt bis heute der unmittelbare Träger der Kommunikation, auch der Verkündigung des Glaubens. Aber in den Kulturländern, in denen der Analphabetismus weitgehend überwunden worden ist, kommt dem geschriebenen Wort eine immer größer werdende Bedeutung zu. Es ist schon lange nicht mehr so, daß das Glauben der vielen, die nicht lesen und schreiben können, durch das Wort der wenigen, die die Urkunden des Glaubens selbst lesen können, erzeugt und mitbedingt wird. Wir erleben eine Zeit, in der die vielen nun selbst lesen und daher die Qualität ihres Denkens, Bedenkens und Glaubens durch die unmittelbare Begegnung mit dem geschriebenen Wort, mit den Urkunden des Glaubens erhöhen können.

Wenn aber Erhebungen ein Defizit des Lesens feststellen und wenn die Bildkultur die Lesekultur abzudrängen droht, muß auf die unverzichtbare Funktion des Lesens und einer Lesekultur hingewiesen werden. Gerade dies tun die beiden Schriften, die hier angezeigt werden.

1. Ludwig Muth stellt unumwunden die Frage: Lesen – ein Heilsweg? Kommt das Heil, wie bei einigen Prominenten in der Vergangenheit, heute und in der Zukunft verstärkt vom Lesen?

Nach einer inhaltsreichen Einleitung von E. Biser (7–19) unternimmt Muth einen Streifzug durch die Geschichte, er zeichnet den Weg vom Hörer zum Leser nach und zeigt den Stellenwert des Buches (Bibel u. a.) in der Suche der Menschen nach Gott. Die Abschnitte seiner Untersuchung: Gott und das Buch, Ein Medium wird auserwählt, Vom Vorleser zum Leser, Der Leser in der Nachfolge Christi, Ein frommer Lesefrühling, Wurzeln des katholischen Leserdefizits, Die Alphabetisierung – heilsgeschichtlich betrachtet, Lesekultur und Glaubenskultur.

Die abschließende Frage bezieht sich auf eine Theologie des Lesens: „Aktionen gelingen ... nur, wenn sie Visionen in sich tragen. Unter diesem Blickwinkel könnte man die Theologie des Lesens definieren als eine interdisziplinäre und methodische Suche nach einer fundamental religiösen Sicht der Lesekultur und ihrer Geschichte, als ein Ringen um die Frage: Cur deus auctor?" (52).

Diese 52 S. sind eine lohnende Lektüre, auch wenn man in unserer Gesamtgesellschaft von Analphabeten, Halbanalphabeten, leseunfähigen Alphabetisierten, Schnellesern und „Überfliegern" und auch Lesern bemüht sein muß, einen Ausgleich zwischen Sehen, Hören und Lesen als Wege zum Glauben zu suchen und zu finden.

2. Von einer ähnlichen Fragestellung geht auch die zweite, hier vorzustellende Schrift aus. Sie enthält die Beiträge einer Buchtagung, die in Mainz stattgefunden hat. Die Referenten bemühen sich um die Bestimmung des Verhältnisses von Schreiben, Lesen und Hören, von Wort und Bild als Träger der Botschaft des Glaubens und kultureller Werte. Einen Eindruck von der Vielfalt und vom Ernst der Fragestellungen und der vorgelegten Überlegungen vermittelt die Liste der Referenten und der behandelten Themen:

Ludwig Muth, Was fängt die Kirche mit dem Leser an? – Georg Kretschmar, Die Reformation und das Buch. Evangelische Erfahrungen. – Hans-Joachim Koppitz, Gedrucktes Buch – gesprochenes Wort. Eine Gegenüberstellung. – Rudolf Pesch, Die Buchwerdung der neutestamentlichen Offenbarung. – Eugen Biser, Das Buch in medienkritischer Sicht. – Karl Holzamer, Das Buch und die Vielfalt der Medien. Glaubensvermittlung im elektronischen Zeitalter.

Wenn hier festgestellt wird, daß im christlichen Raum eine Theologie des Lesens noch fehlt, so wurde dieses Anliegen von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster aufgegriffen: Im SS. veranstaltete sie eine Ringvorlesung zum Thema „Lesen und Lesekultur. Theologische Überlegungen." Diese Vorträge wollten einen neuen Beitrag zur Diskussion über die Entwicklung einer Theologie des Lesens leisten.[1] Es ist zu wünschen, daß weitere Initiativen ein solch wichtiges Thema aufgreifen und vertiefen. Dann hätten die hier angezeigten Schriften erste Früchte getragen.

Münster Adel Theodor Khoury

Herders Großer Bibelatlas. Hg. von James B. Pritchard. Deutsche Ausgabe hg. und bearbeitet von Othmar Keel und Max Küchler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 255 S., Lw. DM 98.–

In der „Einleitung" (5f) bieten die Hg. der deutschen Ausgabe wichtige Informationen über den neuen „Bibelatlas". Sie berichten kurz über die Vorgänger in diesem Jahrhundert und führen dann in das vorliegende Atlaswerk ein. So wurden z. B. „die flächig projizierten, etwas abstrakten . . ., Karten der früheren Werke . . . dank der Errungenschaften des Raumzeitalters . . . durch realistischere Formen ersetzt", so daß plastisch wirkende, satellitenbildähnliche Bildkarten entstanden sind. „Die schematische Nordung aller Karten in früheren Werken ist hier nicht selten durch den Blickwinkel des Erzählablaufs ersetzt." Inhaltlich „repräsentiert das Werk einen hohen Standard historischer Kritik und historischen Problembewußtseins", wobei die Doppelseite 106f „eindringlich die Probleme und Lösungsmöglichkeiten der altorientalischen und biblischen Chronologie" veranschaulicht. Der geographische und historische Rahmen wurde im Vergleich mit älteren Bibelatlanten entschieden erweitert, vor allem auch unter Einfluß der umfassenden archäologischen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte. Und wie die Bibel selbst in der „Urgeschichte" (Gen 1–11) einen menschheitsgeschichtlichen Horizont bietet, so geht es auch im vorliegenden Werk darum, „das Israel-, das David- und das Jesus-Ereignis mit der Geschichte der Menschheit in Beziehung zu setzen und so für diese als relevant darzutun". Deshalb nehmen die altorientalischen Kulturen in ihm einen breiten Raum ein, ebenso der Hellenismus und das römische Imperium. So werden die Vorgänge, die die Bibel erzählt, vor Isolierung bewahrt; ihre Umwelt rückt ins Bewußtsein. Eine weitere Dimension bringt der neue Bibelatlas zur Geltung, nämlich den Alltag der Menschen der Bibel und ihrer Umwelt, in der Absicht, ein „geschwisterlicheres Menschenbild" zu zeichnen, „das nicht ausschließlich auf die großen Persönlichkeiten und ihre dramatischen Aktionen fixiert ist". Dabei wird aber doch durchgehend die „spezielle Sauerteigfunktion der biblischen Botschaft . . . diskret angedeutet".

Das Werk, das von rund 50 Spezialisten und Spezialistinnen geschaffen wurde, hält, was die Einleitung verspricht. Eine knappe Inhaltsangabe möge auf seinen Reichtum hinweisen.

Die S. 16–23 bringen umfassende, gut übersichtliche Zeittafeln. Es folgt die alttestamentliche Zeit (Hauptgliederung: Am Anfang; Israels Vorgeschichte: Väterüberlieferungen; Vor dem Auftreten Israels: Vorderasien unter dem Einfluß Ägyptens; Israels Frühgeschichte: Ein Volk im Werden; Der Anfang der Königszeit; Das Salomoreich; Die Zeit der beiden Reiche – Israel; Die Zeit der beiden Reiche – Juda; Das überlebende Reich – Juda; Juda unter der Herrschaft Babels). Es folgt die zwischentestamentliche Zeit (Die persische Zeit; Die hellenistische Zeit). Darauf die neutestamentliche Zeit, angefangen von den römischen Eroberungen im Osten; die Herodeszeit; die Jesuszeit; Reisen und Städte des Paulus; die weitere Geschichte des Heiligen Landes und der Urkirche bis hin zum römisch-byzantinischen Palästina und römischen Kleinasien. Am Schluß findet man ein Abkürzungsverzeichnis, den Bildnachweis und umfassende Register (Bibelstellen; Namenregister; Sachregister).

Der neue Bibelatlas ist ein faszinierendes und überaus informierendes Werk. Man kann den Hg. und Mitarbeitern nicht genug danken. Man möchte am liebsten Tag und Nacht darin studieren. Gewiß ist „das Wort" wichtiger als Archäologie, Umwelt- und Landeskunde, aber „das Wort" kommt erst ganz zum Sprechen durch das Studium dessen, was dieser Bibelatlas zu bieten weiß. Denn die biblische Überlieferung ist nicht irgendwo, in einem „luftleeren Raum", entstanden.

Paşsau Franz Mußner

Morgan, Robert / **Barton**, John: **Biblical Interpretation**. – Oxford: Oxford University Press 1988. IX, 342 S. (Oxford Bible Series), kart. £ 8.95

Dieser Bd der angesehenen Reihe Oxford Bible Series ist der Frage gewidmet, welche Elemente heute die wissenschaftliche Interpretation der Bibel, vor allem des NT bestimmen, wie es zu den verschiedenen Methoden kam, wie es zu einer ausgewogenen sachgemäßen Deutung biblischer Texte kommen kann, welche Spannungen sich zwischen wissenschaftlicher und traditioneller kirchlicher Bibelauslegung ergeben und wie es zu einem ersprießlichen Zusammen zwischen Bibelwissenschaft und kirchlich geprägtem biblischem Glaubensverständnis, einem sog. ‚Concordat' kommen kann, wie es nach dem Aufkommen der modernen Bibelwissenschaft ab dem 17. Jh. bereits von F. W. Schleiermacher gefordert wurde.

„The constructive aim of this book is to make explicit a model for bridging the gulf between critical scholarship and religious faith" (25). „The relationship between biblical scholarship and religious belief and practice ist the underlying theme of all that follows" (21). „The peculiar problems of biblical interpretation with which this book is concerned arise from the tensions between the two different kinds of framework of interpretation within which the Bible is read today. It is read in terms of its own and subsequent believers religious framework. This allows it to speak of ‚the living God'. But it is also read within the secular rational frameworks of modern scholarship which do not use normative (i.e. believing) language about. Both frames are legitimate." Das Problem besteht darin, beide Weisen der Bibelauslegung so miteinander zu verbinden, daß eine fruchtbare Koexistenz, sogar helfende Begegnungen möglich sind.

Wichtig ist, daß Vf. feststellen, es könne einerseits in den wechselnden religiösen Bezügen und Situationen kein „die Bibel allein" geben, aber andererseits könne auch die sog. säkulare Auslegung biblischer Texte die religiöse Wirklichkeit der biblischen Texte nicht außer acht lassen oder gar leugnen. Außerdem bedürfe auch die kirchliche Auslegung anerkannter Methoden historischer, literarischer und hermeneutisch-theologischer Art, um zu begründeten religiösen Erkenntnissen zu gelangen. Bedeutsam für die historische Übersicht über die neuzeitlichen Auslegungsmethoden der Bibel in diesem Buch ist die Feststellung: „All expressions of religious faith are historically conditioned and ultimately inadequate. The identity and continuity of religious traditions depends more on the same scriptures being interpreted than on the interpretations themselves being identical" (42).

Näherhin weist das Werk folgende Kap. auf: Interpretation and biblical interpretation; Criticism and death of Scripture (D. F. Strauß; H. S. Reimarus; Bishop Colenso); History and the growth of knowledge (Strauß, Baur u. a., Wellhausen; liberaler Protestantismus); History of religions and history of traditions (Religionsgeschichte, Traditionsgeschichte, R. Bultmann, die ‚neue

[1] **Glauben durch Lesen?** Für eine christliche Lesekultur, hg. v. Adel Theodor Khoury / Ludwig Muth. – Freiburg: Herder 1990. 151 S. (Quaestiones Disputatae, 128), kart. DM 46.–.
S. 9–13: Bischof Reinhard Lettmann: Das Buch – Lehrer des Lebens; S. 14–22: Kertelge, Karl: „Verstehst du auch, was du liest?" (Apg 8,30); S. 23–38: Lichtenberger, Hermann: Lesen und Lernen im Judentum; S. 39–65: Richter, Klemens: Die Messe lesen? Gottesdienst in der Spannung von frei gesprochenem und gelesenem Wort; S. 66–81: Kallis, Anastasios: Ikone oder Buch. Ansatz zu einer Ästhetik des Lesens; S. 82–97; Vorgrimler, Herbert: Lesen durch die „Augen des Herzens". Überlegungen aus systematischer Theologie und Spiritualität; S. 98–112; Deselaers, Paul: „Wichtiger als tausend Lesemeister wäre ein Lebemeister" (Meister Eckhardt). Spiritualität des Lesens; S. 113–122: Khoury, Adel Theodor: Buch und göttliche Weisung. Der Koran, Buch Gottes; S. 123–137: Muth, Ludwig: Die „lesende Kirche" im Spiegel der Leserschaftsforschung; S. 138–150: Furger, Franz: Lesekultur im Dienst christlicher Gesellschaftsgestaltung.

Frage'); Theology and the social sciences; Theology, History and Literature; Literary Study of the Bible; Conclusion: Interpretation and the life of Scripture.

Der Stil ist lebendig, argumentativ, mit Beispielen gut belegt; der Ausgangs- und Standpunkt ist ganzheitlich, abwägend, vorschnellen Urteilen abhold, ebenso jeder Systematisierung. Der Benutzer wird ins Mitdenken einbezogen und zugleich auf vielfältige Weise mit dem anstehenden Problem befaßt, wie ein abgeschlossenes, vielfältiges literarisches Werk aus entfernten Zeiten und Kulturen einerseits verantwortlich auf seine Standpunkte, Prinzipien und bleibende Zeugnisse und Hoffnungen hin befragt und verstanden werden kann und wie es andererseits die überlieferten christlichen Glaubensinhalte je vertiefen, neu ins Licht setzen, überholen und ganzheitlicher interpretieren kann, so daß es sowohl dem Leben der Kirchen wie auch einzelner Christen und suchender Menschen zu dienen vermag.

Nach einer gründlichen, anregend argumentativen Auseinandersetzung mit den Methoden, Erkenntnissen und Sackgassen der Bibelauslegung in der Neuzeit kommen die Vf. zur Aussage, daß es eine Vielzahl von Möglichkeiten gäbe, die biblischen Texte auszulegen und zu verstehen und daß sich dabei vor allem zwei Hauptausgangs- und Zielpunkte abzeichnen, der einer Glaubensgemeinschaft verpflichtete Weg und jener einer sog. freien, weltoffenen Vorgehensweise, die nach ethischen, religiösen, sozialen und ästhetischen Werten und Einsichten fragt. Beide sollten einander grundsätzlich nicht ausschließen, sondern gelten lassen, beachten und gegenseitig befruchten.

Das sehr anregende und zu wichtigen Einsichten führende Werk, das letztlich der anglikanischen Position verpflichtet ist und für das ein Gegenstück im deutschen Sprachraum fehlt, verdiente, weiteren Kreisen von Studierenden und Interessenten der Bibelwissenschaft inner- und außerhalb der Kirchen zugänglich gemacht zu werden.

Passau Otto B. Knoch

Westermann, Claus: **Prophetische Heilsworte im Alten Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 219 S. (FRLANT, Heft 145), kart. DM 48.–

In seiner Untersuchung „Grundformen prophetischer Rede", München ^{5}1978, hatte der Vf. nur die Gerichtsverkündigung der Propheten besprochen; jetzt holt er nach, was dort Kritiker vermißt hatten, eine Untersuchung der Heilsverkündigung der Propheten. Gleich in der „Einleitung" (11–18) unterscheidet er vier Formen der Heilsverkündigung: 1. Die einseitigen Heilsworte für Israel oder einzelne Personen der israelitischen Heilsgeschichte. 2. Die zweiseitige Ankündigung, bestehend aus Unheilsansage für die Feinde und Heilsansage für Israel. 3. Die bedingte Heilsankündigung in Verbindung mit der Paränese. 4. Die der Weisheit entstammende Ankündigung von Heil für die Frommen und Unheil für die Frevler innerhalb Israels. Der eigentlichen Untersuchung der prophetischen Heilsverkündigung schickt er einen kürzeren Abschnitt „Heilsworte vor der Schriftprophetie" voraus (19–31), in der er feststellt, daß Heilsworte an die Erzväter direkt von Gott ohne Vermittlung eines Menschen, sonst aber in den „Geschichtsbüchern" in der Regel an Einzelpersonen, gewöhnlich Führer des Volkes, durch Vermittlung von Propheten ergehen und zwar in bestimmten historischen Situationen, die auch sehr bald, eben in Zusammenhang mit dieser Situation, ihre Verwirklichung erfahren.

Die erste eingehende Untersuchung der eigentlichen Heilsprophetie ist überschrieben „Prophetische Heilsworte der Gruppe 1" (33–148). W. beginnt dabei mit der Heilsbotschaft Deuterojesajas (Jes 40–55), weil sich diese eindeutig datieren läßt, nämlich in die zweite Hälfte des Exils, unmittelbar vor dem Sieg des Persers Kyros über das Chaldäerreich. Hier ist die Heilsbotschaft noch stark situationsbedingt: Sie betrifft fast nur die Heimkehr Israels aus dem Exil und nimmt Bezug auf das vorausgegangene Gericht über den Abfall Israels. Wo ein Heilswort an einen einzelnen ergeht, geschieht das nun nicht an einen Führer Israels, sondern an den Perserkönig Kyros. Das angekündigte Heil ist die Heimkehr aus dem Exil und der darauf folgende Segen; es ist aber auch offen für die anderen Völker, deren Vernichtung nicht Voraussetzung für das Heil Israels ist.

Erst jetzt greift der Vf. zurück auf die vorexilische Prophetie in Jes 1–39, in Jer und im Zwölfprophetenbuch. Hier ist relativ spärlich vertreten die in eine ganz bestimmte historische Situation ergehende Heilsankündigung. Sie findet Vf. in Jes 7,1–17 (Immanuelweissagung an Ahas), in Jes 36–38 (Heilszusage an Hiskija während der Belagerung durch Sanherib und der Krankheit des Königs) und in einigen „Berichten" im Jeremiabuch (24,1–10; 29; 39,15–18; 45). Alle anderen Heilsworte in diesen Büchern sind „unecht" und sind später entweder Unheilsankündigungen angefügt oder stammen von unbekannten Tradenten, deren Worte in die Verkündigung dieser Propheten eingefügt wurden. Dann geht der Vf. über zur Besprechung der Heilsworte bei Ezechiel und Tritojesaja (Jes 56–66). Hier geht es überall um die Heimkehr aus dem Exil, um die Wiederherstellung Israels, um ein neues Gottesverhältnis in einer zwar nicht allzu fernen, aber doch unbestimmten Zukunft.

„Prophetische Heilsworte der Gruppe 2" (149–172) finden sich in allen Prophetenbüchern; sie sind aber überall erst sekundär eingearbeitet worden. Deren Verkünder reden nicht von einem über Israel ergangenen Gericht wegen des Abfalls, sondern nur von einem durch Feindvölker Israel angetanenen Unheil, das nun Jahwe rächen wird. Heil wird für Israel bzw. Juda nur angekündigt in Zusammenhang mit dem Gericht über die Feindvölker, die durch Jahwe vernichtet werden müssen oder zumindest Israel als Sklaven unter die Füße gelegt werden.

„Nichtprophetische Heilsworte der Gruppe 3 und 4" (173–193) stehen zwar in den Prophetenbüchern, gehören aber nicht mehr der prophetischen Verkündigung an, sondern stammen von späten Tradenten, die man nicht mehr als Propheten bezeichnen kann. Sie sind durch die Paränese des Deuteronomiums und des Deuteronomistischen Geschichtswerks bzw. die der Gruppe 4 durch die nachexilische Weisheit beeinflußt. Die Heilsworte der Gruppe 3 sagen nicht mehr, wie es echte Propheten taten, Heil ohne Bedingungen an, sondern machen kommendes Heil abhängig von der Beobachtung des deuteronomischen Gesetzes. In den Heilsworten der Gruppe 4, die zwar auch zweiseitig sind, geht es nicht mehr um Bestrafung der Feinde Israels und um kommendes Heil des Volkes, sondern um die Bestrafung von Frevlern und persönlichen Feinden des Frommen und um das Heil der gesetzestreuen Frommen.

Mehrere Exkurse (195–207) besprechen die „Botenformel" („So spricht Jahwe"); die nur in vorexilischen Heilsworten immer, bei Deuterojesaja zumeist, in späteren Heilsworten nicht mehr regelmäßig vorkommt, und die Wendungen „An jenem Tag", „Tage sind im Kommen" und „Das Geschick wenden" (*šûb šᵉbût*), die nur in exilischen und nachexilischen Texten vorkommen.

„Abschluß und Folgerungen" (208–212) fassen die Ergebnisse zusammen, wie sie oben bereits dargelegt sind, und ziehen Folgerungen für eine biblische Theologie: Nicht die Voraussage eines Heilskönigs, des Messias, ist die Hauptsache in den atl Heilsworten, sondern die Wiederzuwendung Gottes zu seinem Volk, die die Vergebung einschließt und ein heilvolles Leben ermöglicht, ist der eigentliche Inhalt der Heilsverkündigung. Dabei geht es im AT um das Heil des Volkes, im NT aber nicht um das Heil der Kirche oder der Gemeinde, sondern um das jenseitige Heil des einzelnen Gläubigen. Darum ist im NT im Zusammenhang mit dem Heil auch nicht mehr von der Vernichtung oder Versklavung der Feindvölker oder der Heiden die Rede. Der Vf. warnt auch vor einer unbesehenen Auswertung der atl Heilsprophetie in der heutigen Diskussion um die Friedensproblematik. Heil und Frieden ist nach dem AT nur in Verbindung mit Bekehrung und Zuwendung zu Gott zu erwarten.

Anmerkungen fehlen in dem Bd ganz. Das Literaturverzeichnis und das Bibelstellenregister schließen den Bd ab.

Diese Untersuchung bedeutet eine große Bereicherung der Literatur über die Prophetie. Sie bestätigt die heute fast allgemein vertretene Auffassung, daß die vorexilische Prophetie mit wenigen Ausnahmen Unheilsverkündigung war. Die von Westermann erarbeitete Geschichte der Heilsverkündigung unserer Prophetenbücher wird man künftig bei jeder Diskussion um die Datierung einzelner prophetischer Heilsworte zu beachten haben. Auch die Theologie des AT bzw. die heute geforderte gesamtbiblische Theologie hat von W. viel zu lernen, insbesondere von seinen letzten Ausführungen über die wesentlichen Unterschiede zwischen atl und ntl Heilserwartung.

Überrascht hat den Rezensenten, was W. über Jes 7,1–17 sagt. Er nennt diesen Text „ein sicher bezeugtes Heilswort des Propheten Jesaja", das als solches „in der gegenwärtigen Forschung fast allgemein anerkannt" wird (54). So allgemein ist es wohl nicht als „Heilswort" anerkannt, sondern es wird doch von vielen bedeutenden Exegeten gerade als Unheilswort verstanden. Außerdem kann man doch wohl nur 7,1–16, nicht aber V. 17 als Heilswort bezeichnen. Der Vers 17, der freilich m. E. erst nach 701 angefügt wurde, macht wohl die Immanuelweissagung nachträglich zu einem Unheilswort.

Zwei störende Druckfehler haben sich eingeschlichen: S. 29 Z. 9 muß es „Josia" statt „Josua" und S. 124 Z. 6 muß es „volle siebzig Jahre" statt „volle sieben Jahre" heißen.

München Josef Scharbert

Gosse, Bernard: **Isaïe 13,1–14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations.** – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1988. 300 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 78)

Is 13,1–14,23 forme un ensemble de textes relatifs à la destruction de Babylone. Cette péricope ouvre la section des oracles sur les nations et occupe donc une place «stratégique» importante dans le

livre d'Isaïe. Outre les commentaires et quelques articles, une seule monographie lui avait été consacrée jusqu'ici: l'étude de S. Erlandsson,[1] parue en 1970 et proposant d'attribuer la péricope, comme l'ensemble des chap. 13–23, au prophète du VIIIe siècle. Cette ligne d'interprétation, qui tend à minimiser les tensions internes du texte et sollicite abusivement les données historiques, reste plutôt marginale. C'est pourquoi l'étude de B. Gosse, plus ouverte à la critique littéraire classique, comble une lacune. Ce livre couvre en fait un champ beaucoup plus large.

Après une brève introduction (10–15) et un rappel des études antérieures (16–20), G. commence par présenter deux ensembles littéraires anciens qui parlent l'un et l'autre de la destruction de diverses nations: les textes égyptiens d'exécration (21–31) et Am 1–2[2] (32–42). Ces textes ont en commun de faire référence à l'ordre divin qui régit le monde, ordre médiatisé tantôt par le Pharaon (textes d'exécration) et tantôt par des principes moraux (Amos). Le 3e chap. du livre (43–67) est consacré à Is 21,1–10, dont le texte est expliqué phrase par phrase, avec de nombreuses références à l'emploi des mêmes mots dans les autres sections du livre; les principaux éléments de ce chap. recoupent ce que G. avait déjà écrit dans un article antérieur:[3] il relève en particulier plusieurs points de contact avec Hab 2,1ss et Is 60–62, ce qui lui permet à la fois d'affirmer l'unité des vv. 1–10 et de les dater aux alentours de la période du retour d'exil. Le 4e chap. (68–85) expose à larges traits l'histoire du rapport entre Juda et les grands empires proche-orientaux depuis le milieu du VIIIe siècle jusqu'à la destruction de Babylone par Xerxès vers 480.[4] Le chap. suivant (86–109) présente les différentes péricopes qui se succèdent pour former le recueil des «oracles contre les nations» (Is 13–13); ceux-ci sont groupés en petites collections, en fonction d'affinités d'ordre tantôt géographique ou historique et tantôt littéraire. Ce n'est qu'après ces divers préambules que l'auteur aborde enfin la lecture d'Is 13 (110–169) et 14,1–23 (200–246),[5] suivant la méthode déjà appliquée à Is 21,1–10; entre les deux chap., les pp. 170–199 forment une sorte de parenthèse consacrée à Éz 25–32, dont la dernière section (32,17–32) présente des analogies avec Is 14. Un dernier chap. (247–272) reprend et précise certaines données de l'exposé historique, en soulignant en particulier que la littérature biblique ne montre aucune complaisance pour les révoltes anti-babyloniennes jusqu'au milieu de la période exilique; ce n'est que dans le Deutéro-Isaïe qu'on trouve des oracles – modérément – hostiles à Babylone. La rédaction beaucoup plus agressive d'Is 13,1–14,23 devrait être rapprochée d'Ag 2,6–7,21–22 ainsi que de Za 2,10ss; 6,1–8, ce qui inviterait à la situer sous le règne de Darius, qui dût réprimer en 522 et 521 deux révoltes successives de Babylone. Le livre s'achève avec une courte conclusion (273–278), une traduction d'Is 13,1–14,23 et une bibliographie.

Que faut-il penser des thèses défendues par l'auteur? Commençons par Is 21,1–10. C'est un texte difficile, tant du point de vue de la critique textuelle que celui de l'analyse littéraire. G. en défend l'unité d'auteur. Cette hypothèse, il la fonde essentiellement sur le rapprochement avec Hab 2: Is 21,8 reprend l'image du guetteur et la phraséologie de Hab 2,1[6]; de même, le thème de la vision d'Hab 2,2–3 apparaît aussi en Is 21,2, tandis qu'Hab 1,6 comme Is 21,4–5 annoncent la fin de Babylone. Les deux parties d'Is 21,1–10 seraient donc inspirées par le livre d'Habacuc. A voir les textes de plus près, il faut reconnaître que seul, le rapprochement entre Is 21,8 et Hab 2,1 témoigne d'une dépendance littéraire assurée: Is 21,2 et Hab 2,2–3 n'utilisent pas le même mot[7] pour parler de la «vision» du prophète; quant au lien entre Is 21,4–5 et Hab 1,6, il n'est vraiment pas évident! En d'autres termes, le parallélisme avec Hab 2 ne peut fournir la preuve de l'unité rédactionnelle d'Is 21,1–10. D'ailleurs, à supposer que tous les rapprochements avec le livre d'Habacuc soient pertinents, le problème ne ne serait pas résolu pour autant, car il faut toujours compter avec la possibilité d'une histoire rédactionnelle en plusieurs étapes. Sans doute G. a-t-il raison d'affirmer que les vv. 1–5 visent Babylone, comme les vv. 6–10; la mention d'Élam et des Mèdes,[8] au v. 2, s'explique assez bien dans le cadre de cette hypothèse. Mais il ne s'en suit pas que les vv. 1–10 forment un texte d'une seule venue, sans aucune aspérité! Prenons un seul exemple: la finale du v. 2 (*ʿalî ʿéylām śûrî māday kol-ʿanḥātāh hišbattî*, «Monte, Élam; assiège, Mède! Je fais cesser toute plainte») suppose un changement brutal de personne: le «je» n'est plus celui du prophète comme au début du verset et aux vv. 3–4, mais celui de Dieu; ce changement de personne correspond à un point de vue subitement positif et à l'emploi d'un vocabulaire très récent.[9] Comme l'angoisse exprimée au v. 3 ne se rapporte évidemment pas à cette finale positive du v. 2 mais à la vision sinistre (v. 2a), il faut compter avec la possibilité d'une addition. Or c'est précisément l'élément litigieux qui permet de dire avec une certaine assurance que les vv. 1–5 se rapportent à la chute de Babylone! G. date Is 21,1–10 de l'époque du retour de la déportation. Il établit cette datation à l'aide de deux arguments. Tout d'abord, la phraséologie a peu d'éléments communs avec celle du prophète du VIIIe siècle, ce qui invite à y reconnaître une composition plus tardive; ceci semble assez clair, en effet, mais reste imprécis. Ce sont les analogies avec Is 60–62 qui permettent à l'auteur de situer la péricope dans le contexte du retour de l'exil; il note les rapprochements suivants: le «moi» anonyme d'Is 21,2,4,6,8,10 et 61,1ss; le verbe *māšaḥ*, «graisser, oindre» (21,5; 61,1); le motif du veilleur (21,6; 62,6); le mot *tāmîd*, «toujours» (21,8; 60,11; 62,6). Encore une fois, malheureusement, ces contacts littéraires ne sont pas décisifs: le même verbe *māšaḥ* est utilisé dans des contextes très différents (le graissage du bouclier, 21,5; l'onction du porteur de l'esprit de Yahvé, 61,1); le motif du veilleur a pu tout simplement avoir été inspiré par l'oracle sur Duma (21,11–12); quant au mot *tāmîd*, il est trop commun pour qu'on puisse en tirer argument. L'hypothèse d'une rédaction d'Is 21,1–10 à l'époque du retour de l'exil (ce qui ne préjuge pas d'autres rédactions possibles) est plausible, mais elle n'est pas prouvée. Sur un dernier point, G. semble avoir vu clair: la péricope présente des analogies avec l'oracle sur Jérusalem d'Is 22,1–14 et paraît avoir été écrite comme une réponse à ce texte; on ajoutera cependant que le rédacteur a pu également s'inspirer de l'oracle sur Duma (21,11–12, avec les motifs communs de la nuit et du veilleur), si celui-ci est plus ancien.

L'interprétation d'Is 13,1–14,23 pose presque autant de problèmes que celui de 21,1–10. G. défend l'unité d'auteur de toute la section relative à Babylone, en faisant remarquer l'emploi de toute une série de mots dans les deux chapitres.[10] Désormais, il ne sera plus possible de les envisager comme des pièces indépendantes, et c'est un résultat appréciable. Il existe donc des liens, et même des liens assez forts entre les différentes sections d'Is 13,1–14,23. Mais quelle est la nature de ces liens? L'emploi d'un vocabulaire en partie commun peut s'expliquer soit par l'unité d'auteur, soit par un travail rédactionnel. G. a montré, d'une manière convainquante, que le poème sur la chute du tyran (14,4b–21) est une pièce plutôt récente; dans ce cas, n'aurait-elle pas pu être composée en fonction du chap. 13, par un auteur plus tardif? A moins qu'il ne faille songer à la solution inverse? En tout cas, le motif de la ville abandonnée aux bêtes sauvages (13,20–22) convient très bien comme finale d'un discours,[11] tandis que 14,1–2 donne à l'événement une nouvelle signification: le retour en grâce de Jacob; les vv. 3–4a, qui introduisent la complainte sur la mort du tyran, sont également placés sous le signe de la victoire de la maison d'Israël. L'hypothèse de la relecture devrait donc être envisagée. Elle paraît même s'imposer en ce qui concerne 14,22–23, avec le retournement du motif du lever (v. 21). Pour montrer l'unité d'un texte, il ne suffit pas d'établir des relevés des termes utilisés dans ses différentes parties: il faut aussi montrer la dynamique, la logique de l'ensemble, et cette étude reste à faire.

G. date Is 13,1–14,23 du règne de Darius. Il montre, en effet, que la rédaction du texte avant la fin de la période exilique est très improbable: le vocabulaire est plutôt récent; l'utilisation du motif du «Jour de Yahvé» ne correspond pas à celle de la période royale; 14,4b–21 semble dépendre d'Éz 32; on ne trouve pas de littérature anti-babylonienne dans la Bible avant le Deutéro-Isaïe. Comme Cyrus a pris Babylone sans la détruire, Is 13 ne peut se rapporter aux

[1] S. Erlandsson, The Burden of Babylon (Coniectanea Biblica. O.T. Ser., 4), Lund, 1970.

[2] A ce sujet, voir aussi B. Gosse, Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'«histoire deutéronomique», dans VT 38 (1988) 22–40.

[3] B. Gosse, Le «moi» prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isaïe XXI, 1–10, dans RB 93 (1986) 70–84.

[4] Ce chapitre s'inspire pour l'essentiel de P. Garelli – V. Nikiprowetzky, Le Proche-Orient asiatique (Nouvelle Clio, 2bis), Paris, 1974.

[5] Voir déjà B. Gosse, Un texte pré-apocalyptique du règne de Darius: Isaïe XIII,1–XIV,23, dans RB 92 (1985) 200–222.

[6] G. fait en outre remarquer que les mots *ʿryh* (Is 21,8) et *ḥbqwq* («Habacuc») ont la même valeur numérique (216). Mais peut-on vraiment tirer argument de cette coïncidence?

[7] Respectivement *ḥāzût* et *ḥāzôn*.

[8] En ce qui concerne les Mèdes, voir Is 13,17; Jér 51,11,28. La Bible ne contient aucun texte faisant état d'une offensive des Élamites contre Babylone, mais on observera que l'Élam et la Médie sont associées en Jér 25,25.

[9] Le mot *ʿnaḥāh*, en particulier, qui n'est attesté que dans des textes postexiliques: Jb 3,24; 23,2; Ps 6,7; 31,11; 38,10; 102,6; Is 35,10; 51,11; Jér 45,3; Lam 1,22.

[10] *rgz*, 13,13 et 14,9,16; *rʿš*, 13,13 et 14,16; *tbl*, 13,11 et 14,17,21; *ʿbrh*, 13,9,13 et 14,6; *šmd*, hi., 13,9 et 14,23; etc.

[11] Voir le même phénomène en Is 34,11–17.

événements de 539 et doit donc être postérieur. Il est cependant permis d'hésiter: le contexte du temps de Xerxès convient au moins aussi bien que celui de Darius. Même si l'inscription de Behistun a donné à la répression de la révolte de Babylone en 521–522 un large écho, il n'en reste pas moins que la grande cité a gardé l'essentiel de son prestige jusqu'au jour où Xerxès démantela ses remparts et détruisit ses temples.[12] C'est alors seulement qu'on a vraiment pu parler de la fin de Babylone.

Reste une dernière question abordée par G.: la fonction des oracles sur Babylone dans le cadre plus large des discours sur la fin des nations. Il souligne avec raison qu'en Is 13–14, Babylone ne représente pas simplement une cité prestigieuse, mais «le Mal radical, qui prétend faire échec à Dieu dans un combat qui n'est plus uniquement terrestre» (227). La péricope ne doit donc pas être placée sur le même pied que les autres oracles sur les nations: elle forme plutôt une ouverture, qui donne un sens cosmique à l'ensemble de ces oracles. Ici, G. aurait pu aller plus loin. En effet, il restreint les «oracles contre les nations» à Is 13–23, ce qui correspond d'ailleurs à la présentation classique. En même temps, il souligne plus d'une fois les correspondances verbales qui unissent Is 13 et 24.[13] Ce rapprochement matériel, qu'il convient d'interpréter correctement,[14] correspond à une similitude sur le plan du contenu: si l'on met entre parenthèses le titre (v. 1), qui se rapporte à l'ensemble du chapitre, Is 13 parle longuement du Jour de Yahvé qui frappe la terre entière avec les êtres humains et s'accompagne de bouleversements cosmiques; ce n'est qu'aux vv. 19–22 qu'il évoque la ruine de Babylone, «la perle des royaumes» (v. 19); de même, le chap. 24 s'ouvre par le tableau de la dévastation de toute la terre avec ses habitants, puis il évoque la ruine de la «cité du néant», située «au milieu de la terre» (vv. 9–13). En d'autres termes, l'ensemble des «oracles sur les nations» est encadré par deux tableaux qui se répondent et qui lui donnent un sens nouveau: ce n'est plus une simple succession de discours sur le sort de telle ou telle nation, mais une annonce de la ruine de l'empire du Mal tout entier, avec Babylone, sa capitale symbolique.[15] Cette structure est également attestée dans le livre de Jérémie (LXX), où les oracles sur les nations sont encadrés par un tableau du grand combat de Yahvé contre toutes les nations et les habitants de la terre (25,13b–29) et, d'autre part, le long oracle contre Babylone (50–51), avec son retentissement universel (50,46) et même cosmique (51,9).[16] La section des «oracles sur le monde païen» occupe dans les deux livres, comme dans celui d'Ézéchiel et peut-être celui de Sophonie, la même place centrale après les oracles sur le malheur de Juda (Is 1–11; Jér 1,1–25,13a) et avant une section comprenant surtout des promesses (Is 28–35; Jér 30–33). Ces observations donnent à penser que les deux livres ont fait l'objet d'un remaniement par la même école.

L'ouvrage, qui ne comporte aucun index, donne une impression d'inachevé: le plan est déconcertant, car les chapitres successifs, qui ne sont même pas numérotés, forment une série de monographies juxtaposées, qui n'ont pas toutes une utilité évidente pour l'étude d'Is 13–14. Ainsi, les chapitres sur les textes égyptiens d'exécration et sur Am 1–2 servent essentiellement de «faire-valoir» pour l'étude du recueil isaïen des oracles sur les nations, qui est d'une tout autre nature; n'aurait-il pas suffi de l'une ou l'autre référence en note, en renvoyant aux meilleurs travaux? Le chapitre historique s'inspire de bonnes sources, mais c'est visiblement un travail de seconde main: encore une fois, n'aurait-il pas mieux valu se contenter de quelques notes de bas de page, quitte à renvoyer aux études spécialisées chaque fois que c'était nécessaire? En définitive, l'apport le plus neuf du livre réside dans les observations rassemblées à propos de chaque phrase et presque de chaque mot d'Is 13–14 et 21,1–10: il y a là une documentation impressionnante, qui pourra certainement servir à des travaux ultérieurs. Ces observations – de natures très diverses – sont le plus souvent juxtaposées; elles vont d'un important développement sur le thème du «Jour du Seigneur» (135–140) à la simple énumération des emplois de tel ou tel mot dans le livre d'Isaïe. Dans ce dernier cas, le plus fréquent, il faudrait poursuivre le travail en étudiant notamment le sens des contacts littéraires, qui sont loin d'avoir tous la même portée. En fait, les éléments utilisables dans l'état actuel du dossier figuraient déjà pour la plupart dans les articles signalés plus haut (notes 3 et 5).

En conclusion, certains points de l'étude de G. paraissent acquis définitivement, comme en particulier l'impossibilité d'attribuer au prophète du VIIIe siècle aucun des oracles «isaïens» sur Babylone, la dépendance d'Is 14,4b–21 par rapport à Éz 32, la symbolique de Babylone comme représentant le Mal, au même titre qu'Édom. Ces résultats sont importants. D'autres appellent de nouvelles recherches. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage apporte une contribution substantielle à l'étude de textes importants et difficiles de la littérature prophétique.

Bruxelles Jacques Vermeylen

[12] L'événement a sans doute eu lieu en 482; voir M. Dandamayev, Babylonia in the Persian Age, dans W. D. Davies – L. Finkelstein (éd.), The Cambridge History of Judaism, t. 1, Cambridge, 1984, pp. 326–342 (329).

[13] *'allîz*, 13,3 et 24,8; *śa'ôn*, 13,4 et 24,8; *tébél*, 13,11 et 24,4; *ga'ôn*, 13,11,19 et 24,14; *ra'aś*, 13,13 et 24,18; *paqad*, 13,4,11 et 24,21,22; *śabat*, 13,11 et 24,8 (bis); *ṣ*^{e}*bî*, 13,14,19 et 24,16. A cette liste, il faut encore ajouter au moins *'ènôś*, 13,7,12 et 24,6.

[14] En tenant compte en particulier du caractère probablement composite d'Is 24, qui semble avoir connu une histoire littéraire en deux ou trois étapes.

[15] G. fait remarquer à plusieurs reprises qu'Is 13–14 utilise des thèmes des chap. 15–23. On remarquera le même phénomène au chap. 24: les vv. 7–9 et 11, par exemple, retournent le motif des beuveries joyeuses de 22,13.

[16] L'accent est placé sur la destruction des idoles (50,2; 51,44) et des remparts (51,12,58) de Babylone; cette fois, l'hésitation n'est plus de mise: le texte se rapporte aux événements de 482, sous le règne de Xerxès.

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

Eine leider zu wenig geübte Gattung ist die Gelehrtenbiographie. Rudolf Smend, einer der besten Kenner der Erforschung des AT in den letzten Jh.en, gibt in dieser Sammlung ein Beispiel dafür, wie anregend, unterhaltend und dabei auf jeder Seite belehrend eine Beschäftigung mit der vita der Männer sein kann, denen wir den Fortschritt bibelwissenschaftlicher Erkenntnis bis in die Gegenwart hinein verdanken. Dadurch entsteht zugleich das Bild der für die heutige kritische Bibelauslegung entscheidenden Epoche.

Der größere Teil der Beiträge dieses Bd.es ist bereits vorher erschienen und hier als Wiederabdruck aufgenommen worden, andere werden zum erstenmal veröffentlicht. Die Reihe der knappen, aber inhaltsreichen Essays beginnt mit J. D. Michaelis (13–24), also noch im 18. Jh., sowie J. G. Eichhorn (25–37). Es folgen W. M. L. de Wette (38–52), W. Gesenius (53–70), F. Bleek (71–84), A. Kamphausen (85–98), J. Wellhausen (99–113), B. Duhm (114–128), B. Stade (129–142), K. Marti (143–147), J. Meinhold (148–159), H. Gunkel (160–172), H. Gressmann (173–181), A. Alt (182–207), W. Rudolph (208–225), G. von Rad (226–254), M. Noth (255–275), W. Zimmerli (276–298). Das sind die bekanntesten Namen der atl Wissenschaft und einige weniger bekannte. In die Auswahl spielt die eigene Biographie des Vf.s teilweise mit hinein, sei es durch frühere wissenschaftliche Befassung mit dem Werk der hier Geehrten (wie vor allem de Wette und Wellhausen), sei es durch persönliche Bekanntschaft (wie bei Alt, Rudolph, Noth und Zimmerli, an deren Namen auch die Wirkungsorte des Vf.s abzulesen sind). O. Eißfeldt und W. Baumgartner werden zusätzlich in der Widmung als „väterliche Freunde" genannt. Michaelis und Eichhorn stehen für Göttingen, dessen Bedeutung für die atl Forschung in dem Bd wieder einmal anschaulich vor Augen tritt.

Gelehrtenbiographie als Darstellungsart erfüllt ihren Zweck, wenn es ihr gelingt, die äußeren Lebensdaten der behandelten Forscher zusammen mit ihrem Werk auf eine Weise lebendig werden zu lassen, daß der Leser sich darauf einlassen kann, als sei er selbst Zeuge dieses Wirkens gewesen. Besonders anziehend sind deshalb die Beiträge, in denen der Vf. die Erinnerungen an jahrelangen persönlichen Umgang mit den Dargestellten einbeziehen kann. Wo der Rezensent diese Erinnerungen teilt – wie bei W. Zimmerli – oder doch den betr. Forscher gut gekannt hat – wie bei G. von Rad und W. Rudolph – rührt ihn manche Bemerkung an, welche die jeweilige Persönlichkeit treffsicher charakterisiert. Die Namensauswahl ist sicherlich subjektiv; man könnte sich etwa H. Ewald oder G. Hölscher hier ebenso besprochen denken. Man spürt auch, daß der Vf. voll in der Tradition der deutschen protestantischen historisch-kritischen Forschung am AT darin steht und sie bejaht. Die in dem Bd auftauchenden Namen repräsentieren eben diese Tradition, die ja auch im Ausland nach wie vor als maßgebend angesehen wird. Katholische Forscher kommen nicht vor, vermutlich, weil der Vf. sie in diesem Umkreis nicht in Betracht gezogen hat. Allerdings ist die katholische Bibelforschung ja auch erst in den letzten Jahrzehnten in den Arbeitsbereich der historisch-kritischen Exegese hineingewachsen.

Da es sich durchweg um Verstorbene handelt, deren Leben und Wirken hier dargestellt wird, wird auch das Bild einer bestimmten Periode der Forschung beschrieben, deren Voraussetzungen und

Methoden neuerdings sicherlich nicht unangefochten sind. Der Vf. hat selbst einmal mit seinem Hinweis auf die „nachkritische Exegese" darauf aufmerksam gemacht: Neue Blickpunkte und Zugangswege zum AT werden eröffnet; man wird manche Positionen kritischer beurteilen können, als es hier geschieht. Dazu ist es aber zuvorderst nötig, möglichst umfassend zu verstehen, was unsere Väter wollten und erreichten. Der Nachgeborene steht bewundernd vor manchem Lebenswerk.

Dem Vf. ist zu danken für diese schöne Sammlung, die man auch unseren Studenten zur Lektüre empfehlen kann. Forschungsgeschichte ist ja unter ihnen leider ein zumeist völlig unbekanntes Gebiet.

Bochum Henning Graf Reventlow

Hengel, Martin: **Studies in the Gospel of Mark.** Transl. from the German by John Bowden. – London: S.C.M. Press 1985. XIV, 206 S., £ 8.50

Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, hg. v. Cancik, Hubert. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1984. VIII, 227 S., 3 Bl. Kunstdruck, 1 Ausschlagtafel (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 33), Ln DM 148.–

Hengel's first chapter corresponds to Markus-Philologie I „Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums". The second chapter „Literary, Theological and Historical Problems in the Gospel of Mark" reproduces „Probleme des Markusevangeliums", in: Das Evangelium und die Evangelien hg. v. P. Stuhlmacher, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1983. To this there is an Excursus by Reinhard Feldmeier, „The Portrayal of Peter in the Synoptic Gospels", Die Darstellung des Petrus in den synoptischen Evangelien taken from P. Stuhlmacher, Das Evangelium und die Evangelien as above. The third chapter, „The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark", is a version of „Die Evangelien-Überschriften" (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-historische Klasse 4, 1984). In the appendix is a memorial of Wolfgang Schadewaldt by his wife followed by his paper „The Reliability of the Synoptic Tradition" = „Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition", Theologische Beiträge 13, 1982, 198–221. Additions from his own articles have been made by Hengel and the whole has been translated by John Bowden.

Markus-Philologie provides much that is not repeated in Hengel's book, through some of its materials have been useful to Hengel himself. G. Zuntz contributes two essays: the first, „Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben" (47–71) and the second „Ein Heide las das Markusevangelium" (205–222). He has salutary remarks about the evidence of Papias, and takes the connexion of Mark with Alexandria seriously and would date our Mark about A.D. 40. His disparagement of Papias may be justified, but have we any substantial evidence for the existence of a Christian church at Alexandria before the middle of the second century? On the other hand much is to be said for reading Mark without the assumptions usually made.

H. P. Rüger, „Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium" (73–89) gives a useful and well-documented collection that Hengel is very glad to employ (Studies in the Gospel of Mark, 137n.163, 144n.30).

The next two papers, „Die Gattung Evangelium, Markus im Rahmen der antiken Historiographie" (85–113), and „Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians ‚Leben des Demonax'" (115–130) rightly question common opinions about Mark and ancient bibliography. They are by Hubert Cancik, the editor of this volume. Marius Reiser, „Der Alexanderroman und das Markusevangelium" (131–163) supplements Cancik's contributions. His book, „Syntax und Stil des Markusevangeliums" (reviewed in Novum Testamentum xxvii. 1, 1985, 99–101) supplies additional details, see Markus-Philologie, 135n.16. To the same category belongs Gert Lüderitz, „Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium" (165–203).

Hengel suggests of Mark: "It was written in a time of severe affliction in Rome after the persecution of Nero and before the destruction of Jerusalem, probably during AD 69, the ‚year of revolution'. More use should be made of this in its interpretation than has so far been the case" (30). He makes a valiant attempt to place Mark, relying in part on the book itself and in part on the evidence of Papias.

On the Mark itself we may make the following points:

p. 9: Simon of Cyrene (Mk. xv. 21). Despite the evidence of Mt. xxvii. 32 we may question whether Κυρηναῖον really means "from Cyrene". T. Aelius Hadrianus did not himself come from Hadria but from Spain. We may speculate further by considering Roman nomenclature.

Each Roman had at least two names, the praenomen e.g. Titus, and the nomen or clan name e.g. Aelius. In addition he had one or more cognomina which serve to distinguish him from others. We may infer that we have not the praenomen or the nomen of our man, but that we have two cognomina, Simon and Cyrenaeus. We may guess that he was a descendent of a Jew who became a freedman in Rome and took the praenomen and nomen of the Roman who freed him. Hence he was known as Cyrenaeus from his ancestor and Simon, the name he had in the Jewish community. From this we may conclude that we do not know what Mk. xv. 21 means, but it does not exclude a Roman background.

Another example of a Latin cognomen misinterpreted may be Chrestus (Suetonius, Claudius 25,4). We read into Chrestus all that is implied by "Christ" whereas all that Suetonius may have meant was that a leading figure in this sect bore the name Chrestus. We may compare the Loeb Josephus, J. A. xviii, 63 ὁ χριστός is mistranslated „the Messiah" cf. Rengstorf, A. Complete Concordance to Flavius Josephus, ὁ χριστός is more probably a cognomen, see Studies, 23 and n.133.

p. 10: I have already argued that ἀρχιερεῖς had a clear meaning, cf. E. E. Ellis and M. Wilcox, Neotestamentica et Semitica (1969), 203–208. This would agree with the suggestion of Hengel 124 (note 62).

p. 12: Hengel rightly reminds us of the linguistic evidence. He believes that Q is older than Mark.

p. 14ff: We are reminded of the importance of Mk. xiii for the dating of Mark.

pp. 24–26 assume the usual interpretation of Mk. xiii. 9–11, but in Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot, 145–158 "The Gentile Mission of Mark and Mark 13,9–11" I have proposed the following punctuation: Βλέπετε . . . ἑαυτούς, παραδώσασιν . . . συναγωγάς, δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων, σταθήσεσθε . . . εἰς μαρτύριον αὐτοὶς καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη. δεῖ πρῶτον κηροχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, καὶ ὅταν ὄγωσιν ὑμᾶς κτλ. This gives a different picture of early Christian activity.

pp. 29f allude to Latinisms in Mark. Many Latin expressions are to be found in the papyri. For example, it comes as no surprise that πραιτώριον appears there. At Mk. xiv. 12 we have a reference to κοδράντησ. We may question what is to explain what.

Nonetheless Hengel is right to raise the question of languages. We can perhaps infer two migrations, the migration of Aramaic to Greek and the migration from oral to written, which may have been made in that order. Aramaic influence may be found in Mark, not only in vocabulary of which Rüger gives a useful collection as we have seen in Markus-Philologie 73–84, but also in idiom. For example, Mark with exceptions places the genitive after the noun on which it depends.

Hengel, The Gospel of Mark, 29 has a discussion of Mk. vii. 24 in which he seems to question the view that "the Gospel came from Syria". This may be, but we may compare my book, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, 132, on Mk. vii. 26 compared with Mt. xv. 22.

From Hengel's discussion we may see that the place of origin of Mark is open to debate. Did Mark originate in Rome or Antioch? Papias seems to be the source that associates Mark with Peter, and by implication with Rome. Zuntz questions the value of Papias' evidence.

Let us return to Hengel's conclusion (30) quoted above. Mark xiii reports persecutions of early Christians, but Mark gives little concrete information. For example, while xiii. 1–4,14 seem to refer to the Temple, Jerusalem is not mentioned and the predictions may relate to any occasion between the second century B.C. and A.D. 70. Hengel seeks to combine what Jesus may have said with Christian experiences to A.D. 70. It is questionable whether, as far as Mark is concerned, we can assume this combination. We may perceive the difference when we compare Mark on the one hand with Matthew and Luke. Matthew and Luke introduce references to the siege and fall of Jerusalem, but Mark has nothing as explicit, not even in the passages parallel to those in Matthew and Luke. If we had Mark by itself, without Matthew and Luke and without the opinions of Papias, it is questionable whether we could place Mark xiii anywhere more precisely than in the first century A.D. Much of this Hengel implies.

Zuntz in his paper „Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?" is explicit about Papias whom he regards as an inferior author of the second century. The connexion of Mark with Peter may be the one thing that we owe to Papias. Even that is open to question.

Hengel has many judicious conclusions. For example his discussion of the messianic secret (41–45) frees us from the importations of Wrede's interpretation of Mark. Hengel rightly encourages us to concentrate on the "authority and mission of Jesus" (42). This leads on to a discussion of Mark's relation to Paul. For Hengel Mark is not a reinterpretation of the Gospel in terms of Paul, and the tradition associating Mark with Peter should not be lightly dismissed.

In this connexion we notice excursus "The Portrayal of Peter in the Synoptic Gospels" (59–63) touches a theme of great importance for the understanding of Mark, but for Matthew we may compare what I have written in The Origins of the Gospel according to St. Matthew especially pp. 37–41. Whatever we may think about Papias it is clear that Peter played an important part in the history about Jesus.

When all is said and done Hengel's statement quoted earlier gives a starting point for our treatment of Mark. We may have doubts about A.D. 70 as a date for Mark, but nonetheless it serves as a point of reference for any date that we may favour.

In one direction the papers in Markus-Philologie are a valuable supplement. In my early approach to Mark, I was warned that the book was not a biography. This contention was reinforced by the comparison of Mark with the biographies of Plutarch and Tacitus. Mark was not a biography in these terms, but Markus-Philologie refers to documents from antiquity with which Mark may be compared.

First comes the life of Aesop of which details are given in Reiser, Syntax und Stil des Markusevangeliums. This refers to the Aesop-roman of which a useful edition is found in B. E. Perry, Aesopica I (Urbana, 1952). This tells the story of the life of Aesop of which something was known to Aristophanes. It lacks a nativity story and has attempts to give a religious interpretation of Aesop's death. It may provide the nearest pagan parallel to Mark. Another document which has general resemblances to Mark is the tradition about Alexander (see Markus-Philologie, M. Reiser, Der Alexanderroman und das Markusevangelium).

It is however in the category "Gospel" that the distinctive character of Mark seems to lie. The beginning of Mark, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ represents a stage in the history of εὐαγγέλιον and it is in this history that we find a clue to the origins of Mark as distinct from speculation concerning the traditions about Aesop and Alexander. Still less does any inquiry into Bios and Logos enlighten us in this matter.

It is valuable in this connexion to have a translation of W. Schadewaldt's paper, Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition and Maria Schadewaldt's memoir in Wolfgang Schadewaldt.

If we may return to the verdict of Hengel, "Studies in the Gospel of Mark" 30 we may conclude that, with some reservations about the evidence of Papias, Hengel gives us a constructive picture of Mark on which we may build. To Hengel we owe much not only in his own picture of Mark but in the encouragement he has given to others to make their contributions to the interpretation of this book.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

Weiß, Wolfgang: **„Eine neue Lehre in Vollmacht."** Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XI, 409 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 52), kart. DM 136.–.

Diese gedankenreiche, sorgfältig gearbeitete Abhandlung wurde 1986 vom Fachbereich Evang. Theol. in Mainz als Diss. angenommen. Einschlägige Literatur ist bis zu diesem Zeitpunkt berücksichtigt und in einem umfangreichen Verzeichnis aufgeführt worden. Die Untersuchung möchte einen Beitrag ebenso zur form- und traditionsgeschichtlichen Diskussion wie auch zur redaktionsgeschichtlichen Debatte leisten, zumal sich in den letzten Jahrzehnten keine Einzelabhandlung den Streit- und Schulgesprächen in der synoptischen Tradition zugewandt hat. Diese Lücke wird nun durch die umsichtige und kritisch wägende Studie geschlossen, so daß alle weitere Erörterung der Thematik sich mit ihren Ergebnissen auseinanderzusetzen haben wird.

Ein Überblick über die bisherige Forschung ergibt, daß auf der einen Seite Bultmanns Analysen nach wie vor besonderer Beachtung wert sind, auf der anderen Seite die Annahme schriftlicher Überlieferungszusammenhänge kaum überzeugend begründet werden konnte (18–32). Abgesehen von der Erwägung, Mk. 2,1–12 könne eine „schriftlich fixierte Vorlage der Wundererzählung" zugrunde liegen (133), rechnet W. nicht mit schriftlich überlieferten Stücken und hält es mit beachtlichen Gründen für näherliegend, „den Redaktor Markus selbst auf mögliche Redaktionslinien hin zu befragen" (31).

Ehe dann eine Interpretation der einschlägigen Perikopen vorgenommen wird, wird eine kurze Charakterisierung der formalen Struktur gegeben: „Die Streit- und Schulgespräche bestehen aus einem Gesprächsrahmen und einem Logion. Die Gespräche erreichen am Schluß ihre Klimax. Dies bedeutet, daß erstens das Logion, oder allgemein die Jesusantwort, die Pointe des Gesprächs darstellt und daß zweitens der Gesprächsrahmen auf den Schluß hin konzentriert wird und für das Logion und auf dieses hin dazusein scheint" (33). Diese allgemeine Beschreibung wird im folgenden genauer gefaßt: Streitgespräche sind von Rede und Gegenrede beherrscht, Schulgespräche hingegen von Rede und Antwort. Streitgespräche reagieren auf Vorwurf oder Angriff, Schulgespräche beantworten eine echte Frage. Bei den Streitgesprächen läßt sich des näheren zwischen solchen zum Wirken Jesu, deren Grundstruktur aus Angriff und Antwort besteht, und solchen zu Fragen christlicher Lebenspraxis unterscheiden (37). Die Form des Schulgesprächs ist durch die Elemente von echter Frage und Antwort bestimmt. Dabei geht es um die Klärung von Sachfragen, die sich innerhalb der Gemeinde gestellt haben.

Ausgehend von dieser wohl überlegten Kennzeichnung, nimmt W. sodann eine eingehende Analyse der Texte vor – zunächst der Streitgespräche zu Fragen christlicher Lebenspraxis (Mk. 2,23–28; 7,1–23; 2,15–17; 2,18–22; 3,1–6), danach der Streitgespräche zum Wirken Jesu (2,1–12; 11,27–33; 3,22–30) und schließlich der Schulgespräche (10,2–12; 12,13–17; 12,18–27; 12,28–34). Die einzelnen Schritte, die dabei gegangen werden, können hier nicht des näheren nachvollzogen oder kritisch betrachtet werden. Wohl aber ist es angezeigt, die durch diese Interpretation gewonnenen methodischen und historischen Einsichten zu würdigen.

W. geht von den im Mk.-Ev. vorliegenden Zusammenhängen aus, indem er der Hand des Evangelisten einen relativ großen Anteil an deren Gestaltung zuweist. Diese Redaktionstätigkeit des Markus wird im Schlußkap. noch einmal zusammenfassend dargestellt (331–343). Der Evangelist gibt „den Streit- und Schulgesprächen durch die Zeichnung seines Gegnerbildes ein formal und inhaltlich zu unterscheidendes Interpretationsgepräge" (343). Jesu neue Lehre in Vollmacht (Mk. 1,27) ist von nicht geringerer Bedeutung als seine Wundertaten. Indem diese Kennzeichnung durch den Evangelisten vorgenommen wird, wird eine Beschreibung und Deutung von Auseinandersetzungen gegeben, die sich in den frühchristlichen Gemeinden bzw. zwischen ihnen und ihren Gegnern vollzogen haben.

Vom markinischen Text zurückfragend, sucht W. den Sitz zu ermitteln, den die jeweiligen Traditionen im Leben der palästinisch- bzw. hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden gehabt haben mögen, und steuert hierzu mancherlei bedenkenswerte Beobachtungen bei. Die Gemeinden begründen ihre Lebenspraxis, ihr von jüdischen Regeln abweichendes Verhalten und ihr christologisches Bekenntnis, indem sie sich auf ihren Meister berufen (z. B. 291 u. ö.) bzw. ein weisheitliches Jesuslogion aufgreifen, um den Disput mit diesem Spruch als dessen Lösung abzuschließen (z. B. 48–50 zu Mk. 2,27). Aber der historische Jesus selbst kommt bei der kritischen Analyse der jeweils zu prüfenden Traditionen an keiner Stelle deutlich in den Blick. Zwar möchte die Gemeinde ihre jeweilige Praxis auf Jesus zurückführen (294 u. ö.) und durch Verankerung der Streitgespräche im Wirken Jesu diesen „über eine bloß historische Fixierung hinausgehende christologisch legitimierende Kraft" geben (302). Aber die Gestalt dieses Jesus, von deren Wirken eine gewisse Kenntnis vorausgesetzt werden mag (310) und die als Autorität in Anspruch genommen wird, bleibt eigentümlich blaß und schemenhaft.

Die Konfliktstoffe, die in den Streitgesprächen verhandelt werden, sind nach Ansicht des Vf.s durchweg in Leben und Erfahrungen der Gemeinden entstanden – so die Fragen der Fastenpraxis (100), der Sabbatpraxis (122 u. ö.), der Ehescheidung (195), des Census (221–224), der Auferstehung der Toten (244 u. ö.), des höchsten Gebots (258 u. ö.) und anderer Probleme, die in den Streit- und Schulgesprächen verhandelt und in die Situation des historischen Jesu rückprojiziert werden (100). Gelegentlich wird die Annahme authentischer Jesusüberlieferung angedeutet – so zur Sabbatfrage (123) oder zum Verbot der Ehescheidung (196). Aber solche Überlieferungsfragmente sind lediglich insoweit von Bedeutung, als sie Eingang in die spätere Tradition gefunden oder zur Entwicklung eines Dialogs, der auf ein lösendes Jesuswort hinzielt, Anregung geboten haben mögen. Auch das geschlossene Stück Mk. 12,13–17, das Bultmann als ein „einheitlich konzipiertes und ausgezeichnet geformtes Apophthegma" bezeichnet hatte (203), wird in verschiedene Schichten auseinandergenommen und dem historischen Jesus abgesprochen, wie auch der naheliegende und von Bultmann entschieden in Anschlag gebrachte Vergleich mit rabbinischen Streit- und Schulgesprächen problematisiert wird (316–329).

Vf. hält es durchaus für möglich, daß im Einzelfall „vorösterliche Überlieferung" (314) zugrunde liegen könnte, bzw. er ist sich dessen bewußt, „daß eine Lebenspraxis, wie sie in den Streitgesprächen vertreten wird, der Sache nach auf das Verhalten Jesu zurückgehen kann" (281). Doch ungeachtet solcher beiläufig auftauchenden Bemerkungen bleibt er entschieden bei seiner These, die Streitgespräche seien in den christlichen Gemeinden aus Debatten mit jüdischen Gruppen „aus einem apologetischen Interesse im Sinne einer Selbstklärung entstanden beziehungsweise gebildet worden" (280). Gewiß wird diese Erklärung für manche Traditionen wie z. B. Mk. 2,23 ff, wo am Verhalten der Jünger – nicht Jesu – Anstoß genommen wird, durchaus in Betracht zu ziehen sein. Zu fragen bleibt jedoch, ob diese vom Vf. schlechthin vertretene Erklärung in allen Fällen zu überzeugen vermag – so etwa, wenn zu Mk. 2,15 die Annahme vorgetragen wird, hier spiegle sich das Bild der Hausge-

meinde, „zumal in der Hausgemeinde der Ort der Mahlgemeinschaft zu finden ist", so daß die Szene des Gastmahls mit Zöllnern und Sündern „einen deutlichen Bezug auf das Leben der Gemeinde" haben solle (89). Vf. schiebt das Bedenken, bei durchgehender Entstehung der Debatten im Leben der Gemeinden und ihrer Auseinandersetzungen mit jüdischer Praxis hätte doch auch die Beschneidungsfrage irgendwo auftauchen müssen, mit leichter Hand beiseite (283, Anm. 4), ohne solchen Einwand daraufhin zu prüfen, ob nicht eine differenziertere Beurteilung, als er sie mit seinem gar zu einlinigen Erklärungsversuch abgibt, angezeigt sein könnte.

Kurzum, da in den Streit- und Schulgesprächen sowohl durchweg Themen verhandelt werden, die die Auseinandersetzung mit jüdischer Lehre und Lebenspraxis betreffen, wie auch ausnahmslos Jesus als derjenige auftritt, der eine neue Lehre in Vollmacht bringt, bleibt die Frage gestellt, welchen Anhalt die verschiedenen Traditionen und die Gestaltung durch die Hand des Evangelisten am historischen Jesus selbst haben. Dieses Problem in Auseinandersetzung mit den gescheiten Ausführungen des Vf.s zu diskutieren, bietet sich als eine ebenso reizvolle wie lohnende Aufgabe an.

Göttingen Eduard Lohse

Uro, Risto: **Sheep among the Wolves.** A Study on the Mission Instructions of Q. – Helsinki: Suomulainen Tiedeakatemia 1987. VIII, 271 S. (Annales Academiae Scientiarum Feonicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 47), kart.

Die bei Heikki Räisänen angefertigte Diss. über die Missionsinstruktion der Logienquelle enthält nach einer Einleitung (1–24) mit methologischen Erwägungen und einer Sichtung des „Sitzes im Leben" von Q zwei große Teile:

„Part One: The Redactions of the Mission Instructions" (25–116) behandelt die Texte von der Aussendung der Jünger in den drei synoptischen Evangelien, die Rekonstruktion der Missionsinstruktion der Logienquelle sowie deren Komposition. Deren Kern sei hinter Lk 10,4a.b.5–7a.b.; dieser Kern sei in drei Stufen erweitert worden: zum „early mission code" Lk 10,4–11a; zur Missionsrede Lk 10,3–16 und schließlich zum Q-Abschnitt Lk 9,57–11,13. Die zweite Stufe entspreche der Traditionsbildung hinter Mk 6,7–13.

„Part Two: The Settings of the Mission Instructions" (117–244) behandelt nacheinander die frühesten Missionsanweisungen, die Missionsrede und die Schlußredaktion von Q.

Der frühe „mission code" sei durch eine Gruppe von Wandermissionaren geformt und überliefert worden, die in den ersten Jahrzehnten nach dem Tod Jesu in Palästina wirkten. U. nennt ihre Mission „prophetic" – wegen des besonderen Verhaltens, des charismatischen Bewußtseins und der eschatologischen Zeichen der Missionare. Der code ist überlieferungsgeschichtlich eine Mischung von Jesusworten und sekundären Bildungen der Wandermissionare.

Die Missionsrede gehört in die zweite Epoche, zu einer zweiten Generation von Missionaren, die sich trotz gewachsener Schwierigkeiten an ihre Sendung zu Israel hielten und sich nach wie vor „as members of the Jewish religious community" verstanden. Die frühen Instruktionen wurden einem stärker polemischen Kontext angepaßt, in dem sich die Scheidung von Judentum und Christentum anbahnte.

Die Schlußredaktion der Logienquelle wendet die missionarischen und polemischen Überlieferungen auf ein späteres Stadium an und macht sie kirchlich-didaktischen Zwecken dienstbar. Die Heidenmission ist inzwischen akzeptiert, sie wird gefördert. Der Bruch der Kirche mit dem Judentum spiegelt sich auch in höher reflektierter Christologie.

U. widerspricht also der verbreiteten Auffassung, die Logienquelle als solche stamme aus den Kreisen palästinensischer Wandermissionare; auf diese gehen nach seiner Auffassung zwar die Traditionen in Q zurück, aber die Schlußredaktion hat im Blick auf „the situation of the rank-and-file members of the Community" (242) stattgefunden. Der Redaktor – soweit nur ein Theologe in Frage kommt – verarbeitet in seiner Schlußredaktion kleinere Sammlungen, er bearbeitet nicht nur eine vorgegebene größere Logiensammlung. Seine Redaktion ist nach U.s Analyse auch relativ spät (Zeit nach Paulus!) anzusetzen: „Q reveals a long tradition process from enthusiastic beginnings to a more mature ecclesiastical situation" (243). Doch die Tradition der Logienquelle enthalte wertvolle Teile der Lehre Jesu selbst und aufschlußreiche Überlieferungen aus der Zeit seiner ersten Nachfolger.

Die Rekonstruktion der Logienquelle und der Überlieferungsgeschichte ihrer Materialien bleibt ein Feld immer neuer Hypothesenbildung. U. hat einen neuen Vorschlag nicht nur für den Missionsabschnitt, sondern auch für die Gesamtauffassung der Logienquelle vorgelegt. Er wäre an der missions- und gemeindegeschichtlichen Entwicklung der palästinensischen Kirche zu überprüfen, soweit sie aus den spärlichen Quellen rekonstruierbar ist. Jedenfalls – und deshalb verdient die Untersuchung alle Beachtung – hat Vf. gewichtige Argumente für eine zum Teil neue Sicht vorgelegt. Es wäre lohnend, auf dieser Basis das Verhältnis der Großevangelien zu Q neu zu reflektieren.

München Rudolf Pesch

Venetz, Hermann-Josef: **Das Vaterunser.** Gebet einer bedrängten Schöpfung. – Fribourg/Brig: Edition Exodus 1989. 118 S. (Theologie aktuell, a)

Der für seine gut lesbaren Bücher bekannte Neutestamentler der Univ. Fribourg legt hier einen gelungenen Versuch, das Vaterunser als lebensstiftendes Gebet für unsere Zeit auszulegen, vor. Der Text enthält Gemeindepredigten, die bibeltheologisch fundiert und orientiert die erfrischende Aktualität des Herrengebetes für die heutige Zeit offenlegen. Das schmale Bändchen ist für weitere Kreise wirklich lesenswert, um das ritualisierte Gebet Jesu vor ständig drohender Erstarrung zu bewahren.

Paderborn Hubert Frankemölle

Betz, Hans Dieter: **2 Corinthians 8 and 9.** A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. – Philadelphia: Fortress Press 1985. XXVI, 179 S. (Hermeneia) Lw.

Die oft etwas stiefmütterlich behandelten Kollektenkapitel des 2. Korintherbriefs finden hier eine eingehende Würdigung. Kap. I zeichnet die Forschungsgeschichte nach. B. weist hier auf wenig beachtete Kommentare hin, in denen sich die Teilungshypothese von J. S. Semler vorbereitet. An der weitergehenden Diskussion bemängelt er, daß sie – bis auf H. Windisch – die literarisch-rhetorische Betrachtung vernachlässigte, die in der früheren Schultradition in Deutschland und England noch geübt worden war.

Entsprechend sucht der Kommentar in Kap. II und III mit Kriterien der Rhetorik und Brieftheorie darzutun, daß es sich bei den beiden Kap. um das Korpus von zwei selbständigen Schreiben handelt. Hierin liegt die Stärke der Erklärung, wenn auch einiges angreifbar bleibt.

Es ist nachteilig, wenn sich die rhetorische Aufteilung nicht mit der syntaktischen Struktur deckt. So soll mit der konsekutiven Infinitivkonstruktion 8,5 die narratio einsetzen. Der Vers kann aber auch sachlich noch zum Vorhergehenden gezogen werden: Der Erfolg der Kollekte in Makedonien macht die Sendung des Titus nötig, wenn die Korinther nicht vor der makedonischen Delegation blamiert dastehen wollen (vgl. 9,3ff). – In 9,7–14 findet B. ziemlich formalistisch fünf Beweisgänge der probatio. Dabei berücksichtigt er die Unterordnung von V. 9–11 unter V. 8 – mit Folgen für die Interpretation (s. u.) – und den Anschluß von V. 13f an V. 12 zu wenig.

Ein zweites Kennzeichen des Kommentars ist, daß er – ausgehend von der Bestimmung der Kap. als „administrative letters" – das Vokabular des Paulus aus der Sprache von Recht, Verwaltung und Geschäftsverkehr bestimmen möchte. Ein solcher oft mühsamer Vergleich ist an sich für den Exegeten Pflicht; doch manchmal trägt er nichts aus, was ich bei den folgenden Beispielen durch ein Fragezeichen andeute.

Verwaltungssprache findet B. in 8,3f (45f), in παρακαλεῖν, ἐπιτελεῖν 8,6 (54), πίστις (?), σπουδή 8,7 (57f), ὐέλειν – ποιεῖν 8,10f (64), ἀδελφός (?) 8,18 (72), προνοεῖν 8,21 (77f), ὑπέρ (?) 8,23 (79f im Sinn der Bevollmächtigung des Repräsentanten), δόξα (?) 8,23 (81f), εἰς πρόσωπον (?) 8,24 (85), ἀναγκαῖον ἡγεῖσθαι 9,5 (95), ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας (?) 8,13 (122f als vertragliche Verpflichtung des Spenders!).

Religionsgeschichtlich stellt B. aus umfassender Kenntnis den Text vor einen weiten Horizont, z. B. enthalte der Abschnitt 9,6–14 nichts spezifisch Christliches (99). Trotz solch erfreulicher Offenheit bleibt er gelegentlich einer theologischen Überinterpretation verhaftet.

Gegen den Sinn des zitierten Psalms soll z. B. 9,9 Gott Subjekt sein (111). Dabei zeigt die von B. selbst herausgestellte Gleichwertigkeit von σκορπίζειν und σπείρειν (V. 6.10), daß es hier um menschliche Wohltätigkeit geht; so braucht man auch keinen Bedeutungswandel bei δικαιοσύνη V. 10 anzunehmen (gegen 114). – Ähnliches läßt sich bei der Deutung von χάρις 8,1 (kein terminus technicus für Gottes Heilstat in Christus – gegen 42; 8,5 kein Bezug zum Selbstopfer Christi vorausgesetzt – gegen 47) und 8,6 (kein theologischer Sinn mitzuhören – gegen 58) beobachten.

Was die literarische Gattung angeht, so erkennt Kap. IV in 2 Kor 8 einen gemischten Typ: „vv 1–15 is advisory; vv 16–22 administrative" (139), wobei zum letzteren Teil vor allem Empfehlungsbriefe für königliche Gesandte zu vergleichen sind. Kap. 9 ist

dagegen nur als „advisory letter", dem genus deliberativum zugehörig, einzustufen. Die Verdoppelung der Schreiben und die gegensätzliche Taktik in 8,1–4 und 9,1f erklärt B. in Anlehnung an Semler und Windisch durch unterschiedliche Funktionen und Empfänger: Während Kap. 8 Titus als Empfehlungsbrief mitgegeben wurde, richte sich Kap. 9 nicht an die Korinther, sondern an die Provinz Achaia.

Die Textevidenz erlaubt aber m. E. nicht, Korinth und Achaia so auseinanderzudividieren, wie das dann zusammenfassend S. 140 geschieht: „Thus the Achaians did not actually need to be admonished to complete the collection; rather, Paul explained to them what role they should assume in bringing the Corinthian collection to a conclusion." 9,2 erfüllt rhetorisch die Funktion einer captatio benevolentiae (richtig 91), darf also nur cum grano salis genommen werden; sie soll die Adressaten zur Vollendung der Sammlung provozieren, damit das Sich-Rühmen des Paulus nicht ins Leere geht (vgl. V. 3ff). Auch 2 Kor 11,10 braucht die Korinther nicht auszuschließen (gegen 92 Anm. 24; 139 Anm. 64).

Kap. V ordnet schließlich die beiden Brieffragmente in die Geschichte der Kollekte und die korinthische Korrespondenz ein, wobei sich B. weitgehend dem Teilungsvorschlag von G. Bornkamm zu 2 Kor anschließt. Drei Exkurse – über Makedonien und Achaia-Korinth, zwischen denen eine ethnische und politische Rivalität bestand, über die Institution des mandatum und über Paulus' „agrarische Theologie" in 9,6–10 – sind in die Kommentierung eingestreut.

Das reichhaltige und anregende Buch hat sich einen Platz in der Bibliothek jedes Neutestamentlers verdient. Eine deutsche Übersetzung, die beim Chr.-Kaiser-Verlag erscheinen soll, ist in Arbeit.

Mainz Dieter Zeller

Sheehan, Thomas: **The First Coming.** How the Kingdom of God became Christianity. – New York: Random House 1986. 287 S., geb. US-$ 18.95

Der Vf., der eine Professur für Philosophie an der Loyola Univ. zu Chicago innehat, hat ein Werk vorgelegt, das deutlich seine US-amerikanische Herkunft verrät, wenn es denn stimmt, daß dort, wie kaum woanders, die Kunst des wissenschaftlichen Essays mit literarischen Ansprüchen gepflegt wird. Bisweilen unternimmt der Vf. inmitten wissenschaftlicher Ausführungen Ausflüge in die Belletristik, um den Lesern seine Rekonstruktion jesuanischen Lebens nahezubringen (vgl. z. B. 48f). Auch liebt er die bildhafte Sprache, wobei er bisweilen übers Ziel schießt, wie sich an der Kennzeichnung des mündlichen Gesetzes als „jurisprudential nightmare" (37) allzu deutlich zeigt. Eine gewisse Neigung zu Sprachspielereien belegen auch die Kapitelüberschriften: How Jesus lived and died (29–87) – How Jesus was raised from the dead (89–173) – How Jesus became God (175–218). Betrachtet man den sprachlichen Aspekt, so wird man sagen können, daß die Lektüre des Buches angenehm ist; für den Inhalt trifft dies so uneingeschränkt nicht zu.

Der Vf. konstatiert, daß das Christentum in der Krise sei, was in nicht geringem Maße auf die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung des NT, die der Vf. kurz (6–26) zusammenfaßt (mit den Anmerkungsseiten 233–237; die Anmerkungen sind ärgerlicherweise am Schluß des Buches aufgeführt), zurückzuführen sei, da durch jene die Einheit von Glaube und Historie zerbrochen werde. Die Aufgabe bestehe nun darin, die Anfänge des Christentums neu zu befragen „. . . and to see what this traditions can still say – or perhaps only whisper – on the other side of liberal Christianity" (27).

Zu den Anfängen gehören Leben und Tod Jesu. Der Vf. zitiert zur Rekonstruktion der Lehre Jesu häufig synoptische Jesusworte, ohne dem Leser zu erklären, weshalb er sie als Worte des historischen Jesu versteht. Gemeinsam ist ihnen, daß sie dazu dienen, die These zu belegen, Jesus habe Gottes Gnade als solche verkündigt, die jedem Menschen schon zuteil geworden sei und aus der jeder Mensch nur leben müsse. Daß die Zusammenfassung der jesuanischen Botschaft die Bezeichnung Abba sei, fügt sich unschwer in diese These, die allerdings auch davon ausgeht, daß „. . . Jesus' job as prophet was to put himself out of business" (69). Als Grund für den Todesbeschluß des Hohen Rates wird die Antwortverweigerung Jesu angenommen, der sich damit nach Dtn 17,12 eines Verbrechens schuldig gemacht habe (86); ob diese Vermutung auch nur den Grad von Wahrscheinlichkeit hat, sei dahingestellt.

Der eigentliche Gründer des Christentums ist Petrus, der eine Offenbarung erfuhr, die er als Botschaft von Gottes eschatologischer Zukunft deutete (vgl. 103ff). Der Vf. zeichnet die Umstände, unter denen Petrus zu der Zeit lebte, so, daß man sich schwer des Eindrucks erwehren kann, er wolle die Erfahrung Petri auf eine depressive Stimmung zurückführen. Jedenfalls habe so der eigentliche Verrat des Petrus an Jesus begonnen, indem er ihn zu einem Heroen bzw. Idol gemacht habe, statt ihn einfach zu vergessen und an seiner Verkündigung der Gnade Gottes festzuhalten. An die Stelle der jesuanischen Botschaft sei eine apokalyptische Eschatologie getreten. „Christianity is built on that mistake" (126). Die eigentliche, heutige Bedeutung von Ostern sei die völlige Abwesenheit Jesu, deren religiöse Aussage eben darin liege, daß sie das Ende jeder Religion meine, indem sie Raum schaffe für die ungeschuldete Barmherzigkeit Gottes.

Die Behauptung der Divinität Jesu ist laut Vf. eine Form der Idolatrie, die das Anliegen Jesu völlig verfälscht. Gleichwohl meint Sh., daß das Christentum eine mögliche Interpretation der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes sei, aber sicherlich nicht die einzige. Er fordert dazu auf, daß man zu dem Kerngedanken Jesu zurückkehre. „Grace is and always has been everywhere. The task is to make it so" (227).

Man wird des Vf.s Sorge um die jesuanische Botschaft und deren Relevanz für das Heute ernst zu nehmen haben. Dennoch bleiben zwei Grundbedenken: Er macht das neuzeitliche angloeuropäische Verständnis von Geschichte zu einem, um ihn zu zitieren, Idol. Darüber hinaus benützt er exegetische Forschungsergebnisse, so daß man glauben möchte, sie seien ihm das fünfte Evangelium. Hier schlägt die Ignoranz gegenüber der Exegese in das Gegenteil um, da er Einzelbeobachtungen zur Grundlage weitgehender Aussagen nimmt, die sich von der Forschung nicht nahelegen.

Der Klappentext des Buches verheißt eine postliberale und postmoderne Interpretation des Lebens und Sterbens Jesu. Der Rez. gibt zu, daß er nicht weiß, was damit schlußendlich gemeint sein soll. Vielleicht verhält es sich damit wie in der Architektur: viele neue Gebäude im alten Stil.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Botte, Bernard: **La Tradition apostolique de Saint Hippolyte.** Essai de reconstitution. 5., verb. Auflage, hg. von Albert Gerhards unter Mitarbeit von Sabine Felbecker. Münster: Aschendorff 1989. XLVIII, 132 S. (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 39), kart. DM 44.–

1963 erschien erstmals dieses inzwischen für die Liturgiewissenschaft und Dogmengeschichte unverzichtbar gewordene Werk, das hier von E. J. Lengeling besprochen (ThRv 61, 1965, 189–192) und mit einer Fülle von Anmerkungen versehen wurde, die nun z. T. in Nachträge zu den bisherigen Ausgaben eingegangen sind. Der ehemalige Bochumer und derzeitige Bonner Liturgiker A. Gerhards unterzog sich der Aufgabe, einerseits den Text des 1980 verstorbenen Hg. unverändert vorzulegen, ihn aber andererseits mit Addenda anzureichern (111–126), die durch verschiedenste Autoren in den letzten drei Jahrzehnten dazu angebracht wurden (die Bibliographie dazu S. 127f; eine Bibliographie weiterer Arbeiten zur Traditio apostolica S. 129f). Das ist sicherlich eine angemessene Vorgehensweise, wenn auch durch die Fülle neuer Studien irgendwann eine gründliche Neubearbeitung erforderlich sein wird. Erstmals ist nun auch der französische Text mit Zeilenzählung versehen. Die kontroverse Verfasserfrage hat der Hg. selbstverständlich nicht neu diskutiert.

Daß dieses Werk erheblichen Einfluß auf die Liturgiereform hatte, soll noch einmal angemerkt werden; das gilt vornehmlich für das Bischofsweihegebet wie für das 2. eucharistische Hochgebet der erneuerten Liturgie.

Münster Klemens Richter

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985), hg. v. Lothar Lies. – Innsbruck: Tyrolia 1987. 505 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 19), kart. DM 94.–/öS 620.–

Die Bedeutung des Origenes für die theologische Entwicklung der östlichen wie der westlichen Kirche, die aufgrund seiner formellen Verurteilung durch das 5. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (553) lange Zeit kaum Beachtung fand, wurde in den letzten Jahrzehnten durch eine intensive Forschung herausgestellt. Davon zeugen nicht nur hervorragende Monographien, sondern auch periodisch stattfindende Kongresse, in deren Mittelpunkt die Persönlichkeit und das Werk des Alexandriners stehen.

Im vorliegenden Bd faßt der Leiter der Innsbrucker Tagung, L. Lies, 48 Vorträge und Seminarpapiere zusammen, in denen Wissenschaftler in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache ihre Forschungsergebnisse vorstellen und somit das breitgestreute internationale Interesse an dem wohl bedeutendsten Theologen des frühchristlichen griechischsprachigen Raumes dokumentieren.

Trotz der Weite des Themenspektrums und der unterschiedlichen Gewichtung der Beiträge ist es dem Hg. gelungen, die Referate

schwerpunktmäßig den Bereichen der Schriftexegese, der bis heute andauernden Kontroverse um die Rechtgläubigkeit des Origenes, der Einflüsse auf sein Denken und der von ihm ausgehenden Wirkungen auf die spätere Theologie bis zur Reformationszeit zuzuordnen. Wenn sich auch Überschneidungen hinsichtlich dieser Themenkreise nicht vermeiden lassen, so ist damit ein Orientierungsraster für den Leser gegeben.

Da es nicht möglich ist, auf alle Beiträge im einzelnen einzugehen, möchte ich einige Punkte hervorheben, die einen Fortschritt und zugleich einen Anstoß für die weitere Forschung bedeuten. Dazu zählt die Erörterung des origenischen Subordinatianismus innerhalb seiner Trinitätskonzeption mit einer angemessenen Beurteilung, die die damaligen theologischen Voraussetzungen mit berücksichtigt.

Auch wäre es lohnend, Origenes nicht nur als Denker, sondern auch als Theologen des Glaubens zu betrachten. Weiterhin ist die Beantwortung der Frage nach den geistesgeschichtlichen und theologischen Grundlagen der späteren Zeit notwendig, die eine Verurteilung dieses herausragenden theologischen Lehrers für unumgänglich hielt.

Für eine mögliche Rekonstruktion der Lehre des Ammonios Sakkas wäre eine bisher noch ausstehende Darstellung der Di- und Konvergenzen zwischen Origenes und Plotin äußerst aufschlußreich. Schließlich ist auf die Problematik von Kontinuität und Diskontinuität zwischen paganer Philosophie und dem Christentum hinzuweisen, der Origenes nicht ausgewichen ist. Sein Lösungsversuch, der in ein Konzept theologischer Forschung einmündet, könnte durchaus Modellcharakter für die aktuelle Frage der Inkulturation besitzen.

Insgesamt zeigen die Referate, daß die Beschäftigung mit dem Werk des Origenes nicht von lediglich historisch-antiquarischem Interesse geleitet ist, sondern daß sie Wege eröffnet, die geeignet sind, auch heutige Christen zu einem vertiefteren Verständnis des Glaubens zu führen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Arbeiter, Achim: **Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft.** Abfolge der Bauten – Rekonstruktion – Architekturprogramm. – Berlin: Gebr. Mann 1988. 272 S. mit 145 Abb. und 3 Beil., geb. DM 128.–

Zweifelsohne ist es eine der Folgen der Ausgrabungen unter St. Peter gewesen, daß man daran ging, auch die Erforschung der Gestalt der Alten Peterskirche selbst voranzutreiben. Während jedoch die Interpretation der Grabungsergebnisse von 1940–1949 und 1953–1957 (A. Prandi) in entscheidenden Punkten bis heute nicht zu einem Konsens geführt hat – es sei denn dem, daß ein solcher auf Basis der publizierten Ergebnisse nicht zu erwarten ist –, besteht inzwischen über das Aussehen der konstantinischen Transeptbasilika über der Apostelmemoria am vatikanischen Hügel Klarheit, soweit sich die Details überhaupt aufhellen lassen. Hier sind insbesondere die Arbeiten W. N. Schumachers zum Apsismosaik (1959), J. Christerns zu Aufriß und Transept (1967/69) und J.-Ch. Picards zum Atrium (1974) zu nennen. In G. Bovinis Literaturbericht innerhalb seiner „Edifici cristiani di culto d'età costantiniana a Roma" (Bologna 1968) 303/88 waren diese Arbeiten noch nicht berücksichtigt. 1977 jedoch zogen R. Krautheimer und A. K. Frazer daraus in kritischer Würdigung innerhalb des 5. Bd.es des Corpus Basilicarum Christianarum Romae (= CBCR) die Quersumme.

Die hier nun vorliegende Hamburger kunsthistorische Doktorarbeit stellt einen neuen Abriß der jüngeren Forschungsgeschichte dar, wobei sie sich in den beiden ersten Kap.n mit der Petrus-Rom-Frage und den Grabungsbefunden am Vatikan beschäftigt, um sich dann in Kap. III und IV auf die Rekonstruktion der konstantinischen Baugestalt der Peterskirche zu konzentrieren, deren Bedeutung im abschließenden Kap. innerhalb der imperialen politischen Theologie des Kaisers interpretiert wird.

Der Druck der Arbeit ist ausweislich vom Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der Verwertungsgesellschaft Wort bezuschußt worden. Den Vergabekriterien nach ist es folglich eine summa cum laude oder eximie benotete Diss. Weitere Zuwendungen kamen u. a. vom Bischöflichen Ordinariat Mainz; in diesem Zusammenhang dürfte der Dank an Prof. Otto Feld in Freiburg stehen. Die Munifizenz des Mainzer Bischofs Karl Lehmann auch bei Veröffentlichungen, die nicht aus den Reihen seines Klerus stammen, verdient es, besonders hervorgehoben zu werden.

Für den Druck wurde die 1982 vorgelegte Diss. überarbeitet, „so daß die Schrift nun in wesentlich geänderter und aktualisierter Form vorliegt" (7). Der Vf. ist im Erscheinungsjahr auch noch mit einer anderen Arbeit hervorgetreten: Schlunck, Helmut (†), Die Mosaikkuppel von Centcelles. Aus dem Nachlaß für den Druck bearb. und mit Anm. versehen von Achim Arbeiter. – Mainz (1988). Text-, Tafelbd (Madrider Beitr. 13).

A. gibt gleich zu Anfang einschränkend zu verstehen, daß es sich um eine „reine Literaturarbeit" handele (11); zusätzlich wolle er es aber unternehmen, „das verstreute historische Material [...] vom Lebensende Petri bis zur Spätantike in konzentrierter Form verfügbar" zu machen. Auch „alle wichtigen Bildzeugnisse werden photographisch wiedergegeben". Um aber schließlich über die Quellendokumentation und Forschungsgeschichte hinaus zu einem „Gesamtbild" zu gelangen, „soll der Blick auf mehrere Nebengebiete gerichtet werden, die für die Gestaltung der konstantinischen Kirche bedeutsam gewesen sind: auf kultliche [sic!], architekturgeschichtliche und historisch-politische Fragestellungen [...]. Auf diesem Weg sollen eigene Überlegungen entwickelt werden, um eine selbständige Anschauung von Alt-St.-Peter zu begründen und die Diskussion über diesen Bau voranzubringen" (10f; Hervorhebungen orig.). Auch wenn sich leichte Zweifel rühren, ob das hochgesteckte Ziel innerhalb einer „reinen Literaturarbeit" zu erreichen ist, macht man sich mit Spannung an die Lektüre des Buches.

Die vom Vf. auf knapp fünfzig S. gebotene Zusammenfassung der Diskussion zur Petrus-Rom-Frage (Kap. I) und der Grabungsergebnisse unter St. Peter (Kap. II) wird man als durchaus gelungen betrachten dürfen.

Für seine Aussagen zur Person Petri selbst stützt er sich dabei vorwiegend auf die älteren Studien Cullmanns zum historischen und theologischen Petrusproblem. Eine eingehendere Berücksichtigung der im Literaturverzeichnis aufgeführten Petrus-Monographien Rudolf Peschs sowie des Sammelbands Der Petrus der Bibel, hg. v. R. E. Brown – K. P. Donfried – J. Reumann (Stuttgart 1976) hätte aber sicher geholfen, einige in diesem Zusammenhang doch recht arglos klingende Tatsachenbehauptungen zu Beginn von Kap. I differenzierter zu formulieren.

Auch wenn man von einer kunsthistorischen Diss. gewiß nicht erwartet, daß sich ihr Vf. in alle Probleme etwa der Exegese von Mt 16,18 einarbeitet oder zur Frage der Herausbildung der Leitungsämter in der sog. Urgemeinde auf dem letzten Stand der wissenschaftlichen Erörterungen ist, so bietet jedoch schon die für breitere Kreise gedachte Lit. Informationen, die zumindest das Problembewußtsein schärfen. Verwiesen sei etwa nur auf H. Fries, Das Petrusamt im Zeugnis der Bibel = B. Moser (Hg.), Das Papsttum. Epochen und Gestalten (München 1983) 15/28.

Bedenken grundsätzlicherer Art ergeben sich freilich bereits in Kap. III, welches eingangs die Datierungsprobleme behandelt, die hinsichtlich des Baubeginns wie der Bauzeit bestehen.

Nach Meinung des Vf.s besteht „Gewißheit [...] darüber, daß die eigentliche Kirche zur Regierungszeit Konstantins (Oktober 312 – Mai 337) baulich fertiggestellt wurde" (55; Hervorhebungen von mir).

Zur Stützung seiner These macht A. zum einen auf die östlich der heutigen Vierungspfeiler ergrabenen Fundamentierungen der alten Peterskirche aufmerksam: „Technik und Qualität finden ihre Entsprechung bei anderen römischen Bauten Konstantins" (66). Andererseits verweist er auf Angaben Baronios, nach denen beim Abbruch der Apsis von Alt-St.-Peter konstantinische Ziegelstempel gefunden wurden („inventos ... in structura parietum quam plurimos quadratos lateres ... habentes in medio signum Constantini" [zit. nach CBCR 5, 172]). Diese Hinweise stützt A. nun wieder durch die Aussage der Silvestervita des *Liber Pontificalis* ab, derzufolge „Augustus Constantinus fecit basilicam beato Petro", sowie durch die Stifterinschriften am Triumph- und Apsisbogen sowie auf dem Goldkreuz über der Apostelmemoria, die alle drei Konstantin nennen, im letzteren Falle zusätzlich Helena (55f).

Nun besagt die Mauertechnik der Fundamente freilich nichts über die Fertigstellung eines Baus (abgesehen davon, daß diese sich nicht unmittelbar beim Tode eines Kaisers verändert). Die Ziegelstempel hinwiederum geben im strengen Sinne nur einen terminus ante quem non. Sicher ist im allgemeinen davon auszugehen, daß ein Ziegel auf Bestellung gefertigt und bald darauf vermauert wird. Doch geben konstantinische Ziegel im Mauerwerk der Apsis keinen Anhaltspunkt für den Zeitpunkt der Fertigstellung der Basilika insgesamt. Desgleichen heißt es, die Anfang des 6. Jh.s entstandene Vita Silvestri des *Liber Pontificalis* überzuinterpretieren, wenn aus ihren Angaben die Fertigstellung der alten Peterskirche zu Lebzeiten Konstantins gefolgert wird. Schließlich sagen auch die Stifterinschriften nichts über den Bauabschluß aus: sie nennen den Stifter und Initiator, ja lassen sich sogar als Gedenkinschriften für denselben nach seinem Tode verstehen, solange seine digna memoria gepflegt wird.

Unberücksichtigt bleibt bei A. in diesem Zusammenhang die Inschrift Diehl ILCV 1753, welche von der Mehrzahl der Forscher immer wieder dahingehend interpretiert worden ist, daß die Peterskirche ein Werk Konstantins und Constans, „patris et fili(i)", mithin im Zeitraum bis 350 entstanden sei. A. referiert S. 56f, Anm. 109 die jüngere kontroverse Diskussion dazu und scheint, ohne daß dies genau klar wird, im Anschluß an die theologische Deutung der Interpretation von „Vater und Sohn" auf Gottvater und Christus und einer Frühdatierung der Inschrift in die Zeit bis 337 den Vorzug zu geben. Für eine Bautätigkeit noch unter Constans nimmt er sie explizit nicht in Anspruch.

Auch den in diesem Zusammenhang schon herangezogenen Umstand, daß in dem der Peterskirche benachbarten (und bis 395 bestehenden) Phrygianum epigraphischen Zeugnissen zufolge zwischen 319 und 350 aller Wahrscheinlichkeit nach wegen der Baustelle keine Weihopfer stattgefunden haben, wertet A. lediglich zur Fixierung eines frühen Baubeginns „in den Jahren 319–322, vielleicht sogar 320 oder 321" aus (59f).

Nur kurz in einer Anmerkung (57, 113) streift der Vf. des Gesetz Cod. Theodos. IX 17,2 von 349, welches die violatio sepulchri, das Wegschleppen von Säulen und Marmor von Grabmonumenten rückwirkend seit dem Konsulat des Dalmatius und Zenofilus (333) für drei Lustra (also eine Indiktion) unter Strafe stellt. Dieses Jahr wurde von W. Seston (1947) als Jahr des Beginns der Arbeiten an St. Peter angesehen; die Zerstörung der Gräber auf dem vatikanischen Hügel habe schnell private Nachahmung gefunden, was nunmehr bestraft werde.

In der neueren Diskussion wurde hingegen behauptet, genau dieses Jahr sei das des Abschlusses der Arbeiten an St. Peter. Was eine Zeit lang, während der Bauphase, erlaubt gewesen sei, sei nun wieder verboten gewesen.

Der Vf. diskutiert die zugegebenermaßen verwickelte Forschung zur Datierungsfrage leider nicht intensiv genug. Es zeigt sich hier deutlich, daß eine reine Literaturarbeit, die nicht selbst zur Quellenkritik verstößt, in die Gefahr gerät, Ergebnisse zu urgieren, wo es sich in der Literatur nur um Hypothesen handelt.

Im Folgenden geht A. dann zu einer ausführlichen Baubeschreibung über.

Dabei stellt er erneut eine Liste aller Bildquellen zusammen (Grundrisse, Veduten, Aufrisse und Innenansichten, Zeichnungen von Säulen und Gebälk sowie des Pignabrunnens im Atrium). Die Liste zeigt gegenüber der von Krautheimer/Frazer = CBCR 5, 167/70 gegebenen zwar den gleichen Umfang, unterscheidet sich aber im Detail in einer Reihe von Fällen.

Die von A. referierten Datierungen Krautheimer/Frazers sind bei einigen allerdings zu korrigieren: S. 72: Dosio (zu Abb. 112) statt 1560/65 „vor 1564" (vgl. CBCR 5, 169); S. 74: Peruzzi (zu Abb. 82/83) statt 1524–1527 „ca. 1521" (vgl. ebd. 167); die von Krautheimer/Frazer für anonym gehaltene Vedute des Berliner Kupferstichkabinetts (79 D 2a fol. 54 recto) wird als Werk Heemskercks geführt (S. 71 zu Abb. 106). Dazu wird lediglich S. 146 auf die Arbeiten Christerns hingewiesen, der diese Vedute in RömQu 62 (1967) 182 zu Taf. 16a als Werk van Heemskercks auswies. Hier wäre eine Anmerkung nützlich gewesen, ob es sich bei Krautheimer/Frazer um einen Irrtum oder eine abzulehnende Korrektur Christerns handelt, denn die korrekte Zuschreibung ist aufgrund der Wichtigkeit der Gruppe von Zeichnungen von der Hand dieses Mannes nicht ohne Bedeutung.

Obwohl A. S. 151f darauf zu sprechen kommt, fehlen innerhalb seiner Liste (und auch innerhalb des Bildmaterials) die sog. Dupérac-Zeichnung aus dem Berliner Kupferstichkabinett sowie eine Maßskizze aus dem Londoner Codex Coner, welche Christern/Thiersch = RömQu 64 (1969) Taf. 3 b und 7 erstmals mit heranzogen, um die Höhe des Mittelschiffs von St. Peter zu berechnen. Möglicherweise wurde auf die Wiedergabe dieser Zeichnungen verzichtet, weil sie nicht unmittelbar Details der Alten Peterskirche als solcher wiedergeben, sondern die Neubauphase dokumentieren und nur indirekte Schlüsse auf die alten Maßverhältnisse zulassen. Gleichwohl ist dieser Verzicht innerhalb des sonst sehr großzügig bebilderten Bd.es schmerzlich, da man nicht umhinkommt, zu Christern/Thierschs Originalbeiträge zu greifen, wenn man die entsprechende Passage bei A. (151f) nachvollziehen will. Anderes hätte dafür wegfallen können.

Auch eine fotografische Dokumentation der „vier (erhaltenen) vollplastisch gearbeiteten [...] Pfauen" (191) des Pigna-Brunnens im Atrium wird man vermissen.

A. schreibt mit Recht, daß man seit Krautheimer/Frazer „viele Punkte als endgültig geklärt betrachten darf"; er hat aber im Hauptteil seiner Arbeit (90–191) „alle Maße und Maßverhältnisse aufs neue [...] durchgerechnet und kontrolliert" (90) und gelangt dabei in einigen Details zu Korrekturen (z. B. 94; 96f). Allerdings bleiben nach wie vor Desiderate, die A. auch selbst formuliert, z. B: „Es scheint jedoch bis heute kein systematisch gesammeltes Material über Verbleib und Merkmale der noch existierenden Säulen zu geben" (114, Anm. 215).

Auf dieser Basis interpretiert er in Kap. V die Peterskirche innerhalb der konstantinischen Reichstheologie. Dabei läßt er sich von dem methodischen Prinzip leiten, daß „ein inhaltliches Verstehen der Gesamtanlage [...] nicht ohne weiteres aus einer übergreifenden formalen Herleitung erwächst; die selbständige Deutung muß hinzukommen und diese beruht notwendig in erster Linie auf den Anschauungen und Bekundungen, die sich aus der Entstehungszeit von Alt-St.-Peter einbringen lassen" (220).

Das Fazit dieser Bemühungen ist die These, daß auf dem Vatikan „das τρόπαιον Petri durch kaiserliche Initiative ausgebaut [wurde] zur Siegesstätte Christi und Konstantins und zum Moment ihrer herrscherlichen Allianz" (222; Hervorhebung von mir).

A. versteht Alt-St.-Peter nicht nur als „Märtyrerkirche" und „Pilgerziel" (204), sondern als Bau, bei dessen Errichtung gleichzeitig eine reichstheologische Propagandazielsetzung verwirklicht wurde. Der durch den Märtyrerkult angezogene Pilger sollte hier nicht nur Petrus verehren, sondern auch das im Ziborium über seiner Memoria aufgehängte (goldene) Kreuz: „Wer nun das Kreuz verehrte, der bekannte sich zu dem Allerhöchsten und – zwangsläufig – zum Kaiser und seinem staatlichen System." „Das siegreiche Kreuz wurde politisiert und auf die Gegenwart bezogen", denn es sei das „Sieges-Zeichen des heilbringenden Leidens" (Euseb, H.E. IX 9,10: τὸ σωτήριον σημεῖον [832,6 Schwartz]), welches Konstantin auch seiner römischen Kolossalstatue in die Hand habe drücken lassen (217).

Hier also wirkt sich die Frühdatierung, welche Alt-St.-Peter ganz zum Werk Konstantins werden läßt, interpretatorisch aus: Der Kaiser hat die Basilika vollendet und noch zu seinen Lebzeiten das Kreuz dort aufhängen lassen, welches in der Stifterinschrift seinen Namen und den seiner Mutter nennt.

Ob die Verwendung des Kreuzesgalgens als imperiales Symbol zu Konstantins Lebzeiten überhaupt möglich war, wird nicht diskutiert. Erich Dinklers Meinung, der sich intensiv mit der Frage beschäftigt hat und zu einem ablehnenden Ergebnis kam, wird in einer kurzen Anmerkung (217, Anm. 217) mit dem Hinweis auf zwei Autoren, die das Problem keineswegs abschließend behandelt haben, weggewischt.

In die Erörterungen kritisch mit einzubeziehen gewesen wären in jedem Fall: J. Flemming, Das Schutzzeichen des Herrschers – Beobachtungen zum Gemmenkreuz in Byzanz und in Georgien = Wiss. Zschr. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena, Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe 30 (1981) 445/54, bes. 445/49 und neuerdings M. di Maio – J. Zeuge – N. Zotov, *Ambiguitas Constantiniana. The caeleste signum dei* of Constantine the Great = Byz 58 (1988) 333/60; inskünftig zum Ganzen: E. Dinkler – von Schubert, Art. Kreuz = Reallexikon der Byzantinischen Kunst; M. R. Alföldi, Historische Wirklichkeit – historische Wahrheit: Constantin und das Kreuzszepter = H.-J. Drexhage – J. Sünskes (Hgg.), Migratio et commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Fschr. Thomas Pekáry (St. Katharinen 1989) 318/25; Verf., Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312 = ZKG 100 (1989) 149/68. Zur Kolossalstatue Constantins wäre auch heranzuziehen gewesen H. Kähler, Konstantin 313 = Jb DAI 67 (1952) 1/30. Erneut zeigt sich hier die Problematik einer Arbeit ohne Bewertung der Quellen selbst. Auch bei der Übernahme der Frühdatierung des Geburtsjahres Konstantins (207) ließe sich das zeigen.

Nun ist aber darüber hinaus zu fragen, ob nicht bereits auf der Ebene der „formalen Herleitung" der Blick zu weiten wäre. Die Alte Petersbasilika im Rahmen der durch den basilikalen Bautyp für sich gegebenen Fragestellungen zu besprechen, greift m. E. zu kurz. Längst hat die Christliche Archäologie erkannt, daß wir es bei altchristlichen Kirchenbauten immer wieder mit Teilen ganzer Ensembles zu tun haben. Bei Bischofskirchen handelt es sich häufig um eine vollständige „groupe épiscopale", bei Coemeterialkirchen ebenfalls nicht selten um umfassende Baukomplexe. Für die römischen Coemeterialkirchen hat W. N. Schumacher, Die konstantinischen Exedra-Basiliken = Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro" (Città del Vaticano – Münster 1987) = Roma sott. crist. VI, 132/86 eine aufschlußreiche Dokumentation vorgelegt, die immer wieder zeigt, daß an diese Basiliken zusätzliche Grabbauten angeschoben waren. Auch außerhalb Roms wiederholt sich dieser Befund nicht selten (Mailand: S. Aquilino an S. Lorenzo; S. Vittore in Ciel d'Oro an S. Ambrogio – Trier: neue Funde unter S. Maximin).

Unmittelbar im Süden der Peterskirche und im baulichen Konnex mit dem Transept standen die später Sta. Petronilla und S. Andrea geweihten Rotunden, deren Erbauung für das 3. bzw. 4. Jh. diskutiert wird; Zusammenhänge mit der konstantinischen Familie sind nicht ausgeschlossen, wenngleich auch ein abschließendes Urteil noch nicht möglich ist.

Vgl. hierzu: C. Cecchelli, Mausolei imperiali e reali del Basso Impero e dell'Alto Medioevo = Atti del III Convegno nazionale di Storia dell'Architettura 9.–13. Oct. 1938 (Rom 1940) 143/58; W. N. Schumacher, Das Baptisterium von Alt-St.-Peter und seine Probleme = Studien zur spätantiken und byzanti-

nischen Kunst. F. W. Deichmann gewidmet I (Mainz 1986) = Monograph. RGZM 10, 215/33; R. Biering – H. v. Hesberg, Zu Bau- und Kunstgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygianum zum Kenotaph Theodosius d. Gr.? = RömQu 82 (1987) 145/82; J. J. Rasch, Zur Rekonstruktion der Andreasrotunde an Alt-St.-Peter = ebd. 85 (1990) 1/18. – Ist es Zufall, daß eine der beiden Rotunden später fränkische Königskapelle wurde und dort unter Paul I. (757–767) ein Freskozyklus mit dem Leben Konstantins angebracht wurde? Vgl. K. Weil-Garris Brandt, Michelangelo's *Pietà* for the Capella del Re di Francia = „Il se rendit en Italie". Etudes offertes à A. Chastel (Rom–Paris 1987) 77/119, hier 78.

Jedenfalls ist zu bedauern, daß A. die Annexbauten nicht mit in Betracht gezogen und Alt-St.-Peter, sieht man von seinen Ausführungen zum Atrium ab, nicht als Baukomplex behandelt hat. (Einzige Hinweise: 52 Abb. 33; 63 Anm. 139; 66.) Der S. 101 Abb. 70b wiedergegebene Gesamtplan Alfaranos von 1589/90 weist jedoch eine Fülle von Anbauten im Norden, Westen und Süden der Alten Peterskirche auf. Das dazu greifbare Material zusammenzustellen, bleibt also ein wichtiges Forschungsdesiderat. Nur dann kann Alt-St.-Peter als Coemeterialkirche gewürdigt werden; die Frage der Interpretation wird sich damit neu stellen. Vielleicht klärte sich dann auch die Funktion der Türen in der westlichen Transeptwand (vgl. 165; 205), denn westlich von St. Peter lag ja auch nach der Fertigstellung ein weiter und bei Grabungen immer wieder angeschnittener Friedhofsbezirk.

Einstweilen erspart uns das Buch von A. die Lektüre umfangreicher Spezialliteratur zu Alt-St.-Peter; dies macht es zu einer nützlichen Neuerscheinung. Freilich steht aber auch zu befürchten, daß sich damit die von A. bevorzugten Frühdatierungen, zumindest in der Kunstwissenschaft, unkritisch durchsetzen werden.

Bei näherer Betrachtung zeigt das Buch, daß auf dem Felde eines solchen Themas – wie in der christlichen Archäologie überhaupt – die Beherrschung einer komplexen Methodik, die sich auch auf den historisch-kritischen Umgang mit Quellen selbst versteht, unabdingbar ist. Erst dann wird klar, wo nur hypothetische Aussagen möglich sind und deshalb Fragen offenbleiben müssen, die weitreichende Interpretation nicht erlauben.

Das Buch ist sehr sorgfältig ausgestattet und druckgelegt worden. An Druckfehlern fiel nur auf: S. 241 (Delvoye, basiliques) Cultara statt Cultura. Innerhalb des Literaturverzeichnisses einige Flüchtigkeiten: S. 235 (Lactantius): ergänze bei Corpus Scriptorum Latinorum nach dem 2. Wort: Ecclesiasticorum; S. 245: Krautheimer, Rome. Profile of a City 312–1308 erschien auch auf deutsch: Rom – Schicksal einer Stadt 312–1308 (München 1987); auch sein Aufsatz The Constantinian Basilica inzwischen mit einem bibliographischen Nachtrag deutsch in dessen Ausgew. Aufsätzen zur Europäischen Kunstgeschichte (Köln 1988) 40/80; S. 249: Petersons berühmte Monotheismus-Studie (1935) erneut in dessen Theol. Traktaten (München 1951) 45/147; sein Aufsatz über Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse ist besser zu greifen in Petersons gesammelten Studien und Untersuchungen „Frühkirche, Judentum und Gnosis" (Rom–Freiburg–Wien 1959; Nachdr. Darmstadt 1982) 88/91.

Nachzutragen wären: W. N. Schumacher, Das Querhaus der konstantinischen Peterskirche zu Rom (phil. Diss. masch. Freiburg 1943), der S. 63–106 bereits nachdrücklich auf den Zusammenhang von Transept und südlichen Rotunden hinwies, C. Galassi Paluzzi, La Basilica di S. Pietro (Bologna 1975) = Roma crist. 17, R. Krautheimer, St. Peter's and Medieval Rome (Rom 1985) = Unione Internazionale degli Instituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, Conferenze 2, sowie ders., A Note on the Inscription in the Apse of Old St. Peter's = Dumbarton Oaks Papers 41 (1987) 317/20.

Ich nutze die Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß Klausers undatierte und nur als masch. Manuskript verbreiteten „Grundzüge der christlichen Archäologie", die S. 246 aufgeführt sind, nach meinen Feststellungen aus dem Jahre 1962 stammen.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Arduini, Maria Lodovica: **Rupert von Deutz (1076–1129) und der „Status Christianitatis" seiner Zeit.** Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XI, 504 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 25), Ln. DM 128.–

Von den Schätzen der mittelalterlichen Geisteswelt warten noch viele darauf, gehoben und durch die Forschung dem Bewußtsein wieder zugänglich gemacht zu werden. Insbesondere gilt dies für eine geistig so bewegte und literarisch fruchtbare Zeit wie das 12. Jh., die für das Werden Europas von entscheidender Bedeutung ist. Die Liste der Desiderata, sowohl was kritische Texteditionen wie was interpretatorische Studien betrifft, wäre lang, wenn jemand Lust verspürte, sie aufzustellen. In bezug auf einen der bedeutendsten theologischen Schriftsteller jenes Zeitalters, den Abt Rupert von Deutz, ist Rhaban Haacke seit über zwei Jahrzehnten dabei, mit seinen mustergültigen Editionen im Rahmen des „Corpus Christianorum" eine Lücke zu schließen. M. L. Arduini dagegen hat sich als sachkundige Deuterin der Werke Ruperts durch zahlreiche Studien einen Namen gemacht. Neben mehreren umfangreichen Vorträgen und Aufsätzen lagen vor Erscheinen des hier zu besprechenden Werkes bereits drei einschlägige Monographien der Vf. vor: Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII (Rom 1979); „Non fabula sed res". Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den „Carmina" Ruperts von Deutz (Rom 1985); Neue Studien über Rupert von Deutz (Siegburg 1985).

In dem vorliegenden Buch hat sich die Vf.in vorgenommen, eine umfassende Interpretation Ruperts als Exegeten und Geschichtstheologen zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe setzt sowohl eine detaillierte Kenntnis der politischen, sozialen und religiösen Welt des 12. Jh.s wie auch ein eingehendes Studium des (schon rein sprachlich) schwer zugänglichen Werkes des Abtes von Deutz voraus. Rupert ist noch während des Pontifikates Gregors VII. geboren und ein Jahr vor der doppelten Papstwahl des Jahres 1130 gestorben. In seiner Lebenszeit war der Konflikt zwischen *imperium* und *sacerdotium* ein beherrschendes Thema der theologischen und kanonistischen Literatur, und sein eigenes Lebenswerk ist durch diese Auseinandersetzung bestimmt.

Darstellung und Deutung von Leben und Werk Ruperts erfolgen in dem vorliegenden Werk in sechs Kap.:

1. „Die Zeit des Lebens" (die wichtigsten Stationen im Leben Ruperts: Lüttich, unterbrochen durch den Exil in Evergnicourt, Siegburg, Deutz und die schriftstellerische Tätigkeit an diesen Orten); 2. „Die Zeit der Kirche" (im wesentlichen eine Interpretation des Werkes „De divinis officiis"); die Kap. 3–5 („Die Zeit der Reform", „Die Zeit der bischöflichen Armut", „Die Zeit der biblischen Armut") behandeln das Problem der Armut und der Macht bei Rupert; das 6. Kap. schließlich („Die Zeit der Prophetie") ist der Eschatologie und Geschichtstheologie Ruperts gewidmet.

Als Mönch des St.-Laurentius-Klosters in Lüttich war Rupert von früher Jugend an durch den schweren Konflikt zwischen Kaiser und Papst betroffen, der seit den Tagen Gregors VII. die *Christianitas* erschütterte und unter dem Namen „Investiturstreit" in die Geschichte eingegangen ist. Wie sein Abt Berengar war Rupert Parteigänger des Papstes. Er kämpfte gegen die Simonie und trat für das Armutsideal in der Kirche ein. Seine persönliche Situation und die seiner Mitbrüder in der kaisertreuen Stadt Lüttich, in der seit 1092 der Bischof Otbert, ein ergebener Anhänger Heinrichs IV. regierte, war deshalb nicht einfach. Otbert zwang alsbald nach seiner Weihe den Abt Berengar, sein Kloster zu verlassen, um es dem kaiserlichen („simonistischen") Abt Wobodo wieder zu übergeben. Darauf verließen die Mönche, soweit sie nicht schon mit Berengar gegangen waren, das Kloster. Der Konvent von St. Laurentius fand für dreieinhalb Jahre (bis 8. August 1095) Zuflucht in dem zur Abtei St. Hubert gehörenden Priorat Evergnicourt bei Reims. Dort hat Rupert sein Erstlingswerk, die „Carmina de Sancto Laurentio", verfaßt. Sie sind ein erstes Zeugnis für die ekklesiologische Grundauffassung ihres Verfassers, in der der Jungfrau Maria eine zentrale Bedeutung zukommt. Außerdem spiegeln sie die kirchliche und politische Lage in Lüttich unmittelbar vor dem Aufruf zum Kreuzzug durch den Papst Urban II. wider.

Rupert lehnte den Empfang der Priesterweihe aus den Händen des simonistischen Bischofs Otbert ab. Erst als der von Urban II. und Paschalis II. gebannte Otbert nach dem Tode Heinrichs IV. wieder in die Gemeinschaft der Kirche und der Hierarchie aufgenommen war, ließ sich Rupert (wohl 1108) von ihm weihen. Mit der Priesterweihe war nach Auffassung Ruperts ein besonderes prophetisches Charisma verbunden, das zur gelehrten Schriftauslegung befähigte. Der Entschluß zur Weihe ging auf ein visionäres Traum-Erlebnis zurück, von dem er selbst in seinem Matthäus-Kommentar (ed. Haacke, CCCM 29, 381–383) berichtet.

Die erwähnte Vision scheint aus zwei Gründen bemerkenswert, auf die die Vf.in allerdings nicht hinweist.

Einmal gehört sie in die Reihe der mittelalterlichen Visionen des Crucifixus, die für das mystische Erleben der Betroffenen und deren frömmigkeitsgeschichtliche Nachwirkung von entscheidender Bedeutung waren, so schon im 11. Jh. diejenige des heiligen Johannes Gualberti (S. Joannis Gualberti Vita auctore Attone, c. 3: MPL 146, 672), im 12. Jh. die des heiligen Bernhard von Clairvaux (S. Bernardi Vita prima, lib. VII, c. 7: MPL 185, 419f), im 13. Jh. die des heiligen Franziskus von Assisi (Fr. Thomae de Celano Vita secunda S. Francisci 10: Anal. Fr. 10,137; Legenda trium sociorum 13: ed. Desbonnets, AFH 67, 1974, 99f) und nach ihm zahlreicher durch die franziskanische Frömmigkeit geprägter Mystiker und Mystikerinnen.

Das zweite ist die eindeutig homoerotisch geladene Atmosphäre der Vision, die schon Rh. Haacke in seinem einschlägigen Aufsatz

(Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz, in: „Sapientiae doctrina". Mélanges de théologie et de littérature médiévale offerts à Dom H. Bascour. RTAM Num. spéc. 1, Löwen 1980, 69–90) schamhaft verschwiegen hatte, wozu aber überhaupt kein Anlaß besteht. Stellen wie die folgende und ihr Gesamtzusammenhang sind vielmehr dazu geeignet, nicht die Skandalgeschichte, wohl aber eine wichtige Seite der Kulturgeschichte des christlichen Mönchtums und der Mystik zu erhellen: „Quod cum festinus introissem, apprehendi quem diligit anima mea, tenui illum, amplexatus sum eum, diutius exosculatus sum eum. Sensi quam gratanter hunc gestum dilectionis admitteret, cum inter osculandum suum ipse os aperiret, ut profundius osculare."

In der visionären „Öffnung des Altares und des Mundes des Herrn" sah Rupert den Zugang zu den göttlichen Geheimnissen symbolisiert, der ihm nunmehr offenstand. Darauf gründete sich auch seine Zuversicht in der Ausübung seines theologischen Lehramtes, bei der er auf mancherlei Widerstand stieß. Denn mit seiner entschiedenen Betonung der *ratio* im theologischen Denkprozeß stand er den Auffassungen Abaelards näher als denjenigen Bernhards von Clairvaux.

Nach seiner Priesterweihe, in den Jahren 1108–1111, verfaßte Rupert sein großes Werk „De divinis officiis", einen Kommentar zum liturgischen Jahr.

Die in dem Werk enthaltene Eucharistielehre rief eine verbreitete Diskussion hervor und brachte den Autor in den Verdacht der Häresie, vor allem deshalb, weil er auch hier seine starken Reserven gegenüber der Autorität der Kirchenväter zum Ausdruck bringt. Das Werk bietet darüber hinaus eine umfassende Ekklesiologie, eine Deutung der christlichen Gesellschaft, auf dem Hintergrund der cluniazensischen Klosterkultur. Der Vf.in geht es hauptsächlich um Herausarbeitung dieses Gesichtspunktes.

In dem Ideal der mönchischen Armut sieht Rupert die einzige Lösung des Problems der *simoniaca haeresis*.

Auch für die Bischöfe fordert er eine Nachfolge Christi in Armut, ganz im Sinne des radikalen (und gescheiterten) Reformversuchs des Papstes Paschalis II. Das Bild des in jeder Weise vorbildlichen Bischofs hat Rupert, als er schon Abt von Deutz war, in der Lebensbeschreibung des heiligen Heribert gezeichnet. Wie Rupert das Problem von Armut und Macht im Licht biblischer Texte reflektiert hat, zeigt die Vf.in in ihrem 5. Kap. Hier finden sich auch eingehende Untersuchungen über den Einfluß des Abtes von Deutz auf die Werke Honorius' von Regensburg, Gerhochs von Reichersberg und Hildegards von Bingen.

Höhepunkt des Buches ist zweifellos das letzte Kap. (fast eine eigenständige Monographie!), in dem die Vf.in die Geschichtstheologie Ruperts, hauptsächlich anhand der Werke „De Trinitate Dei et operibus eius", „In Apocalypsim" und „De victoria Verbi Dei" herausarbeitet.

In diesen Werken seiner letzten Schaffensperiode (ca. 1113–1124) gibt der Autor eine mystisch-prophetische Weltdeutung, von der aus auch neues Licht auf die aktuellen politischen und theologischen Streitigkeiten fällt, in die er zeitlebens involviert war. Dieses Kap. enthält einen bemerkenswerten religionsgeschichtlichen Essay über Prophetie (332–355). Im Anschluß daran werden die Hintergründe des mittelalterlichen Pilgerwesens dargelegt. Hier vor allem setzt sich die Vf.in auch ausführlich (doch zuweilen sehr polemisch) mit den bisherigen Interpretationen des Denkens Ruperts auseinander.

Das Buch gehört zu der Gattung von Werken profunder Sachkenntnis und stupender Gelehrsamkeit, die einen Kritiker mutlos machen können. Selbst für den, der den Deutungen Ruperts durch die Vf.in nicht in allen Punkten folgen kann, ist es allein schon aufgrund der eingehenden und nahezu lückenlosen Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur unentbehrlich. Ja, es wird wohl für lange Zeit das Standardwerk zu Rupert von Deutz überhaupt bleiben.

Ein Schönheitsfehler in der Gestaltung des Textes sind die zahlreichen fremdsprachlichen (lateinischen und italienischen) Passagen, von denen ein Teil vielleicht in den Anmerkungen hätte Platz finden können; andere wiederum wären leicht zu umschreiben gewesen. Eine wesentliche Erleichterung für den Leser ist dagegen, daß die Anmerkungen beim Text und nicht in einem Anhang stehen. Da gegenwärtig die Tendenz herrscht, auch bei wissenschaftlichen Werken aus Kostengründen immer mehr von dieser Praxis abzugehen, verdienen Hg. und Verlag eine besondere Anerkennung, daß sie nach wie vor daran festhalten.

In den Anmerkungen ist eine Vielzahl von Werken angeführt, die keine Aufnahme in das Literaturverzeichnis fanden. Neben den beiden vorhandenen Registern (Personennamen, Orts- und Sachnamen) wäre deshalb ein zusätzliches der modernen Autoren notwendig gewesen.

Bei der Lektüre sind uns folgende Versehen und Druckfehler aufgefallen: S. 58, Anm. 145, Z. 8: Ruperts; S. 66, Z. 1: die; S. 67: „quosdam facundiae Franciae magistros" heißt nicht: „gewisse Lehrer französischen Stils", sondern es sind wohl Lehrer gemeint, die mit der in Frankreich üblichen Eloquenz (im pejorativen Sinn: Geschwätzigkeit, Nachlässigkeit beim Formulieren) argumentieren; S. 110, Z. 30: nisi; S. 149, Anm. 174, Z. 3: eucaristico; S. 362, Z. 11: Patrick; S. 477: der Titel des Werkes von F. Prinz lautet: Frühes Mönchtum im Frankenreich.

Schließlich sei noch erwähnt, daß das Werk im Rahmen eines durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten und von Hermann Josef Vogt geleiteten Forschungsprojekts entstand. Allen, die zu dem nun vorliegenden respektablen Ergebnis beitrugen, gebührt Dank und Anerkennung. Um so betrüblicher ist es, auch im Blick auf die besorgniserregende Situation der Erforschung mittelalterlicher Theologiegeschichte in der Bundesrepublik Deutschland, daß offenbar kein Weg gefunden wurde, der Vf.in, einer Gelehrten von höchster Qualifikation, eine Weiterführung ihrer Arbeit in Deutschland zu ermöglichen.

Tübingen Helmut Feld

Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, hg. von R. Haubst. Paulinus-Verlag Trier 1989. 303 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft Bd 18)

„Tractatus de visione Dei sive de icona Dei liber", „Abhandlung über den Blick Gottes oder Buch über das Bild Gottes", diesen Traktat übersandte Nikolaus von Kues den Tegernseer Mönchen und übergab ihnen auch das bekannte Meditationsbild des Alles-Sehenden, dessen Blick durch artifizielle Malkunst den Eindruck erweckt, als ob er gleichsam rundum alles betrachte. Der Kardinal sprach von der Ikone Gottes. Bild und Buch sollten den Mönchen in Tegernsee zur Einübung in die Betrachtung, in die Schau Gottes, dienen. Das Cusanus-Symposion in Trier (vom 25.–27. September 1986) unter Leitung von Prälat Haubst wählte den Traktat als Textgrundlage der Untersuchungen und Diskussionen über das Thema: „Das Sehen Gottes." In den Ausführungen des Nikolaus von Kues ist die biblische Tradition über das Gott-Schauen ebenso lebendig wie die neuplatonische Überlieferung: Denkform und Spiritualität des Kardinals standen bei diesem Thema zur Diskussion. Jene beschäftigt die historische Forschung, diese, die Spiritualität, geht uns alle und heute an, wie Kardinal Volk in einem Vorwort der Eröffnung des Symposions ausführte. Dieses Vorwort war wohl einer seiner letzten Vorträge, in dem ein Grundgedanke seiner Theologie wiederkehrt, der ihn mit Nikolaus von Kues verbindet: die Offenbarung und die Verborgenheit Gottes in der personalen Gottesbegegnung des Glaubens.

Im vielfachen Durchgang des Themas wurden in den 8 Vorträgen die Grundelemente der kusanischen Theorie vom Schauen Gottes entwickelt:

M. Schmidt erörterte aufgrund des (nur teiweise veröffentlichten) Briefwechsels des Nikolaus von Kues mit den Tegernseer Mönchen „Wesen und Sinn der Mystik" (25–49). Im sog. mystischen Sehen und Erkennen durchdringen sich Intellekt und Affekt, begrenzen und ergänzen sich Offenheit und Verborgenheit, erfüllen sich Sättigung und Sehnsucht. Der Primat der Liebe erübrigt die Anstrengungen in der Gnosis nicht.

Zu diesen Anstrengungen gehört auch die Betrachtung der „Icona Dei", deren kunst- und kulturgeschichtliche Herkunft A. Stock untersuchte (51–62). Das Andachtsbild, das in der Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters große Bedeutung erlangte, steht (sozusagen als „species expressa") ganz im Dienste der religiösen Erkenntnis.

F. Hoffmann (Erfurt) zeigte, wie sehr des Nikolaus von Kues religiöse Erkenntnis Unendlichkeitsstreben ist, und zwar gerade nicht als transzendent- oder transzendental-begründetes Erkennen, sondern als suchendes und findendes Streben (69–86). Nikolaus von Kues stand Bonaventura näher als Plotin, und er erachtete wie Bonaventura nichts Geschöpfliches als zu gering, um Spur zu Gott zu sein.

W. Beierwaltes analysierte die „Visio facialis – Sehen ins Angesicht" als „Coincidenz den endlichen und unendlichen Blick bei Cusanus (91–118); Einheit und Differenz von Sehen und Gesehen-sein sind der Kernakt der Betrachtung und der Spiritualität.

W. Dupré untersuchte das Verhältnis von „Bild und Wahrheit" (125–158), das ästhetische Wechselspiel von Bild und Wirklichkeit, dessen Grundparadigma der Mensch in seinem Gottebenbild-Sein ist.

R. Haubst griff das Bildwort der „Mauer der Koinzidenz" auf, das Nikolaus an 22 Stellen im Traktat verwendete, und suchte dessen „erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung" zu erhellen (167–191). Auch wenn sich die geschichtliche Herkunft des Bildwortes nicht klären läßt, so wird doch dessen hermeneutische Bedeutung offenkundig: das Jenseits der Mauer „des Ineinsfalls ohne Einfaltung und Ausfaltung" ist immer auch der entspringenlassende Ursprung unseres Überstiegs im Diesseits der Einfaltung und der Ausfaltung.

Kl. Reinhardt entwickelte einen Grundgedanken der Theologie des Kusaners: „Christus, die ‚absolute Mitte' als der Mittler zur Gotteskindschaft" (196–220). In diesem Gedanken kommt die zentrale Bedeutung der Christologie zur Geltung und gleichzeitig kommt darin auch der philosophische Begriff des „medium" zum Zug.

Kl. Kremer beschloß die Reihe der Hauptvorträge mit einer Darlegung über „Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit" (227–252). Die Kontextuierung der Leitgedanken des Nikolaus von Kues durch Beiträge aus der Geschichte der Philosophie einst und jetzt, des Boethius und des Nikolai Hartmann, machen deutlich, daß der Kusaner in der großen und langen Reihe der Philosophen der Freiheit steht.

Die Diskussionsbeiträge zu den einzelnen Vorträgen, die dankenswerterweise mitgedruckt wurden, dienen ebenso der Problemsicht wie der Problemlösung. Vortrag und Diskussion sind noch immer die beste Methode der Interpretation der „mens et littera" eines Autors. Ergänzend zu den Hauptvorträgen wurden 3 Beiträge zur Cusanusforschung gedruckt: R. Haubst berichtet über die Begegnung hinduistischer und kusanischer Geistigkeit (267–270), M. Gogacz (Warschau) differenziert den vieldeutigen Begriff von Mystik und Kazuhiko Yamaki (Japan) hielt eine Relecture der Vorträge des Symposions und beschrieb die Schau Gottes „von der ‚ratio' zur Intuition" (276–295). Diese Nachlese des japanischen Gelehrten ist für das Gesamtverständnis des Symposions in vielfacher Hinsicht bemerkenswert:

1. Bei aller Nähe des Kusaners zur neuplatonischen Tradition, die gerade von den Philosophiehistorikern herausgearbeitet wurde, muß nach dem Unterscheiden den des kusanischen Neuplatonismus gefragt werden. In der Beantwortung der Frage weist K. Yamaki auf die Einheit von Einsicht und Liebe in der Theologie des Kusaners hin. Im Gott-Erkennen muß sich die Einsicht selber transzendieren. Das Woraufhin dieses Überstiegs darf der Einsicht nicht fremd sein, muß sie aber überbieten und aufheben. Die Entrückung und Verzückung der „visio facialis" läßt die Einsicht in der Liebe (caritas) neu aufgehen, so zwar daß die Einsicht das Geheimnis der „visio facialis" als blendendes Dunkel erfährt.

2. Dieser Überstieg in die vollendende Endgültigkeit des personalen Schauens ist Gnadengabe Gottes. Den Überstieg des Erkennens begleitet im Traktat das Gebet des Nikolaus von Kues. Schade, daß im Symposion nicht auch das vielfältige Gebet des Kardinals zum Vortrag kam. Sehen im Angesicht Gottes bringt das Wort des Gebetes hervor. Das Wort hat seinen Sitz im Erkennen; im personalen Vollzug des Gebetes läßt das Wort die Erkenntnis als „docta ignorantia" zurück. „Durch den Glauben tritt die Einsicht zum Wort hinzu, durch die Liebe wird sie ihm geeint" (De visione 24 n.113). Das in der Liebe mit dem Erkennen einende, einige Wort verstummt im Geheimnis der „visio facialis".

3. K. Yamaki unterscheidet eine doppelte Perspektive im kusanischen Begriff der „coincidentia oppositorum": In der horizontalen, neuplatonischen Perspektive des Ineinsfalles des Endlichen und des Unendlichen ist die neuplatonische Einheit die Vollendung der transzendierenden Erkenntnis; in der vertikalen christologischen Perspektive des Ineinsfalls ist die christologische Einheit die Sinnmitte von „complicatio" und „explicatio". Die neuplatonische „abstractio" und die christologische „contractio" bestimmen gleichermaßen das Denken des Nikolaus von Kues.

4. In dieser doppelten Perspektive muß auch das Bildwort von der „Mauer der Koinzidenz" verstanden werden: dem transzendierenden Denken entgegensteht die Mauer des Unvermögens des begrifflichen Erkennens: der christologischen Zusammenschau entgegensteht die Mauer der Trennung von unten und oben.

Bochum Ludwig Hödl

Haas, Alois Maria: **Deum mistice videre ... in caligine coincidencie.** Zum Verhältnis Nikolaus von Kues zur Mystik. Vorlesung, gehalten am 10. Juni 1987. – Basel: Helbing & Lichtenhahn 1989. 79 S. (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Bd 24), kart., sfr 36.–/ DM 43.–

Zur Bestimmung des „Verhältnisses (des) Nikolaus von Kues zur Mystik" geht H. davon aus: Bei diesem sprechen die einen von einem „religiös-mystischen Grundzug, der sein philosophisch-theologisches Schrifttum beseelt" (R. Haubst); nach K. Flasch u. a. soll Cusanus „nur Religionsphilosophie", keine „Theologie" treiben (9f).

Daraufhin legt H. zunächst (1.) dar, wie verschieden insbesondere der Kartäuser Hugo von Balma (Ende 13. Jh.) und Johann Gerson († 1429) die mystische Erfahrung bestimmen. Nach Hugo sollte diese nur in einer affektiven Bewegung auf Gott hin (ohne vorausgehende Einsicht) bestehen. Während Gerson „die auseinandergetretenen Bereiche von Scholastik und Mystik wieder zu vereinigen" suchte (11–13). Bei Eckhart und der ganzen „deutschen Mystik" ist „ein Ausgleich intendiert, in dem den intellektuellen Kräften bisweilen ein leichter Vorrang zukommt". So auch bei Cusanus (15f).

2. Bei seinem Gedankenaustausch mit den Tegernseer Benediktinern über Grundfragen der Mystik (seit Sommer 1452) hielt er eindeutig daran fest: „In Gott fallen Erkenntnis und Liebe zusammen" – vom Menschen „wird nicht ohne Erkenntnis geliebt". Davon ließ Cusanus sich auch durch die Berufung des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach auf das „ignote ascendere ad mysticam theologiam" bei (Ps.-)Dionysius nicht abbringen (17–22). Seine Mystik erwuchs vielmehr „aus der gesteigerten Glut eines hungrigen Wahrheitssuchens und aus der Begegnung mit der in der Schöpfung und in Jesus Christus sich darbietenden Weisheit und Güte Gottes". Darin, daß für Cusanus „die für das Mittelalter tragische Trennung von Scholastik und Mystik nicht bestand", sieht H. auch geradezu „den Differenzpunkt zwischen (Joh.) Wenck und Nikolaus" (24).

3. Die Cusanus-Schrift „De visione Dei" (1453) betrachtet H. als „ein spezifisches Ergebnis des Streites um die mystische Erfahrung" (31). Das erhebt er aus der Analyse des Vorwortes und des ganzen Buches „Vom Sehen Gottes" (31–42). „Im ganzen ist klar, daß in einer solchen mystischen Theologie der Vorrang der ... Einsicht selbstverständlich ist. Es wäre aber durchaus falsch, wollte man die starken emotional-affektiven Einschüsse unterschätzen" (43).

Aus der Sicht der Cusanusforschung sei angemerkt: Bei dieser Interpretation stützt H. sich nunmehr fast ausnahmslos auf die im Trierer Cusanus-Institut erarbeitete prägnante Übersetzung von H. Pfeiffer, die ihrerseits, ohne Homoioteleuta, bereits auf dem vollständigen und durch kritischen Handschriften-Vergleich gesicherten lateinischen Text beruht. – „Coincidentia" ist treffender mit „Ineinsfall" (40) als mit „Zusammenfall" (17, 40) zu übersetzen. S. 35 sollte statt „Furcht der Schau" wohl „Frucht"... stehen.

In den acht Referaten des Trierer Symposions „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues" (s. o.) ist zwar manches Thema ausführlicher behandelt; die Untersuchung von A. M. Haas verdient jedoch wegen seiner optimalen Vertrautheit mit der mittelalterlichen Mystik eine besondere Beachtung.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Melanchthons Briefwechsel. Bd 6: Regesten 5708–6690 (1550–1552), bearb. von Heinz Scheible und Walter Thüringer. (Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Heinz Scheible). – Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog 1988. 400 S., DM 310.–

Für den 6. Bd dieses Regestenwerkes gelten dieselben Regeln wie für die früheren Bde. Ergänzt wurden nur das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis. Leider wurde nicht zur Kenntnis genommen, daß MSA (Melanchthons Werke in Auswahl) in neubearb. 2. Aufl. vorliegt und die Seitenzahlen sich nicht unerheblich verändert haben.

Inhaltlich behandeln die 982 Briefe der angegebenen drei Jahre einige große Themen: politische und kirchliche Nachwirkungen des Schmalkaldischen Krieges und Verhandlungen über die Annahme des Interims. Melanchthon bemühte sich in jeder Weise um Abschwächung des letzteren. Hinter das Leipziger Interim wollte er in keinem Falle zurückweichen. Wie er selbst sagte, sollte das Interim nach zwei Jahren kein Gesprächsthema mehr sein.

Das Interesse am Interim wurde bald durch das am Trienter Konzil abgelöst. Dieses Thema berührte M. unmittelbar. Hatte er sich bisher gegen das Rechtfertigungsdekret erklärt, so war jetzt von ihm gefordert, die Position der Protestanten in der Confessio Saxonica zu erläutern. Da der Kaiser protestantische Delegationen nach Trient zu entsenden verlangte, hatte Moritz von Sachsen M. abordnen wollen. Auf Abruf hielt M. sich in Nürnberg auf. Dieser Aufenthalt dauerte wochenlang (24. 1. – 12. 3. 1552). Über seine Beschäftigung während dieser Wartezeit gibt der Briefwechsel wenig Auskunft. Eigentümlicherweise verliert M. kein Wort darüber, daß er damals die deutsche Übersetzung seiner Loci theologici, die Justus Jonas geliefert hatte, einer grundlegenden Überarbeitung unterzog. Sein Manuskript von 700 S. bricht bei der Lehre von der Taufe ab. Ob er an dieser Stelle aufhören mußte oder ob der Rest verlorengegangen ist, bleibt unklar.

Die Briefe des Jahres 1552 beschränken sich auf Weitergabe der wenigen aus Trient kommenden Nachrichten. Die Zurückweisung der Confessio Virtenbergica mußte M. zu denken geben. Während noch über das Geleit nach Trient beraten wurde, wurde durch den Fürstenkrieg das Konzil zur Auflösung gebracht (19. 3. 1552). Im März 1552 konnte M. nach Wittenberg zurückkehren.

Wie die weiteren Briefe zeigen, konnte M. sich nun den theologischen Kämpfen widmen, in die er eingreifen mußte, als der Streit in Frankfurt a. O. ausgetragen werden sollte. Die spekulativen Neigungen der Theologen bereiteten ihm in dieser Zeit Sorgen. Sie lagen auch den Anschauungen Osianders zugrunde, dessen Tod sie nicht abklingen ließ. In seiner Antwort auf das Buch Osianders war M.s Kritik an dessen Rechtfertigungslehre (Gerechtigkeit Christi in uns) deutlich ausgesprochen (MSA 6,260). Hatten diese Auseinandersetzungen M. viel zu schaffen gemacht, so zeigen die letzten Briefe des Jahres 1552 auch seine leise Hoffnung auf eine gewisse Entspannung der Lage, nachdem der Kaiser schon in Augsburg das Bestehen der evangelischen Gemeinde genehmigt hatte.

Münster Robert Stupperich

Bundschuh, Benno von: **Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik.** – Münster: Aschendorff 1988. XXVII, 603 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd 124), kart.

Die Auseinandersetzungen auf dem Wormser Kolloquium von 1557 haben in der Forschung bislang allenfalls als spektakuläre Demonstration der innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten Interesse gefunden. Die vorliegende Würzburger Diss. setzt dagegen die Akzente entschieden anders. Die Entscheidung, die Frage nach der Tragfähigkeit des Reunionsgedankens in den Vordergrund zu stellen und unter diesem Aspekt die Vorgeschichte des Wormser Religionsgespräches seit 1552 ausführlich zu analysieren, erweist sich methodisch als sehr vorteilhaft. Dieser erweiterte Untersuchungsrahmen rückt vor allem die Religionspolitik Ferdinands I. gebührend ins Licht. In der Sicht des Königs behielt der Reunionsgedanke, trotz der Vereinbarung eines ewigen Religionsfriedens, seine hohe reichs- und integrationspolitische Bedeutung. Mit seinem Plädoyer für einen nochmaligen Reunionsversuch auf einem Kolloquium stieß Ferdinand allerdings allenthalben auf Skepsis, Zurückhaltung, schwerwiegende Vorbehalte oder gar unmißverständliche Ablehnung. Es zeigte sich deutlich genug, wie schwierig es sein mußte, die Erfahrungen, die man mit der Gesprächspolitik Karls V. gemacht hatte, zu verdrängen oder zu überspielen. Dieses ungünstige Meinungsbild, das Resultat seiner Verhandlungen mit Kurfürst August von Sachsen in Leitmeritz und die Zuspitzung der Türkengefahr bewogen den König schließlich, seinen Kolloquiumsplan vorläufig zurückzustellen. Im Verlauf des Regensburger Reichstages von 1556/1557, zu dessen Geschichte B. einen wichtigen Beitrag leistet, revidierte Ferdinand seine Entscheidung, weil die Protestanten auf der Behandlung der Religionsfrage bestanden, verhalf zusammen mit Bayern dem protestantischen Votum für ein Religionskolloquium in dem entsprechend dem Passauer Vertrag paritätisch besetzten Religionsausschuß zur Mehrheit und drängte – am Ende mit Erfolg – die widerstrebenden geistlichen Stände, ihre Opposition aufzugeben. Wie wenig freilich damit in der Sache, d. h. für das Anliegen der Verständigung gewonnen war, zeigte sich noch in Regensburg.

Zum einen fand die Vorstellung Ferdinands von einem auf Versöhnung und Ausgleich gerichteten informellen Meinungsaustausch in möglichst kleinem Kreis keine Resonanz. Beide Religionsparteien wünschten ein formelles Verfahren. Auf beiden Seiten herrschte das Interesse vor, das Kolloquium als Plattform zur Bekehrung der Gegner zu erproben. Zum anderen brach noch auf dem Reichstag der tiefgreifende Dissens im Kirchenbegriff auf. Daß es dem König gelang, die Debatte darüber in der Schwebe zu halten, indem er seinerseits eine klare Entscheidung vermied, konnte nur eine notdürftige Auskunft für den Augenblick sein.

In den von B. zum ersten Mal im Zusammenhang referierten, von katholischer Seite aus der Zeit von 1554 bis 1557 vorliegenden Gutachten und Stellungnahmen zum Reunionsproblem, fällt neben dem verbreiteten skeptischen Zweifel an den Erfolgschancen eines neuen Versuches zur Wiederherstellung der religiösen Einheit der ausgeprägte Trend zur Präzisierung des Problemverständnisses auf. Das durch die lutherische Reform aufgeworfene kirchliche Autoritätsproblem wurde durchweg in seiner kirchentrennenden Bedeutung schärfer als früher erfaßt. Daß die These vom innerkirchlichen theologischen Schulstreit nur noch vereinzelt vertreten wurde, belegt, wie weit die Wirkung des Klärungsprozesses mittlerweile reichte, den die fortschreitende Konfessionalisierung mit sich brachte. Dieses geschärfte Problemverständnis war für eine Politik der Verständigung, die den Kompromiß suchte, von vornherein eine enorme Belastung. Die Wormser Debatte über das Schriftprinzip, die Wertung der Tradition und die damit zusammenhängenden ekklesiologischen Fragen führte dies eindringlich vor Augen. B. betont völlig zu Recht, daß schon in dieser Kontroverse das zwangsläufige Scheitern des Kolloquiums angelegt war. Dies ist im Urteil über den Bedingungsrahmen für die von Ferdinand betriebene Erneuerung der Gesprächspolitik Karls V. neben der innerprotestantischen Differenzierung, die nach dem Ausschluß der Gnesiolutheraner aus der evangelischen Kolloquentengruppe nicht zuletzt auf Betreiben der katholischen Assessoren in den Vordergrund der Konfrontation gespielt wurde, angemessen zu berücksichtigen. Die Verhärtung der konfessionellen Fronten, die auch die gesellschaftlichen Beziehungen, wie in einem besonderen Kap. gezeigt, maßgeblich bestimmte, machte die Bemühungen des Kolloquiumspräsidenten Julius Pflug aussichtslos, den Streit um die Einschätzung der innerprotestantischen Lehrdifferenzen und über die Frage, ob nach der Abreise der Gnesiolutheraner das Kolloquium weitergeführt werden könne, einvernehmlich beizulegen. Wie von vielen befürchtet und vorausgesagt, endete das Kolloquium im offenen Eklat. In welchem Maße sein Verlauf entgegen den Hoffnungen Ferdinands polarisierend wirkte, zeigt nicht zuletzt die Schärfe der Polemik im nachträglichen Flugschriftenkrieg, dem ein eigenes Kap. gewidmet ist. In dieser Polarisierung festigte und konsolidierte sich, wie Petrus Canisius mit Genugtuung konstatierte, die katholische Seite sichtlich. Ob das Wormser Kolloquium deshalb als „Wendepunkt zwischen Reformation und Gegenreformation" (566) zu werten ist, mag vorab offenbleiben. Dies schmälert den beachtlichen Ertrag und das Verdienst dieser gründlichen, ausgewogen formulierten und durchweg überzeugenden Arbeit in keiner Weise.

Mainz Albrecht P. Luttenberger

Wolff, Gottfried. **Solus Christus.** Wurzeln der Christusmystik bei Gerhard Tersteegen. – Gießen–Basel: Brunnen 1989. VI, 198 S. (TVG-Monographien und Studienbücher), kart. DM 34.–

Der evangelische Pfarrer Gottfried Wolff erinnert mit diesem Buch daran, wie gerade im Gebiet der christlichen Spiritualität das Gespräch über die Konfessionsgrenzen hinaus immer dringlicher wird. Sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite hat man heute erkannt, daß der schlichte Kaufmann und Bandweber Gerhard Tersteegen zu den großen geistlichen Meistern der christlichen Geistesgeschichte gehört, die vielleicht gerade unserer Zeit Wesentliches zu sagen haben.

Der Vf. dieses Buches will „Tersteegen vor allem als Theologe des kontemplativen Gebetes" darstellen (2), dessen Leben und Schriften zutiefst in dem „Solus Christus" und in der „Sola gratia" verankert sind. Er hofft damit, einen Beitrag „zur Gewinnung eines richtigen Tersteegen-Bildes" zu bieten, das „nicht nur frühere Darstellungen korrigieren muß, sondern auch andere Gesichtspunkte zur Geltung bringen möchte" (3). Dabei bemüht er sich vor allem, die „Wurzeln" dieses Tersteegen-Bildes aufzuzeigen, die er vor allem in der französischen Mystik des Quietismus sucht.

In zwei einleitenden Kap.n (II und III) hebt der Vf. hervor, daß die früheren kritischen Arbeiten über Tersteegen (Ritschl, Forsthoff, Söhngen, Winter, Moltmann, Pieter van Andel) überholt sind und kaum noch als Ansatzpunkte zu einem wahren Verständnis dieses Mystikers verhelfen, der ja gerade in der protestantischen Theologie als Außenseiter mit katholisierenden Tendenzen galt. Die Tersteegen-Forschung hat sich deshalb vor allem neueren Studien zuzuwenden (Ludewig, Hoffmann, della Croce), die seine Spiritualität und Mystik von früheren Vor- und Fehlurteilen befreien und damit einen neuen Zugang zu seiner Gedankenwelt eröffnen. Gottfried Wolff stellt sich in den Rahmen dieser Arbeiten.

Im IV. Kap. greift er Tersteegens Mystik nach seiner eigenen Darstellung auf. Er beleuchtet den Weg dieses Pietisten zu Christus als Weg der Nachfolge Christi, des Gebetes, der Entäußerung, der Einwohnung Christi. Bedingung für das Weiterkommen ist die reine Liebe, das Ziel ist die wesentliche Gotteserfahrung, das Kreuz bleibt entscheidendes Kriterium für die Echtheit des mystischen Wegs. Im V. Kap. wendet er sich den Beziehungen Tersteegens zur französischen Mystik zu: Die Einflüsse Bernières' und die Übereinstimmung mit Bérulle und der französischen Schule. Im VI. Kap. stellt er Tersteegen eng in den Rahmen der lutherischen Tradition, um seine

Arbeit dann im Schlußkapitel mit einigen Überlegungen zu weiteren Aufgaben der Tersteegen-Forschung abzuschließen.

Bevor ich einige Gesichtspunkte dieser gut durchgearbeiteten Studie aufnehmen möchte, soll dem Vf. mein Dank ausgesprochen werden, eine katholische Beurteilung ernsthaft als Ansatz neuer, evangelischer Forschung angenommen zu haben. Wie der Vf. richtig gezeigt hat, Tersteegen muß unmittelbar angesprochen werden, vor allem frei von dem belastenden Wort Pietismus und einer jeden unzutreffenden Interpretation des (französischen) Quietismus. Obwohl der Bandweber aus Moers einem noch weithin konfessionalistischen Zeitalter angehörte, bietet er doch ein Beispiel, daß bereits früh in den Kirchen der Reformation ein vertieftes Frömmigkeitsleben aufgebrochen war, das sich durch Aufnahme des Geistesgutes der deutschen, französischen und spanischen Mystik als ökumenisch offen ausgezeichnet hat.

Tersteegen war Laientheologe. Er besaß eine ausgezeichnete Schulbildung mit gründlicher Sprachkenntnis, aber keine „große theologische Bildung", wie der Vf. meint (49). Er hat nie Theologie studiert und wollte auch nicht als Theologe auftreten. Was er geschrieben hat, ist von persönlicher Erfahrung getragen. Eine ausgesprochene Christuserfahrung, die er mit einem, mit dem eigenen Blut geschriebenen, an Jesus gerichteten Brief besiegelte. Dieser Übereignungsakt an Jesus, der Einflüsse mittelalterlicher Braut-Minne- und Weisheitsmystik zeigt, und den er gleich der von ihm besonders geschätzten Mme. Guyon mehrfach erneuerte, ist Ausgangspunkt seines persönlichen Verhältnisses zu Christus, ist die eigentliche Wurzel seiner Solus-Christus-Mystik. Von hier aus gelang es ihm, ein System des geistlichen Lebens mit erstaunlicher Klarheit und Sicherheit zu erarbeiten, das zur Christusgemeinschaft und Heiligung auffordert. Obwohl der Vf. im Zusammenhang mit der Einwohnung Christi dies andeutet, so hätte er vielleicht diesen wichtigen Ausgangspunkt mehr betonen sollen.

Daraus ergibt sich auch der Charakter der Christusmystik Tersteegens, die er im „Kurzen Bericht von der Mystik" als „denjenigen Grad der Erfahrungs-Erkenntnis Gottes" bezeichnet, welchen Paulus und die Mystiker „das inwendige Leben oder die Herzens-Gottseligkeit" nennen. Diese steht ohne Zweifel in Verbindung mit der Schrift, wenn auch das Letzte über die Schrift hinausgeht. Ich glaube deshalb, wenn man von „Wurzeln" spricht, sollte eine derartige Verankerung hervorgehoben werden. Denn man könnte bezweifeln, ob es sich bei Tersteegens Christusmystik wirklich um „Wurzeln" handelt, die, wie der Vf. annimmt, vor allem in der französischen Schule liegen. Selbstverständlich besteht ein Einfluß Bernières auf seine praktischen Forderungen zur Christusnachfolge. Auch liegen bestimmt thematische Übereinstimmungen von Tersteegens Gedankenwelt mit Bérulles kontemplativer Lehre vor, wenn auch bei ihm das Theodizee-Problem weitaus weniger Bedeutung hat. Aber es darf nicht vergessen werden, daß er ebenfalls durch seine großen Übersetzungen und Editionen von Mystikern des Mittelalters und der Neuzeit, angefangen von der grundlegenden Bedeutung, die für ihn Thomas von Kempens „Nachfolge Christi" hatte, auch mit anderen Mystikern seine Erfahrung und Lehre konfrontiert hat.

Damit soll nicht bestritten werden, daß Tersteegen in seiner starken religiösen Sensibilität sich von der französischen Schule angesprochen fühlte, und sicher besonders von Mme. Guyon, Labadie und Bernières. Sie bot ihm die seinem inneren Empfinden entsprechenden Erfahrungen, Gedanken und Belehrungen, die er sich zunutze machen wollte, um sie im eigenen Wort zu reflektieren. Ich glaube deshalb, es wäre besser von „Einfluß" oder „Verweischarakter" der französischen Schule zu sprechen.

Zum Abschluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß Tersteegens Solus-Christus-Lehre ihren tiefsten Ausdruck im Lied gefunden hat. Gerade in der Lyrik finden menschliches Fühlen und innere Erfahrung einen Weg, existentielle und religiöse Wirklichkeitsschichten zu eröffnen, für die oft die Sprache ungenügend ist. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Vf. die Bedeutung des Lieds für Tersteegens Christuserfahrung hervorgehoben hätte. Doch vielleicht gehört das für ihn zu „der Menge und Art der noch offenen Fragen" (190), vor der heute die Tersteegen-Forschung steht. Diese sollte jedoch nicht den Fehler begehen, aus diesem großen Beter oder Christussucher einen theoretischen Mystiker machen zu wollen. Für die Spiritualität des heutigen Menschen liegt seine Bedeutung auf dem Weg seiner biblischen Christuserfahrung – wie dies bei Einkehrtagen in der ökumenischen Benediktinerabtei Niederaltaich in den letzten Jahren gezeigt wurde –, oder wie es der Vf. selbst erfahren durfte, als Beispiel, um auf dem „Weg des Betens und des Stillewerdens zu Erfahrungen der Gottesbegegnung" zu gelangen.

Milano Giovanna della Croce, ocd

Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Winfried Becker und Rudolf Morsey. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 291 S., kart. DM 28.–

Der Bd enthält die Vorträge und Diskussionen eines internationalen Symposions über „Christliche Demokratie in Vergangenheit und Gegenwart", das vom 16. bis 18. September 1987 im Ludwig-Windthorst-Haus in Lingen stattfand. Wenn auch die Entwicklung in den Niederlanden, in Belgien, Österreich, Frankreich und Italien, von vorzüglichen Kennern der Materie vorgetragen, nicht zu kurz kommt, steht doch die Entwicklung in Deutschland im Vordergrund des Interesses, wobei als roter Faden die Frage die Diskussionen durchzieht bzw. durchzog, inwieweit man überhaupt im Deutschland des 19. Jh.s von einer „Christlichen Demokratie" sprechen könne und wie dieser Begriff gegebenenfalls inhaltlich zu füllen sei.

Der Mithg. Winfried Becker, der die Tagung mit einem gehaltvollen Referat einleitete, setzte zugleich die Akzente, indem er zunächst die „Christliche Demokratie" gegen den geläufigen Begriff des „politischen Katholizismus" abgrenzte und anschließend, im Vergleich mit der Traditionslinie der liberalen und sozialistischen Bewegungen, die Ursprünge „christlicher Demokratie" in Europa aufzuzeigen suchte, wobei er für die deutsche Seite mit seiner Interpretation der politischen Gedankenwelt des katholischen Publizisten Joseph Görres dessen „liberal-demokratische" christliche Anthropologie freilegte. Zwar taucht das Stichwort „Christliche Demokratie", woraufhin der andere Hg. des Bd.es, Rudolf Morsey, in der Diskussion verwies, erst 1926 in der 5. Aufl. des „Staatslexikons" auf, und hier ausdrücklich auf die westeuropäischen Staaten Frankreich, Italien und Belgien bezogen. Aber gegenüber der letztlich unter den Tagungsteilnehmern kontrovers gebliebenen Frage, inwieweit die katholische Bewegung des 19. Jh.s bereits demokratische Züge enthielt bzw. auf eine Demokratisierung abzielte – zu Recht stellte R. Morsey die entscheidende Frage, wer denn bei einer von heutigen Maßstäben ausgehenden Begriffsdefinition schon im 19. Jh. „demokratisch" zu nennen sei –, betonte Becker die durchaus vorhandenen geschichtsphilosophischen und anthropologischen Parallelen zwischen deutschen (Görres) und französischen Katholiken (Lamennais), stellte Ernst Heinen das christliche Vereinswesen als eine bereits feste Konstante neben das sozialistische, liberale und radikal-demokratische Vereinswesen, hob Hans-Georg Aschoff die zukunftsweisenden politischen Ziele Windthorsts hervor (die absolute Dominanz des Rechtsstaatsgedankens gegenüber Staatsomnipotenz und Staatsomnikompetenz, Sicherung vorstaatlicher Rechte und Freiräume, Parlamentarismus und föderalistische „checks and balances", usw.) und leitete die Windthorst-Biographin Margaret Lavinia Anderson ihren Beitrag über „Windthorsts Erben" mit der Bemerkung ein, daß die Juden ihre bürgerliche Gleichberechtigung besser beim Zentrum vertreten sahen als bei der Sozialdemokratie oder beim Liberalismus. In einer bemerkenswerten These, die der bisherigen (Zentrums-)Geschichtsschreibung diametral entgegensteht, vertritt die amerikanische Historikerin die Ansicht, daß die „integralistische" Roeren-Bitter-Gruppe (Berliner Richtung) politisch mehr Gespür gegenüber dem manifesten Antikatholizismus im Kaiserreich bewiesen habe als die auf nationale Anerkennung und „Modernität" bedachte Bachem-Gruppe (Köln-Mönchengladbacher Richtung). Sie schließt ihren Beitrag mit der herausfordernden Aussage, daß die heutige Geschichtsschreibung die Katholiken immer noch „gettoisiere" und eine „wahrhaft interkonfessionelle Geschichte Deutschlands" immer noch als „Fernziel" zu betrachten sei. Kontrast- bzw. Parallelbilder zur deutschen Entwicklung liefern die Beiträge von A. F. Manning über die Christliche Demokratie in den Niederlanden und Belgien und Harry Slapnicka über „Katholizismus, katholische Konservative und Christlich-soziale Österreichs im 19. Jahrhundert.

Den „Einfluß christlich-demokratischer wie christlich-sozialer Ideen und Parteien auf Geist und Politik in der Weimarer Zeit" analysiert komprimiert Karsten Ruppert, wobei er vornehmlich für das politische Denken und Handeln im Zentrum die Verwurzelung in Naturrecht und Rechtsstaatsbegriffen, politische Erfahrung und Kompromißfähigkeit sowie eine Politik der „mittleren Linie" als konstitutiv ansieht, ohne die Schwächen der Partei in der Situation der attackierten Demokratie zu übersehen. Geradezu als Fehlschlag endete dagegen der Versuch, neben der sozialistischen und kommunistischen sowie der linksliberalen und „grünen" Internationale (Bauernparteien) eine christlich-demokratische „Internationale" zwischen den beiden Weltkriegen zu begründen (1925/26), wie Alwin Hanschmidt in einem informativen Beitrag zeigt, wenn dieses Gremium („Secrétariat International des Partis Démocratiques d'Inspiration Chrétienne") auch bereits einige der Kontakte schuf, die für die Christliche Demokratie nach 1945 wertvoll werden sollten. Insgesamt ein Schattendasein innerhalb der Widerstandsforschung haben auch die christlichen Demokraten innerhalb und außerhalb des „Dritten Reiches" sowie ihre Vorstellungen über den

Neuaufbau Deutschlands und Europas gespielt, obwohl ihr Beitrag innerhalb der Widerstandsbewegung, wie der fundierte Beitrag R. Morseys deutlich macht, wesentlich höher gewesen ist als bisher bekannt. Die verfügbare Literatur wird von Morsey nach den jeweiligen Gegenwartsanalysen und Zukunftsplanungen befragt, wobei sich einige christlich-demokratische Charakteristika herausschälen (christliches Naturrecht zur Gestaltung des Staates, Gemeinwirtschaftsmodelle auf der Basis der katholischen Soziallehre, interkonfessionelle Volkspartei und Einheitsgewerkschaft, ein bundesstaatlich oder staatenbundlich organisiertes Europa, usw.). Erst nach Kriegsende schlug jedoch die Stunde der Christlichen Demokratie in Europa (Adenauer, Schumann, de Gasperi).

Den Beitrag christlicher Demokraten zum geistigen und politischen Wiederaufbau und zur europäischen Integration nach 1945 untersuchen daher in konzisen Beiträgen Heinz Hürten (Bundesrepublik Deutschland), Jean-Marie Mayeur (Frankreich) und Giorgio Vecchio (Italien). In allen drei Beiträgen scheinen noch einmal die Wurzeln der Christlichen Demokratie in Europa durch, ihre Entfaltung unter dem Eindruck und den Folgen des Zweiten Weltkrieges und ihre zentralen Anliegen im Vergleich zur sozialistischen und liberalen Bewegung.

Ohne diese Kontinuität christlich-demokratischen Gedankenguts und des historisch gewachsenen Vertrauens in die demokratische Entwicklung (Hans Maier) – dies das Fazit des ganz vorzüglichen Sammelbandes – hätte die Demokratie nach 1945, vor allem in Deutschland, kaum ihr insgesamt solides Fundament erhalten.

Münster Horst Gründer

Ferrari, Francesco Luigi: **Lettere e documenti inediti** a cura di Giuseppe Rossini. 2 Bde. – Roma: Edizione di Storia e Letteratura 1986. XXV, 921 S. (Opere di Francesco Luigi Ferrari Edizione diretta da Gabriele De Rosa 6–7)

Die raschen politischen Erfolge der italienischen Christl. Demokraten nach 1945, wie auch die bald nach dem zweiten Weltkrieg einsetzende, relativ reibungslose Zusammenarbeit der europäischen Christl. Demokraten, lassen oft die Tatsache vergessen, daß dies alles ohne das enorme, oft fast verzweifelte Engagement vieler italienischer Katholiken in den 20er und 30er Jahren, kaum möglich gewesen wäre.

Das Istituto Luigi Sturzo in Rom, hat sich im Rahmen eines umfassenderen Forschungsprogramms zur Darstellung des politischen Katholizismus in Italien, in den letzten Jahren unter der Leitung seines Direktor Gabriele De Rosa um den Erhalt und die Edition von Nachlässen führender Politiker des von Mussolini unterdrückten Partito Popolare Italiano bemüht. In diesem Zusammenhang ist es Giuseppe Rossi gelungen den schriftlichen Nachlaß von Francesco Luigi Ferrari (geb. 1889) des ehemaligen Generalsekretärs des PPI und neben Sturzo und Donati einer der führenden Köpfe der „Exilpopolari", aus Paris, wo Ferrari 1933 an den Spätfolgen der Mißhandlungen durch faschistische Schlägertrupps in den 20er Jahren gestorben war, nach Italien zurückzubringen und nach einer ausführlichen Kommentierung durch Stefano Trinchese 1986 herauszugeben.

Ferrari hatte während seines Exils – er ging 1923 zunächst zum Studium (1928 Diss. „Le régime fasciste italien") nach Belgien – durch einen umfangreichen Schriftwechsel u. die von ihm redig. Zeitschr. „Il domani d'Italia" nicht nur den Kontakt zu anderen Exilanten, allen voran Sturzo, gehalten, sondern sich oft auch verzweifelt bemüht, seine politischen Freunde vom Partito Popolare, wie aber auch andere Gesinnungsgenossen in Europa, vor einer Fehleinschätzung oder gar einem Nachgeben gegenüber den Drohungen und Verlockungen des Faschismus in Italien, aber auch in Deutschland, zu bewahren. Gerade einem überzeugten Katholiken wie Ferrari, mußte es hart ankommen, mit ansehen zu müssen, wie bis zum Abschluß der Lateranverträge, die sog. „Römische Frage" und die damit verbundenen Interessen des Vatikan, immer wieder den Vorrang nicht nur vor den Zielen der ital. Christdemokraten, sondern der italienischen Demokratie überhaupt bekamen. Aber auch unter den eigenen ital. Parteifreunden war die Versuchung sich mit dem Faschismus zu arrangieren, zumindest bis in die 30er Jahre hinein, immer wieder gegenwärtig. Auch entbehrt es nicht einer gewissen Tragik, daß Ferrari wenige Wochen nach der Machtübernahme in Deutschland stirbt, eine politische Lösung, vor der er das Zentrum öfter eingehend gewarnt hatte. Schon früh hatte er sich überhaupt gegenüber dem Zentrum und besonders der Politik Brünings, kritisch geäußert. U. a. befürchtete er, das Zentrum werde den Anschluß Österreichs betreiben. Ihm schienen die deutschen Christl. Demokraten immer eher eine nationale, denn christl. demokratische Politik zu betreiben. In der Situation der 20er und 30er Jahre konnte das für ihn einen Gegensatz bedeuten. Beeindruckend geht aus dem Schriftwechsel mit Sturzo immer wieder hervor, wie beide das Zwangsexil dazu nutzen, die früher eigentlich eher provinzielle Ausrichtung des italienischen, politischen Katholizismus zu überwinden um angesichts der drohenden Gefahren zu einer Zusammenarbeit mit anderen christlichen Parteien auf europäischer Ebene zu gelangen.

Während Sturzo hier durch seine Kontakte zu Carl Sonnenschein zu Beginn des Jahrhunderts, auf vorhandene Kontakte zurückgreifen konnte, war für Ferrari dieser Bereich zunächst neu. Dennoch gelang es beiden in erstaunlich kurzer Zeit eine Reihe von europäischen Konferenzen christlicher Politiker zu organisieren (1925 Paris, 1926 Brüssel, 1927 Köln, 1928 s'Hertogenbosch), ohne deren Vorarbeit die europäische Zusammenarbeit der Christlichen Demokraten nach 1945 kaum möglich gewesen wäre. Wesentliche Dokumente zu diesen Konferenzen befinden sich im Anhang des 2. Bd.s.

Aber der Briefwechsel enthält auch mit seinen Schilderungen der Sorgen und Nöte eines Emigrantenlebens Zeugnisse eines unerschütterlichen Glaubens, der letztlich die Grundlage jeglichen politischen Engagements in einer fast ausweglos erscheinenden Situation abgab.

So ist die Veröffentlichung des Schriftwechsels Ferraris ein wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Probleme und Leistungen des italienischen, politischen Katholizismus der 20er und 30er Jahre, besonders auch eine wichtige Quelle zum Studium der Anfänge einer internationalen politischen Arbeit der europäischen Christlichen Demokratie, zu der die italienischen Katholiken einen wesentlichen Beitrag geleistet haben.

Was diese Veröffentlichung aber eigentlich erst ihren entsprechenden Rang gibt, ist die umfangreiche und beeindruckende Kommentierung durch Stefano Trinchese, einen jungen Historiker aus der Bologneser Schule. Als intimer Kenner nicht nur der Geschichte des italienischen, sondern auch des deutschen politischen Katholizismus, hat er einen imponierenden Anmerkungsapparat mit über 500 Kurzbiographien und umfassenden Angaben zur Literatur erarbeitet, der gerade auch für deutsche Leser, außerordentlich hilfreich ist, eine Art biographisches Lexikon zum Studium des europäischen politischen Katholizismus der Zeit bis zum zweiten Weltkrieg.

Meerbusch Stephan Wegener

Marie – Mère de Dieu. Rencontre spirituelle et théologique 1988, hg. v. **Centre Notre-Dame de Vie.** – Venasque: Éditions du Carmel 1988. 327 S. (Centre Notre-Dame de Vies – Spiritualité 5)

Das Buch zeugt von der Gegenwart des karmelitischen Charisma im Durchleben des Marienjahres. Es enthält Berichte über Treffen, die der mariologischen Reflexion, dem Gebet und dem Untereinander-Teilen gewidmet waren. Die Kontemplation des Mysteriums Mariens begleitet das Suchen nach einem tieferen Verständnis der eigenen christlichen Berufung. „Marie, Mère de Dieu" enthält 12 Vorlesungen:

D. Ponnau: „Maria von Nazareth" (11–28); M. de Goedt, OCD: Es war angebracht, daß die Mutter der Erlösten eine Jüdin war (32–46); I. de la Potterie, SJ: Die Heimsuchung Mariens als Beginn des Neuen Bundes (39–72); A. Quacquarelli: Die Theologie der Gemeinschaft und die Marienikonographie vor dem Konzil zu Nizäa, 325 (75–99); Y. de Andia: Der Wein aus Kana (103–131); J. M. Garrigues: Maria als Eschatologie der Kirche (135–145); B. Dupire: Aspekte der Marientheologie in der byzantinischen Liturgie und Spiritualität (149–184); F. Rapp: Die Stellung der Muttergottes in der Volksfrömmigkeit des Mittelalters (187–211); L. Sankale: Der hl. Ludwig Maria Grignion de Montfort und die Berulianische Schule (215–240); T. Martin: Maria im Gebet des Péguy (243–273); F. Retoré: Die kontemplative Entdeckung Mariens (277–296); F. M. Lethel, OCD: Die Jungfrau Maria als das Urbild von Mutter in der Kontemplation des Paters Marie-Eugéne vom Kinde Jesus (299–327).

Das Buch ist für einen weiten Leserkreis gedacht. Deshalb war den Autoren an der Zugänglichkeit ihrer Beiträge gelegen, von denen einige einen ausgeprägt populär-asketischen Charakter besitzen (Ponnau, Quacquarelli, Garrigues, Lethel, Retoré). Jedoch beeinflußte der fromme Kontext der Vorträge das wissenschaftliche Niveau des Buches.

M. de Goedt müht sich um die Begründung seiner These: Es war angebracht, daß die Mutter der Erlösten eine Jüdin war. Geht es dabei nicht vielmehr darum, daß Jesus Jude zu sein hatte? Eine theologische Zierde des Bd.es ist der Artikel von J. de la Potterie, Prof. am Biblicum, der noch einmal seine Interpretation der Heimsuchungsszene darlegt. P. unterscheidet darin entschieden die bräutliche Beziehung Mariens zu Gottvater (une relation sponsale avec Marie – 66). Betont er diese nicht zu sehr? Wer das Zentrum des Marienmysteriums in ihrer Gottesmutterschaft erblickt, dem wird es schwerfallen, mit der Behauptung P.s übereinzustimmen: „Die Jungfräulichkeit des Herzens Mariens läßt uns das Zentrum des Mysteriums Mariens verstehen" (67). Die Exegese der Ereignisse zu Kana, die von Y. de Andia mit exegetischer Kritiklosigkeit betrieben wurde, erinnert an die enthusiastische Mariologie der vorkonzi-

liaren Zeit. Das Gebet „Sub tuum" wurde 1938 entdeckt, nicht aber 1138 (154). Die Behauptung: „Die Marienfrömmigkeit hat ihren Ursprung im Gebet der Kirche, nicht aber in der Theologie oder in persönlichen Offenbarungen und Andachten bzw. paraliturgischen Offizien" (159), kann nicht vorbehaltlos übernommen werden. Sind doch die Quellen vielfältig. Die Frömmigkeit beeinflußt die Theologie und die Theologie die Frömmigkeit. Ein analoger Vorbehalt gilt gegenüber der These: „Die Liturgie ist nicht Ausdruck der Theologie, sondern ihre Quelle" (160). Mitunter ist sie nämlich auch Ausdruck der Theologie. Die Behauptung: „Die Orthodoxen verwerfen die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängnis nur wegen der Art der Verkündigung dieses Dogmas, während sie im Hinblick auf den Inhalt dasselbe glauben" (174), mögen sie besser selber beurteilen. Doch sicher ist sie nicht ganz richtig. Ähnliche Vorbehalte weckt der Schluß, daß zwischen Orthodoxen und Katholiken in bezug auf Maria volle Übereinstimmung herrscht (183). Dem hl. Thomas von Aquin wird fälschlicherweise der Gedanke über „das Berühren der Gottheit" durch die Muttergottes (aux confins de la divinité, prope in finitum – 233) zugeschrieben, wie man ihm übrigens oft in der mariologischen Literatur das unglückselige „prope infinitum" in bezug auf die Würde Mariens zuschreibt. Der Heilige hat jedoch etwas derart Unlogisches nicht geschrieben. In STh I q25, a6, ad5 spricht er von einer „im gewissen Sinne" unendlichen Würde der heiligsten Mutter, nicht aber von einer „fast unendlichen" Würde. Als nicht überzeugend erwies sich der Vergleich des „Marianischen" bei Grignon mit dem der hl. Theresia von Avila und der hl. Theresia vom Kinde Jesus. Letztere waren radikaler christozentrisch. Und schließlich: Vielleicht wäre es besser, den hl. Alfons von Liguori nach dem Vaticanum II und der Adhortatio „Marialis cultus" nicht als den Meister der Marienfrömmigkeit zu empfehlen (282).

Die Karmeliterpatres aus Venasque haben den Versuch unternommen, die Mariologie des Herzens zu beleben und sie theologisch zu untermauern. Das Buch zeugt davon, daß dies keine leichte Arbeit ist.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Le Christ et l'Église. Rencontre spirituelle et théologique 1986, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie. – Venasque: Éditions du Carmel 1987. 371 S., kart. FF 148.–

Die „Rencontres du Centre Notre-Dame de Vie" wenden sich alljährlich an ein breites Publikum aus Ordensleuten, Diözesanpriestern und Laien, um in einem Klima von Gebet und Gedankenaustausch geistlich-theologische Erwägungen anzubieten. Sie finden in Venasque (Vaucluse) statt. Der Sammelband vereint die wichtigsten Referate der Tagung von 1986; ein Beitrag (Chr. v. Schönborn: Marie, cœur de la théologie, théologie du cœur) ist eine Übersetzung aus der Festschrift für Kard. Ratzinger. Insgesamt haben 14 Autoren – darunter Koryphäen der geistlichen Theologie Frankreichs wie Henri Cazelles, aber auch ein Kardinal (Albert Decourtray) – Gedanken aus spirituell-mystischer Perspektive zum Thema Christus und die Kirche vorgelegt.

Die Mehrzahl davon konkretisiert das Rahmenthema in frömmigkeitsgeschichtlichen Beiträgen, die exemplarisch den Zeitraum vom NT über die spanische Mystik des 16. Jh.s bis auf unsere Tage abdecken: so etwa M. Paissac (Die Kirche als Braut des Wortes seit Johannes vom Kreuz), J. Baudry (Eucharistie und Kirche bei der hl. Theresia vom Kinde Jesus); spezielle Aufmerksamkeit wird der französischen Nationalpatronin Jeanne d'Arc gewidmet: ihr Frömmigkeitsleben betrachtet F. Rapp, ihr Glaubenszeugnis auf ihrem Leidensweg behandelt der römische Karmeliter-Theologe F.-M. Léthel.

Die eher systematischen Referate befassen sich mit den Beziehungen zwischen dem Herrn und den Gläubigen (H. Cazelles), der Eucharistie als Herzmitte der Kirche (O. Clément) oder dem Verhältnis von Geist und Institution (S. Pinckaers) – klassische ekklesiologische Themen, hier aber spirituell aufbereitet. Auch Frauen kommen zu Wort, so Ysabel de Andia mit einer Untersuchung zum Thema „Die neue Eva, Leib des neuen Adam" und Teresa Martin mit einem Aufsatz über die Kirchen-Frömmigkeit von Charles Péguy.

Das Buch kann in einer Zeit, da sich die Kirche vornehmlich mit ihrer Außengestalt beschäftigt, den Blick darauf lenken, daß sie zuerst und zuletzt ein Geheimnis ist, das nicht aus dem Machen der Menschen, sondern aus der Treue zu ihrem Haupt lebt, das Jesus Christus ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Nyssen, Wilhelm: **Katholizismus – Orthodoxie.** Entzweiung oder Ergänzung? – Köln: Luthe-Verlag 1986. 57 S. (Koinonia-Oriens, XXI)

In drei zu verschiedenen Anlässen entstandenen Aufsätzen (Zum Stand des Dialogs mit den Kirchen des Ostens; Die Bedeutung der ostkirchlichen Tradition für Europa; Neue Impulse des alten Glaubens aus der Theologie der Väter in Ost und West) weist der Vf. auf den bedauerlichen und belastenden Zustand der Trennung der östlichen und westlichen Christenheit hin und beschwört den „Geist des Gebetes vom Ursprung her, der beiden trotz aller Verschiedenheit gemeinsam ist" (9) und in dem allein die Wunde der Trennung geheilt werden kann.

Obwohl man sich längst im klaren darüber war, daß die Trennung im 11. Jh. weniger durch dogmatische Gegensätze als vielmehr aufgrund unterschiedlicher Denkweisen und bestimmter politischer Konstellationen entstanden war, brachte erst das II. Vaticanum so etwas wie das Brechen des Eises. Hierbei fiel den mit Rom unierten Kirchen der Orthodoxie eine besondere Rolle zu, wie dies auch im Dekret über die Katholischen Ostkirchen dokumentiert wird.

Die Sehnsucht nach Überwindung aller Spaltung und Trennung gepaart mit Mut und theologischer Kühnheit, die Aufgabe eines rein juridischen Denkens zugunsten eines aus innerstem Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Geistes lebenden sakramentalen Denkens werden hier von N. als Weg zur Einheit empfohlen. In diesem Zusammenhang stellt er wesentliche Elemente des ineinandergreifenden strukturalen Gefüges der ostkirchlichen Tradition und deren Bedeutung für Europa heraus. Es empfiehlt sich nach den Worten des Vf.s, sich darum zu bemühen, aus den Wurzelgründen dieser Tradition, die sich aus der Theologie der Kirchenväter nährt, dem „alten Glauben" neue Impulse und somit auch den Menschen neue Daseinsqualität in diesem Glauben angedeihen zu lassen.

Der kurze Gang durch die Geschichte, den der Vf. hier vornimmt, zeigt es bereits beginnend mit dem besonderen apophatischen Denkansatz und dem organischen Gefüge der Glaubenslehre des Ostens, der Verkündigung bis hin zur Gestalt der Liturgie und des ostkirchlichen Gebetsvollzuges. Aus einer solchen Betrachtung gewinnt der „alte Glaube" auch für den heutigen Menschen bedeutsame Konkretionen. Die Anregungen des Vf.s in diesem Büchlein verheißen hoffnungsvolle Zukunft für Theologie und Kirche in Ost und West.

Münster Kossi J. Tossou

Grethlein, Christian: **Abriß der Liturgik.** Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung. – Gütersloh: Mohn 1989. 278 S., kart. DM 48.–

Wenn der katholische Liturgiewissenschaftler recht sieht, fehlt nach wie vor ein liturgiewissenschaftliches Kompendium des evangelischen Gottesdienstes auf dem neuesten Stand. Das vorliegende Werk kann diesen Anspruch leider auch nicht erfüllen, wenn es sicher auch als wichtige Vorstudie dazu angesehen werden darf.

Vf. gliedert seine Arbeit in 3 Hauptabschnitte: Was ist christlicher Gottesdienst im normativen Sinn? (Biblische Perspektiven, systematische Implikationen, wichtige Stationen der Liturgik); Wie stellt sich heute evangelischer Gottesdienst in der BRD dar? (Äußerer Rahmen, sonn- und feiertägliche Gottesdienste, Kasualien); Wie soll evangelischer Gottesdienst gestaltet werden? (Liturgische Innovationen, zukünftiges Handeln, Ausblick: Liturgiereform als Teil der Kirchenreform). Dazu finden sich größere Exkurse, u. a. zum jüdischen Erbe, zum Symbolverständnis, zu Luther etc.; weshalb aber zur Zunahme der Ehescheidungen?

Als Zielgruppe hat Vf. Theologiestudenten, Pfarrer und Religionslehrer im Blick. Die Kenntnisse ersterer seien „äußerst gering, zum Teil besuchen sie seit langem keinen Gottesdienst mehr". Zudem seien „viele Gottesdienste schlecht gestaltet; der intellektuelle Hochmut weiter Kreise evangelischer Theologie gegenüber konkreten, die Sinne betreffenden Gestaltungsaufgaben rächt sich" (9).

Insgesamt ist Vf. gut orientiert, gerade auch über die jüngst erschienene Literatur aus katholischer Sicht. Dennoch zeigen sich mancherlei Defizite, die hier nicht im einzelnen aufgelistet werden müssen, da Rez. weitgehend mit der Einzelkritik von ALw 32, 1990, 99–101 übereinstimmt. Manche historische Urteile sind nicht haltbar und hätten sich auch vermeiden lassen. Soweit sie katholische Autoren betreffen (vgl. Guardini 259 Anm. 60), mag es auch daran liegen, daß Vf. die katholische Liturgie wohl kaum aus eigenem Augenschein kennt.

Dennoch: Aus dem, was Vf. hier vorgelegt hat, könnte bei sorgfältiger Überarbeitung das Werk entstehen, was auch nach dieser Publikation noch fehlt.

Münster Klemens Richter

Lustiger, Jean-Marie Kardinal. **Die Heilige Messe.** – Einsiedeln, Trier: Johannes 1989. 140 S. (Beten heute 13), brosch. DM 19.–

Es handelt sich um die Übertragung der 1988 erschienenen französischen Ausgabe von Rundfunkgesprächen des Erzbischofs von Paris, der ganz auf der Linie der Aussagen des II. Vatikanums eine Mystagogie der Eucharistiefeier bietet, einen engagiert und lebendig geschriebenen Durchgang durch die Messe. Vielleicht erhalten hier manche Einzelheiten des Ritus ein zu großes Gewicht. Das Heft hat keine wissenschaftliche Bedeutung, ist aber ein schönes Beispiel dafür, wie ein Bischof seine Aufgabe zur liturgischen Bildung seiner Ortskirche wahrnimmt.

Münster Klemens Richter

Gillmann, Franz: **Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik.** Bd 1: Schriften zum Dekret Gratians und zu den Dekretisten, hg. v. Rudolf Weigand. – Würzburg: Echter 1988. 412 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd 5/1), kart. DM 56.–

Der Würzburger Kanonist Franz Gillmann (1865–1941) hat den größten Teil seiner beträchtlichen Schaffenskraft der Erforschung der mittelalterlichen Kanonistik gewidmet. Sein emsiger Fleiß scheute vor schwierigen handschriftlichen Studien nicht zurück. Zahlreiche Texte mittelalterlicher Kanonisten hat er erstmalig veröffentlicht; bei den meisten ist auch heute noch keine Drucklegung erfolgt, so daß der Rückgriff auf seine Forschungen unerläßlich ist. Das wissenschaftliche Œuvre Gillmanns ist überwiegend in Aufsätzen niedergelegt. Man könnte denken, daß es nicht schwer sei, die Zeitschriften danach zu durchforsten und dann eben einen photomechanischen Nachdruck zu veranstalten. Dieser Absicht steht die Eigenart Gillmanns entgegen, von vielen Aufsätzen eine erweiterte und verbesserte Auflage zu verfassen, sie als Sonderdruck herauszugeben und an Gelehrte zu verschicken. Diese Sonderdrucke gelangten nicht in den Buchhandel und blieben somit der breiten Öffentlichkeit unbekannt, obwohl sie oft gewichtiges neues Material bergen. Der unermüdliche Würzburger Kanonist Rudolf Weigand hat sich nun der Aufgabe unterzogen, einen systematisch geordneten Nachdruck der Forschungsbeiträge Gillmanns zu veranstalten.

In mehreren Teilbd.en (der Nr. 5 der Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft) sollen seine Werke in anastatischem Neudruck erscheinen. Dabei geht W. in glücklicher Weise so vor, daß er die Beiträge sachlich, nicht chronologisch anordnet, was den großen Vorteil mit sich bringt, daß derjenige, der ein bestimmtes Thema bearbeitet, leichteren Zugang zu Gillmanns gelehrtem Werk findet. Ausgelassen werden Schriften, die keine Texte aus mittelalterlichen Quellen bieten. Hinter diesem Teil des Vorhabens W. möchte ich ein kleines Fragezeichen anbringen. In den Fällen, in denen Gillmann einen erweiterten Neudruck seiner Aufsätze vorlegte, zieht W. diese Fassung des Beitrags heran. Dabei kennzeichnet er in dankenswerter Weise die Einfügungen im Sonderdruck und gibt auch die jeweils verschiedene Paginierung an.

Der erste Teilbd, der hier vorliegt, gilt der frühen Kanonistik; er enthält zwei Aufsätze zu vorgratianischen Quellen, vier zum Dekret Gratians und zehn zur Dekretistik. Ich hebe besonders hervor Gillmanns Arbeiten über die Dekretglossen, worin er in W. den kongenialen Nacharbeiter und Fortsetzer gefunden hat.

Die beiden folgenden Teilbde werden 23 Abhandlungen Gillmanns zu den Dekretalisten füllen. Hier hat Gillmann bekanntlich bis heute weithin nicht überholte Pionierarbeit geleistet.

In der weiteren Zukunft sollen die gewichtigen Beiträge Gillmanns zum Ämter-, Personen- und Sakramentenrecht erscheinen. Man kann nur hoffen, daß sie auf diese Weise der Vergessenheit entrissen und in die Diskussion eingebracht werden.

Ein Indexbd wird den reichen Inhalt des Gillmannschen Schaffens erschließen und eine Würdigung des großen Gelehrten bringen.

W. ist mit seinem selbstlosen Unternehmen der Dank aller Kanonisten gewiß. Möge das so verheißungsvoll begonnene Werk rüstig fortschreiten!

Mainz Georg May

Olejnik, Stanisław: **Teologia Moralna I–III.** – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1988. 278, 191, 278 S.

Vorbemerkungen zum Aufbau und zum Handbuchcharakter des Werkes: Die Arbeit trägt den schlichten Titel „Moraltheologie", die in o. g. Bden den allgemeinen Teil enthält. Sie gliedert sich in die Trias: Geschenk – Anruf – Antwort auf (Dar – Wezwanie – Odpowiedź). Damit wird die Grundrichtung signalisiert. (In der 3. Aufl. hieß das zweite Glied „Powołanie" (Ruf, das Wort „Wezwanie" bedeutet Anruf, wollte also einen Gedanken des Konzils stärker verdeutlichen). Das Werk ist im Verlag der Akademie für katholische Theologie (ATK), Warschau, im Jahre 1988 in 4., neuer Bearbeitung erschienen.

Der 1. Bd (Einführung und Kap. I) befaßt sich mit Einleitungsfragen (Wprowadzenie, §§ 1–7; S. 6–182). Als theologische Basis folgt das 1. Kap. (183–262: „Die Wirklichkeit des göttlichen Geschenkes als Anruf an den Menschen"). Der 2. Bd handelt im 2.-4. Kap. (7–175) über „Den Menschen in der Perspektive der göttlichen Berufung" (2) und der gegenwärtigen Zeit (3).

Der 3. Bd bringt in den Kap.n 5–8 (2–262) den normativen Ausdruck des göttlichen Anrufes, das moralische Gesetz, das Gewissen und die Antworten darauf – seien sie positiv oder negativ. Weitere Bände – der vierte ist bereits 1989 erschienen – behandeln die hier noch nicht rezensierte spezielle M.T.

Das umfassende Werk wird in Polen als enzyklopädisches Handbuch eingeordnet und geschätzt.

Ks. Werbiński meint (Ateneum Kapłańskie 1989, 161), daß sich nur wenige an ein derart beanspruchendes Gesamtwerk herangewagt hätten, obwohl dieser Typ in Polen sehr geschätzt sei. Ein enzyklopädisches Handbuch erfordere freilich im Vergleich zu Monographien erhebliche zusätzliche Bemühungen, setze eine erfolgreiche Lehrpraxis, seelsorgliche Erfahrungen sowie lebendige, tiefgreifende menschlich-gesellschaftliche Kontakte voraus. Erst dann bestehe die Chance, daß es wirklich allumfassend und in etwa ausgewogen sei. Noch als Kardinal von Krakau hat der heutige Papst im Vorwort zur 3. Bearbeitung (1979) dem Vf. einen „ungewöhnlichen Platz" bei der Bemühung um die Gestaltung der polnischen Handbuchtradition zuerkannt. Vf. selbst bemerkt dazu: „Die Bemühungen, die die Bearbeitung eines Handbuches erfordern, gehen weit über die Anstrengungen, die eine monographische Behandlung erfordert, hinaus."

In Polen gäbe es im Bereich der Moraltheologie keine gute Handbuchtradition (I, 169). Viele als „Handbuch" ausgegebene Werke ließen die Universalität, aber auch die Ausgewogenheit vermissen. Unserem Vf. wird bezeugt, daß er diese Klippen gemieden hat.

Person und Wirken des Vf.s haben zum Gelingen des Werkes beigetragen. Die vier Aufl. seiner „Moraltheologie" legen Zeugnis für das Bemühen um stetige Vervollkommnung ab. Im Aufbau der speziellen Moraltheologie wird das besonders deutlich.

Die 1. Aufl. (1957–1962) ist nach der thomanischen Tugendlehre gegliedert, die 2. (1969–1970) tut das nach den Pflichtenkreisen. Die 3. Version (1979) eröffnet sich den Anregungen des Konzils, das das Heil als Geschenk versteht, als einen Ruf, den der Mensch zu beantworten hat. Diese Antwort muß vor allen Dingen in der Lebensführung des Gerufenen zum Ausdruck kommen. In der 4. Ausgabe werden diese Gedanken vertieft (I, 172). – Die Besprechung berührt diese Frage nochmals am Ende. – Was uns Gott durch die Schöpfung und Erlösung gegeben hat, ist Geschenk. Die Dreigliederung „Geschenk – Anruf – Antwort" (vgl. den Gesamttitel) klingt an das Denken B. Härings („Gesetz Christi" I) an. H. beschreibt dort (Freiburg 1961, I, 76) „das religiöse Leben als personale Gemeinschaft mit Gott in Wort und Antwort" und fordert daher eine responsorische Ethik. Vf. nimmt diese Gedanken als Anregungen des Konzils auf, ohne aber die Verwurzelung in der Tradition zu vernachlässigen. Beide Linien sind mit Bedacht „durchgezogen", wobei der Akzent bei der Tradition liegt.

Aus der Stoffülle sollen nun – paradigmatisch – einige Themen ausgewählt werden. Dazu zählen Themen aus der Hinführung (I, 54–160) und die Entfaltung der Grundlosungen: Geschenk, Anruf, Antwort. Für die deutschen Leser wird das Psychogramm der polnischen Seele ausführlich vorgestellt. Die Ausführungen könnten als Propädeutik für besseres Kennenlernen beider Kirchen und Völker dienen (II, 86–122).

1. Stoffe aus der methodisch-historischen Einleitung (I, 6–181)

1.1 Wesen der Moraltheologie (M.T.)

Sie wird als eine umfassende Reflexion über das Leben und Wirken aus dem Glauben bestimmt.

Als Wissenschaft erfordert sie ein logisch stimmiges System (I, 13) und steht sie in lebendiger Verbindung mit der theologischen Tradition, der philosophischen Ethik und den anthropologischen Erfahrungswissenschaften. Sie grenzt sich sowohl von einem rein fideistischen wie von einem rein rationalen Konzept ab (I, 35–36).

Umfassend legt Vf. die geschichtlichen Wurzeln vor.

1.2 M.T. in historischem Überblick (I, 54–183)

Die Patristik, das Mittelalter, die Renaissance, die Erneuerung durch Sailer, Hirscher und die Tübinger Schule sowie die Neuansätze zwischen den beiden Weltkriegen bis nach dem Zweiten Vatikanum läßt Vf. Revue passieren.

Für einen Historiker wirkt das wie eine Wanderung durch wohlbekanntes, vertrautes Gelände. Fast möchte man dazu sagen: Crescit voluptas

legendo. Die Arbeiten von F. Tillmann († 1952) und B. Häring finden Erwähnung (I, 107–109). Der deutsche Leser wird die Darstellung der Moraltheologie z. Zt. der Teilungen Polens (1772–1918 „Niedergang und erstes Durchschimmern einer Wiedergeburt") mit teilnehmender Spannung lesen, auch im Sinne des audiatur et altera pars. Die Entmündigung und Fremdherrschaft durch die Teilungsmächte haben tief in die Mentalität und die Kultur des polnischen Volkes hineingewirkt. Ihm wurden fremde Ideen und Wertvorstellungen aufgezwungen. Der Überblick endet mit der Nachkriegszeit. Vf. erwähnt u. a. auch meinen 1963 heimgegangenen Freund, Bischof Goliński von Tschenstochau, neben Huet († 1961) und W. Urmanowicz († 1969), und den damaligen Kardinal Wojtyła von Krakau („Liebe und Verantwortung"). Sodann folgt ein Exkurs über die Moraltheologie der Orthodoxie (I, 137–152), deren Merkmale weitgehender Verzicht auf philosophische Fundierung, Aszetismus und monastische Elitebildung sind. Mein mir freundschaftlich verbundener Kollege J. Pryszmont, Warschau (I, 52), wird dort im Zusammenhang mit den Perspektiven zitiert, unter denen sich Ost und West bereichern könnten. Bei der Darstellung der Reformation in Deutschland finden Luthers Vertrauensglaube sowie die Hochschätzung des Gewissens gebührende Berücksichtigung. Der Pietismus, die Aufklärung, die Erneuerung der Theologie (einschließlich K. Barth und E. Brunner, I, 157) schließen dieses Kapitel ab.

Von I, 183 an wird das dreibändige Werk in acht Kap. eingeteilt.

2. Schwerpunkte von Bd 2: Der Mensch in der Perspektive des Geschenkes und des Rufes Gottes (als Subjekt sittlichen Tuns und Lassens)

2.1 Der Mensch in den Krisen der Gegenwart (II, 63–85)

Sorgen bereitet die Schrumpfung der Religion, die Verkümmerung der christlichen Werte mit der „Verdunstung" des transzendenten Lebenssinnes. Verdüsterung führt zu quälender Einsamkeit. Das Unrecht als Folge eines Mangels an Liebe ist unübersehbar (II, 69). Der Widerstand gegen die Überangebote an Vergnügungen, Erotik bis zur Sexomanie läßt nach. Pornokonzerne nützen das aus. Wahre Liebe, Ehe, Kind und die damit erfahrbare Geborgenheit bleiben auf der Strecke. Die Konsum-Zivilisation begleitet und verfestigt diese abträglichen Tendenzen.

Hoffnung bieten positive Phänomene (II, 79–86): Der wachsame Sinn für die Würde und Unantastbarkeit der Person, intensivere Zuwendung zu Kindern in der Familie sowie die sich anbahnende Gleichbewertung der Geschlechter, die freilich auch nicht ohne Risiko ist. Vf. setzt sehr auf religiöse Eliten, auf Erneuerungsbewegungen, die im Kampf gegen die Zerfallssymptome einen Ruf Gottes sehen, denen nicht das wirtschaftliche Vorankommen, sondern die Vervollkommnung des inneren Menschen als Ziel voranleuchtet. Persönliche Verantwortung als Gegenmacht gegen die Flucht in ein trendbestimmtes Mitläufertum (bei uns heißt das, was „in" ist), sowie der Mut zur persönlichen Gewissensentscheidung führen zu „innerer Mobilisierung" (II, 83). Der Gottesglaube stärkt auch den Sinn für vorgegebene, der menschlichen Willkür entzogene Ordnungen. So werden nihilistische Zeittendenzen mit einem neuen Lebensstil konfrontiert. Die soziologische Perspektive ergänzt Vf. durch ein nationales Psychogramm, das zumal für (ost-)deutsche Leser auch Züge der polnischen Politik nach dem Zusammenbruch 1945 beleuchtet.

2.2 Der heutige Pole als Subjekt der Moral

Selten stoßen wir in deutschen Hand- und Lehrbüchern auf ein entsprechendes Thema. Die aktuellen Zeitläufe steigern das Interesse daran. Vf., der mehrfach an dieser Frage gearbeitet hat, hat auch bei polnischen Kollegen Zustimmung gefunden. Sikorski hält die Ausführungen über den „Polen von heut" (II, 86–148) für „wirklich hervorragend". Hören wir, was er uns zu sagen hat.

Unter dem polnischen Menschen, der am polnischen Volkscharakter teilhat, versteht die Kulturpsychologie die Gesamtheit der im Volke herrschenden Überzeugungen, Haltungen, Einstellungen (und wohl auch Gefühlsreaktionen), die für die Mehrheit eigentümlich sind.

2.2.1 Eine aus der Geschichte zu erklärende Spaltung zwischen idealen, hochfliegenden Modellen und dürftigem Alltagsverhalten.

Bis zu den Teilungen habe der polnische Adel als maßgebliche Schicht geherrscht und Land und Leute ausgebeutet. Damals entstand im Adel die Ideologie des sog. Sarmatismus mit seinen Idealen Freiheit und Gleichheit. Aber das niedrige geistige Niveau verband sich, bes. im 18. Jh., mit einem hohen Selbstbewußtsein, weil man sich (wohl nach Gottes Gnadenwahl!?) einem höheren Stand zugehörig fühlte (Wysokie mniemanie o sobie, II, 96). Auf dem Boden dieser hohen Selbsteinschätzung und des Strebens nach Freiheit von allen lästig fallenden Bindungen (auch den moralischen) spiele sich eine Art Doppelmoral ein: eine pathetisch-festliche Verkündigung von hohen idealen Grundsätzen, an denen man sich erfreut, vielleicht berauscht, und ein oft weit darunterliegendes, abweichendes Verhalten im grauen Alltag. Diese beiden, nur lose verbundenen und oft sich widersprechenden Wertungssysteme finden sich auch im heutigen Ethos, das erste mit sakralen Elementen durchsetzt, das andere galt für den nüchternen Alltag. Dort ließ sich der Stil der erhebenden Feierlichkeit nicht halten. Man schuf sich daher Auswege nach eigenem Belieben. Dabei wurde die übliche feierliche Massendevotion mit ihren hohen Inhalten und Versprechen im Alltag schnell entkräftet.

2.2.2 Vf. bietet im Anschluß daran zwei Modelle psychologischer Typologien zur Beschreibung der heutigen Polen (II, 100–104).

2.2.2.1 Die erste stammt von E. Brzezicki (Alltagspsychologie, Krakau 1970). Sie schließt an das von A. Kretschmer entworfene System an, das zwischen Zyklothymen und Schizothymen unterscheidet, vervollständigt dieses Bild aber durch den Grundtyp des sog. Skirtothymen, der etwa bei 25 Prozent der Polen aufträte. Diese Gruppe reagiert auf äußere Reize wie die Sanguiniker (II, 102). Die Gefühlsreaktion gleicht einem Strohfeuer, das sich leicht entzündet, kräftig brennt, aber bald erlischt. Weitere Merkmale hängen mit der lebendigen Vorstellungskraft zusammen, die aber die Wirklichkeit nicht ausreichend berücksichtigt. So ist die Grenze zur reinen Phantasie offen. Das führt zu Leichtsinn, Willkür und utopischem Denken, aber auch zu tapferen Unternehmungen; ganz nebenher weckt das Verhalten den sehr geschätzten Beifall anderer. Guter Wille und edle Absicht sind ihrerseits mit Mängeln an Folgerichtigkeit und Ausdauer verbunden. In außergewöhnlich schweren Situationen wandelt sich aber der Skirtothyme von Grund auf: Gefühlsmäßige Weichheit und unentschiedene Oberflächlichkeit schwinden. Schwierigkeiten werden geduldig und ausdauernd gemeistert.

2.2.2.2. Vf. ergänzt dieses Schema durch die etwas jüngere Typologie von A. Kępinski (Psychopathia, Warszawa 1977, 69–88). Dieser Psychiater weist neben dem hysterischen auf den psychasthenischen Typ hin. Der erste stammt aus der Kultur des Adels, der andere aus der bäuerlichen Tradition. Der hysterische Typ unterscheidet sich von dem skirtothymen Brzezickis kaum. Die Eindrücke sind auch nur flach und kurzlebig. Von diesem Typ hebt sich der psychasthenische ab. Dieser kennt kein „Feuer", keine schweifende Phantasie. Die Entscheidungen fallen meistens unter Druck. Die Arbeit wird ehrlich, aber langsam und ohne Eigeninitiative verrichtet. Der enge Lebensraum bleibt bestimmend. Dagegen wird eine gefällte Entscheidung beharrlich vertreten. Vf. sieht in diesen Merkmalen auch Zeichen von Jugend, was ihm eine optimistische Deutung ermöglicht.

2.2.3 Unter den außerreligiösen Inhalten des „polnischen Logos" (II, 113) ragt das beherrschende, vaterländische Denken, die „Besessenheit von Polentum" (Opętanie polskością, II, 118) hervor.

Ein Pole ist in Geschichte und Gegenwart stark mit dem verbunden, was polnisch ist, was „unser ist, was von den Vätern und dem Volke herkommt" (II, 112). Denken, Fühlen und Interessen sind geradezu davon „beherrscht". (Myślene jakby opętane polskimi sprawami). Hochwertige Zeugnisse der schönen Literatur und Publizistik haben das, zumal im Zeitalter der Romantik, zum Ausdruck gebracht. Vf. sieht hier eine Art polnischen Propriums in der europäischen Kultur. Der Ausländer verstehe das nicht und könne das auch nicht verstehen, wenn wir uns nicht bemühen, ihm unser patriotisches Denken in eine für ihn begreiflichen Weise zu vermitteln.

Umgekehrt hätten viele polnische Literaten von hohem Rang wegen dieser nationalen Akzentsetzung nicht den Rang von Weltliteratur erreicht (II, 117). Dieses „Besessensein von der Polonität" sondere Polen aber nicht gänzlich von anderen Nationen ab. Doch bleibt bestehen: „Überall ... sind wir Polen im Verhältnis zum Heimatland besonders zur umfassend (szeroko rozumianej ziemi polskiej; II, 118) verstanden „polnischen Erde". Ihr ist der Pole ebenso wie seinen Eltern in pietätvoller Liebe verbunden. Das gilt besonders vom Ursprungsboden, der einen fast sakralen Einschlag erhält.

2.2.4 Rückfragen zu 2.2.3

Einen deutschen Leser wird hier recht aufklärende Hintergrundinformation geboten. Manches Rätsel könnte der Lösung näherkommen, das besonders bei der Begegnung mit Polen seit 1945 aufgestoßen ist (vgl. F. Scholz, Görlitzer Tagebuch 1945/46, Berlin 1990, 4. Aufl.). Hier gilt es, wo und wie auch immer, aufeinander zu hören, und zwar so, daß man das Anliegen der anderen Seite auch im Herzen ahnt und über peinliche Fakten Klarheit schafft (vgl. F. Scholz, Zwischen Staatsräson und Evangelium, Frankfurt ^{3}1989), sonst hätte man sich ja gar nicht „vernommen". Ein methodisch möglichst unanfechtbarer Weg wäre auszumachen, der den Fakten ihre Wirklichkeit läßt, auch wenn leidenschaftlich erfühlte Forderungen einer Staatsräson dagegenstehen. Führt aber der hohe Grad emotionaler Ergriffenheit in den vaterländischen Fragen zu einer Blockierung rational-methodischer Argumentation? Sind nicht beide Seiten aufgerufen, ins eigene Konzept passende, konkurrierende Titel zu berücksichtigen? Oder kann das menschliche so warm beschriebene Beziehungsgefüge, das im Heimatboden verwurzelt ist, nur von der einen Seite erfühlt werden? Ist genügend bedacht, daß tiefe, leidenschaftlich „erfühlte Überzeugungen" es an sich haben, sich einfach selbst zu rechtfertigen? Hätte es sich nicht empfohlen, die starke Neigung der mehrfach erwähnten „Besessenheit", so wie es in unserer Ethik allgemein verpflichtend ist, klaren, objektiven Normen zu unterwerfen, die dem leidenschaftlichen „Fühlen" Richtung und Grenze geben? Auch diese „Besessenheit" steht unter der Erbsünde und bedarf der heilenden Korrektur. Die vom Vf. mehrfach erwähnte „Besessenheit vom Polentum" zählt

doch zu den vorrationalen Regungen, die der Vernunft zu unterwerfen sind. Werden in Vf.s Darstellung kollektive, vorrationale Regungen nicht zu autonom gesehen? Es wäre ein Dienst für die Annäherung, der deutschen Seite hier „Nachhilfeunterricht" zu geben und solchen vielleicht auch zu nehmen.

Droht ohne Unterstellung vorrationaler Bewegungen unter sittlich-rechtliche Normen nicht eine „naturalistic fallacy", die durch die illegitime metábasis von der psychologisch-physischen Ebene auf die ethische überwechselt? Naturgegebenheiten (die Art, wie die Psyche reagiert) können uns nur das mitteilen, was sie sind und wie sie funktionieren. Dagegen vermögen sie keine sittliche Anweisung zu geben, wie wir sie gebrauchen sollen. Ihr menschlich sinnvoller Einsatz . . . wird durch die übergeordnete und urteilende Vernunft gefunden. („Stimmen der Zeit" 1987, 683, 2. Abs. Nachtrag auf einem Sonderblatt für Corrigenda.) Jedenfalls ist ein Grundanliegen christlicher Ethik, das Tun und Lassen dem durch die Vernunft erkannten Willen Gottes zu unterwerfen und keine Autonomie niederer Anlagen zuzulassen. Dabei wäre es wichtig zu erfahren, wie die Unterwerfung unter vorrationale Dynismen zum Charakteristikum polnischer Kultur aufsteigen kann. („Diese unsere [vaterländische] Einstellung . . . ist vielleicht der wichtigste Faktor unserer Eigenart in der europäischen Kultur." III, 117.)

3. Aus dem 3. Teil „Ethische Norm und Wertung" (III, 5–260) erscheinen folgende Punkte als bedeutsam:

3.1 Die Eigenart des Gesetzes Christi: Die Liebe als Formalprinzip

Atl. Weisungen können nur als „elementare Voraussetzungen" der ntl. Sittlichkeit des Evangeliums gelten. Einzelweisungen: Kein anderer Gesichtspunkt neben der Liebe darf den Blick auf diese verstellen (III, 19). Das Gesetz Christi ist auch – gut paulinisch – erstrangig eine innere Gabe für das „Herz", in das es eingeschrieben ist, das dann auch zum Guten antreibt.

3.1.1 So ist das Gesetz Christi nicht nur Weisung für den Intellekt, sondern auch Kraft für den Willen. Denn der Herr stellt „innerhalb des Erlösungskontextes" hohe Anforderungen an alle Gläubigen. Dabei schenkt er nicht nur Licht, sondern auch Kraft. Das wird besonders bei den Gipfelforderungen, z. B. der Feindesliebe, deutlich. Immer gilt es, bei den Beispielen Jesu das eigentlich Gemeinte hermeneutisch herauszuschälen. Das bringt solche Beispiele in die Nähe dessen, was man heute auch „Modell" nennt (Richtung und Dynamik, III, 22).

3.1.2 Die evangelischen Räte wertet Vf. treffend als Chance für die Entfaltung der Person, als sichersten Weg zum Gelingen des Lebens. Daher müssen alle Gläubigen die Räte nach Maßgabe ihrer persönlichen Möglichkeiten ernst nehmen und in gewissem Sinne analog erfüllen.

3.1.3 Die Zeichen der Zeit (III, 34–37) sieht Vf. im Zusammenhang mit den heilsgeschichtlichen Rufen Gottes. „In den Ereignissen, dem Bedürfnis und Verlangen" lassen sich die Absichten Gottes andeutungsweise erkennen (Gaudium et spes, Nr. 11). Solche Zeichen sind durchaus nicht immer leicht zu enträtseln. Bei „individuellen Rufen" gilt es, um Klarheit zu ringen und Rat zu erfragen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Umfassende gesellschaftliche Rufe versucht das Lehramt übergreifend zu verdeutlichen. Ein Zeichen der Zeit für die deutsche und die polnische Kirche liegt wohl darin, gemeinsam zu bedenken, wie sich Völker und Kirchen in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gegenseitig, auch contre cœur, näherkommen können.

3.1.4 Der „moralische Sinn" der Gläubigen und die Epikie (III, 37–39):

Durch den allen Gläubigen verliehenen „moralischen Sinn" sind auch die Laien aufgerufen, eigenständig zu entscheiden, zumal in den Fällen, in denen sich der eigentliche Wille Gottes nur durch Abgehen vom Buchstaben einer gängigen Weisung zugunsten von deren Grundidee (Realisierung der Liebe) ermöglichen läßt (Epikie = Liebe über dem Wortgesetz). Die Schriftbasis dafür bietet der Herr bei Mk 2,23–27: „Das Gesetz ist für den Menschen, nicht der Mensch für das Gesetz da!" So könnte sich in „untypischen Fällen" eine Buchstabentreue, die nicht auf den „Ruf" der konkreten Lage achtet, als schädlich, d. h. als gegen die Liebe gerichtet, erweisen. Vf. sieht mit Recht, daß hier die Gläubigen aufgerufen sind, sich als eigenständige Subjekte sittlicher Entscheidungen zu erweisen und nicht nur als Objekte oberhirtlicher Betreuung (III, 38). Im Vergleich etwa mit Härings Konzept („Frei in Christus, I–III, 1979/81) erscheinen Epikie und Freiheit hier aber eher als marginal. Daran setzt auch innerpolnische Kritik an.

3.1.5 Kap. VI. entfaltet die „individuelle Befähigung zur Erkenntnis des göttlichen Rufes, das Gewissen" (III, 42–138). Der Darlegung des Phänomens folgen dessen theologische Interpretation (III, 100–104), sowie die Eigenschaften des gebildeten Gewissens (III, 109–114). Gedanken über die Gewissensbildung einschließlich des verbildeten Gewissens schließen sich an.

3.1.6 Die möglichen Antworten auf Gottes Anruf behandelt das VII. Kap., das Ja und das düstere Gegenstück, die Ablehnung Gottes, bringen die Kap. VII und VIII (III, 139–262). Dem Duktus des Werkes entsprechend ist der reiche Inhalt knapp gefaßt, läßt aber doch unterschwellig die tiefe Schicksalsdramatik durchklingen.

Kap. VIII mit einem für die pastorale Praxis wie für die theoretische Durchleuchtung aktuellem Thema möge die Rezension abschließen: Die Handlungen mit doppelter Wirkung (III, 250–257) – Die Anrechnung von Folgen menschlichen Tuns:

Hier wird das in der ethischen Praxis sehr gängige Modell des sog. indirekten Vorgehens dargestellt (III, 250, Zulässigkeit von Handlungen mit doppeltem Effekt). Vf. bietet auch hier eine knappe, klare Formulierung der Grundsätze, „indem ich die Sache in einfachster Weise umreiße" (ebd.). Solche Akte, die gleichzeitig gute und abträgliche Folgen hervorbringen, sind, wie allgemein bekannt, unter vier Bedingungen zulässig:

1. Der Grundakt darf nicht an sich schlecht sein,
2. Die gute Wirkung darf nicht (causaliter) über die böse zustande kommen, sondern nur neben ihr (concomitanter),
3. Die Absicht darf nur auf die gute Wirkung zielen, die böse darf nur zugelassen werden,
4. Für die Zulassung der abträglichen Wirkung muß ein entsprechend gewichtiger Grund vorliegen (causa proportionate gravis. III, 250).

Auf die hier implizierten Probleme wird leider nicht eingegangen, wie z. B. Rezensent diese Probleme in seinem Buch „Wege, Umwege, Auswege der Moraltheologie" (München 1976, bes. 67, auch 40–48) signalisiert hat. Es hätte der Sensibilisierung gedient, wenn nur auf die Existenz dieser Probleme hingewiesen worden wäre. Die Sorge, was weiterführend noch zu bringen, anzudeuten oder wegzulassen sei, hat Vf. sicher begleitet. Seine Entscheidungen sind daher grundsätzlich zu akzeptieren, auch wenn man sich manches anders gewünscht hätte. Der Vf. eines derart umfassenden Handbuches sieht sich hier vor fast unlösbaren Aufgaben.

4. Aus einer polnischen Stellungnahme von ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź:

„Prof. Olejnik hat sich dazu entschlossen, sein moraltheologisches Werk nach klassischen Vorbildern zu verfassen . . . die Frage ist, in welchem Grad diese Leitbilder heute noch dem Handbuch die notwendigen didaktischen Eigenschaften vermitteln können. Zweifellos . . . ist das Buch Olejniks in materialer Informationshinsicht eine reich sprudelnde Quelle, die zu bewundern ist. Auf der anderen Seite bietet die Fülle des wiedergegebenen Stoffes dem Autor kaum hinreichende Möglichkeiten, die Gefahren zu meiden, die in dem Zwang liegen, die Inhalte in übermäßig verallgemeinerter Form, die am Ende wenig bringt, darzubieten. Es sei denn, er verzichte auf das enzyklopädische Handbuchmodell und entscheide sich für die Darstellung der Ideengeschichte, der Bestrebungen, die der (Geistes-)Bewegung die maßgeblichen Richtungen weisen."

„Man würde Vf. Unrecht tun, wenn man Sorgen und Überlegungen der letzten Art in seiner neuen Moraltheologie nicht bemerken wollte. Er ist ein zu engagierter Lehrer, als daß ihm dieses Anliegen gleichgültig sein könnte. Gleichzeitig muß man aber sagen, daß er einst zu tief in die früheren theologischen Summen hineingewachsen ist, als daß er sich heute von ihnen tiefergehend lösen könnte, als er es tut. Er hat sich von ihnen bereits in einem zu bewundernden Grade losgesagt, obwohl er zu guter Letzt an der Grenze zweier Zeiten blieb, zwischen den alten und neuen Jahren. Und so steht er in einer Grenzsituation, die aus zwei Quellen schöpft . . . Er schöpft aus dem Erbe der früheren und der gegenwärtigen Didaktik. Irgendwie übergibt er uns ein harmonisiertes Handbuch als Zeugnis für die Lehrmethoden in beiden Zeitabschnitten. Wir stoßen bei ihm auf viele Seiten, die die Erwartungen vieler Hörer erfüllen. Daneben gibt es solche, die den Leser kritisch stimmen." Der Leser wäre sicherlich sehr dankbar, wenn der Autor ihn über die große Debatte um das Naturrecht, die sich in unseren Tagen besonders nach der Verkündigung der Enzyklika Humanae Vitae (1968), entfaltet hat, informierte. Man darf vermuten, daß diese Diskussion als charakteristisch für die Zeit in die Moralgeschichte eingehen wird. (Bereits i. J. 1973 hat Rezensent anläßlich der Besprechung der „Enzyklopedia Katolicka" Bd 1, Lublin, (Hg. Gryglewicz u. a.) im Zusammenhang mit dem Artikel „Antykoncepcja" des Dr. med. J. Strojnowski, Lublin (I, 717–720), auf die recht unterschiedlichen Akzentsetzungen dieses Psychiaters in staatlichen Publikationen („Bevölkerungspolitik", vor 1973) und in kirchlich dirigierten Veröffentlichungen hingewiesen. Auf diesem Hintergrund könnte sich im Artikel Str. möglicherweise eine gleichschaltene Hand zeigen, die den Text „geglättet" hat. Mit Recht bemerkt Sikorski: „Es handelt sich gerade darum, daß das Handbuch der Studenten . . . in die Mitte der heutigen intellektuellen Auseinandersetzungen einführe und für ihn ein zuverlässiger Führer sei" (Collectanea Teologica, Warsoviae 59, 1989, 157). Dem Vf. wäre von Herzen zu wünschen, daß kein Rezensent begründeten Anlaß hätte, von einer „diplomatischen und sich selbst absichernden Art" zu sprechen (ebd.). Dabei mag deutlich werden, daß uns das Ringen um das rechte Spannungsverhältnis zwischen theologischer Absicherung und „unorthodoxem" Wagnis bis zum Ende unserer Pilgerschaft aufgetragen bleiben wird. Nur eine wachsende Christusverbundenheit darf uns zu größerer Kühnheit ermutigen (1. Jo 4,18).

Zur formalen Seite sei am Schluß festgehalten.

Am Ende der Einzelbände finden sich die Sigel für die Schriftstellen und kirchlichen Dokumente. Jeder Bd schließt mit einem Personen- und Sachverzeichnis. Freudig überrascht fand Rezensent im dritten Bd Bücher und Aufsätze aus seiner eigenen Feder (in deutsch und polnisch) über seine Hauptthemen Gewissen, kirchliche Autorität (aus Więź 1974, 28–36; 1971, 42–47) zitiert. Auch die Erwähnung Guardinis, Härings, Blanks, Demmers, Eids, Fellermeiers u. a. im Literaturverzeichnis ist erfreulich.

Gelehrsamkeit, klare Darstellung, Fundierung in Offenbarung und Tradition, Offenheit für die Gegenwart und erstaunliche Universalität prägen dieses Werk, dazu das Bemühen, die verbindlichen Lehren vorzutragen und Kontroversen in den wissenschaftlichen Apparat zu verweisen. Als Leitfaden für den Studenten, als knappes Nachschlagewerk in Seelsorge, Unterricht und Erwachsenenbildung wird es gute und solide Dienste leisten. Der Vf. hat sich für dieses sein krönendes Lebenswerk selbst existentiell eingebracht. Dazu ist er zu beglückwünschen. Rezensent freut sich, daß er am Beginn seines neunten Lebensjahrzehnts seine wohl letzte Rezension noch für einen Kollegen aus Polen, der, wie er selbst, an der Grenze zweier Epochen steht, schreiben konnte.

Dieburg Franz Scholz

Furger, Franz: **Weltgestaltung aus Glauben.** Versuche zu einer christlichen Sozialethik. – Münster: Aschendorff 1989. V, 206 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster, Bd 20), kart. DM 34.–

Mit dem vorliegenden Bd wird die von Joseph Höffner 1955 begründete Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften" – bis 1971 waren 19 Bde erschienen – wieder aufgenommen. Der jetzt erschienene 20. Bd enthält eine Sammlung von 23 Aufsätzen des neuen Institutsdirektors und Hg.s der Reihe. Die Beiträge sind im wesentlichen in den Jahren 1976–1988 entstanden; fünf Aufsätze waren bisher noch nicht veröffentlicht.

Der Bd gliedert sich in vier Bereiche: Grundsätzliche Überlegungen zum Selbstverständnis und zum Vorgehen der christlichen Sozialethik; Kirchliche Verkündigung im säkularen Umfeld; Menschenrechte als Gestaltungsprinzip; der letzte Bereich befaßt sich mit konkreten Herausforderungen der Sozialethik: Forschungsverantwortung vor dem Leben, Wirtschaftsfragen, Führungsaufgaben in Betrieb und Unternehmung sowie bewaffnete Friedenssicherung.

Der Vf. hat ein sicheres Gespür für die geistige Situation unserer Zeit, in der die Fragen nach (sozial-)ethischer Orientierung neu aufbrechen. Die Vertrautheit mit den modernen Problemstellungen, auch mit den unterschiedlichen Ansätzen zu ihrer Bewältigung und das Bemühen um eine Klärung im argumentativen Prozeß sind hervorzuheben. Man spürt das besondere Interesse des Vf.s und sein wissenschaftliches Engagement in Grundsatzfragen. Dies wird deutlich in den Überlegungen zu den Menschenrechten und ihrer schöpfungstheologischen Begründung. Viele Anregungen gibt der Aufsatz „Von Skepsis zu Anerkennung: die Französische Revolution als ‚Inkubationszeit' für die Menschenrechte". Die durchaus kritische Sicht der Entwicklung der Menschenrechte hätte noch an Intensität gewinnen können, wenn neuere Veröffentlichungen wie z. B. die Studie von Jozef Punt „Die Idee der Menschenrechte – Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung" mit bedacht worden wären.

Auch die verschiedenen Beiträge, die unter dem Titel Forschungsverantwortung vor dem Leben erschienen sind und das Verhältnis von Theologie und Technologie, von christlichem Gewissen und wissenschaftlicher Forschung behandeln, führen zu Kernpunkten der modernen Auseinandersetzung.

Manche Ausführungen des Vf.s fordern zum Dialog heraus. Dies gilt z. B. für die Naturrechtsproblematik. Wenn der „neuscholastischen Schulphilosophie" ein „ahistorischer Essentialismus" vorgehalten und darin die Ursache für die Beschränkung auf den „christlich-katholischen Bereich" gesehen wird (31f), so ist damit durchaus ein Problem getroffen, nämlich wie überzeitlich geltende Normen die konkreten gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse orientieren können, ohne daß diese Sichtweise geschichtslos wird. Allerdings vermißt man die Antwort darauf, warum nicht wenige Vertreter des Naturrechts damals eine so große Wirksamkeit entfalten konnten, nicht nur in den christlich-katholischen Raum hinein, sondern weit darüber hinaus. Die Wirksamkeit von Bischof Ketteler, der sich ausdrücklich auf die naturrechtliche Argumentation bei Thomas von Aquin bezieht, von Heinrich Pesch, von Georg von Hertling, von Gustav Gundlach, von Oswald von Nell-Breuning, von Johannes Messner oder von Joseph Höffner war doch auch für die konkrete Entwicklung der Verhältnisse im modernen Rechtsstaat sehr viel ergiebiger und fruchtbarer, als dies Hinweise auf die „Geschlossenheit der Konzeption" vermuten lassen. Im übrigen kommt es in einer Zeit, in der die Frage nach Orientierung so hohe Priorität hat, weniger darauf an, schon längst erkannte Grenzen der Normbegründung zu wiederholen, sondern das Problem von Norm und Geschichtlichkeit neu zu bedenken. Ohne naturrechtliche Begründung – und die Ethik Kants kann sie nicht ersetzen – können auch die Würde des Menschen und seine „unantastbaren Rechte" im Fluß des geschichtlichen Wandels nicht gesichert werden.

Zum „befreiungstheologischen Einstieg" (26f) für die Bewältigung der großen sozialen Herausforderungen wird gesagt, daß die christliche Sozialwissenschaft im allgemeinen und die christliche Sozialethik im besonderen hier „kritische Aufbauhilfe" zu leisten habe. Der 1984 geschriebene Artikel ist ein interessantes Zeitdokument. Nach dem Zusammenbruch des Sozialismus und seiner Gestaltungsformen in Osteuropa ist es offenkundig geworden, daß die großen Probleme auch in den Ländern der Dritten Welt, daß Hunger und Elend mit den Kategorien der Marxschen Gesellschaftskritik kaum erfaßbar sind, geschweige denn überwunden werden können. Insofern fehlt dem befreiungstheologischen Ansatz nicht nur eine Handlungstheorie, sondern die kritische Distanz zu den eigenen ideologischen Ansätzen und Konzepten. Jetzt sind die Christliche Gesellschaftslehre und die hoffentlich entstehende christlich-soziale Bewegung herausgefordert, zukunftsträchtige Wege aufzuzeigen.

Die alte und neue Reihe ist eine wichtige Stimme. Hoffentlich kann sie die erforderliche Resonanz finden.

Augsburg Anton Rauscher

Kruip, Gerhard: **Entwicklung oder Befreiung?** Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987). – Saarbrücken, Fort Lauderdale: Verlag Breitenbach Publishers 1988. VI, 597 S. (Forschungen zu Lateinamerika, Bd 19), kart.

Die Aktualität einer parteilichen Stellungnahme zur Situation und Zukunft eines Landes der Dritten Welt liegt zunächst in ihrer Ungleichzeitigkeit gegenüber dem Zeitgeist: Angesichts der politisch erlebbaren Krise des Sozialismus und der in den Sozialwissenschaften diskutierten Krise der Dependenztheorie wird Mexiko als Land des „peripheren Kapitalismus" (mit Senghaas, 73) beschrieben und für ein „sozialistisches Projekt" (510) optiert. Angesichts der Postmoderne, die das Denken in weltweitem Horizont zum Verschwinden zu bringen droht, ist darauf zu insistieren, daß die industrialisierten Länder an der Entstehung und Fortdauer der Krise Mexikos beteiligt und für die Krise und die Zukunft des Landes mitverantwortlich sind.

Die Arbeit von G. Kruip, als theologische Diss. bei W. Dreier (er hat auch ein Vorwort beigesteuert) von der Univ. Würzburg angenommen, dokumentiert und illustriert einen auch im europäischen Christentum und insbesondere in unserem Sprachraum nach wie vor aktuellen Diskussionsstand, der kirchlich durch die Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. und das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöst worden ist und theologisch/sozialethisch an den Auseinandersetzungen um die politische Theologie und die Theologie der Befreiung festgemacht werden kann. Führt sie aber auch darüber hinaus? Jedenfalls erscheint gerade angesichts der detaillierten Textanalysen die Behauptung überzogen, die in vielen Dokumenten erkennbare Position eines „geschlossenen und abgehobenen Binnenraum(s) jenseitsbezogener Religiosität und Theologie" habe „seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als dogmatisch überwunden zu gelten" (507). Gleichwohl wird, wer nicht nur in Klischees denkt und Genaueres über Geschichte und Gesellschaft Mexikos, über die Rolle der Kirche und (auch politisch relevante) theologische Kontroversen wissen will, die Mühe auf sich nehmen und die umfangreiche Arbeit trotz der anstrengenden Lektüre (aufgrund des verkleinerten Schriftbildes) gründlich studieren. Streckenweise macht die Anschaulichkeit der Darstellung die Lektüre trotzdem geradezu leicht, so z. B. bei der Beschreibung der mexikanischen Krise (Situation der Landbevölkerung, der Slums von Mexiko-Stadt und der Umweltzerstörung; 175–205) und der Aktivitäten von Basisgemeinden (355–366).

K. gibt seine Option für die Befreiungstheologie und – wichtiger – die ihr vorausliegende und in ihrem Sinn verstandene Option für die Armen offen zu erkennen (6, 90); seine Vorliebe für die Positio-

nen des Bischofs Mèndez Arceo von Cuernavaca und der Bischöfe der Pastoralregion Pazifik-Süd zeigt sich auf vielfältige Weise. Eine solche unverdeckte Sympathie wird nicht ohne Auswirkungen auf Einstellung und Stellungnahme der Leser bleiben. Gelingt es ihm selbst, abweichende Auffassungen und entgegengesetzte Meinungen unvoreingenommen und ohne Polemik zur Sprache zu bringen? Der Gang durch die einzelnen Kapitel wird zeigen, daß die Frage uneingeschränkt positiv beantwortet werden kann.

Als ursprüngliches Ziel der Arbeit gibt K. an, durch eine sozialethische Länderstudie die Ursachen von Unterentwicklung aufzuzeigen und aus kirchlichen Stellungnahmen Kriterien für ein positives „Entwicklungsmodell" abzuleiten (6). Bei der Durchführung ergab sich dann eine Schwerpunktverlagerung (7) in Richtung der „Elemente für eine Sozialethik der Befreiung", nicht zuletzt wohl auch bestärkt durch einen neunmonatigen Aufenthalt des Vf.s in Mexiko. Näherhin geht es „um einen exemplarischen Aufweis der theologischen Relevanz der Frage, ob und wie Kirche zu den Problemen sozialer Ungerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene Stellung bezieht, bzw. Stellung beziehen sollte" (10, detaillierter ausgeführt 11f).

So erhält die Arbeit den folgenden Aufbau:

Teil I – Theologische, epistemologische und methodologische Vorüberlegungen – behandelt Prinzipien einer theologischen Sozialethik, erläutert die zentralen Begriffe „Entwicklung" und „Befreiung", benennt religionssoziologische Voraussetzungen der Arbeit und methodische Vorentscheidungen bei der Textanalyse.

Teil II – Geschichte und Gegenwart Mexikos: Der „Ort" der kirchlichen Stellungnahmen – paraphrasiert vorkoloniale Zeit und Kolonialisierung, das 19. Jh. bis zur Zeit der Revolution und ihrer Institutionalisierung (1911–1940), schließlich (und besonders ausführlich) die nationale Krise seit 1982.

Teil III – Die mexikanische Kirche: Heterogene Trägerin einer Sozialethik „vor Ort" – behandelt vorwiegend kirchliche Stellungnahmen der sechziger und siebziger Jahre, die von Konzil und Medellin beeinflußt sind. Alle drei Teile schließen mit präzisen und knappen Zusammenfassungen.

Teil IV – Exemplarische Analyse ausgewählter Stellungnahmen aus der mexikanischen Kirche der achtziger Jahre zu aktuellen Fragen des Entwicklungsweges Mexikos – zeigt unterschiedliche Positionen zu den Präsidentschaftswahlen von 1982, zur wirtschaftlichen Krise der Jahre 1982–1985 und zum Problem der Verschuldung des Landes 1985-1987 auf.Teil V schließlich – Befreiung statt Entwicklung. Schlußfolgerungen und Ausblick – führt zwei gegensätzliche Modelle sozialethischer Argumentation vor und macht Vorschläge zum Idealtyp kirchlicher Stellungnahmen.

Kurzum: K. beginnt mit den (offenbar unvermeidlichen) „Vor"überlegungen; ihnen folgen die Darstellung des gesellschaftlichen (politischen und ökonomischen) sowie des kirchlichen Kontexts und die Analyse kirchlicher Dokumente; die Arbeit endet mit einer Typologie der vertretenen Positionen und einem knappen Ausblick. Zusammengefaßt lassen sich die Positionen antithetisch so darstellen: aus der Situation der Rückständigkeit werden Elemente einer (individuellen) Entwicklungsethik mit dem Ziel einer (nachholenden) Entwicklung des Staates bzw. der Gesellschaft herausgearbeitet. Die Alternative lautet: aus der Situation der Abhängigkeit mit Hilfe einer (strukturellen) Befreiungsethik zu einer Befreiung des Volkes bzw. der Gesellschaft zu gelangen (69ff).

Dabei erscheint der Untertitel eher als irritierend, insofern die Arbeit mehr umfaßt (auch an Dokumenten) als die Zeit von 1982 bis 1987, obwohl den in Teil IV behandelten Texten ein besonderes Gewicht zukommt. Mit gutem Grund könnten nämlich die aufgeführten inhaltlichen Kriterien für die Textanalyse (387) auch auf die in Teil III (2.2, 2.3 und 3.) dargestellten Dokumente aus der Zeit vor 1982 angewandt werden. Denn zwischen den Teilen II bis IV besteht ein innerer Zusammenhang, insofern die Beschreibung der gesellschaftlichen Lage den Kontext für die kirchliche Situation und diese wiederum den Schlüssel für das Verständnis der theologischen Stellungnahmen enthält. Umgekehrt werden die Texte selbst erst vor dem Hintergrund der kirchlichen und gesellschaftlichen Situationsanalyse verständlich. Anders ausgedrückt: es gibt stets eine „soziale Implikation" kirchlicher Dokumente, insofern sich in der „religiösen Produktion" (107), gemeint sind kirchliche Stellungnahmen zu sozialen, ökonomischen und politischen Problemen, bestehende innerkirchliche Konflikte widerspiegeln; und diese werden in Teil IV anhand eines Fragerasters nach dem Schema „Sehen (Situationsanalyse) – Urteilen (theologische Bewertung) – Handeln (pastorale Empfehlungen)" (117ff) dargestellt. Dabei folgt auf eine präzise Inhaltsangabe jeweils die detaillierte Analyse (nach „Sehen – Urteilen – Handeln" noch ergänzt durch sprachliche Beobachtungen und ein „Aktantenmodell" [erläutert 123; s. u.]); durch eine kurze Bewertung wird die Behandlung des jeweiligen Textes abgeschlossen (vgl. die Erläuterungen zum Aufbau: 389f).

Aus dem Überblick über die gesamte Arbeit ergeben sich so folgende Fragen: Stimmt es, daß eine Ethik der Entwicklung individualistisch (507f) und eine Ethik der Befreiung „strukturell" ist (provokanter im hinteren Umschlagtext, vorsichtiger dagegen 511) – einmal ganz abgesehen von den m. E. wenig hilfreichen Formulierungen „Ethik sozialer Strukturen" (im Untertitel), „Ethik gesellschaftlicher Strukturen" bzw. „Ethik der gesellschaftlichen Alternative" (510)? Was ergibt sich wirklich an neuen bzw. stärker begründeten Erkenntnissen für eine Ethik der Veränderung sozialer Strukturen? Was bringt die strukturalistisch orientierte Linguistik (120) für die Textanalyse? Die angezielte „Typologisierung der verschiedenen, in den Dokumenten vertretenen Ethikmodelle" (126) läßt sich so wohl formalisierter und übersichtlicher, in Schemata und Graphiken darstellen; vor allem das „Aktantenmodell" (in Teil IV zwischen 401 und 491 zehnmal auf die Texte angewandt), das innerhalb eines Textes zwischen Subjekt und Objekt, Adressant und Adressat, Adjuvant und Opponent unterscheidet, fördert m. E. kaum neue Einsichten zutage. Eher sind da schon die sprachlichen Beobachtungen (zehnmal zwischen 400 und 490) erhellend, welche zentrale Begriffe und Wortfelder – Glauben, Umkehr, Sünde, Reich Gottes, Option für die Armen, Entwicklung, Befreiung usw. – herausstellen und so unterschiedliche kirchliche Mentalitäten und theologische Positionen deutlich machen.

Spiegelt sich aber nicht doch stärker, als von K. eingeräumt wird, auch in den als „traditionell" klassifizierten Texten der theologische Wandel seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil? Denn neben Texten, die positionell eindeutig zugeordnet werden können, zitiert K. selbst solche, in denen trotz „traditioneller" theologischer Sichtweise und eines konservativen bis „reaktionären" gesellschaftlichen Standpunktes nach einem integralen Verständnis von Entwicklung und Befreiung, nach einer neuen, d. h. dem Zweiten Vatikanum gemäßen Auffassung von Subjekt und Sendung der Kirche gesucht wird, zumindest eine ambivalente Haltung erkennbar ist (z. B. 307, 312, 314, 318, 328f). Kann nicht – wenigstens in heutiger Beurteilung – angesichts der Krise des Sozialismus und der Dependenztheorie mit etwas mehr Nüchternheit als noch vor wenigen Jahren über die Zukunft Mexikos, seiner Gesellschaft und Kirche, aber auch des Weltchristentums nachgedacht werden? Auch die knappe Auseinandersetzung um Kapitalismus und Sozialismus anhand der Sozialenzyklika Laborem exercens und ihre Interpretation seitens einiger Befreiungstheologen (58f) werden wohl keine ungeteilte Zustimmung finden; und immer wieder muß in diesem Zusammenhang mit den Mißverständnissen aufgeräumt werden, erst in LE übernehme die Arbeit „die Funktion, die in der Sozialdoktrin das Privateigentum innehatte" (59), und letzteres werde „als ein absolutes, dem Staat vorausliegendes Naturrecht der Person" (229) angesehen.

Gleichwohl wird man im Sinne des Vf.s daran festhalten, daß eine gerade wegen der bereits erwähnten Krisen heraufziehende Welt des totalen Kapitalismus umso mehr eine gesellschaftliche und christliche Gegenutopie braucht! Denn in ihrer Gegensätzlichkeit illustrieren alle aufgeführten Dokumente, wie sehr „Kapitalismus" nicht nur eine Frage der Wirtschaftsform ist, sondern in Mexiko (und nicht nur dort) als internalisiert und gesellschaftliche Totalität angesehen werden muß. In diesem Zusammenhang und nicht als ethischer Basissatz ist wohl auch K.s ungeschützte Äußerung zu verstehen, man könne „nicht darauf vertrauen, daß die Bürger eines Landes aus ethischem Verantwortungsbewußtsein notfalls auch gegen ihre Markt- bzw. Konsuminteressen handeln." (197) Zielt doch vor dem Hintergrund der abschließend kritisierten Ethik der Entwicklung (505–508) die Ethik der Befreiung darauf ab, durch das „Eintreten für kleine, realisierbare und unmittelbar weiterhelfende, ‚reformistische' Schritte" (511) zu einer gesellschaftlichen Alternative zu kommen, „in der die Subjekthaftigkeit des Volkes auf allen Ebenen auch strukturell verankert werden kann." (510)

K.s Fazit:

„Die ‚Ethik der Entwicklung' favorisiert einen theologischen Ansatz, der mehr oder weniger deutlich in den Dichotomien von Diesseits und Jenseits, von Welt und Glaube, von Natur und Übernatur, vom Einzelnen und den (kaum wahrgenommenen) gesellschaftlichen Strukturen, von individueller Umkehr und gesellschaftlichem Handeln, dann auch von Kirche und Welt bzw. Hierarchie und Laien verhaftet bleibt. Für diese Theologie ist die soziale Wirklichkeit allenfalls das nur sekundär hilfreiche oder hinderliche Umfeld, der ‚Raum', in dem sich das Glaubensgeschehen des Einzelnen abspielt, nicht der ‚Ort' der Theologie und des kirchlichen Handelns. Die ‚Zeichen der Zeit' haben nur ‚zeitliche' Relevanz, keine theologisch-eschatologische. Wenn sie solche Bedeutung erlangen, dann allenfalls in der Lebens- und Bekehrungsgeschichte des einzelnen Christen, nicht in der Geschichte der Gesellschaft und der Bekehrungsgeschichte des Volkes Gottes. Obwohl ‚Inkarnation' sicher nicht dogmatisch geleugnet wird, ist von ihr praktisch nichts zu spüren. Denn das ‚Reich Gottes', in seiner Bedeutung individualisiert, steht in keiner relevanten Beziehung zu den Herrschaftssystemen der Gegenwart, die deshalb auch nicht von ihm her beurteilt werden. Wenn überhaupt, wird das Handeln Gottes nur theoretisch und pauschal als im Handeln der Menschen

gegenwärtig gedacht, nicht jedoch als (in der Praxis des Glaubens verifizierbare) Gegenwart Gottes in den Kämpfen der Armen." (505f)

Das alles kommt uns doch inzwischen aus unserem eigenen Gesprächsraum und den Diskussionen über die Orientierungskrise katholischer Soziallehre hinlänglich vertraut vor. Unter dieser Rücksicht bestätigen die von K. vorgestellten Lösungsansätze aus einem anderen gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext eine Problemanzeige, führen aber nicht darüber hinaus. Geht es dort, in einer Ethik der Entwicklung also, „um die Veränderung an einzelnen Punkten des Systems, so ist hier (sc. in der Ethik der Befreiung) das Ziel die punktweise Veränderung des gesamten Systems. Wird dort kurzfristig die Überwindung der Systemkrise angestrebt, soll hier langfristig ein System überwunden werden, das immer wieder tödliche Krisen hervorbringt." (511) Zwei Schaubilder führen das Ergebnis der Textanalyse (503, eher verwirrend) und der idealtypischen Gegenüberstellung der Ethikmodelle mit Hilfe des bereits erwähnten Aktantenmodells (504) auch optisch vor.

Insbesondere die Teile IV und V wollen also auf solche Fragen und Probleme Antworten geben, und hier wird die Suche auch nach K.s Bemühungen wohl noch weitergehen müssen. Die vermittelnden Schritte zwischen Gesellschaftsanalyse und intendiertem Gesellschaftsmodell bedürfen in einer Ethik – trotz der für jedermann nachzuvollziehenden Einschränkung, ein „Vorgriff auf die in ihrer Konkretion noch zu entwickelnden sozialen Strukturen und Organisationsformen einer gesellschaftlichen Alternative" könne bislang von einer Ethik der Befreiung „nicht erwartet werden" (510), – eben dieser weiteren Konkretion, auch wenn das Ziel nicht einfachhin in der Theorie zuhanden sein kann, sondern sich auf dem Weg einer alternativen Praxis erst zeigen wird, wie auch K. selbst es ähnlich formuliert (510f) und mit dem Verweis auf das „Grundvertrauen in die ‚Basiskompetenz' der Armen" (511) unterstreicht. Und die von ihm für die Kirche mit Recht geforderte „realsymbolische Beziehung" (501) bzw. Vermittlung (506) von Glaube und Wirklichkeit muß weiter gesucht und theologisch geklärt werden. Wie hieß es doch bereits 1968: „Trotz der modischen Rede über Kirche und Welt ist kaum etwas so unklar wie das grundsätzliche Verhältnis beider zueinander" (J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 85). Entsprechendes gilt auch für die Beziehung von Glaube und Wirklichkeit, Christentum und Gesellschaft.

Bis auf weiteres ist also an der schon früher geäußerten und durch so manche Publikation inzwischen bestätigten Beobachtung festzuhalten, daß eine an strukturellen Reformen ernsthaft interessierte und am gesellschaftlichen Wandel orientierte Sozialethik auf der Basis einer politisch-theologischen Hermeneutik erst noch geschrieben werden muß. Auch wenn hier also manches offen bleibt, hat sich mit der vorliegenden Arbeit ein für Mexikos Geschichte und Gesellschaft kompetenter und für seine Zukunft ebenso wie die Befreiungstheologie engagierter Gesprächspartner zu Wort gemeldet.

Münster Werner Kroh

Antoncich, Ricardo / **Munárriz**, José Miguel: **Die Soziallehre der Kirche**. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1988. 268 S. (BThB) kart.

In Kritiken an der Befreiungstheologie wird nicht selten mahnend die Forderung nach einer angemessenen Berücksichtigung der katholischen Soziallehre erhoben. Unterschwellig legt eine solche Kritik eine Doppelung nahe: Befreiungstheologie auf der einen, Soziallehre auf der anderen Seite, wobei erst noch die Soziallehre, und zwar in der jeweils eigenen kulturellen Ausprägung als das Bemessenskriterium unterstellt wird. Zwar sollte zumindest seit der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" klar sein, wie sehr die Grundanliegen der Befreiungstheologie vielmehr zum genuinen Bestand katholischer Soziallehre gehören, ja wie sie durch den Impuls der großen Sozialenzyklika Pauls VI., „Populorum progressio", zu deren 20. Jahrestag „Sollicitudo rei socialis" erschien, erst zu ihrer ausdrücklichen und reflektierten Form einer Theologie zu finden vermochte.

Trotz dieser Evidenz ist es dennoch gut, daß mit dem hier anzuzeigenden Werk ein einführender systematischer Überblick zur Soziallehre der Kirche aus befreiungstheologischer Sicht vorgelegt wird. Dies gilt umso mehr als von der Biographie der Vf. her (Antoncich hat als Peruaner in Spanien und Deutschland studiert und Munarriz ist als Baske seit mehr als 30 Jahren in Lateinamerika tätig) die geistige Brücke zwischen der alten und der neuen Welt spürbar bleibt. Allerdings wird dann der deutschsprachige Leser gut daran tun, nicht nur das ihm gewohnte Denkmodell berücksichtigt zu erwarten. Ein Blick ins Literaturverzeichnis genügt dazu: Neben Autoren aus dem romanischen Sprachraum finden sich zwar durchaus auch deutsche Namen wie Nell-Breuning, Utz, Welty und Messner, andere aber wie Gundlach oder Höffner usw. fehlen. Die Rezeptionsgeschichte der Soziallehre in den konkreten Ortskirchen war und ist eben – und mit Recht – eine unterschiedliche. So selten man Namen wie Chenu, Lebret, Bigò oder Pavan in deutschen Arbeiten zitiert findet, obwohl es auch da um echte katholische Soziallehre geht, so wenig darf dann umgekehrt anderen Ansätzen und Schwerpunkten ohne die erwarteten deutschen Namen diese Qualifikation abgesprochen werden. Was vor uns liegt, ist also eine echte aber originell eigenständige und gerade so auch anregende Einführung in die Soziallehre der Kirche.

Die Darlegung versteht sich bewußt auf der Linie des kirchlichen Lehramtes der Päpste, aber auch der regionalen Konkretisierungen durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz CELAM. Dabei wird Soziallehre als theologische Ausfaltung der christlichen „Verpflichtung zur ganzheitlichen Befreiung des Volkes" (Kap. I) verstanden, deren Quelle vom Offenbarungswort ausgehend das Zeugnis der in Wort und Tat lebendigen Tradition der Kirche, aber auch die aus Erfahrung, sozialwissenschaftlichen Theorien und Gesellschaftsvorstellungen (sog. Utopien) kritisch denkende Vernunft ist. Diese ist dann gerade als solche auf die konkrete soziale Wirklichkeit (hier diejenige Lateinamerikas mit seinen eklatanten Unrechtsstrukturen) anzuwenden. Von da aus gilt es, das hermeneutische Problem in dieser Soziallehre zu klären (Kap. II), wofür vier Kriterien festgehalten werden, nämlich das historische, das allgemein ethische, das soziopolitisch ethische Kriterium sowie dasjenige der im Sinn des Evangeliums fundamentalen Option für die Armen. Dies führt zu einer dynamischen Ausrichtung dieser kirchlichen Lehre, die so alles andere als eine ein für allemal festgeschriebene Doktrin darstellt.

Diese noch eher formale aus den lehramtlichen Dokumenten und der theologischen Tradition erhobene Sicht wird ontologisch am zentralen christlichen Verständnis vom wesentlich solidarischen Menschen erläutert (Kap. III), um von da aus die wichtigen Problemfelder von Arbeit und Eigentum anzugehen (Kap. IV und V). Dabei wird bewußt zuerst von der Arbeit gesprochen, um damit das in den päpstlichen Lehrschreiben so deutlich hervorgehobene personale Moment eindringlicher zur Geltung zu bringen. Anschließend werden diese beiden Problemfelder im Sozialkonflikt Arbeit-Kapital an sich wie in ihren ideologischen Lösungsvorschlägen weiter bedacht (Kap. VI und VII).

Dabei unterziehen die Vf. den mißverständlichen Ideologiebegriff einer kritischen Analyse. Dies erlaubt schließlich, Ideologie als weltanschauliches Grundverständnis zu unterscheiden von einem heuristisch theoretischen Modell im Blick auf soziale Veränderungen. Obwohl die beiden Ebenen natürlich vernetzt bleiben, braucht ein Modell, das einer mit dem Glauben unvereinbaren Weltanschauungs-Ideologie entstammt, deshalb nicht ebenfalls der Sicht des Glaubens zu widersprechen. Was Thomas von Aquin für die Erkenntnislehre – übrigens damals ebenfalls nicht unangefochten – mit Aristoteles unternahm, ist so analog grundsätzlich auch mit sozialistisch marxistischen, bzw. mit marktwirtschaftlich liberalistischen Modellen möglich. Marxistische wie kapitalistische Ideologien sind so – die kirchlichen Dokumente werden nicht müde dies zu betonen – mit dem Glauben als Weltanschauungen unvereinbar, ohne daß damit schon jede Form von Markt- oder Planwirtschaft ausgeschlossen wäre. Denn hier geben konkrete Praktikabilität und nicht Glaubensentscheidungen den Ausschlag. Die Vf. belegen dieses Verständnis sehr umsichtig mit lehramtlichen Aussagen und zeigen, wie sie sogar in der Instruktion der Glaubenskongregation „Libertatis nuntius" von 1984 gestützt wird. Wäre es zeitlich möglich gewesen, auch noch die zweite Instruktion „Libertatis conscientia" von 1986 und die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von 1987/88 einzubeziehen, hätte die Bestätigung noch deutlicher ausfallen können.

Ein der praktischen Verkündigung aus der Praxis von Gerechtigkeit gewidmetes theologisch hamartologisch-soteriologisch ausgerichtetes Kap. beschließt diese Einführung, die letztlich konstruierte und daher falsche Gegensätze zwischen der Soziallehre der Kirche und der Befreiungstheologie hoffentlich endgültig überwinden lassen könnte.

Münster Franz Furger

Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge, hg. von Hubert Windisch. – Regensburg 1987. 183 S., kart. DM 24.–

Der Sammelband befaßt sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit der „Bildung und Befähigung der Gewissen" (13). Win-

disch trägt aus moraltheologischer, Brunner aus psychologischer Perspektive zur Begriffserklärung bei, während sich Baumgartner und Garhammer an Person und Aufgaben der Seelsorger orientieren. Gasteiger legt die Bedeutung der (profanen) Literatur für die Gewissensbildung dar, und Tischler konkretisiert die Thematik im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit.

Windisch versucht in ‚Das Gewissen. Anfragen an den Begriff' die Definition und die in eine Krise geratene Lebensrelevanz des Gewissens (Autonomiestreben, Gleichsetzung von Gewissen mit subjektiver Position) zu klären.

Nach der Referierung philosophiegeschichtlicher Aspekte fordert er, daß „jede Art einer humanistischen Gewissenstheorie" (...) „für den Begriff des Absoluten und eine transzendente Wirklichkeit offen bleibt" (21). Es ist Auftrag der kirchlichen Verkündigung, der im Vaticanum II garantierten Würde des Gewissens durch eine Gewissensbildung zwischen „Vermassung" und „rücksichtslosem Autonomiedenken" (22) zu entsprechen.

Der zweite Art. von Windisch, ‚Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität', kommt zu dem Ergebnis, daß sich durch gläubige Orientierung an Jesus Christus ein neuer „Sinnhorizont für Selbst- und Weltverständnis" (36) ergibt.

Trotz mancher interessanter Diskussionspunkte (z. B. gestaltete menschliche Freiheit zwischen Abgründen und Wahrheitsanspruch oder daß Wertverwirklichung in konflikthaften Entscheidungssituationen relevant wird), sind viele theologisch stimmige Aussagen wenig im Hinblick auf sozialanalytisch benannte Praxisfelder „persönlicher Radikalität" (Titel!) vermittelt. Zudem ist fraglich, inwieweit Positionen wie das Gewissen als „Sprachrohr" Gottes (34) oder „Ohne Gott dagegen würde (...) unsere Sittlichkeit zu einer Sache von Geschmack und Laune entarten" (35) in einer pluralistischen Gesellschaft Dialogbasis sein können und dürfen.

Obgleich die abschließende „neue" Grundfrage der Gewissenserziehung („Welche Auswirkung hat mein Verhalten auf die anderen?"; 72) in Brunners Beitrag über psychologische Erkenntnis der Gewissensentwicklung etwas merkwürdig zumutet – denn wie wäre eine intrapersonale, sozial irrelevante Gewissensbildung überhaupt denkbar? –, bringt der Autor dennoch erhellende Aussagen über den Stellenwert psychologischer Forschungen für die Pastoral.

Insbesondere die mit Seelsorgeerfahrungen kommentierten Etappen moralischen Urteilens (nach Piaget und Kohlberg) und auch die (allerdings etwas kurze) Besprechung der Relevanz biographischer Muster als Handlungsmotive sind hervorzuheben. Weiterhin bleibt das Verständnis vom Gewissen als Koordinations„organ" zwischen Anlage (Geist) und Umwelt wohl noch kritisch zu hinterfragen (69f).

Baumgartner (‚Der Seelsorger – ein Ermutiger der Gewissen') diskutiert zunächst zwischen den Polen Hörigkeit und Laszivität die (spezifisch katholische) Problematik des Gewissens, wobei er die Pastoral als Vermittlungsinstanz zwischen „Gewissen und Autorität, zwischen Normen und Überzeugungen" ansiedelt (79). Grundsätzliches Ziel der „Gewissensförderung in der Seelsorge" sei „die Bereitschaft und Befähigung zur Verantwortungsübernahme" (88f).

Als Verwirklichungsorte von Gewissensbildung sind einsichtig die notwendige Berücksichtigung intergenerationellen Lernens von Werthaltungen (Eltern- und Familienarbeit!) und der RU in seinem Beitrag zur Identitätsfindung dargestellt, während für die Gemeindearbeit die angeführten Themenfelder (Predigt, Feier der Versöhnung, Beratung) auch noch Probleme offenhalten.

Hervorzuheben ist die einfühlsame und problembewußte Sichtweise der Aufgaben des Priesters bei der Gewissensbildung: z. B. sein eigenes Gewissen qualifizieren, Umgang mit Verdrängtem lernen, im Namen des Gewissens prophetisch wirken.

Kritisch anzufragen bleibt, wieso in den entsprechenden Zusammenhängen die Bedeutung kommunikativer Normfindung und kommunikativen Handelns (Gemeinde!) oder auch die Problematik von Gewissens*entscheidungen* in einer optionsgebundenen (und damit auch „unvollständigen") Seelsorgearbeit so wenig anklingen.

Gemäß dem Untertitel ‚Eine biblische Gewissenserforschung für Seelsorger' versucht Garhammer – ausgehend vom (oft unbewußten) Schuldigwerden der „Handlanger des laufenden Betriebes" (164) – aufgrund einer ernstgenommenen Freiheit und einer gelassenen Hoffnung ‚Ermunterungen zu einer riskanteren Praxis' anzusprechen.

Dabei macht er deutlich, daß hierfür die Überwindung des vorkonziliaren kultfixierten und gemeindelosgelösten Priesterbildes notwendig ist; gefragt ist eine biblisch begründete Interaktionskompetenz. Die an sich guten biblischen Impulse für eine riskantere Praxis (z. B. Zumuten der jesuanischen Provokationen, Leben in Begrenzungen, Konflikte als Wachstumspotentiale), die jeweils mit beichtspiegelartigen Kontrollfragen abschließen, hätten jedoch hinsichtlich ihrer (aktuellen) Umsetzbarkeit noch weiterer (psychologischer) Analysen bzw. Anregungen bedurft, um der Gefahr zu entgehen, nicht mehr als ein schlechtes Gewissen zu verursachen.

Gasteiger (‚Ein Wort verändert den Menschen') geht davon aus, daß „Dichtung" zumindest einen Erfahrungszugang zum Glauben „eröffnet" „und die aus dem Glauben wachsende ethische Orientierung des Menschen ‚verstärkt'" (152).

Dabei darf sich die Theologie nicht über die Literatur stellen, sondern sollte über die gemeinsamen Gesprächsgrundlagen ‚Widerstand gegen die Bedrohungen des Menschen und Interesse an seinem Wohl' die in der Literatur aufgezeigten Aspekte von Gewissensgestaltung wahrnehmen: Literatur ermöglicht Tiefenerfahrungen und Betroffenheit, kann in Wertstrukturen eingreifen, mahnt zu Alternativen und hinterfragt Normen in Lebenssituationen. Zudem ist die utopische Funktion (Fremdprophetie) von Poesie zu sehen.

Begrüßenswert ist der Hinweis an die in der Pastoral Tätigen, „daß eine Abstinenz an profaner Literatur eine Abstinenz an konkretem Leben überhaupt signalisieren könnte" (138). Allerdings darf das Vertrauen des Autors auf die Heilskraft des Wortes (Worte verschleiern auch) oder auch auf die Veränderungskraft von Texten (Wer liest „wertbildende" Literatur?) skeptisch gesehen werden.

Tischler konkretisiert Gewissensbildung am Bezugsfeld der kirchlichen Jugendarbeit unter dem Thema ‚Wenn das Überleben gelingen soll'. Auf dem Hintergrund der instrumentalisierenden Objektivierungen des Menschen und sozialer Defizite und angesichts der Überlebensfragen der Menschheit soll kirchliche Jugendarbeit wertbezogene Überzeugungen entwickeln helfen.

„Gewissensbildung heißt also Entfaltung von Orientierungskompetenz" (110). Mit dem „Ethos universaler Solidarität" und mittels „kollektiver Askese" sind in der reflektierenden Gruppe Gegenerfahrungen machbar, die auf eine politische Kultur hoffen lassen, die die Überlebensfragen angeht.

Tischler ist vollauf zuzustimmen, wenn er als den kirchlichen Beitrag zur Gewissensbildung von Jugendlichen eine Hilfestellung bei der Realisierung von (über-)lebensfördernden Überzeugungen sieht. Hat die Kirche den praktischen Mut dazu?

Trotz einiger Verdienste um die Klärung dessen, was Gewissensbildung meint, bleibt ein Defizit: Brennpunkte und Bewährungsbereiche einer „riskanten Seelsorge" kommen kaum in den Blick. Wird Seelsorge nicht gerade dann gewissenhaft und riskant zugleich, wenn es um konkretes Engagement für Aids-Kranke, um die Verschuldungskrise der „Dritten Welt", gegen die Apartheidspolitik, für eine radikalere Umweltpolitik, gegen Isolation von Alten oder Alleinerziehenden etc. geht?

Münster Robert Rödl

Höffken, Peter: **Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur.** – Essen: Die Blaue Eule 1986. 536 S. (Religionspädagogik in der Blauen Eule 1), kart. DM 56.–

Es handelt sich um eine Habil.-Schrift bei der Pädagogischen Fak. der Univ. Bonn 1984. Die Arbeit ist in 4 Teile gegliedert: A „1. Einleitung, 2. Zur Forschungsgeschichte", B. „Denken in Gegensätzen – Differenzierungen – Fundamentalisierungen – Beziehungen", C. „Helden und Antihelden: die Macht des Vorbildes", D. „Das Erzählen: Nacherzählen biblischer Stoffe".

Die Einleitung umreißt in prägnanter Weise die kommunikationstheoretische Fragestellung, die besonders dem symbolischen Interaktionismus und der Informationstheorie verpflichtet ist.

So wird ein empirisch abgesicherter, wissenssoziologischer Religionsbegriff entwickelt, der besonders auf die Ausbildung kognitiver Fähigkeiten Wert legt. An diese Entscheidung werden noch Fragen zu stellen sein. Sie erweist sich zwar für die frühjüdische und rabbinische Religionsdidaktik als adäquat, vermag aber die spezifisch christliche Differenz nur unzureichend zu erfassen.

Die Beschreibung der Entwicklungsgeschichte der Institutionen Israels hingegen ist ein Meisterstück wissenssoziologischer Exegese. Der Vf. hat im Fach AT promoviert und vermag daher am AT seine kommunikationstheoretische Methode wiederholt überzeugend zu exemplifizieren.

Allerdings ergibt sich bereits in der Einleitung eine grundsätzliche Anfrage an den Umgang des Vf.s mit wissenschaftlicher Literatur. Das von ihm gewählte „primär soziologische(n) Religionsverständnis" (16) wird polemisch von der übrigen religionspädagogischen Rezeption des soziologischen und ethnologischen Religionsbegriffs abgesetzt (425, Anm. 28), ohne daß erkennbar wird, worin die Differenzen bestehen.

Diese Vorliebe für die Setzung eigener Begriffe und Methoden ohne Vorstellen der wissenschaftlichen Diskussion zieht sich durchgängig durch alle Kap. So geraten die vielen anschaulichen Diagramme in die Nähe von

hausgemachten Konzepten mittlerer Reichweite, die zwar die Textanalysen überzeugend zu strukturieren vermögen, über eine Oberflächenbeschreibung der frühjüdischen und rabbinischen Literarisierung aber nicht hinauskommen.

So verwundert es nicht, wenn der Vf. in seinem „Abschluß" feststellt: „Im Verlaufe der Arbeit wurden einige Bezüge zu religionspädagogischen Problemen des neuzeitlichen Christentums hergestellt" (420). Sind „einige Bezüge" für eine Arbeit, die kommunikative Didaktik auf einem Feld gemeinsamer jüdisch-christlicher Tradition und deren Gabelung vorstellen will, nicht ein zu mageres Ergebnis?

Ich bin der dezidierten Auffassung, daß die vorzügliche Durcharbeitung des umfangreichen Materials frühjüdischer und rabbinischer Didaktik durch den Vf. weit mehr gemeinsame Basis freilegt zwischen heutiger christlicher Religionspädagogik und damaliger religiöser Bildung, als der Vf. wahrnimmt.

So fällt mir auch der abschließende Vergleich zwischen diesen beiden Größen zu knapp und zu einseitig aus:

„Vergleicht man nur flüchtig mit christlich artikulierten Sprachformen, so fällt auf, wie wenig sie lernintensiv angelegt sind. Das gilt auch für die Gestaltung religionsgeschichtlicher Prozesse, die nicht auf Einübung religiöser Lebensbewältigung durch das Medium geformter Sprache hin angelegt sind. Im christlichen Religionsunterricht wird häufig vorschnell hinterfragt und problematisiert, ehe die Sache selbst hinreichend vermittelt ist. Das Judentum geht hier umgekehrt vor; zunächst werden die Lernenden mit Formen religiöser Lebens- und Vergangenheitsbewältigung in Texten immer wieder konfrontiert, bis diese so gelernt sind, daß sie in das Verhalten des Lernenden integriert sind. Erst auf einer höheren Stufe werden sie rational bearbeitet.

Demgegenüber bleiben im christlichen Religionsunterricht grundlegende religiöse Argumentationsmuster ungeübt und deshalb weithin unbekannt. In diesem Bereich könnten jüdische Formen des Lernens zumindest Anregungen auch für die Gestaltung des Lernprozesses im Religionsunterricht bieten" (421).

Stimmt das? Kurz zuvor stellt H. zu Recht fest: „Vieles, was in damaliger jüdischer Literatur formuliert wird, ist meines Erachtens uneinholbar antik, was methodische Probleme der Textgewinnung ebenso betrifft wie konkrete Textartikulationen. Anders: es ist ebenso antik wie christliche Kirchenväter, und es wäre zutiefst problematisch, solche Auslegung von gestern als Möglichkeit von heute hinzustellen" (420).

Was aber sind dann die jüdischen Lernformen, die im Unterschied zur damaligen Literatur überdauern? An dieser Stelle hätte ich mir eine deutlichere Beschreibung von Basisprozessen religiösen Lernens gewünscht, die in einem Traditionsstrom wie dem jüdisch-christlichen sich durchhalten.

Einen Basisprozeß nennt H.: „Interessante Parallelen ergaben sich dort, wo jüdische Haggada und christlicher Unterricht in Theorie und Praxis sich u. a. im Hinblick auf Kinder und Jugendliche dem Problem des Nach- und Neuerzählens biblischer Überlieferung widmen" (421). Das Erzählen ist also eine bleibende Basiskompetenz. Weitere Basiskompetenzen hatte der Autor unter B und C vorgestellt: „Denken in Gegensätzen – Differenzierungen – Fundamentalisierungen – Beziehungen"; Lernen an Vorbildern.

Trifft dann aber die Befürchtung zu, im heutigen RU werde zu vorschnell hinterfragt und problematisiert? Im heutigen Unterrichtsmaterial finden doch die unter B genannten Prozesse statt. Ihre Verbindung zur überlieferten Tradition ist locker, heißt das aber, daß sie nicht „lernintensiv" sind? Das Schlagwort vom verkopften RU weist doch eher auf das Gegenteil hin.

Ich teile H.s Anliegen, die Basisvorgänge der Sinnkonstruktion im RU nicht außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition einzuüben. Doch dann liegt die Kritik am gegenwärtigen christlichen RU auf anderen Gebieten, nämlich auf der vorschnellen Ausblendung zentraler Lerntexte der christlich-jüdischen Tradition und der unreflektierten Übernahme moderner literarischer Eintagsfliegen.

Unter C hat H. auf eine echte Leerstelle aufmerksam gemacht: Das L e r n e n a n V o r b i l d e r n ist noch immer, von wenigen Ausnahmen abgesehen, außerhalb der religionspädagogischen Theorie. Dennoch wird unter der Hand in der Praxis des RU an Vorbildern gelernt wie an Karl Barth, Dom Helder Camara ... Biblische und rabbinische Tradition hingegen sind weitgehend personal orientiert. Der Beziehungsaspekt dominiert über dem Sachaspekt. Eine Bereicherung des gegenwärtigen RU ist von dieser Rückbesinnung auf die personale Verfaßtheit der jüdisch-christlichen Tradition in der Tat zu erwarten. Weshalb der Autor aber die zahlreichen gegenwärtigen Ansätze zur Personalisierung der Tradition fast vollständig ignoriert, bleibt sein Geheimnis.

Auch unter B weiß H. auf fundamentale Lernvorgänge aufmerksam zu machen. Er konzentriert sich auf die Pragmatik des sprachlichen Handelns und läßt bewußt die linguistische und literaturwissenschaftliche Grundlegung aus. Für „Das Denken in Antithesen – Differenzierungen – Fundamentalisierung" läßt sich diese Enthaltsamkeit durchhalten. Mit Fundamentalisierung meint er die bildungstheoretische Kategorie der Elementarisierung. Doch bei seinem Aktualisierungsvorschlag, in Analogie zu biblischen Regeln die Skopusmethode wiederaufleben zu lassen (136), hat er wohl übersehen, daß gerade nach dem kommunikationstheoretischen Modell heute die Kompetenz in den Mittelpunkt gerückt ist. Wer formuliert die Regel für wen? Die von H. attackierten „Geist-Jesu-Geschichten" von H. Stock wollen gerade die Regelformulierung subjektivieren, so daß jeder Ausleger s e i n e Regel findet.

Bei der komplexen Fähigkeit „Beziehungen" bleiben die Ergebnisse an der Oberfläche. Metaphernbildung, Vergleichen und Analogisieren sollen zu „Assoziieren", Neugikeitsreiz, Rätseln, Staunen (188) anregen. Diese Motivationsprozesse erfassen aber nur einen Teil des Handlungsraumes religiöser Sprachbeziehung. Moderne Gleichnistheorien und Symboldidaktiken lassen sich nicht einfach übergehen.

Noch selektiver geht Teil D „Das Erzählen: Nacherzählen biblischer Stoffe" vor. Die umfangreiche, gegenwärtige Diskussion um E r z ä h l e n als Grundform religiöser Kommunikation und als Gestaltungsform unterrichtlicher Lernprozesse bleibt außerhalb des Kap.s. Vom Umfang der Arbeit ist diese Selbstbeschränkung berechtigt, doch dann hätte sinnvollerweise auf das gesamte Kap. verzichtet werden können. Die Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur lassen sich nicht in einer einzigen Arbeit vollständig erfassen und aktualisieren.

So beeindruckt an dieser Arbeit die umfangreiche Auswertung des gewaltigen Materials und die anspruchsvolle methodologische Grundlegung einer historischen Didaktik. Die hermeneutische Vermittlung mit einer heutigen Bibeldidaktik bleibt notgedrungen in Anfragen und Hinweisen stecken. Der garstig breite Graben zwischen antiker und heutiger Didaktik läßt sich nicht vorschnell überdecken.

Für die Einsicht in die Lernprozesse der biblischen Zeit ist diese Arbeit von grundlegendem Wert.

M ü n s t e r D e t l e v D o r m e y e r

Kall, Alfred: **Kirchenjahr und Brauchtum: Materialbuch für den Religionsunterricht.** – München: Kösel 1989. 192 S., kart. DM 28.–

Über viele Jahre hinweg krankte der Religionsunterricht daran, daß nur „soziale" Themen zur Sprache kamen. Diskussion war bei den Schülern gefragt. Die „Zeiten" haben sich gewandelt! Es wurde erschreckend deutlich, daß das religiöse Leben und sein Brauchtum in Vergessenheit geraten waren. Wie soll der junge Mensch an den Glauben herangeführt werden, wenn er im normalen Leben gar nicht vorkommt?

K. versucht mit seinen Materialien für den Religionsunterricht diese Lücke zu schließen. Dabei finden Zeit und Lebensrhythmus im Kirchenjahr Beachtung: Advent, St. Martin, Weihnachten, Aschermittwoch, Fastenzeit, Palmsonntag, Karfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam und Allerheiligen/Allerseelen.

Jedes Kap. ist aufgebaut aus Einführung, Materialien, Arbeitsanweisungen und Erläuterungen. Damit kann der Fachlehrer dieses Buch auch in Vertretungsstunden einsetzen.

In ansprechender Art gelingt es dem Vf., ein bislang oft unbeachtetes Thema des Religionsunterrichtes für den Schüler darzustellen. Die konkreten Arbeitsanweisungen führen den Schüler zum eigenen Nachdenken über den Sinn religiösen Brauchtums und der Symbole. Damit wird einer „Verkopfung" des Religionsunterrichtes entgegengetreten.

Wenn der Religionsunterricht den von K. vorgeschlagenen Weg – über ein Schuljahr hinweg – geht, können wertvolle Verständnishilfen für das religiöse Brauchtum beim Schüler geweckt werden. Dabei wäre es wünschenswert, wenn der Schulgottesdienst oder der Kinder-/Jugendgottesdienst in der Gemeinde diese Themen parallel in spiritueller Hinsicht aufgreifen würde. So könnte der Schüler vom theoretischen und geschichtlichen Betrachten zum betenden Tun, zur Frömmigkeitsübung geführt werden. Ökumenische Blickwinkel und Gottesdienste dürften dabei nicht fehlen!

D ü s s e l d o r f H e r b e r t B o d e w i g

Missionstheologie. Eine Einführung von Karl Müller. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. – Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1985. IX, 207 S., kart. DM 26.–

Viele von den althergebrachten Begriffen sind heute nicht nur ins Schwanken geraten, sondern auch sowohl innerhalb der Kirche als auch der Theologie sehr umstritten oder werden zumindest kritischer betrachtet als dies jemals früher der Fall war. Ein solcher Begriff ist der Begriff „Mission". Jeder von uns kennt die diesbezüglichen negativen Schlagwörter: paternalistische Bevormundung, Betreuungs- und Objektdenken, abendländischer Universalitätsanspruch, kolonialistisches Sendungsbewußtsein u. ä.

Was aber ist eigentlich „Mission" von ihrem Wesen her? Verbreitung des Glaubens? Erweiterung des Reiches Gottes? Bekehrung der Heiden? Kirchengründung? Heroldsdienst? Glaubenspropaganda? An all dem ist sicherlich etwas dran. Doch scheint die Sache, um die es sich handelt, nur irgendwo dazwischenzuliegen.

Das vorliegende Buch möchte eine Hilfe zur Klarstellung sein. Das Interessante, wenn auch heute nicht mehr Ungewöhnliche und Sensationelle daran ist, daß es ökumenisch angelegt ist. Die Beiträge stammen von einem evangelischen (H.-W. Gensichen) und einem katholischen (H. Rzepkowski) Autor. Die Überlegungen, die hier vorgetragen werden, konzentrieren sich nicht sosehr darauf, was Mission ist und ob es Sinn macht, Mission zu betreiben (zumal der Begriff „Heidenmission" schon lange tot ist und die sogenannten „Heiden" schon lange nicht mehr außerhalb, sondern in Europa sitzen!), als vielmehr darauf, wie sie gemäß der Schrift und sachgerecht zu verstehen und zu betreiben ist. Damit steht auch die relativ junge theologische Disziplin „Missionswissenschaft" oder „Missionstheologie" vor der Aufgabe, stets ein geschärftes Auge dafür zu haben, „wie die Modalitäten der Glaubensverkündigung durch die Eigenart raum-zeitlicher Situationen beeinflußt werden, und zwar nicht zufällig, sondern aus einem Grund, der im Kerygma selbst liegt" (14).

Mit Recht erinnert Gensichen in seinem geschichtlich angelegten Beitrag daran, daß das Evangelium nicht als „formelhafte dogmatische ‚Konserve' tradiert, sondern in die jeweilige geschichtliche Situation hinein verkündigt werden soll" (ibid.). Dieser Weite und Vielfalt würde offensichtlich die Festlegung auf die Normen und Werte eines bestimmten Kontextes widersprechen. Gleichwohl unterliegt „missionarische Kommunikation dem Gesetz des Gleichgewichts zwischen zwei unverzichtbaren Polen: Zum einen „muß nicht nur die Identität des missionarischen Auftrags gewahrt bleiben, sondern es muß auch die Eigenart der Weltbezüge explizit werden, die mit der in der Kommunikationssituation erwarteten neuen Antworten ins Spiel kommen" und zum anderen „muß die Mission ständig ihren Aktionsradius darauf überprüfen, ob er weit genug ist, um auch ein kulturell, sozial oder religiös gleichsam abgelegenes Gegenüber zu erreichen und einer authentischen neuen Antwort anregen zu können" (14f). In diesen Worten wird das deutlich beschrieben, was heute viel gepriesen wird: hermeneutische Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums und die theologische Arbeit in Form des Dialogs der Kulturen und Religionen, Berücksichtigung der sozio-politischen und wirtschaftlichen Situationen. All das ist zwar nicht ganz neu; neu aber ist, mit welchem geschärften Bewußtsein, ja sogar Selbstverständlichkeit diese Aspekte der Glaubensverkündigung und der missionstheologischen Analyse als fester Bestandteil des missionarischen Auftrags angesehen und behandelt werden.

Entscheidende Impulse gaben dazu das Dekret Ad gentes des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem das Apostolische Schreiben Evangelii nuntiandi von Papst Paul VI., in dem die in der Pastoralkonstitution Gaudium et spes erarbeiteten Hinweise auf den Weltbezug von Kirche und ihrem missionarischen Auftrag noch deutlicher herausgestellt wurden. Begriffe wie Partnerschaft der Kirchen, Entwicklung, Frieden, Befreiung erlangten wieder ihre ursprüngliche Bedeutung als authentische biblische Botschaft und daher Grundelemente einer Missionstheologie.

An diese Gedanken knüpft auch Rzepkowski mit seinem Beitrag unter der Überschrift „Die Welt von heute als Kontext christlicher Sendung" an. Insbesondere lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die vielen sozio-kulturellen Zusammenhänge in der sogenannten „Dritten Welt" als Spiegelbild weltumspannender Probleme. Diese Zusammenhänge haben in der Tat nicht nur für die Menschen Bedeutung, die im „Dritten Erdteil" leben, sondern weltweit. Sie ernst zu nehmen heißt also, ernst mit dem Schicksal der Welt zu machen.

Die genauere Kennzeichnung des weltweiten missionarischen Auftrags unter diesen Bedingungen, um die sich die Autoren der Beiträge bemühen, verdient Anerkennung und läßt außerdem den Begriff „Mission" oder „Missionstheologie" ohne den negativen Beigeschmack der letzten Jahrzehnte erscheinen. Die vorliegende Darstellung ist daher eine gute Hilfe für all diejenigen, die statt oberflächlicher Modewörter sachgerechte Einsichten gewinnen wollen.

Münster Kossi J. Tossou

Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin, hg. v. Werner Prawdzik SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1988. 321 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 38), kart. DM 40.–

Die anläßlich des 75jährigen Bestehens des Missionspriesterseminars der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) von dessen damaligem Rektor hg. Festschrift verbindet den Rückblick auf die verflossene Zeit mit einer grundlegenden Besinnung auf die Aufgaben einer missionarischen Theologie in der Kirche und den Beitrag, den die Gesellschaft des Göttlichen Wortes leisten soll. Die Autoren des Bd.es sind daher auch ausnahmslos Mitglieder der von Arnold Janssen gegründeten Missionsgesellschaft.

Den Einführungsteil, vom Hg. verfaßt, bildet eine ausführliche Darstellung der drei Entwicklungsphasen der Ausbildungsstätte:

1. Phase: die Entwicklung von der kanonischen Errichtung des Hauses am 3. Dezember 1913 und dem Aufbau der Einrichtung bis zum Einsatz der Neubesinnung nach dem zweiten Weltkrieg, den der Vf. abgerundet mit dem Jahr 1950 ansetzt; 2. Phase: das Bemühen um eine missionarische Theologie in vorkonziliarer Zeit; 3. Phase: die nachkonziliare Zeit, in der der Austausch mit den jungen Kirchen in den Vordergrund tritt. (Die Jahreszahlen der Phasen sind leider nicht ganz kongruent und wirken etwas irreführend.) Dieser Beitrag bietet einen eindrucksvollen Einblick in die Entwicklung und in die konkrete Arbeit und leistet ein gutes Stück Dokumentation.

Es folgen drei Hauptteile:

(1) Beiträge zu grundlegenden Fragen missionarischer Theologie: H. Bettscheider erläutert die Grundperspektiven einer missionarischen Dimension der Theologie (die Beachtung des Ortskirchlichen im Weltkirchlichen, die Verbundenheit mit den Religionen, die kulturelle Situation am Ende des 20. Jh.s, die Kontextualität der Theologie) und wendet diese auf die theologischen Disziplinen an. K. Müller stellt Sinn und Ziel der Gründung Arnold Janssens in diesem Rahmen vor. H. Dumont behandelt die Verehrung des Heiligen Geistes als eine missionarische Orientierung, eine Überlegung, die in enger Verbindung mit der Spiritualität des Gründers zu sehen ist. P. Zepp arbeitet die kirchenrechtlich verankerte Verpflichtung der Ortsordinarien für die Evangelisierung der Welt heraus.

(2) Beiträge zur Inkulturation: Dem grundlegenden Beitrag zur Menschwerdung im Kontext der Kulturen von J. G. Piepke folgen teilweise kritische „Anmerkungen" und Rückfragen zur Inkulturationsproblematik (J. Salmen), Überlegungen zu Fest und Evangelisierung bzw. zum evangelisierenden Charakter christlicher Feste (H. Rzepkowski) und eine Ortsbeschreibung der Ehe indonesischer Katholiken zwischen der – hier verkürzt mit „Stammesbrauchtum" wiedergegebenen – „Adat", den staatlichen und den kirchlichen Gesetzen, ein Fallbeispiel, das unmittelbar zu Nachfragen in anderen Ländern und Umgebungen anregt (J. Königsmann).

(3) Beiträge zu einzelnen missionspastoralen Problemen: Dem Titelhinweis wird vor allem der erste Beitrag zu den Grenzen der natürlichen Familienplanung in den Entwicklungsländern (P. Klein) gerecht. Er ist um so beachtenswerter, als nicht selten Länder der Dritten Welt zur Verteidigung von „Humanae Vitae" herangezogen werden. J. Zapfs Beitrag „Wege existentieller Verwandlung des Menschen in den Religionen" hätte gut auch in einem der beiden anderen Teile stehen können, zumal die grundsätzlichen Überlegungen mehr noch als in die Missionspastoral in die theologischen bzw. in die Inkulturationsüberlegungen gehört hätten. Es folgen zwei Aufsätze zu den Themen „Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Grundeinsichten als Voraussetzungen überzeugender Glaubensgespräche" (A. Altehenger) und „Wandel in Verständnis und Aufgaben der Missionsprokur" (G. Huth).

Man vermißt in dem ansonsten gut redigierten und sortierten Bd angesichts der Tatsache, daß St. Augustin auch die Monumenta Serica beherbergt und stärker als alle anderen Orden in Deutschland in den letzten Jahren dem chinesischen Kontinent Beachtung geschenkt hat, einen Beitrag aus dem sinologischen Bereich. Darin kann man mehr als einen Schönheitsfehler sehen. Im übrigen aber kann man nur wünschen, daß in St. Augustin auf der hier vorgestellten Basis auch in die kommenden Jahrzehnte hinein missionarische Theologie getrieben wird, die den Ortskirchen wie der Weltkirche in gleicher Weise zugute kommt.

Bonn Hans Waldenfels

Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, hg v. Michael Sievernich und Klaus Philipp Seif. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983. 139 S.

In ihrer Einführung (9–18) diagnostizieren die Hg. drei Haupttypen von Reaktionen des heutigen, säkularen Menschen auf die eigene Schuld: Aporie gegenüber dem Dasein, Abschiebung der Schuldursache auf äußere Umstände und prinzipielle Trostlosigkeit, die mit einem trotzigen „Dennoch" verbunden sei. Um hierzu Alternativen anzubieten und das interreligiöse Gespräch zu fördern, sollen die Religionen nun nach Antworten auf diese Reaktionstypen befragt werden.

Untersucht werden: Christentum (19–42; Autor: Michael Sievernich S. J.), Judentum (43–60; Pinchas Lapide), Islam (61–83; Adel Theodor Khoury), Buddhismus (84–102; Helmut Erlinghagen S. J.), Hinduismus (103–120; Reinhart Hummel) und afrikanische Naturreligionen (121–139; Joshua Sempebwa).

Die Vf. bieten souverän klare Informationen über die jeweilige religiöse Anthropologie, Ethik und Gnaden- bzw. Erlösungslehre. Der Beitrag zur christlichen Sichtweise hebt sich aufgrund seiner mitunter paränetischen Attitüde ab. Der zusammenfassende Vergleich in der Einführung fällt knapp aus.

Köln Georg Girschek

L'expression du sacré dans les grandes religions. T. III: Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus, hg. v. Julien Ries. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 441 S. (Homo Religiosus, 3), kart. bfr 1200.–

Der erste Bd der Untersuchung über die Ausdrucksformen des Sakralen in den großen Religionen hatte sich mit dem Begriff des Sakralen und einigen Ausdrucksformen im alten Vorderen Orient und in den biblischen Traditionen befaßt (erschienen 1978). Der zweite Bd erweiterte die Untersuchung auf die indoeuropäischen und asiatischen Völker, den Hinduismus, den Buddhismus, die altägyptische Religion, den Gnostizismus und den Islam (erschienen 1983).

Dieser dritte Bd beschäftigt sich nun mit dem Sakralen in weiteren Religionen sowie im Neuen Testament. Die hier zusammengestellten Beiträge sind von verschiedenen Fachleuten der Universität Liège und der Universität Louvain-la-Neuve beigesteuert.

Der Bd wird durch Julien Ries mit einer aufschlußreichen Frage eröffnet: Rückkehr oder Fortdauer des Sakralen? (1–13), dies angesichts des Wiedererwachens des Interesses für religiöse Fragen, für Mythos, Symbol und Ritus, und auf dem Hintergrund der Tatsache, daß das Sakrale die Entsakralisierung der Gesellschaft und gar der Religion überdauert hat.

Es folgen Studien, die sich mit dem Heiligen/Sakralen und seinen näheren Ausdrucksformen (Sprache, Symbole, sakrale Gegenstände, rituelle Reinheit, Kulthandlungen usw.) in folgenden Religionen beschäftigen: Mazdaismus (Jacques Duchesne-Guillemin, 15–24), Isis-Kulte (Michel Malaise, 25–107), Griechische Religion (André Motte, 109–256), Manichäismus: die koptische manichäische Liturgie (Julien Ries, 257–288), Neues Testament (Joseph Ponthot, 289–329). Es beschließen den stattlichen Bd ein umfangreicher Beitrag des Hg.s R. über den Homo religiosus, das Sakrale und die Heiligkeit (331–384), eine substantielle Bibliographie zur weiteren Orientierung des Lesers (385–396) und Namen- und Sachregister (399–430).

Diese Untersuchungen, allesamt von hoher Qualität, bilden mit den Beiträgen der zwei ersten Bde eine sehr wertvolle Sammlung, die sich Religionswissenschaftlern und Theologen, Forschern und Studenten der Geisteswissenschaften als Handbuch des Sakralen und Religiösen sehr empfiehlt.

Münster Adel Theodor Khoury

Busse, Heribert: **Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum.** Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VI, 193 S. (Grundzüge, Bd. 72), kart. DM (29.–) 36.–

Heribert Busse, Prof. und Direktor des Seminars für Orientalistik an der Univ. Kiel, zeigt in dieser Studie die vielfältigen theologischen Beziehungen auf, die den Islam mit dem Judentum und dem Christentum verbinden.

Ausgehend vom religiösen und politischen Umfeld, in dem Muhammad, der Prophet des Islams, aufwuchs (8–29), zeichnet der Vf. die Entwicklung auf, die Muhammads Verhältnis zu Juden und Christen und seine Einstellung zu ihnen geprägt hat (30–65). Theologisch entscheidend war letztendlich der Rückgriff auf die Religion Abrahams, wie B. deutlich hervorhebt: „Muhammads Trennung von den Leuten der Schrift ging Hand in Hand mit den Bemühungen, eine durchgehende Linie von Abraham bis zu seiner eigenen prophetischen Sendung zu ziehen und Juden und Christen als Abweichler von der Religion Abrahams (millāt Ibrahim) hinzustellen" (62). Anhand der von Muhammad aufgegriffenen biblischen Traditionen (AT: 66–115; NT: 116–149) macht der Vf. darauf aufmerksam, daß sie teilweise in „gestörter Reihenfolge" Eingang in den Koran gefunden haben, wodurch deutlich wird, daß nicht die Übernahme biblischer Erzählungen als solche von primärem Interesse sein kann, sondern vielmehr das Faktum, wie Muhammad sie „durch Umgestaltung den Bedürfnissen seiner Verkündigung anpaßt" (66), d. h. sie durch Um- bzw. Neuinterpretation seinem theologischen Konzept einfügt. Mögen Muhammads Kenntnisse aus dem AT und dem NT auch noch so rudimentär gewesen sein, feststeht – und das hat B. klar herausgearbeitet –, daß das, was er übernommen hat, seiner theologischen Linie angeglichen ist. Christliche Theologie hat davon bislang kaum Kenntnis genommen. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang lediglich auf die koranische Mariologie, mit der sich christliche „Mariologen" bis dato wenig auseinandergesetzt haben – man schwimmt halt leichter und sicherer in eigenen Gewässern.

Im abschließenden Teil seiner Arbeit behandelt B. die gegenwärtige Situation und ihre Grundlagen in der Geschichte (141–186). In der Tat ist die heutige Situation und das heutige Verhältnis von Christen und Muslimen („Dialog statt Mission", 164ff) nur aus der Geschichte heraus zu verstehen, belastet mit einer Hypothek, die abzutragen das theologische Gebot der Stunde ist. B. hat hier mit seiner Studie einen wertvollen Beitrag geleistet.

Würzburg Ludwig Hagemann

Acharuparambil, Daniel: **La spiritualità dell'Induismo.** – Rom: Edizioni Studium 1986. 258 S. (La spiritualità non cristiana, Storia e testi, 1), kart. Lit 14 000.–

Das ist der erste Bd einer Reihe über die nichtchristliche Spiritualität, von der wir unseren Lesern bereits weitere Bde vorgestellt haben.

Eine knappe Einführung in den Hinduismus eröffnet das Buch (14–47); sie behandelt im Schnellgang folgende Themen: Quellen des Hinduismus, Etappen seiner geschichtlichen Entwicklung, Gottesvorstellung, Weltverständnis, Menschenbild, Neohinduismus. Leider vermittelt diese Einführung nur Grundelemente einiger Lehren des Hinduismus.

Der Leser erfährt aber mehr in der Textauswahl aus Ṛgveda, Upaniṣad, Bhagavad-Gītā, Manu-Gesetzbuch, Yoga-sūtra des Patanjali, Vivekacūdāmani des Śankara, Bhakti-sūtra des Nārada. Es folgen einige Texte der mystischen Tradition des Śivaismus und des Viṣnuismus, endlich Texte einiger Vertreter des Neohinduismus: Ramakrishna, Tagore, Maharshi, Gandhi, Aurobindo.

Diese Anthologie, wie vergleichbare Unternehmungen, vor allem, wenn es sich um die Vielfalt religiöser Richtungen handelt, die mit dem Sammelbegriff „Hinduismus" bezeichnet werden, kann nur eine Hinführung zur religiösen Tradition des Hinduismus sein. Sie kann den Leser auch anregen, sich anhand der gut ausgesuchten Literaturhinweise am Ende des Bdes weitere Informationen zu verschaffen und dem einen oder anderen Thema tiefer nachzugehen.

Münster Adel Theodor Khoury

Hatem, Jad: **L'Écharde du mal dans la chair de Dieu.** – Paris: Cariscript 1987. 244 S. (Collection Extasis).

Hatem, Jad: **Mal et transfiguration.** – Paris: Cariscript 1987. 187 S. (Collection Extasis).

Wir haben es mit zwei Reihen von Studien zu tun, die beide um die Sache des Bösen kreisen. Beide Werke sind aus demselben Jahr (1987) und enthalten gegenseitige Querverweise.

L'Echarde (im folgenden mit bloßer S.-Zahl zitiert) – Emmanuel Lévinas gewidmet – besteht aus sieben Studien unterschiedlichen Umfangs zum Thema des Bösen in der Philosophie (bei Platon und Schelling), der Psychologie (bei C. G. Jung), der Literatur (Huysmans, Julien Green, Graham Greene, und G. Bernanos – letzterer in einem kurzen Anhang) und der spekulativen Theologie (der Kabbala).

Mal et Transfiguration (zitiert S.') umfaßt ebenfalls sieben Studien zur Deutung des Bösen, hier fast ausschließlich in literarischen Werken (Dorian Gray von O. Wilde, Dr. Jeckyll a. Mr. Hyde von Stevenson, La Chute von A. Camus, die Romantrilogie von I. Calvino, Varouna von J. Green, einer Erzählung des libanesischen Schriftstellers M. Nouaymé und einem Märchen der libanes. Autorin C. Dammous) – ein knapper Anhang setzt sich auseinander mit dem Freiheitsbegriff von Jean Grenier (dem Lehrer von A. Camus).

Was man äußerlich für eine gängige Sammlung von Aufsätzen halten könnte, erweist sich als ein Werk von beeindruckender Homogenität und Dichte. Dessen Grundanliegen ist aber durch und durch: Interpretation.

I. Das Denken des Bösen

Eine der eindringlichsten Reflexionen, die dem Rez. bekannt sind, über die Möglichkeit eines Denkens des Bösen ist die von Paul Ricœur (Le Conflit des interprétations, 265–368). Das Böse gehört für ihn zu den Urtatsachen des Daseins, die jede menschliche Existenz vorfindet, die sie umfangen und ihr aus der Sprache sprechen, in der sie beheimatet ist, in Symbolen und Rätseln, die ihr ihre Grundbefindlichkeit erfahrbar machen. Das Böse besitzt gegenüber dem begrifflichen Denken eine unaufhebbare Anteriorität („Es gibt

keinen anderen Zugang zur Erfahrung des Bösen ... als die symbolischen Darstellungen" [ebd. 311]). Das philosophierende Bewußtsein reicht, wenn es sich – in der Ethik – des Bösen annimmt, an dessen Finsternis und Tragik, d. i. an dessen ureigenes, spirituelles Wesen nicht heran. Die allererste Aporie des Bösen ist die des „point de départ" des Nachdenkens über es. Dieser Ausgangspunkt kann nur die „Fülle" (le plein) der Sprache und des Sinnes sein, in denen es uns vorgegeben ist. Das Böse hat keine Realität außerhalb des Ausspruchs des „Geständnisses" (aveu), außerhalb der Bilder des Falles, der Befleckung, der Übertretung ...

Man vermißt bei H. eine Anknüpfung an Ricœurs Überlegungen. „Penser le mal" ist nämlich das inaugurale Problem der vorliegenden Werke. Die Lösungsversuche, die sie bieten, stellen auch deren originellste Leistung dar. In ihren Studien vollzieht sich nämlich nicht nur die „pensée à partir des symboles", die von Ricœur gefordert wird, sondern auch eine Dynamik des Schöpfens und Füllens zwischen Philosophie und Literatur, die von der einen borgt, um der anderen zu geben. Für H. bildet das Böse den Urstoff, die materia prima der (vornehmlich modernen und insbes. fantastischen) Literatur (7′). H. macht diese zum privilegierten Ausgangspunkt seines Eindringens in das Rätsel des Bösen. Methodisch erfolgt eine komplexe gegenseitige Bereicherung von Bild und Begriff: so kann die philosophische Betrachtung dem Verständnis des Romans vorausgehen und ihre erklärenden Schemata bereitstellen, oder die Lektüre des Romans vollzieht sich zuerst und ruft die Produktion von neugedachten und originären Kategorien hervor (10). Das Ergebnis ist einerseits eine sonst selten erreichte Anschaulichkeit, Affirmativität und Dichte des abstrakten spekulativen Gedankens und andererseits eine äußerst intense Intelligibilität des Sinnfälligen von Kunst und Leben.

Selten gab sich die Freiheitsschrift so lebendig, plastisch, so anschauungserfüllt wie in ihrer Ein-bildung in den Figuren, Spannungen und Stimmungen des modernen Romans. Selten gelangte die Lektüre Huysmans zu dem geistigen Bezugsreichtum, der ihr erwuchs im Lichte der spekulativen idealistischen Begriffe.

H. fordert einen „dialogue des genres" (9), eine Zirkulation, einen Austausch der Inhalte zwischen den Gattungen, die da sind Philosophie, Psychologie, Literatur und Theologie. Er stellt fest, daß die moderne Literatur beim Verstehen der Grundprobleme und Grundsituationen unserer Zeit an die Stelle der Theologie getreten ist – mit J. B. Metz empfiehlt er der Theologie, in dieser Hinsicht von der Literatur zu profitieren (10). Doch das eigentliche Anliegen und die authentische Leistung H.s ist die metaphysische Interpretation der Literatur als Sage vom Bösen.

Im Schnitt- und Mittelpunkt all dieser Gattungen liegt die Seele. Sie ist für H., der Schelling folgt und interpretiert, Transzendenz, Ort des Urwollens (des Drangs zu sein – désir d'être) und des Wollens (des Guten und des Bösen), sie ist jenes Herz des Daseins, in das sich das Böse als metaphysische Potenz nistet. So verlangt bei H. die Literatur, und insbesondere die die Tiefenökonomie der Seele widerspiegelnde fantastische Literatur, nach einer strukturierten Deutung, deren Abschluß metaphysisch sein muß. Ein aufbauendes Vorgehen zeichnet die vorliegenden Interpretationen aus: zuerst wird auf die vordergründige, lineare Deutung als Anzeige der ästhetischen und psychologischen Problematik kurz eingegangen; dann erfolgt eine ausführliche tiefenpsychologische Deutung der implizierten Inhalte nach Jungschem Muster; diese Deutung bietet den unmittelbaren Unterbau für die verflochtene metaphysisch-theologische Durchdringung (151′).

Doch nichts ist weniger gleichartig-methodisch wie diese scheinbar geregelte Gangweise. Sie erfolgt nämlich in Anläufen, die manchmal innerhalb eines kurzen Paragraphen mehrmals und in unterschiedlicher Anordnung wiederholt werden. Andererseits wird der Fortschritt der Interpretation durch etwas ganz anderes bestimmt als diesen schematischen Aufbau: eine Vielzahl von äußerst prägnanten Zitaten aus der Dichtung, der Philosophie oder der religiösen Literatur wirken wie Zünder, die die Entfaltung der nächsten Sinnkonstellation in Gang bringen. Sie bekommen ihre Prägnanz von ihrer unvermuteten Einfügbarkeit in den jeweiligen Kontext. Das Zitat bei H. sitzt wie ein Kleinod und trifft wie ein Pfeil. H. schöpft in einer umfassenden Bildung Einsichten und Formeln, deren Herkunftshorizonte er zu einem einzigen Brennpunkt bündelt, in dem er spekulär den Gedanken des Bösen zu fassen trachtet. So ist H.s Reflexion gespeist in erster Linie von der deutschen und englischen Romantik, einer modernen Tradition christlichen Denkens (Schelling, Kierkegaard, Berdiaev, Dostojevski, Marcel), der französischen Lyrik und Romanliteratur, der christlichen Theologie und Mystik – und als Gegengewicht, den Religionen Indiens. Die in das Eindringen in das Rätsel des Bösen investierte Gelehrsamkeit ähnelt einer voranziehenden, aus den verschiedenen Kardinalrichtungen des Geistes zusammengewachsenen Gewitterwolke, die aus tiefer Dunkelheit leuchtende Blitze gebiert.

H.s Werke wollen auch in keine herkömmliche Gattung recht passen. Als akademische philosophische oder theologische Werke würde es ihnen an historisierendem Interesse mangeln. Ihre Einstufung als literarisch-kritische Essays würde andererseits auch deren Intention verfehlen. Denn sie haben die innere Bindung und den Ernst eines philosophierenden Weges sowie die tiefgründige Einheit der Inspiration und der Sache. Ihnen fehlt jeder Glaube an die Tugenden des Spiels als Tiegel der „Differenz", in der alle „parole" (ob die „erste" des Autors oder die „zweite" des Kritikers) sich erzeugt und von der die zeitgenössische französische Literatur-Kritik und Philosophie solch großen Aufhebens machen. Ihnen fehlt auch gänzlich die Lust am heuristischen oder stilistischen Wortspiel, die gleichartige Werke in Frankreich so geistreich und verbos macht.

Es herrscht in H.s Studien die Ökonomie der Mittel desjenigen Denkens, das, alles besehen, von weither zurückkehrt in die Schlichtheit der Suche nach Gottes Angesicht (einem Pascal oder Kierkegaard ähnlich). Es weiß den Ort, wo solche innere Einsicht wächst, hält sich da ohne großen Aufwand, entledigt sich alles unnützen Zeugs und versucht, den Weg in Gott zu gehen. So macht die Lektüre dieser Werke einen schlechthin erbauenden, stärkenden, nährenden Eindruck. Hier ist die Literatur, die Kritik, die Psychologie, die philosophische Ethik, die Metaphysik und die Theologie Spiritualität geworden. Die interpretatorische Bewegung wirkt wie eine Mysterienmeditation, die die Innerlichkeit immer tiefer ins Eigentliche des Denkens und Fühlens anzieht.

Es ist ein gewaltiger Unterschied zur akademischen Produktion, wo die Positionen, sorgfältigst wiedergegeben und in historischen Bezug zueinander gesetzt, in einem vagen „als-ob" hingestellt gelassen werden und wo öfter die einzige zu entscheidende Wahrheitsfrage die der Richtigkeit der Rekonstruktion und der Legitimität der Inbezugsetzung ist.

Ein Autor müßte jedoch genannt werden, dessen Werke mit H.s Schriften in Gattung, Anliegen und Inspiration sehr verwandt sind. Mit Eugen Drewermann teilt H. die Überzeugung, daß die Theologie im Besitz des ergiebigsten Leitfadens zum Verstehen der erzählenden Bilder der Literatur und der Mythologie sei. Beide praktizieren eine Hermeneutik, die ein „passage obligé" durch die Tiefenpsychologie hält und in der philosophisch-theologischen Reflexion kulminiert. Viele Kap. bei H. erinnern sehr stark an die Märchen-Interpretationen Drewermanns. Die Nähe beider Autoren – die voneinander nichts wissen – ist frappierend: so kennzeichnet Drew., rückschauend auf die vollendeten „Strukturen des Bösen", Gattung und Zweck dieses vielfältigen Werkes als „rein ‚erbaulich'" (III, LXIV) – ein Epitheton, das uns bei der Beschreibung der Qualität von H.s Arbeiten aufdrängte.

Wichtige Differenzen zwischen beiden Autoren liegen jedoch auf zwei Ebenen vor:

1. In der Ausführung seiner Hermeneutik geht Drew. systematisch-exhaustiv durch ein umfassendes Material und den genauen Nachvollzug seiner Interpretation in den relevanten anthropologischen Wissenschaften. Die philosophische und fundamentaltheologische Betrachtung erfolgt anschließend ebenfalls systematisch. Die Resultate der Arbeit sind solche einer sozusagen enzyklischen Vermittlung. Diese Vermittlung fehlt bei H. zugunsten einer literarischeren, „lesenden" Sammlung von Zeugen aus Dichtung und Denken.

2. Inhaltlich ist bei der oben angesprochenen Gemeinsamkeit der Inspiration und bei häufiger Übereinstimmung im Detail eine tiefe Differenz zu verzeichnen. Ihr Grund liegt darin, daß Drew. die Anwendung oder gar Einbürgerung der Gegensatzproblematik in der Theologie ablehnt – er verwirft die von Jung vertretene Androgynie Christi sowie die coincidentia-Tendenz als gnostisch (II,34). Für ihn enthält diese Problematik, die er hauptsächlich von Hegel und Jung rezipiert, die dogmatisch unvertretbaren Grundsätze der Notwendigkeit des Bösen – im Weltprozeß der dialektischen Vernunft bzw. der psychischen Individuation – und damit der Impersonalität und Unfreiheit Gottes. Drew. hält einzig die Theologie für fähig, Gott als Person zu denken. Im Gegensatz zu H. sieht er eine der Problematik des Bösen einwohnende strukturelle Forderung, die Philosophie auf die Theologie hin zu überschreiten. Erst vom persönlichen Gott her könne die ubiquitäre Notwendigkeit des Bösen im menschlichen Dasein als Schuld erscheinen (III, LXVI). Erst im Abfall von der Freiheit und der Unschuld, d. h. erst durch das Hinzukommen des „Vorzeichens der Angst" werde das Böse notwendig (III,187). Hier tritt der Gegensatz zu H.s Grundthesen scharf hervor: dieser lehnt sich – von Hegel bewußt Abstand nehmend – an Schelling an, der in der Philosophie den einzigen Zugang zum Wesen der Freiheit aufzeigen will. Dieses „System der Freiheit", erweist sich Schelling, dessen Grundanliegen es ist, als undurchführbar, solange Gott nicht als Person gedacht wird. Das Denken der Freiheit ist das Denken der Persönlichkeit Gottes. Birgt somit Schellings Ansatz der Gleichursprünglichkeit von Gottes Persönlichkeit mit der spekulativen Identität von Gut und Böse – als eines Ganzen von in seiner Existenz überwundenem Grund und dieser selbst

– eine Antwort auf Drew.s Kritik der dialektischen Philosophie und deren behauptete Unfähigkeit zum Denken des Bösen und seiner Schuld?

H., ein beflissener Leser und Interpret der Freiheitsschrift – sowie des ganzen Schellingschen Opus – schuldet diesem die zündenden Intuitionen in das Wesen des Bösen und seiner Geistigkeit, die in seinen Studien zur Sprache kommen. Angelpunkt der Interpretationen H.s ist eine starke und sichere Bejahung der Ebenbildlichkeit Gottes und des Menschen – dies ist auch die fundamentale Anschauung Schellings, explizit angesprochen in seiner Antwort auf Eschenmeyer, G. W. VII,183. Es liefert die Bedingung der Möglichkeit eines spekulativen Weges in das Rätsel des göttlichen Wesens. Die zweite Grundvoraussetzung der H.schen Hermeneutik ist ebenfalls eine lebendige Aneignung des Gedankens der spekulativ-dialektischen Identität (so von Gut und Böse), die sie um die Mysterien eines „komplexen Monotheismus" – in dem Gott eine facies sinistra hat – kreisen läßt. H., der an sich eine philosophische – d. h. für ihn eine metaphysische – Aufhellung des Problems des Bösen anstrebt, rechtfertigt selber den von ihm vollzogenen Übergang ins Theologische und Spirituelle: die Frage nach dem Bösen erfordert einen „Denkrahmen" („cadre de pensée" [21]) dessen Zentrum der persönliche Gott ist. Denn das Böse in seiner eigentlichen, d. h. absoluten Gestalt, begegnet nur als geistiges (als „mal spirituel"), was es nur im Hinblick auf das absolut Gute, den persönlichen Gott – der Freiheitsschrift – sein kann (21). Dabei ist der Mittelsatz (das wahre, absolut Böse kann nur geistig sein) vorerst lediglich eine Behauptung.

II. Die Geistigkeit des Bösen und die Ambivalenz des Geistigen

H.s Begriff von der Geistigkeit des Bösen stellt eine radikale Interpretation des Schellingschen dar, gewonnen – und darin liegt die Originalität seines Ansatzes – durch die Immersion der spekulativen Motive in die lebendige Materie des literarischen Werkes.

Für die post-kantianische Tradition ist einzig der Mensch als autonomes moralisches Subjekt des Bösen fähig – das Tier, obgleich ein Bündel von irrationaler Sinnlichkeit, kann nicht böse sein. H. begnügt sich nicht mit diesem anthropozentrischen Verständnis der Geistigkeit als rational-ethischer Autonomie – er unterscheidet zwischen der ethischen Schuld, die mit einem „manque d'âme" einhergehen kann, und der Sünde, die unvorstellbar ist ohne ein „excès d'âme" (71'). Im Anschluß an Schelling läßt er die Freiheit da beginnen, wo ein eigentliches Vermögen des Guten und des Bösen sich zeigt. Dieses Vermögen ist aber Sache der „aktivierten Selbstheit" (Freih.-Schrift VII,400). Erst im Überschritt vom gemeinen, durchschnittlichen Leben zum „eigentlichen" Selbstsein ist es im Grunde wirksam. Somit scheidet das, was H. das „empirische Böse" nennt und das in einem Modus des unent-schiedenen Existierens begangen wird, aus der Betrachtung aus. Dieses Böse ist für H. nicht geistig, weil ihm das Merkmal der Absolutheit fehlt – man könnte sagen des ek-statischen Eigenvollzugs der Freiheit. Das Gute und das Bösen setzen sozusagen eine Exzellenz der wirksamen geistigen Kräfte voraus und bewegen Schelling zur Aussage: „Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige" (VII,468).

Diese „reinste Geistigkeit" des Bösen läßt H. die Fähigkeit des Bösen allein jenem Menschen zusprechen, der zu seiner göttlichen Ebenbildlichkeit erwacht ist – „die Sünde ist es, wodurch der Mensch unmittelbar in Beziehung zu Gott gesetzt wird" (66'). In Fortsetzung dieses Gedankens dürfte man die Geistigkeit des Bösen nicht mit dessen „Vernünftigkeit" verwechseln. Geistig wäre erst das Wollen, das zu einer bestimmten Wachheit (aktiviertem Selbstsein) gelangt, welche es in Bezug setzt zu seinem Ur-Bild und -Grund.

Man könnte also von einer dritten und eigentlichen Stufe der Geistigkeit der Freiheit bei H. sprechen, nämlich der übernatürlichen, sakralen („Das Übernatürliche ist das Reich des Guten und des Bösen" [161]). Sich dem Übernatürlichen zu öffnen, heißt für H. also, auch dem Bösen die Chance des Einlasses zu geben. Ein banales Böses ist nicht denkbar. Das Böse ist immer „absolute Gewalt" („violence absolue") – H. zeigt dies auch bei Platon, dem er die Anschauung eines geistigen, weil absoluten, Bösen (in der Tyrannis) zuschreibt (25). Das Böse ist H. immer Einbruch in und Verletzung heiligen Bereiches. H. macht so weit ernst mit diesem Gedanken, daß er dem Sadeschen schänderischen Toben gegen das Heilige und seine Symbole jede religiöse Resonanz abspricht, weil es als atheistisches Denken und Handeln jenseits von Gut und Böse anzusiedeln ist. Dies gilt im allgemeinen von der Sadeschen Form des Bösen, die an die Geistigkeit der Freiheit nicht heranreicht (110 u. 115). Dagegen bleibt einer Romanfigur von Graham Greene, einem früheren Priester, „die Zuflucht des Atheismus versagt" (202).

Mit seiner Freiheit, die ein Prozeß der Ent-scheidung und des Hinausschreitens zum Selbst- und Ebenbildsein ist, steht der Mensch voll bewaffnet in der Türe des Heiligtums – wo er voller Pietät und rein von jedem Makel vor ihm niederfallen oder den Frevel der Verweigerung der Hingabe begehen kann. Damit ist eine grundsätzliche Violabilität des Sakralen gegeben – vgl. (181) die Interpretation einer Teilnahme an der Unschuld durch deren Verderber.

Die spekulativ-dialektische Identität von Gut und Böse ist der prägnante Ausdruck der Ambivalenz des Geistigen – d. i. des Übernatürlichen –, die den Kern von H.s Anschauung bildet und weitgehend im Zeichen der Jungschen Conjunctio-Theorie steht. Im Grund (Schellings), im Schatten (Jungs) sind Gut und Böse verflochten (complexio boni et mali). Das Übernatürliche ist also beides zugleich, göttlich und dämonisch, ist das Reich Gottes und seines Widersachers (der Gott selbst, seine tenebra ist). Keiner kommt mit dem einen in Berührung, ohne den anderen auf den Plan zu rufen. Wo Gott ist, da ist der Teufel. Die coincidentia oppositorum ist das mysterium magnum für den Menschen – daher ist auch jedes Symbol, d. i. jeder ursprüngliche Zeuge des Seins, zweideutig, versteht sich in bonam und in malam partem (137). Die conjunctio ist Akt, Sinn und Richtung alles Seienden (145).

III. Die Christologie des Bösen

H.s Interpretation der literarischen, psychologischen, philosophischen und theologischen Motive kulminiert ganz bewußt in einer Christologie, einer Lehre der christischen Gestalt („figure christique"). Das fürchterlich-erhabene Antlitz Christi (des Gekreuzigten) findet H. in vielen Figuren der Literatur des Bösen wieder, die meistens auch satanische Gestalten sind.

H. bemerkt allgemein, daß die christische Idee in jedem Kunstwerk zum Vorschein kommt, was die Einrichtung einer Christologie-Vorlesung für Literaturwissenschaftler empfehlen würde (27'). Spekulativ-dialektisch muß der Satz gewagt werden: Christus ist der Satan – er läßt ihn sein, weil er er selber ist als dessen Überwinder, so wie für Schelling das Gute das (überwundene) Böse ist.

Eine zweite Ebene der Polarität und Ambivalenz der christischen Gestalt wäre bei H. die theopathische: Christus ist der leidende finstere Grund Gottes, sein Fleisch („le fondement ténébreux", „la chair" de Dieu [7f]).

Hier pflanzt der Mensch seinen Dorn (l'écharde) ein. Gott ist erschüttert durch den Angriff des Menschen gegen ihn (40). Diese Übertretung, die das Böse selbst ist, „verändert den Menschen und Gott" (9'), zerstört ihre Ebenbildlichkeit und überantwortet den Menschen der Mißgestalt (13'f – dem Thema der Verwandlung, der Entstellung und Verklärung der Gestalt durch die Einwirkung oder die Überwindung des Bösen sind die meisten Studien des zweiten Werkes gewidmet).

Die dritte Ebene der „complexion christique" ist die unheimlichste, die dyothelitische – oder mit Jung zu sprechen die der „Androgynie" (176,24').

Hier kommt der in die Versuchung geführte Christus, der antinomistische, den Sabbath schändende Prophet zum Vorschein (35f). In Christus vollzieht sich das äußerste der „inversion spirituelle", die aus Gott den Gegengott, aus dem reinsten Guten das reinste Böse macht und ohne deren Geschehen weder Gott noch Christus „Leben" hätten oder – mit Schelling – wären. H. neigt zur Vindikation einer „lecture démoniaque" von Christi Gestalt und lädt zu einer Neubesinnung über die theologische Fruchtbarkeit eines erneuerten Dyothelismus (36'). Der „Schattenanteil" („la part d'ombre") in Christus wäre gerade sein dem göttlichen (Universal-)Willen entgegengesetzter Partikularwille. Hätte Christus die Versuchung der „absoluten Gewalt", des „Willens dämonischer Omnipotenz" (54'), der „Usurpation der göttlichen Qualität" (9') nicht überwunden, wäre er nicht der Erlöser geworden (36'f). In Christus gipfelt die Versuchung des – wie H. es nennt – „Moi polymorphe" oder „Moi polyphonique", d. h. des „Selbstwollens" in einem „Sein zum Leben" (84'). An der Gestalt von Dorian Gray zeigt H. die „christische Komplexion" eines schattenhaften „amour immodéré de la vie", eines „être de la dépense et de l'exubérence" (ibid.), der sich aber verwandelt, verklärt in einer „mort à soi" (150'). Die facies sinistra Dorians, auf der Alter und Laster ihr entstellendes, das Ebenbild auflösendes Werk vollendet haben, wird zum Angesicht Christi des Erlösers, der durch sein Ihm-selbst-Sterben die „Dämonie der Welt" auf sich nimmt (65'), und so, könnte man sagen, sie in sich opfert,

anstatt sie, die in ihm ins äußerste gewachsen war, auszuleben. Gehört Christus demnach zum komplexen messianischen Typus (der Licht und Schatten, Gut und Böse in sich vereinigt), so zeigt ein Vergleich mit Sabbatai Zevi (232ff), daß er im Gegensatz zu diesem, der dem Jungschen individuierten Selbst ähnlich seinen Schatten verwandelt und als solchen in den Grund seiner Persönlichkeit integriert, einer anderen Theologie und anderen seelischen Gesetzen gehorcht. In ihm kann das Böse nur durch „l'innocence absolue et l'amour sans feinte" (238) besiegt werden.

H. lehrt Philosophie und Französische Literatur an der Jesuiten-Universität in Beirut. Außer den beiden besprochenen Büchern veröffentlichte H. 1987 im selben Verlag (Cariscript) noch drei weitere Arbeiten: – Ethique chrétienne et révélation. Etudes sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche – De l'Absolu à Dieu: Autour du Traité sur la liberté de Schelling – Nikos Kazantzaki: Masque et Chaos; ferner Werke zur fantastischen Literatur, zu Khalil Gibran und anderen libanesischen Dichtern zu Hermann Hesse sowie zwei Gedichtbände. Sie sind alle im libanesischen Krieg entstanden, herangereift in einem Ost-Beiruter Schutzkeller und einer privaten Gelehrtenbibliothek. Sie wurden auch im Kriegslibanon gedruckt: der Verlag, das Wagnis eines theologisch interessierten, in Paris lebenden – vor kurzem zum Priester geweihten – libanesischen Geschäftsmannes, verdient Lob für die schlichten, schmucken Bände mit ihren schönen, sinnigen Emblemata sowie für die gute drucktechnische Ausführung. Was mit diesen Bänden zu uns gelangt, zeugt vom Permanenzwillen der heute an der Peripherie lebenden Träger der christlichen Kultur. Gewachsen ins äußerste gibt die Gefahr der Stimme H.s eine neidlose, innere Klarheit. Weitantönender Schall des nahenden Rettenden oder Klang des Abschied nehmenden Gesanges?

Heiligenhaus Jean Clam

Friedrich Schleiermacher: Theologische Enzyklopädie (1831/32). Nachschrift David Friedrich Strauß, hg. v. Walter Sachs. Mit einem Vorwort von Hans-Joachim Birkner. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987. XLII, 256 S. (Schleiermacher-Archiv, Bd 4), Ln DM 108.–

Über die 1811 erschienene 1. Ausgabe der Enzyklopädie soll Friedrich Wilhelm III. geäußert haben, gelehrte Leute bei der Universität sollten doch verständiger schreiben. Der König war indes ehrlicher als andere Leser, die die Sache zu verstehen glauben, die Schleiermacher ihnen unverständlich machen wollte (vgl. X). Trotz der erläuternden Zusätze sind auch in der 2. Ausgabe von 1830 erhebliche Verstehensschwierigkeiten erhalten geblieben. Mit seiner Ausgabe hat S. eine empfindliche Lücke geschlossen (unterstützt von Birkner, der das vor mehr als einem Jahrzehnt abgelegte Transkript erneut mit der Handschrift verglichen hat). Es bedeutet einen ungeheuren Fortschritt, daß man nunmehr die Erläuterungen zu Rate ziehen kann, die Strauß im Kolleg festzuhalten versucht hat.

In seiner lesenswerten Einleitung geht S. weniger auf Schleiermacher als auf Strauß ein.

Wenn Sachs schreibt, Strauß sei 1829 bei Schleiermacher nicht stehengeblieben, sondern zu Hegel vorgedrungen (XVI), wäre freilich zu fragen, ob Strauß jemals wirklich bei Schleiermacher gestanden hat (so schnell kommt über Schleiermacher nicht hinaus, wer ihn wirklich verstanden hat).

Aus dem gedruckten Kompendium geht hervor, in welchem Zusammenhang die verschiedenen Teile der Theologie unter sich stehen. Statt diesen Zusammenhang noch einmal nachzuzeichnen, will ich mich hier darauf beschränken, aus Sachs' Ausgabe diese und jene Einzelheit mitzuteilen.

Aufhorchen läßt die Behauptung: „Wären Kirche und Staat eins, so wären alle andern positiven Wissenschaften Theologie" (zu § 1). Den nichtchristlichen Religionen wird nachgesagt, nur eine Mythologie, aber keine Theologie zu haben (zu § 4). Eine ausgebildete Theologie halte die Kirche zusammen, so sei die protestantische Kirche realiter getrennt, aber das Leben in der Theologie sei Eines in ihr (zu § 5). Es wird erwogen, nicht von „praktischer", sondern von „technischer Theologie" zu reden: der Ausdruck „praktisch" schließe den Gegensatz zu „theoretisch" ein, welcher nicht existiere, da die praktische Theologie selbst eine theoretische sei (zu § 25).

Ein Beispiel, wie Schleiermacher naheliegenden Mißverständnissen zu wehren sucht, findet sich zu § 212. Nach § 212 ist jeder auf unsere Symbole zurückzuführende Satz nur insofern vollständig bearbeitet, als er den Gegensatz gegen die korrespondierenden Sätze der römischen Kirche in sich trägt. Darüber dürfe, heißt es nun in der Nachschrift, nicht vergessen werden, daß das Christentum Eines ist und wir in der Reformation niemals das ganze Verfahren der römischen Kirche für etwas das Christentum selbst Aufhebendes erklärt haben. – Nicht überraschend wirkt der Satz, daß die Reformation in ihrem Prinzip antischolastisch sei und die Kirchenleitung dahin streben müsse, die Dogmatik mehr und mehr von dem scholastischen Einfluß zu befreien, durch den der Einfluß der Lehre auf das Unmittelbare sich aufhebe (zu § 198). Zur scholastischen Reaktion nach der Reformation gehöre, daß die Geistlichen ihre Kathedereindrücke unmittelbar auf der Kanzel realisieren wollten und daß ihre Predigten polemische Dissertationen waren (zu § 205).

Die einzelnen dogmatischen Sätze seien in Beziehung auf den religiösen Gehalt und nicht in Beziehung auf ihren dialektischen Gehalt zu behandeln (welches Dialektische nur die Form sein müsse): die mögliche Beziehung auf die religiöse Mitteilung in der christlichen Gemeinde sei die Grenze des notwendigen Umfangs einer dogmatischen Darstellung (zu § 197). Dem Ausdruck „Systematische Theologie" wohne die Zweideutigkeit bei, daß die Dogmatik unter die Diktion der Philosophie gestellt worden ist – auf die Weise, daß die Organisation, die Zusammenstellung, die Terminologie dialektisch gerechtfertigt werden muß (zu § 250).

Über das Verhältnis zur Philosophie erfährt man, daß für die Heiden die Philosophie dasselbe sei wie für die Juden das Gesetz in Beziehung auf das künftige Christentum (zu § 46; vgl. meine Ausgabe der Christlichen Sittenlehre. Einleitung [im folgenden = C Sl], XV, Anm. 17). Auf die Behauptung, es gäbe nur ein philosophisches System, welches sich mit der dialektisch vollkommenen Darstellung des Christentums vertrage, wird geantwortet, ein Dogmatiker sei an die Gegenwart (also nicht auf einen Sankt-Nimmerleins-Tag) gewiesen. Gegenwärtig bestünden *verschiedene* philosophische Schulen nebeneinander (zum Unbehagen mancher Hegelianer, die einen ähnlichen Verdruß hatten wie heutzutage gewisse Marxisten). Neben solchen Gegenden, wo ein großer Wert auf Philosophie gelegt werde, gäbe es andere, wo sie fast nichts gelte (zu § 213).

Daran, die Theologie in den scholastischen Zustand zurückzuschrauben, sei besonders eine falsche Orthodoxie interessiert (zu § 206). Zur Klärung des Begriffs des Orthodoxen müsse man sich verständigen, was denn dieses Gerade (= ὀρθὸν) sei (für Schleiermacher heißt ὀρθὸν mehr als nur „richtig"). Das Gegenteil von dem Ὀρθὸν sei das Krumme, Runde, die Bewegung um ein Zentrum (zu § 203). Die Wichtigkeit des Heterodoxen könne nur durch das Divinatorische, die des Orthodoxen nur durch den assertorischen Charakter der Dogmatik erkannt werden (zu § 204). Eine dogmatische Darstellung müsse in allen Hauptpunkten orthodox sein, aber ebenso wesentlich einzelnes Heterodoxe nicht nur enthalten, sondern auch in Gang bringen (zu § 207).

§ 124 wird auf die Formel gebracht, protestantische Theologie könne ohne Philologie nicht bestehen. Klärend wirkt die Bemerkung, es sei natürlich, daß Paulus aus Paulus erklärt werden darf, doch sei es sehr problematisch, ob Paulus aus Petrus (zu § 136). Zu § 210 wird noch einmal herausgestellt, dieser Paragraph zeige die Abhängigkeit der Dogmatik von der Hermeneutik; eine Umkehrung empfehle sich nicht: eine Abhängigkeit der Hermeneutik von der Dogmatik dürfe man nicht zugeben. Man habe sich dem Problem zu stellen, daß, solange die Hermeneutik nicht ausgebildet sei und also das NT die entgegengesetztesten Auslegungen erfahre, nicht alle recht haben könnten, sondern entweder nur die einen recht und die anderen unrecht oder alle unrecht (zu § 145f). Exegese sei praktische Darlegung der Prinzipien der Hermeneutik (zu § 148).

Sehr nützlich ist eine Erläuterung zu der Bemerkung, die Unterscheidung von Fundamentalartikeln und anderen Artikeln sei als antiquiert zu betrachten (§ 209). Der Glaube an Christum sei der Fundamentalartikel, aber so unbestimmt sei er kein dogmatischer Satz; als Fundamentalartikel müsse er aber in dieser Unbestimmtheit gelassen werden.

Höchst aufschlußreich ist der Satz, die isolierte Behandlung von Glaubens- und Sittenlehre habe nicht die unmittelbare Richtung auf die Kirchenleitung, sondern diene überwiegend dem wissenschaftlichen Interesse (zu § 231).

Dem Verständnis dessen, was für eine theologische Disziplin die Kirchliche Statistik sein solle, könnte die Bemerkung dienen, eine Kirchenzeitung solle sich dies zum einzigen Zweck setzen, eine Materialsammlung für eine Kirchliche Statistik zu sein (zu § 95 und auf S. 221).

Die Edition von Nachschriften zu Schleiermachers Vorlesungen ist nicht nur ein schwieriges, sondern zugleich ein vordringliches Geschäft. Ohne deren Heranziehung bliebe in Schleichermachers Werk vieles im dunkeln (vgl. C Sl, XXIV f. XXIX–XXXIV). Sogar den Marginalien zur Glaubenslehre, die von Schleiermacher zweimal zum Druck befördert wurde, sind Auszüge aus einer Hörernachschrift beigegeben worden, was nicht nötig gewesen wäre, wenn man die Nachschrift (auf die man dann nur kurz hätte zu verweisen brauchen) gleichzeitig ediert hätte (Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd 7,3). Es lohnt sich also, sich beizeiten Gedanken über die Prinzipien zu machen, nach denen Hörernachschriften sich edieren lassen. Nur auf wenigen Seiten bietet Sachs einen textkritischen Apparat.

Auf denselben ist im Haupttext mit fortlaufenden Ziffern verwiesen. In S.s Ausgabe fehlt eine Zeilenzählung. Bei mehr textkritischen Bemerkungen müßten (etwa wie in C Sl) die Zugaben des Hg.s (etwa S.s Formel „Andere mögliche Lesart") möglichst knapp gehalten sein.

Seine Ergänzungen, nicht beibehaltene Schreibweisen des Manuskripts, Streichungen usw. macht S. mit bestimmten Zeichen kenntlich und teilt sie im Haupttext mit. Das wirkt nicht störend, da derartige Mitteilungen selten sind. Daß das anders werden kann, zeigt sich an meiner Edition des Kollegs über Christliche Sittenlehre vom 22. 10. 1828 (Linguistica Biblica 60, 1988, S. 7–30).

Sachs und Birkner haben eine sorgfältige und gründliche Arbeit geleistet. So habe ich auch nur einen einzigen Verbesserungsvor-

schlag: Selbst wenn auf S. 11 (zu § 8) im Manuskript „Mönchswesen" stand, würde ich „Missionswesen" lesen. In der Brüdergemeinde bestand kein Mönchswesen. Hingegen sagte Schleiermacher den Herrnhutern nach, die meisten und segensreichsten Missionen ausgesandt zu haben (meine Ormig-Ausgabe „Das christliche Leben", Bd 1, 321, 19–21).

Dem Hg. ist zu wünschen, daß er sich von der Kritik nicht beeindrucken läßt, die an meiner Ausgabe C Sl geübt worden ist und die er als Hg. einer Hörernachschrift ebenso auf sich zu beziehen hätte. Nach Strauß gleicht die Aufgabe, Schleiermachers freien Vortrag festzuhalten, der, einen Tänzer in voller Bewegung zu photographieren (XXXIX).

Von daher hatte Matthias Fallenstein gegen meine Ausgabe eingewandt: „Sprache und Stil der Hörernachschriften sind aus verständlichen Gründen so weit von dem entfernt, was Ohrenzeugen über Schleiermachers mündlichen Vortrag berichtet haben, daß der Text selbst den Anspruch des Hg.s in dieser Hinsicht widerlegt" (Amtsblatt der ev. Kirche in Hessen u. Nassau 1984, S. 58. Zur Aufnahme einer Gegendarstellung war das Amtsblatt nicht bereit). Ich war mit dem Anspruch aufgetreten, „keine Schrift Schleiermachers zum Abdruck" zu bringen, „sondern eine mehr oder weniger wahrscheinliche, auf Grund von Hörernachschriften versuchte Rekonstruktion seines mündlichen Vortrags" (C Sl, XXIV). Wenn nun Nachschriften noch nicht einmal mehr oder weniger wahrscheinlich sein sollen, müssen sie wohl unwahrscheinlich sein. Welch vernichtende Kritik!

Glücklicherweise hat S. sich ebensowenig auf die Forderung eingelassen, Schleiermachers Vorlesungen in einer wirklich „authentischen" Fassung vorzulegen. So etwas war in der ZKG (1986) durch Peter Steinacker gefordert worden (417–419).

Hörernachschriften wollen besonders kritisch gelesen sein. Dafür nur ein Beispiel.

Zu § 249 hat Strauß nachgeschrieben: „Dabey bleibt aber immer sehr wünschenswerth, daß die Symbolik besonders behandelt werde, und dieß giebt schon eine andre Art, als wie sie in der Statistik behandelt werden kann. Es tritt das Comparative als Hauptsache hervor, was in der Verbindung mit der Statistik nicht ist" (zu § 249). Aber selbst für den Fall, daß das Komparative in der Statistik wirklich nicht sein sollte, ließe sich das ändern. Man braucht nur einer Anregung Schleiermachers zu folgen, der für die Statistik das komparative Verfahren empfiehlt (§ 249). In der Statistik müssen die am meisten verschiedenen Massen miteinander verglichen werden (§ 235). Wozu soll die Verbindung mit der Statistik gelöst werden, wenn es andererseits heißt: „Soll die Symbolik unparteyisch seyn, so kann sie nur die Natur der Statistik haben" (zu § 249)? Die Symbolik nimmt keinen Schaden, wenn sie der Statistik zugeordnet wird.

S. war gut beraten, nicht den Ehrgeiz zu haben, meinen resoluten Kritikern zu folgen und einen „authentischen" Schleiermacher-Text vorlegen zu wollen, sondern sich darauf zu beschränken, den Text der Hörernachschrift im Wortlaut mitzuteilen und nur die ganz eindeutigen Versehen zu korrigieren (wie z. B. auf S. 149). Ebensowenig wie ich leugnet S. die Notwendigkeit, einen Nachschriften-Text im Vergleich mit einem wirklichen Schleiermacher-Text (Vorlesungs-Manuskript, Druckschrift) einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Nur: ein Editor hat sich darauf zu beschränken, die Materialien vollständig (keine Auslassung unsicherer Partien!) vorzulegen und für deren Wertung auf die Intelligenz der Leser zu vertrauen.

S.s Sachapparat, der von dem textkritischen Apparat nicht abgehoben zu werden brauchte, enthält kurze und treffende Angaben zu den von Schleiermacher erwähnten Personen, Schriften und dgl.

Was Anm. 10 auf S. 98 betrifft, habe ich bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß Heinrich Scholz' Bemerkung korrekturbedürftig ist, da Schleiermacher im Wintersemester 1826/27 auf Grund einer studentischen Eingabe und eines Erlasses des Regierungsbevollmächtigten L. von Beckedorff statt der Kirchlichen Statistik die Christliche Sittenlehre gelesen hat (C Sl, XXVIII, Anm. 29).

Kirchnüchel Hermann Peiter

Willers, Ulrich: **Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie.** Eine theologische Rekonstruktion. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 1988. 383 S. (Innsbrucker theologische Studien 23), kart. DM 86.– / öS 588.–

Eine theologische Dissertation aus Tübingen, die sich bereits preisgekrönt (Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 1988) präsentiert, wird man von ihrem Thema her gleichwohl zunächst mit skeptischem Interesse in die Hand nehmen. Der Buchtitel legt die paradoxe Vorstellung einer „Christologie" nahe, die als „antichristliche" bei Nietzsche zu ermitteln sein soll, und wehrt nicht dem Eindruck, als solle hier wieder einmal Nietzsche (etwa im Gefolge von Picht u. a.) als „Theologe" und nun gar ausgestattet mit einer wie immer gearteten affirmativen Würdigung Jesu (als eines „Christus" und Erlösers?) reklamiert werden. So sei denn gleich vorweg bemerkt, daß die Monographie von W. in der sachlichen Durchführung ihres Vorhabens viel besser ist als ihr Titel und ihre begrifflichen Bemühungen zu Anfang. Der Rezensent macht auch keinen Hehl daraus, daß ihn unter den obligatorischen Namensnennungen im Vorwort insbesondere der Hinweis auf den Gesprächspartner Jörg Salaquarda (den ausgewiesenen Nietzsche-Kenner und langjährigen Betreuer der Nietzsche-Studien) mit dem Zutrauen erfüllt hat, hier könne eine lesenswerte und weiterführende Untersuchung vorliegen.

Das schön gedruckte und gut geschriebene Buch gliedert sich in drei Teile ungleichen Gewichts. Im 1. Teil (11–50) wird versucht, Begriffe und Fragestellungen klärend bereitzustellen für den umfänglichen 2. Teil (51–302), der nichts Geringeres unternimmt als einen chronologischen Gang durch Nietzsches Gesamtwerk – aus der noch zu erörternden Perspektive einer „Christologie" und „Soteriologie". Der 3. Teil sodann (303–353) gibt sich selbst Rechenschaft über den Ertrag des langen Weges durch Nietzsches Schrifttum und geht daran, mit der gebotenen Kürze und Nüchternheit die mögliche Bedeutung des „Gesprächspartners" (11 u. ö.) Nietzsche für eine sach- und selbstbewußte Theologie zu bedenken.

Nun dürfte die Klarheit der leitenden Fragestellung eine wesentliche Voraussetzung dafür darstellen, daß eine Untersuchung zu Nietzsches Christentumskritik nicht auf einen ungenauen Überblick hinausläuft, der vieles wiederholen muß, was andernorts bereits dargestellt worden ist. Insofern kommt auch bei W. der methodologischen Reflexion zu Beginn erhebliche Bedeutung zu. W. geht von der einfach klingenden These aus, in Nietzsches Denken gebe es „eine christologische Komponente" (12). Diese erklärungsbedürftige Behauptung soll natürlich mehr ausdrücken als den vieltraktierten Befund, daß Jesus „ganz offenkundig ein Thema für Nietzsche" ist (13). Entsprechend meint W. den Nachweis führen zu können, daß eine genauere Analyse der „funktionalen Bedeutsamkeit Jesu für Nietzsche" auf eine „fundamentale Problematik" hindeute, „die zumindest eine ‚Jesulogie', wenn nicht eine ‚Christologie' impliziert" (13). Ersichtlich hängt hier alles davon ab, was der Begriff „Christologie" (mit oder ohne Anführungszeichen) ausdrücken soll – und zwar über seinen klar definierten theologischen Sinn hinaus, für den der Gottesglaube conditio sine qua non ist. Nach der Lektüre des Buches weiß der Leser, was W. meint, und staunt einigermaßen angesichts der begrifflichen Komplikationen des 1. Teils. Gemeint ist ein die Christologie bedingungslos negierender, also „anti-christologischer" Selbsterlösungsgedanke, für den in Nietzsches Philosophie die Mythen des Dionysos und des Übermenschen eintreten. In diesem Sinn ist W.s Hypothese zu lesen, die zugleich auf die theologische Relevanz von Nietzsches Denken verweist: „Im Werk Nietzsches treffen wir auf die Form einer Anti-Christologie, in der der Nicht-Theologe Nietzsche theologisch höchst bedeutungsvolle und folgenreiche Aussagen zur kirchlichen Christologie als dem zentralen Ort kirchlicher Selbstverständigung macht" (13). Gewahrt man mit sanft ironischem Dank, daß Nietzsche als „Nicht-Theologe" apostrophiert wird, so doch auch das Faktum, daß diese Ausgangsthese den Autor in begriffliche, anscheinend nicht ohne Lust zelebrierte Kalamitäten führt. Wenn nämlich Nietzsche notorisch kein Theologe ist, dann gilt der Satz: „Eine theologische Theologie oder Christologie bietet uns Nietzsche nie" (14). Und weiter: „Nietzsche gilt mir [...] nicht als theologischer Theologe, wohl aber als Theo-Loge, der den Sinn und Unsinn dessen erfragt, was ihm als in den Bereich des Theos gehörig erscheint" (14). Es wirkt doch ein wenig amüsant und zugleich exemplarisch unnötig, wie W. seine an sich klare Einschätzung von Nietzsches dezidierter Christentumsgegnerschaft durch ein Spiel mit Begriffen zunächst in Verwirrung bringt (vielleicht eine Folge des literarischen Genus „theologische Dissertation"? Meint W., dem lesenden Theologen beweisen zu müssen, wie „theologisch" sein Thema ist?). Wenn aber klar bleibt, daß die „theologische Theologie" eben jene „Geistesbeschäftigung" (A. Jolles) meint, die in akzeptierter Terminologie schlicht – Theologie heißt, dann braucht Nietzsche nicht mißverständlich als „Theo-Loge" in Erscheinung zu treten, um sein polemisches Geprägtsein durch das Christentum zu verdeutlichen. W. möchte, wie sich zeigt, auf den erwägenswerten Gedanken hinaus, daß die Negation für Nietzsche nicht der primäre Impuls seines Denkens sein müsse, daß vielmehr eine ursprüngliche, die Negation der Christologie implizierende Affirmation zu konstatieren sei, aus der dann erst alle Polemik resultiere. Wenn man will, kann man dann den Begriff „Anti-Christologie" verwenden (der Titelbegriff: „antichristliche Christologie" wirkt eher okkupatorisch), aber es besteht doch die Gefahr, damit jene Mißverständnisse heraufzubeschwören, denen W. an sich – etwa in seinen Anmerkungen zum Forschungsstand (15ff) und zur Hermeneutik (33ff) – zu entrinnen sucht. Insgesamt also schafft der gefüllte Begriff „Christologie" zusätzlich Probleme, weil mit ihm eine „nicht [...] auf den ersten Blick erkennbare Themenstellung Nietzsches" (41) postuliert wird. Die Thematik des „zweiten Blicks", die ihr Gegebensein allererst aufweisen muß, stellt sich selbst – ich wiederhole: unnötig – in die Nähe der üblichen Okkupationen Nietzsches durch eine ihm unterstellte heimliche Jesus-Verehrung – oder wie die Tummelplätze der theologischen Akrobatik sich sonst nennen mögen.

Wendet man den Blick nun dem (entscheidenden) Hauptteil des Buches zu (51ff), so findet man ihn bemerkenswert unbelastet von solchen begrifflichen Wirrnissen. Es zeugt für eine gerade auch theologisch beachtliche Sachlichkeit, wie W. seine chronologische Werkanalyse mit einem wohlbegründeten Schwergewicht auf Nietzsches publiziertem Schrifttum durchführt. Charakteristisch auch die Akzentuierung des Spätwerks (vgl. 49) und die einzig vernünftige Bereitschaft, Gegensatz zu nennen, was Gegensatz ist. Im Spätwerk kommt Nietzsches Christentumskritik auf ihren Höhepunkt – und hier gelingt es W., einleuchtend und textgetreu die Sonderstellung Jesu als eine Form differenzierter Polemik aufzuweisen. Wenige skizzenhafte Anmerkungen dazu mögen hier genügen.

Die Analyse der Jugendschriften und derjenigen des frühen Nietzsche (1869–1875) hält W. bewußt knapp; in diesem Bereich gibt es ohnehin – über die gängigen Biographien hinaus – manche notwendigen Vorarbeiten (zuletzt R. Bohley, M. Pernet u. a.) und zugleich ein Forschungsgebiet für Spezialisten. Aus sicherer Textkenntnis setzt W. aber auch hier die Akzente angemessen (nur die Gedichtinterpretation S. 70ff erscheint etwas unvorsichtig). Die Jahre des „feindseligen Schweigens" (1869ff: Nietzsche als junger Professor der Klassischen Philologie in Basel) werden als ambivalente Periode in klarer Distanzierung vom Christentum zutreffend dargestellt. Verdienstvoll sodann sind W.s Überlegungen zum „mittleren Nietzsche" der Unzeitgemäßen Betrachtungen und der Aphorismenbücher. Das Jesus-Bild dieser Schriften dürfte viel zuwenig beachtet und erforscht sein. Ohnehin war es erstaunlich, daß es dazu bisher keine wirklich sachliche Gesamtuntersuchung gegeben hat. W. setzt hier einen begrüßenswerten Anfang. Gerade in den Aphorismenbüchern formt sich (u. a. im Dialog mit Overbeck) Nietzsches Vorstellung von Jesus als einem psychologisch (!) interessanten Dekadenz- und „Erlöser"-Typus, dem das „wärmste Herz" zuerkannt wird, verbunden mit der Diagnose, daß es um seinen „Kopf" nicht zum Besten bestellt sei. Moralkritik wird ausgemünzt in Christentumskritik; die Frage nach der Genealogie der Moral lenkt den Blick auf Paulus und das Judentum. Das Ende des Christentums gilt als irreversibles Ereignis. Der Tod Gottes wird zur Parole der definitiven Destruktion des Christentums ebenso wie zum Auslöser eines überbietenden Selbst-Experiments des Menschen mit sich und seiner Geschichte. Dieser Gedanke der Selbststeigerung, der den Tod jeglicher Christologie einschließt, führt an die Schwelle von Nietzsches „Also sprach Zarathustra", dem W. ein sehr ausführliches Kapitel (143–211) widmet.

Der Grund dafür liegt darin, daß der Autor den „Zarathustra" von einem (gar nicht so) „heimlichen Leitmotiv" (174) bestimmt sieht, das den Gedanken an eine soteriologische „Anti-Christlichkeit" nahelegen kann: dem Motiv der Erlösung. Ihm ist W. in mannigfachen Textanalysen auf der Spur: so wenn er das Bild des „häßlichsten Menschen" (des Mörders Gottes im 4. Teil des „Zarathustra") interpretiert (155); wenn er (160) die Zarathustra-Rede vom Übermenschen untersucht (diese Reihenfolge entspricht nicht dem Text) und wenn er schließlich im ganzen „Zarathustra" der expliziten oder impliziten Jesus-Polemik nachgeht. Sicherlich ist Nietzsches „Zarathustra" auch ein parodistisches, negierend-überbietendes Jesus-Zitat unter der unabdingbaren Prämisse des Gottestodes. In aller „Ineinander-Spiegelung" (202) arbeitet W. klar den entscheidenden Gegensatz heraus. Auch der Jesus des „Zarathustra" kann nur Erlöser-Typus sein: einer von jenen „Erlösern" (im Plural), die, weil sie eine Erlösung von außen repräsentieren, selbst zu überwinden sind. Wenn Gott tot ist, kann Erlösung nur Selbst-Erlösung bedeuten (183). Das gemeinte Selbst ist dabei dasjenige des Menschseins, das im Übermenschen – also dem seiner selbst mächtig gewordenen Menschen – der Existenz der Vielen (selbst in deren Untergang!) Sinn gibt und sie insofern „erlöst". Gerade dort, wo ein Nietzsche-Text so etwas wie einen „christologischen" Ansatzpunkt zu bieten scheint, tritt der ausschließende Gegensatz deutlich hervor: so in der von W. herangezogenen Nachlaß-Notiz, die die übermenschliche Synthese von Stärke und Weisheit bezeichnend auf die Formel bringt: „der römische Cäsar mit Christi Seele" (KSA 11,289). Genaues Hinsehen zeigt sogleich, daß darin nur ein Fingerzeig gegeben sein kann (188f); daß das Bedenken des Übermenschen, der mehr sein soll als Caesar und Christus, den in Jesus verkörperten Typus eines „sanften Toren" und „Idioten" (210 u. ö.) als polemische Folie benutzt. „Aut Christus, aut Zarathustra!" lautet das Motto zur Zarathustra-Zeit (Nietzsche an Köselitz, 26. 8. 1883). Zarathustra, das Kunstprodukt eines Erlösenden, fungiert als „Vor-Bild für Selbst-Erlösung" (183) und jener Vergöttlichung des Menschen, deren Inbegriff den Götternamen Dionysos trägt. Schon im „Zarathustra" erkennt W. mit völligem Recht, daß Nietzsches Christentumskritik Jesus nicht etwa „schont" (188, 211 u. ö.), sondern nur in anderer Form negiert. (Vgl. dazu W.s Versuch eines rezeptionsgeschichtlichen Durchblicks: „Aut Zarathustra aut Christus." Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980; in: Theologie und Philosophie 60 [1985] 239–256. 418–442. 61 [1986] 236–249.)

Mit diesem Resultat der „Zarathustra"-Analyse hat W. jenen Ausgangspunkt gefunden, der seine Darstellung von Nietzsches Spätwerk (1885–1888) in Verbindung mit einem entschieden verbesserten Methodenbewußtsein vor den üblichen Kurzschlüssen einer verbreiteten Nietzsche-Literatur bewahrt. Um nur einiges zu nennen: W. fällt nicht der Identifikation des Typus Jesus mit dem (paulinischen) Gekreuzigten anheim; er sieht richtig, daß Nietzsche in Paulus nicht den Umwerter, sondern den Inhalt der Umwertung ablehnt; daß von einer ernstlichen, gar verehrenden (Total-) Identifikation Nietzsches mit Jesus keine Rede sein kann (263 u. ö.), daß vielmehr Jesus bei Nietzsche unverkennbar nicht „Personnage ersten Ranges" ist, also eher „Idiot" als „Genie" (270 u. ö.). Der Typus Jesus selbst in seiner sanften Dekadenz und Reduktion auf Innerliches (Der Antichrist 34) wird in seiner Kontrastierung zum geschichtsmächtigen „paulinischen Christentum" noch einmal ein anders strukturiertes Indiz für die im Ursprung bereits gegebene Verderblichkeit des Christentums: für seinen Nihilismus. Das heilsbedeutsame Kreuz gilt Nietzsche als der absolute Tiefpunkt der Geschichte (303 u. ö.). Entsprechung und strukturelle Verwandtschaft existieren somit allein in der schärfsten Gegen-Stellung, und nur in diesem Sinn kann mit Fug von einer „Anti-Christologie" die Rede sein. Das „Herz der Gedanken Nietzsches" (284) trägt den Namen Dionysos, wie W. im Spätwerk zu Recht herausstellt. Dionysos steht primär, so seine These, für das grenzenlose Ja zur Selbstmächtigkeit des Lebens, sekundär gegen den Gekreuzigten (bzw. das nihilistische Christentum) als den negierten Gegentypus. Anti-Christologie meint somit: Selbsterlösung unter dem Zeichen des Dionysos und die daraus erwachsende, geradezu „eschatologische" Ausspannung zum total über sich selbst verfügenden Menschen.

Durch dieses Nachzeichnen von W.s Interpretation des Spätwerkes sind natürlich nur einige wesentliche Linien aufgezeigt; ausdrücklich ist zu verweisen auf viele ergiebige Einzelanalysen. Die Auseinandersetzung mit ihnen wird der weiteren Diskussion zu überlassen sein. Immerhin beweist diese Monographie in ihrem Hauptteil, daß bei sachlicher Textinterpretation und unvoreingenommener Würdigung der Forschungsliteratur sehr wohl die Bahn der eingeschliffenen Mißdeutungen verlassen werden kann. Es muß nicht jene Widersprüchlichkeit der Nietzsche-Auslegung herrschen, die so oft gewohnheitsmäßig auf Nietzsches Konto verrechnet wird.

Zuletzt ist noch auf das theologische Resultat ein kurzer Blick zu tun. Gerade durch den Verzicht auf kurzschlüssiges Anknüpfen und gewaltsam „positive" Interpretation hat der Autor es sich nicht leichtgemacht. Die Sachlichkeit der Abgrenzung sichert die Qualität seiner Untersuchung. So kommt W. zu der Feststellung: „Nietzsche [...] zielt [...] treffsicher und beharrlich auf die Mitte dessen, was das kirchliche Bekenntnis als sein Evangelium preist: die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus [...]" (303). Also genaue Gegnerschaft mit allen Konsequenzen, somit auch wohlbegründete Negation und nicht etwa ein Mißverständnis. Von diesem Punkt her, der auch mutig genug den aktuellen Aufweis möglicher letaler Konsequenzen des umfassenden Experiments nicht zu scheuen braucht (vgl. 330), stellt W. die prüfende Frage, was wohl in solchem Gespräch mit der Theologie geschähe. Wenn sich dabei im Christentum und seiner Theologie ein bedenklicher Ausfall der eschatologischen Gespanntheit manifestierte, der in scharfem Kontrast zu Nietzsches großen Gegen-Hoffnungen und -Entwürfen für eine Vergöttlichung des Menschen steht, dann liefe die Antwort auf Nietzsches Herausforderung hinaus auf jenes Erneuerungsprinzip der Theologie, das zugleich die Lebenskraft des Christseins ist: jenes Pneuma, dessen Dämpfung, Kanalisierung und gar Auslöschung gerade dort vorliegt, wo das Christentum das Vertrauen auf die Möglichkeit aller Fragen – auch in der Konfrontation mit schärfster Christentumskritik – verliert.

Fazit: W.s Untersuchung erscheint mir als ein ausgesprochen positives Beispiel theologischer Nietzsche-Literatur, auf einem Niveau, das möglichst nicht mehr verlorengehen sollte. In erster Linie dürfte die den Hauptteil bildende Textanalyse sich ein dauerhaftes Interesse sichern können. Der theologische Rahmen befriedigt etwas weniger: auch die Anmerkungen des 3. Teils bleiben verständlicherweise recht schematisch. Wenn es W. aber gelingt, über seinen in Rahners Nähe ansetzenden Denkprozeß hinaus die für Nietzsche prägende lutherische Tradition einzubeziehen, dann wäre von einem möglichen vertiefenden Weiterforschen auf diesem Felde manches erfreuliche Ergebnis zu erwarten.

Bielefeld Peter Köster

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

Dictionary of Christianity in America. Coordinating ed.: Daniel G. Reid. Consulting ed.: Robert D. Linder . . . – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. 1990. XXIX, 1305 p.; $ 39,95.

Pax et iustitia. Festschrift für Alfred **Kostelecky** zum 70. Geb. Hrsg. von Hans Walther Kaluza . . . – B: Duncker & Humblot 1990. XXVIII, 651 S.; DM 248,–.

Servitium pietatis. Festschrift für Hans Hermann Kardinal **Groër** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Anna Coreth und Ildefons Fux. – Maria Roggendorf: Salterrae 1989. XVIII, 432 S., Ill.

Duft, Johannes: Die Abtei **St. Gallen**. I: Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte. Ausgewählte Aufsätze in überarb. Fassung von Johannes Duft. Hrsg. zum 75. Geb. des Verf. von Peter Ochsenbein und Ernst Ziegler. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. XIII, 273 S., 40 Ill., Abb.; DM 72,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Critics of the Bible **1724–1873**. Ed. by John Drury. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1989. IX, 204 p. = Cambridge English prose texts; £ 9,95.

Bar-Efrat, Shimon: **Narrative art** in the Bible. (Transl. from the Hebrew by Dorothea Shefer-Vanson). – Decatur, GA: Almond Pr. 1989. 295 p. = Bible and literature series XVII = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXX; paper £ 8,50.

Jodock, Darrell: The church's Bible. Its contemporary authority. – Minneapolis: Fortress 1989. XI, 173 p.; $ 11,95.

Koester, Craig R.: The dwelling of God. The tabernacle in the Old Testament, intertestamental Jewish literature, and the New Testament. – Wash, DC: The Catholic Biblical Assoc. of America 1989. X, 228 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XXII; $ 9,–.

Computer assisted analysis of biblical text. Papers read at the workshop on the occasion of the 10th anniversary of the "Werkgroep Informatica" Fac. of Theol., Vrije Univ., Amsterdam, Nov. 5–6, 1987. Ed. by Eep Talstra. – Amst: Free Univ. Pr. 1989. 173 p. = Applicatio VII; hfl 45,–.

Bianchi, Ugo: Diffusione, proselitismo, missione. Tre esempi di fenomenologia religiosa. – Ricerche storico bibliche II, 1990, 13–24; p. 25–44: Bovati, Pietro: La missione nella religione dell'antico Israele; p. 45–70: Priotto, Michelangelo: Giuditta e Sapienza: due aspetti dell'atteggiamento dei popoli di fronte a Israele; p. 71–85: Troiani, Lucio: La missione nel mondo greco-romano; p. 87–100: Piattelli, Daniela: «Missione» e «proselitismo» in Israele: effetti dell'insurrezione maccabaica nel pensiero di Qumran e nella letteratura rabbinica; p. 101–125: Fusco, Vittorio: Dalla missione di Galilea alla missione universale. La tradizione del discorso missionario ‹Mt 9,35–10,42; Mc 6,7–13; Lc 9,1–6; 10,1–16›; p. 127–154: Barbi, Augusto: La missione negli Atti degli apostoli; p. 155–183: Iovino, Paolo: Paolo: esperienza e teoria della missione; p. 185–200: Ghiberti, Giuseppe: Missione di Gesù e dei discepoli nel quarto Vangelo.

Parable and story in Judaism and Christianity. Clemens Thoma and Michael Wyschogrod, ed. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. VI, 258 p. = Studies in Judaism and Christianity = A Stimulus book; $ 9,95; [cont.:] p. 9–25: Flusser, David: Aesop's Miser and the parable of the talents; p. 26–41: Thoma, Clemens: Literary and theological aspects of the Rabbinic parables; p. 42–80: Stern, David: Jesus' parables from the perspective of Rabbinic literature: The example of the wicked husbandmen; p. 81–120: Milavec, Aaron A.: A fresh analysis of the parable of the wicked husbandmen in the light of Jewish-Christian dialogue; p. 121–135: Kermode, Frank: New ways with Bible stories; p. 136–158: Michel, Paul: Figurative speech: Function, form, exegesis – A linguistic approach; p. 159–190: Boadt, Lawrence: Understanding the *Mashal* and its value for the Jewish-Christian dialogue in a narrative theology; p. 191–204: Penna, Romano: Narrative aspects of the Epistle of St. Paul to the Romans; p. 205–236: Hellerstein, Kathryn: Fear of faith: The subordination of prayer to narrative in modern Yiddish poems; p. 237–251: Mintz, Alan: Modern Hebrew literature as a source for Jewish theology: Repositioning the quaestion.

2. Altes Testament

Hamp, Vinzenz: Weisheit und Gottesfurcht. Aufsätze zur alttestamentl. Einleitung, Exegese und Theol. Bearb. und hrsg. von Georg Schmuttermayr. – St. Ottilien: EOS Verlag 1990. 396 S.; Lw. DM 48,–.

Kennedy, James M.: Peasants in revolt. Political allegory in **Genesis 2–3**. – Journal for the study of the Old Testament 47, 1990, 3–14; p. 15–31: Goldman, Stan: Narrative and ethical ironies in **Esther**; p. 33–50: Willis, John T.: A cry of defiance – **Psalm 2**; p. 51–66: Handy, Lowell K.: Sounds, words and meanings in **Psalm 2**; p. 67–87: Beuken, W. A. M.: The main theme of **Trito-Isaiah**. 'The servants of YHWH'; p. 89–102: Webster, Edwin C.: The rhetoric of **Isaiah 63–65**; p. 103–114: Craig, Kenneth M., jr.: **Jonah** and the reading process.

Stoebe, Hans-Joachim: Überlegungen zur Exegese historischer Texte – dargestellt an den **Samuelis**büchern. – ThZ 45, 1989, 290–314; S. 315–334: Willi-Plein, Ina: **Genesis 27** als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten.

Schmidt, Ludwig: Beobachtungen zu der Plagenerzählung in **Exodus VII 14 – XI 10**. – Lei: [u. a.:] Brill 1990. 119 S. = Studia biblica IV; hfl 65,–.

Brueggemann, Walter: **First** and **Second Samuel**. – Louisville, Ky: Knox 1990. X, 362 p. = Interpretation; $ 24,95.

Lee, A. C. C.: **Genesis I** and the plagues tradition in **Psalm CV**. – VT 40, 1990, 257–263; p. 264–297: Margalit, B.: The meaning and significance of Asherah; p. 298–320: Murray, D. F.: *mqwm* and the future of Israel in **2 Samuel VII 10**; p. 321–326: Schley, D. G.: The *šālīšîm*: officers or special three-man squads; p. 327–335: Watts, R. E.: The meaning of *'ālāw yiqpəṣû məlākîm pîhem* in **Isaiah LII 15**; p. 336–351: Wesselius, J. W.: Joab's death and the central theme of the succession narrative ‹**2 Samuel IX 1 – 1 Kings II**›; p. 352–360: Wyatt, N.: **David**'s census and the tripartite theory.

Biddle, Mark Edward: A redaction history of **Jeremiah 2:1–4:2**. – Zü: Theolog. Verlag 1990. XII, 244 p. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXVII; DM 42,– [Diss., Zürich]

Wal, Adri van der: **Micah**: A classified bibliography. – Amst: Free Univ. Pr. 1990. 207 p. = Applicatio VIII; hfl 75,–.

Brisman, Leslie: The voice of **Jacob**. On the composition of **Genesis**. – Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Pr. 1990. XX, 122 p. = Indiana studies in biblical literature; $ 22,50.

Berge, Kåre: Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwist. Vätertexte. (Aus dem Norweg.) – B, NY: de Gruyter 1990. IX, 329 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft CLXXXVI; Lw. DM 148,– [Diss., Oslo. Überarb.]

Römer, Thomas: Israels Väter. Unters. zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomist. Tradition. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XVI, 639 S. = Orbis biblicus et orientalis CXII; DM 210,– [Diss., Genf]

Wevers, John William: Notes on the Greek text of **Exodus**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXVII, 678 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate studies series XXX; $ 27,95.

Koenen, Klaus: **Ethik** und **Eschatologie** im **Tritojesajabuch**. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. VIII, 275 S.; Anhang: Nach Schichten gekennzeichnete Übers. des Tritojesajabuchs S. 242–258 = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXII; Lw. DM 68,– [Diss., Tübingen]

Rooker, Mark F.: Biblical Hebrew in transition. The **language** of the Book of **Ezekiel**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. X, 222 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XC; £ 25,–.

Kilpp, Nelson: Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei **Jeremia** und im Jeremiabuch. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. 195 S. = Biblisch-theologische Studien XIII; kart. DM 31,– [Diss., Marburg]

Daniels, Dwight Roger: **Hosea** and salvation history. The early traditions of Israel in the prophecy of Hosea. – B, NY: de Gruyter 1990. 148 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CXCI; Lw. DM 78,– [Diss., Hamburg. Überarb.]

Fleischer, Gunther: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des **Amos**buches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive. – Ffm: Athenäum 1989. XIV, 486 S. = Athenäum[s] Monografien. Theologie. Bonner Biblische Beiträge LXXIV; DM 88,– [Diss., Bonn]

Graham, Matt Patrick: The utilization of **1** and **2 Chronicles** in the reconstruction of Israelite history in the 19th centrury. – Atlanta: Scholars Pr. 1990. XI, 268 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXVI; $ 16,95.

Moore, Michael S.: The **Balaam** traditions. Their character and development. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XII, 157 p. = SBL-Dissertation series CXIII; $ 15,95 [Diss., Drew Univ.]

Gorman, Frank H.: The ideology of **ritual**: Space, time and status in the priestly theology. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 259 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XCI; £ 35,–.

Overholt, Thomas W.: Channels of prophecy. The social dynamics of prophetic activity. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XII, 193 p.; $ 19,95

Sanders, Ed. Parish: Jewish law from Jesus to the Mishnah: five studies. – Lo: SCM Pr. 1990. XII, 404 p.; £ 35,–.

Aalen, Sverre: **Heilsverlangen** und Heilsverwirklichung. Studien zur Erwartung des Heils in der apokalypt. Literatur des antiken Judentums und im ältesten Christentum. Mit einem Geleitwort von Ernst Baasland. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf. – Lei [e. a.:] Brill 1990. XXI, 70 S.

Shmueli, Efraim: Seven Jewish cultures: A reinterpretation of Jewish history and thought. Transl. by Gila Shmueli. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1990. XVII, 293 p.; £ 30,–.

Engelken, Karen: **Frauen** im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1990. IX, 256 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXX; kart. DM 79,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Taradach, Madeleine: El **midrash**. Introducció a la literatura midràshica, als targumim i als midrashim. – Barc: Fac. de Teologia de Catalunya, Fundació Scrinia 1989. 236 p. = Collectània Sant Pacià XXXVIII.

Finley, Th. J.: The proposal in biblical Hebrew. Preliminary studies using a deep structure model. – Zeitschrift für Althebraistik 2, 1989, 1–13; S. 14–44: Jenni, E.: Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze; S. 45–76: Müller, H.-P.: Die Konstruktionen mit *hinnē* „siehe" und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund; S. 77–85: Soden, W. von: Die Nominalform *taqtûl* im Hebräischen und Aramäischen; S. 121–127: Jenni, E.: Erwägungen zu **Gen 1,1** „am Anfang"; S. 128–159; Joosten, J.: The predicative participle in biblical Hebrew; S. 160–187: Podella, Th.: Sich zeigen und gesehen werden. Bemerkungen zu *r'h* N-Stamm; S. 188–198: Timm, St.: Anmerkungen zu vier neuen hebräischen Namen.

Merwe, C. H. J. van der: The old Hebrew particle „**gam**". A syntactic-semantic description of gam in Gn – 2 Kg. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1990. XI, 227 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXIV.

Arambarri, Jesús: Der Wortstamm „**hören**" im Alten Testament. Semantik und Syntax eines hebr. Verbs. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 350 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XX; DM 39,– [Diss., Mainz]

3. Neues Testament

Viviano, Benedict T.: Social world and community leaderships. The **case of Matthew 23.1–12,34**. – Journal for the study of the New Testament 39, 1990, 3–21; p. 23–34: Koester, Craig R.: Messianic exegesis and the call of Nathanael ‹**John 1.45–51**›; p. 35–58: Carter, Warren: The prologue and John's Gospel. Function, symbol and the definitive word; p. 59–76: Geer, Thomas C., Jr.: The presence and significance of Lucanisms in the 'Western' text of Acts; p. 77–93: Matera, Frank J.: Responsibility for the death of Jesus according to the Acts of the Apostles; p. 95–109: Steenburg, D.: The worship of Adam and Christ as the image of God; p. 111–118: Smith, Christopher R.: The portrayal of the Church as the New Israel in the names and order of the tribes in **Revelation 7.5–8**.

Becker, Hans-Jürgen: Auf der Kathedra des Mose. Rabbinischer – theolog. Denken und antirabbin. Polemik in **Mt 23,1–12**. – B: Institut Kirche und Judentum 1990. 267 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte IV: DM 29,50 [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Beavis, Mary Ann: Mark's audience. The literary and social setting of **Mark 4.11–12**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 261 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIII; £ 25,–.

Kiilunen, Jarmo: Das Doppelgebot der Liebe in synoptischer Sicht. Ein redaktionskritischer Versuch über **Mk 12,28–34** und den Parallelen. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1989. 110 S. = Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia. B, CCL.

Geddert, Timothy J.: Watchwords & Mark **13** in Markan eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 352 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplememt series XXVI; £ 25,–.

Macdonald, Margaret Y.: Women holy in body and spirit: the social setting of **I Corinthians 7**. – NTSt 36, 1990, 161–181; p. 182–204: Aune, D. E.: The form and function of the proclamations to the seven Churches ‹**Revelation 2–3**›; p. 205–233: Klaiber, Walter: Der irdische und der himmlische Zeuge: eine Auslegung von **Joh 3.22–36**; p. 234–267: Sellew, Philip: Oral and written sources in **Mark 4.1–34**; p. 268–280: Marrow, Stanley B.: Principles for interpreting the New Testament soteriological terms.

Noorda, Sijbolt Jan: Historia vitae magistra. Een beoordeling van de geschiedenis van de uitleg van **Lucas 4,16–30** als bijdrage aan de hermeneutische discussie (with a summary in English). – Amst: VU Uitg. 1989. 343 blz.; hfl 72,50 [Diss., Utrecht]

Michaels, J. Ramsey: **John**. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1989. XII, 386 p. = New international biblical commentary IV; $ 9,95.

Kühschelm, Roman: Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Unters. zum sog. „Dualismus" und „Determinismus" in Joh **12,35–50**. – Ffm: Hain 1990. 320 S. = Athenäum^s Monografien Theologie. Bonner biblische Beiträge LXXVI; DM 88,– [Habil.-Schrift, Wien]

Barbaglio, Giuseppe: Paolo e Matteo: due termini di confronto. – Ricerche storico bibliche I, 1989, 5–22; p. 23–42: Fusco, Vittorio: Avversari di Paolo – avversari di Marco: un contatto attraverso la «cristologia del theios-anēr»? Appunti sulla discussione; p. 43–53: Penna, Romano: I diffamatori di Paolo in **Rm 3,8**; p. 55–64: Ginami, Corrado: Gli «pseudo-apostoli» in **2 Cor 11,13**; p. 65–75: Vanni, Ugo: Paolinismo o antipaolinismo nell'**Apocalisse**?; p. 77–92: Fabris, Rinaldo: Figura e ruolo di Giacomo nell'antipaolinismo; p. 97–119: Corsani, Bruno: Gli avversari di Paolo nella lettera ai **Galati**; p. 121–137: Cirillo, Luigi: L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine.

Popkes, Wiard: Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu – ZNW 81, 1990, 1–20; S. 21–38: Wyatt, Nicolas: "Supposing Him to Be the Gardener" ‹**John 20,15**›. A study of the paradise motif in John; S. 39–59: Lautenschlager, Markus: Εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. Zum Verhältnis von Heiligung und Heil in **1 Thess 5,10**; S. 60–78: Pilhofer, Peter: Justin und das Petrusevangelium; S. 79–102: Tetz, Martin: Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313); S. 103–121: Botermann, Helga: Die **Synagoge** von **Sardes**: Eine Synagoge aus dem 4. Jahrhundert?; S. 122–131: Schmidt, Andreas: Das historische Datum des **Apostelkonzils**.

Vouga, François: Die **Johannesbriefe**. – Tü: Mohr 1990. IX, 92 S. = Handbuch zum Neuen Testament XV, 3; Lw. DM 27,–.

Montague, George T.: Companion God. A cross-cultural commentary on the Gospel of **Matthew**. – NY, NJ: Paulist Pr. 1989. III, 330 p.; $ 13,95.

Stock, Augustine: The method and message of **Mark**. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 452 p.; $ 29,50.

Tolbert, Mary Ann: Sowing the Gospel. Mark's world in literary-historical perspective. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XVI, 336 p.; $ 27,95.

Thompson, Mary R.: The role of disbelief in Mark. A new approach to the 2nd gospel. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1989. X, 188 p.; $ 9,95.

Fitzmeyer, Joseph A.: **Luke** the theologian. Aspects of his teaching. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. XIII, 250 p.; $ 11,95.

Garrett, Susan R.: The demise of the devil. **Magic** and the **demonic** in **Luke**'s writings. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. 179 p.; $ 16,95.

Stimpfle, Alois: Blinde sehen. Die **Eschatologie** im traditionsgeschichtl. Prozeß des **Johannes**evangeliums. – B, NY: de Gruyter 1990. X, 324 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LVII; Lw. DM 112,– [Diss., Augsburg]

Tannehill, Robert C.: The narrative unity of Luke-Acts. II: The **Acts** of the **Apostles**. – Minneapolis: Fortress 1990. X, 398 p.; $ 26,95.

Hills, Julian Victor: Tradition and composition in the Epistula Apostolorum. – Minneapolis: Fortress 1990. XVII, 172 p. = Harvard dissertations in religion XXIV; $ 12,95.

Hays, Richard B.: Echoes of scripture in the **letters** of **Paul**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. XIV, 240 p.

Towner, Philip H.: The goal of our instruction. The structure of **theology** and **ethics** in the **pastoral epistles**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 346 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIV.

Cosgrove, Charles H.: The cross and the Spirit. A study in the argument and theology of **Galatians**. – Macon, Ga.: Mercer 1988. XII, 216 p.; $ 18,50 [Diss., Princeton. Theol. Seminary]

Hansen, G. Walter: Abraham in **Galatians**. Epistolary and rhetorical contexts. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 324 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXIX; £ 23,50.

Bockmuehl, Markus N. A.: **Revelation** and **mystery** in ancient Judaism and Pauline Christianity. – Tü: Mohr 1990. XVI, 310 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 36; Lw. DM 98,– [Diss., Cambridge]

Oechslen, Rainer: Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel kath. und evangel. Exegese und die Möglichkeit ökumen. Verständigung. – Mchn: Kaiser 1990. 265 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CVIII; DM 79,– [Diss., Erlangen-Nürnberg. Überarb.]

VanVoorst, Robert E.: The ascents of **James**. History and theology of a Jewish-Christian community. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XI, 202 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series CXII; $ 14,95 [Diss., New York. Union Theol. Seminary]

Quast, Kevin: **Peter** and the beloved disciple. Figures for a community in crisis. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 236 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXII; £ 25,–.

Prostmeier, Ferdinand-Rupert: Handlungsmodelle im **1. Petrusbrief**. – Wü: Echter 1990. 590 S. = Forschung zur Bibel LXIII; kart. DM 64,– [Diss., Regensburg. Gek. Überarb.]

Bosetti, Elena: Il pastore. Cristo e la chiesa nella prima lettera di Pietro. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 344 p. = Rivista biblica. Suppl XXII.

Evans, Craig A.: Life of **Jesus** research. An annotated bibliography. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XIII, 217 p. = New Testament tools and studies XIII.

Mateos, Juan – Fernando Camacho: Evangelio, figuras y simbolos. – Cordoba: Ed. El Almendro 1989. 253 p. = En torno al Nuevo Testamento.

Newbigin, Lesslie: The Gospel in a pluralist society. – GrR, Mich.: Eerdmans; Geneva: WCC Publ. 1989. XI, 244 p.; sfr 25,–.

Penna, Romano: Letture evangeliche. Saggi esegetici sui 4 vangeli. – R: Borla 1989. 238 p. = Studi e ricerche bibliche; Lire 25 000.

Moore, Stephen D.: Literary criticism and the gospels. The theoretical challenge. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. XXII, 226 p.; $ 25,–.

Stroker, William D.: Extracanonical sayings of Jesus. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. VIII, 341 p. = Resources for biblical study XVIII; $ 29,95.

Jefford, Clayton N.: The sayings of Jesus in the teachings of the 12 apostles. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XVI, 185 p. = Supplements to Vigiliae Christianae XI; hfl 100,– [Diss., Claremont]

Young, Brad H.: Jesus and his Jewish parables. Rediscovering the roots of Jesus' teaching. – NY [e. a.:] Paulist Pr. 1989. V, 365 p. = Theological inquiries; $ 12,95.

Paul and Jesus. Collected essays. Ed. by A. J. M. Wedderburn. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 207 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXVII; £ 20,–; [cont.:] p. 17–50: Furnish, Victor Paul: The Jesus-Paul debate: from Baur to Bultmann; p. 51–80: Walter, Nikolaus: Paul and the early Christian Jesus-tradition; p. 81–98: Wolff, Christian: True apostolic knowledge of Christ: Exegetical reflections on **2 Corinthians 5,14ff.**; p. 99–116: Wedderburn, Alexander J. M.: Paul and Jesus: the problem of continuity; p. 117–144: Wedderburn, Alexander J. M.: Paul and Jesus: Similarity and continuity; p. 145–160: Wolff, Christian: Humility and self-denial in Jesus' life and message and in the apostolic existence of Paul; p. 161–190: Wedderburn, Alexander J. M.: Paul and the story of Jesus.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

L'institution de l'histoire. Vol. I: Fiction, ordre, origine. Sous la dir. de René Heyer. II: Mythe, mémoire, fondation. Sous la dir. de Maurice Sachot. – P: Ed. du Cerf 1989. 160 p.; 199 p.; F 240,–.

Riedinger, Rudolf: Der Codex Vindobonensis 418. Seine Vorlage und seine Schreiber. – Dordrecht: Kluwer 1989. 105, 60 S., Taf. = Instrumenta patristica XVII; FB 1400.

Kasper, Walter: Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive. – ThQ 170, 1990, 161–190.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lubac, Henri de: Théologie dans l'histoire. Vol. I: La lumière du Christ. Avant-propos de Michel Sales. II: Questions disputées et résistance au nazisme. – P: Desclée de Brouwer 1990. 222 p.; 420 p.; F 130,–; F 175,–.

Ducellier, Alain: **L'église byzantine**. Entre pouvoir et esprit ‹313–1204›. – P: Desclée 1990. 278 p.

Minois, Georges: **L'église** et la **science**. Histoire d'un malentendu. De saint Augustin à Galilée. – [P]: Fayard 1990. 484 p.: F 150,–.

Beck, Edmund: Der syrische Diatessaronkommentar zu der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist. – Oriens christianus 73, 1989, 1–37; S. 38–43: Lattke, Michael: Sind **Ephraems** Madrāšē Hymnen?; S. 44–67: Kaufhold, Hubert: Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia; S. 68–89: Palmer, Andrew: The Syriac letter-forms of Tūr 'Abdīn and environs; S. 90–96: Breydy, Michael: Richtigstellung über **Agapius** von **Manbiğ** und sein historisches Werk; S. 97–128: Rubenson, Samuel: Der Vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe; S. 129–136: Uhlig, Siegbert: Ein pseudepigraphischer Actaschluß in der äthiopischen Version; S. 149–165: Schmidt, Andrea B.: Die Refutatio des **Timotheus Aelurus** gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh.; S. 166–212 (30 fig.): Piguet-Panayotova, Dora: Recherches sur les tetraconques à déambulatoire et leur decor en Transcaucasie au VIIe siècle.

3. Alte Kirchengeschichte

The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry **Chadwick**. Ed. by Rowan Williams. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XXV, 340 p.;

£ 35,–; [cont.:] p. XV–XXV: O'Neill, J. C.: Bibliography of Henry Chadwick; p. 1–23: Williams, Rowan: Does it make sense to speak of pre-Nicence orthodoxy?; p. 24–39: Frend, W. H. C.: 'And I have other sheep' – John 10:16; p. 40–61: Osborn, Eric F.: Reason and the rule of faith in the second century AD; p. 62–93: Bammel, C. P.: Adam in **Origen**; p. 94–123: Barnes, T. D.: Panegyric, history and hagiography in **Eusebius'** *Life of Constantine*; p. 124–141: Green, H. Benedict: Matthew 28:19, **Eusebius**, and the *lex orandi*; p. 142–156: Hanson, Richard: The achievement of **orthodoxy** in the fourth century AD; p. 157–172: Wiles, Maurice: **Eunomius**: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?; p. 173–181: Heron, Alasdair: Some sources used in the *De Trinitate* ascribed to **Didymus** the **Blind**; p. 182–199: Young, Frances: The rhetorical schools and their influence on patristic exegesis; p. 200–213: Wickham, Lionel: **Pelagianism** in the East; p. 214–234: Markus, R. A.: The legacy of **Pelagius**: orthodoxy, heresy and conciliation; p. 235–254: Bonner, Gerald: **Augustine** and millenarianism; p. 255–269: Stead, Christopher: Divine simplicity as a problem for orthodoxy; p. 270–287: O'Neill, J. C.: The origins of monasticism; p. 288–307: Murray, Sister Charles: Artistic idiom and doctrinal development.

Hauck, Robert J.: The more divine proof. Prophecy and inspiration in **Celsus** and **Origen**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. IX, 158 p. = American Academy of religion. Academy series LXIX; $ 10,95.

Hall, Robert G.: The ascension of Isaiah. Community, situation, date, and place in early Christianity. – JBL 109, 1990, 289–306.

Robillard, Edmond: **Justin**. L'itinéraire philosophique. – Montréal: Bellarmin 1989. 172 p. = Collection recherches. N. S. XXIII; F 145,–.

Pilhofer, Peter: Presbyteron kreiiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. – Tü: Mohr 1990. XV, 339 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 49.

Costa, Ivano: Una versione latina anonima di alcune epistole di **Basilio**. – Vetera christianorum 27, 1990, 21–46; p. 47–75: Francesco, Daniela dei: Le donazioni costantiniane nell'Agro Romano; p. 77–83: Doignon, Jean: *Factus erectior (B. uita 1,4)*. Une étape de l'évolution du jeune Augustin à Carthage; p. 85–109: Girardi, Mario: Antichi e nuovi martiri nell'età di **Basilio** di **Cesarea**; p. 111–121: Seng, Helmut: Apk 11,1–14 im Zusammenhang der Johannesapokalypse. Aufschluß aus **Lactantius** und **Hippolytos**; p. 123–144: Simonetti, Manlio: Paolo nell'Asia cristiana del II secolo; p. 145–173: Otranto, Giorgio: Canosa cristiana e il suo territorio fino al sesto secolo.

Feldmann, Louis H.: **Origen**'s *Contra Celsum* and **Josephus'** *Contra Apionem:* The issue of Jewish origins. – VigChr 44, 1990, 105–135; p. 136–167: Mosshamer, Alden A.: Non-being and evil in **Gregory** of **Nyssa**; p. 209–221: Staats, Reinhart: Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von **Antiochien** 379; p. 222–241: Buchheit, Vinzenz: Göttlicher Heilsplan bei **Prudentius** ‹*Cath. 11,25–48*›; p. 242–262: Kirschner, Robert: Two responses to epochal change: **Augustine** and the Rabbis on Ps. 137 ‹136›; p. 263–279: Carrol, S. T.: The *Apocalypse of Adam* and pre-christian gnosticism.

Walker, Peter: Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XIX, 438 p. = Oxford early Christian studies; £ 45,–.

Studer, Basil: La riflessione teologica nella chiesa imperiale ‹sec. IV e V›. – R: Istituto Patristico Augustinianum 1989. 244 p. = Sussidi patristici IV.

Harrison, Verna E. F.: Male and female in Cappadocian theology. – JThS 41, 1990, 441–471.

Hadot, Jean: La formation du dogme chrétien des origines à la fin du 4e siècle. – Charleroi: Faculté Ouverte Religions et Laicité, Centre Univ. de Charleroi 1990. 166 p. = Cahier de la FORel III; FB 445.

Siclari, Alberto: L'antropologia teologica di **Gregorio** di **Nissa**. – Parma: Zara 1989. 65 p. = Studi di science religiose VIII.

Spanneut, Michel: Les pères de l'église. Du **IV**e au **VIII**e siecle. – P: Desclée 1990. 357 p. = Bibliothèque d'histoire du Christianisme XXII; F 145,–.

De ieiunio I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einl., Übers. und Anmerkungen von Heinrich Marti. – Lei: Brill 1989. XXXII, 56 S. = Suppl. to Vigiliae Christianae VI.

Lundström, Sven: Die Überlieferung der lateinischen Basiliusregel. – Stockholm: Almquist och Wiksell 1989. 86 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia latina Upsaliensia XXI.

Zaharopoulos, Dimitri Z.: **Theodore** of **Mopsuestia** on the Bible. A study of his Old Testament exegesis. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. V, 233 p. = Theological inquiries; $ 11,95.

MacMahon, Robert: **Augustine**'s prayerful ascent. An essay on the literary form of the Confessions. – Athens [e. a.]: Univ. of Georgia Pr. 1989. XXII, 175 p.

Agostino d'Ippona »Quaestiones disputatae«. Palermo 3–4 dicembre 1987. Ed. F. Giunta. – Palermo: Ed. Augustinus 1989. 100 p. = Augustiniana IV.

Kinzig, Wolfram: In search of **Asterius**. Studies on the authorship of the homilies on the Psalms. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1990. 317 p. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLVII; DM 98,–.

Viciano, Alberto: **Theodoret** von **Kyros** als Interpret des Apostels Paulus. – ThGl 80, 1990, 279–315.

May, Georg: Das Lehrverfahren gegen **Eutyches** im November des Jahres **448**. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon. – AHC 21, 1989, 1–61.

Meyendorff, John: Imperial unity and Christian divisions. The church 450–680 A.D. – Crestwood: St. Vladimir's Seminary Pr. 1989. XV, 402 p., fig. = The church in history II; $ 14,95.

Arnobii Iunioris Opera omnia I: Commentarii in Psalmos. Cura et studio Klaus-D. Daur. – Turnhout: Brepols 1990. XL, 258 p. = Corpus Christianorum. Series latina XXV.

4. Mittelalter und Neuzeit

Panella, Emilio: Ancora sul penitenziere **Guglielmo** da **Moerbeke**. – AHP 59, 1989, 5–16; p. 17–88: Panella, Emilio: Preghiera e protesta. La prima lettera di **Riccoldo**; p. 89–148: Howard, Peter: «Non parum laborat formica ad colligendum unde vivat»: oral discourse as the context of the «Summa theologica» of St. **Antoninus** of **Florence**; p. 149–211: Longo, Carlo: I domenicani a **Cipro**. Documenti (1451–1587); p. 213–266: Esposito, L. Guglielmo: La riforma domenicana in **Italia** a metà Ottocento: dal progetto di mons. Ghilardi al governo di Jandel; p. 267–296: Duval, André: **Lacordaire**: la vie de saint Dominique; p. 297–369: Montagnes, B.: Premiers combats du père **Lagrange**: le congrès de **Fribourg** (1897).

Exposicions et significacions des songes et Les songes Daniel: ‹manuscrits français de la Bibliothèque Nationale de Paris et de la Staatsbibliothek de Berlin, **XIV**e, **XV**e et **XVI**e siècles›, éd. Textes établis et présentés par François Bérriot. – Gen: Droz 1989. 369 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCXXXIV; F 504,–.

Scribner, Bob: Popular piety and modes of visual perception in late-medieval and Reformation Germany. – JRH 15, 1989, 448–469.

5. Mittelalter

God and man in Medieval Spain. Essays in honour of J. R. L. **Highfield**. Derek W. Lomax and David Mackenzie (eds.). – Warminster: Aris and Phillips 1989. XXIV, 168 p.; £ 24,–.

De Ore Domini. Preacher and word in the Middle Ages. Thomas L. Amos, Eugene A. Green and Beverly Mayne Kienzle (eds.) – Kalamazoo: Medieval Institute Publ., Western Michigan Univ. 1989. XIV, 269 p. = Studies in medieval culture XXVII.

Brooke, Christopher N. L.: The medieval idea of **marriage**. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1989. XVII, 325 p.; £ 16,95.

Delatouche, Raymond: La chrétienté médievale. Un modèle de deve loppement. Préface de Régine Pernoud et Jean Gimpel. – P: Téqui 1989. 222 p.

Holze, Heinrich: Von der Reichskirche zur Papstkirche. – KuD 36, 1990, 245–269.

Wolter, Heinz: Die **Kölner Provinzialsynoden** bis zum vierten Laterankonzil im Jahre 1215. – AHC 21, 1989, 62–102.

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

Henriet, Patrick: Saint **Odilon** devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au 11. siècle. – MA 96, 1990, 227–244.

Mews, Constant J.: In search of a name and its signifiance: A twelfth-century ancedote about **Thierry** and **Peter Abaelard**. – Tr 44, 1988, 171–200.

Janssens, Herman: De stichtingsoorkonden van de abdij van **Averbode** ‹1133–1139›, gevolgd door enkele verdachte oorkonden uit de twaalfde eeuw. – APraem 66, 1990, 5–47.

Studien über die Anfänge der Mission in **Livland**. Hrsg. von Manfred Hellmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 167 S., Kt., Abb. = Vorträge und Forschungen. Sonderbd. XXVII; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 7–38: Hellmann, Manfred: Die Anfänge christlicher Mission in den baltischen Ländern. Anhang: Bernd Ulrich Hucker, Die Herkunft des Livenapostels Meinhard; S. 39–64: Hucker, Bernd Ulrich: Der Zisterzienserabt **Bertold**, Bischof von Livland, und der erste Livlandkreuzug; S. 65–106: Hukker, Bernd Ulrich: Liv- und estländische Königspläne? (17 Abb.); S. 107–121: Schneider, Reinhard: Straßentheater im Missionseinsatz. Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein großes Spiel in Riga 1205; S. 123–158: Jähnig, Bernhard: Die Anfänge der **Sakraltopographie** von **Riga** (8 Abb.).

Meduna, Brigitte: Studien zum Formular der päpstlichen Justizbriefe von Alexander III. bis Innocenz III. (1159–1216): die non-obstantibus-Formel. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989. 187 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte DXXXVI; DM 55,–.

Vian, Paolo: Bonaventura di Bagnoregio di fronte a Giocchino da Fiore e al Gioachimismo. Qualche riflexione su recenti valutazioni. – Anton 65, 1990, 133–160.

Luna, Concetta: Fragments d'une reportation du commentaire de **Gilles de Rome** sur le premier livre des sentences. – RSPhTh 74, 1990, 205–254.

Le cartulaire de l'abbaye cistercienne d'**Obazine** ‹XIIe–XIIIe siècle›. Publ. par Bernadette Barrière. – Clermont-Ferrand: Institut d'Etudes du Massif Central 1989. 688 p. = Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central XXXIII; F 300,–.

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

Neel, Carol: Man's restoration: **Robert** of **Auxerre** and the writing of history in the early thirteenth century. – Tr 44, 1988, 253–274.

Oberweis, Michael: Die Interpolationen im Chronicon Urspergense. Quellenkundl. Studien zur Privilegiengeschichte der **Reform-Orden** in der Stauferzeit. – Mchn: Arbeo-Ges. 1990. VII, 156 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XL; kart. DM 40,– [Diss., Saarbrücken]

Santos Noya, Manuel: Die Sünden- und Gnadenlehre des **Gregor** von **Rimini**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. XII, 357 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 388; sfr 93,– [Diss., Tübingen]

Wielockx, Robert: Zur „Summa Theologiae" des **Albertus Magnus**. – EThL 66, 1990, 78–110.

Merriell, D[onald] J.: To the image of the Trinity. A study in the development of **Aquinas'** teaching. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1990. X, 266 p. = Studies and texts XCVI; $ 29,50 [Diss., Toronto]

Valkenberg, Wilhelmus G. B. M.: "Did not our heart burn?" Place and function of Holy Scripture in the theology of St. Thomas Aquinas. Met een samenvatting in het Nederlands. – Utrecht: Thomas Instituut te Utrecht 1990. X, 440 p. = Publications of the "Thomas Institut te Utrecht" III; hfl 52,50 [Diss., Utrecht]

Hoefs, Karl-Heinz: Erfahrung Gottes bei **Bonaventura**. Untersuchungen zum Begriff „Erfahrung" in seinem Bezug zum Göttlichen. – Leipz: St.-Benno-Verlag 1989. XVI, 145 S. = Erfurter theologische Studien LVII.

Benad, Matthias: Domus und Religion in **Montaillou**. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus

Clerici am Anfang des 14. Jahrh. – Tü: Mohr 1990. X, 398 S. = Spätmittelalter und Reformation N. R. I; DM 178,–.

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

Ganz-Blättler, Ursula: Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer **Jerusalem-** und **Santiago-Pilger** ‹1320–1520›. – Tü: Narr 1990. VII, 425 S. = Jakobus-Studien. IV; DM 68,–.

Brandmüller, Walter: **Papst** und **Konzil** im Grossen Schisma ‹1378–1431›. Studien und Quellen. – Pad [u. a.]: Schöningh 1990. XXII, 412 S.

6. Gesamte Neuzeit

Dedieu, Jean-Pierre: L'administration de la foi. L'inquisition de **Tolède XVIe–XVIIIe** siècle. – Madr: Casa de Velázques 1989. 406 p. = Bibliothèque de la Casa de Velázques VII.

Tillard, J.-M.-R.: Canterbury et Rome, proches et loin. – FZPhTh 37, 1990, 137–153.

Bebbington, D. W.: **Evangelicalism** in modern **Britain**. A history from the **1730s** to the **1980s**. – Lo: Unwin Hyman 1989. XI, 364 p.; £ 11,95.

Wood, Forrest G.: The arrogance of faith. Christianity and race in America from the Colonial Era to the 20th century. – NY: Knopf 1990. XXII, 517 p.; $ 29,95.

White, Joseph M.: The **diocesan seminary** in the **United States**. A history from the 1780s to the present. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1989. XV, 489 p. = Notre Dame studies in American catholicism; $ 29,95.

7. Reformation und katholische Reform

McGrath, Alister E.: Justification and the Reformation. The significance of the doctrine of justification by faith to sixteenth century urban communities. – ARG 81, 1990, 5–19; S. 20–31: Lukens, Michael B.: **Lortz**'s view of the Reformation and the crisis of the true church; S. 32–49: Gritsch, Eric W.: Joseph **Lortz**'s Luther: Appreciation and critique; S. 50–68: Hayden-Roy, Priscilla: Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian **Franck** and Martin **Luther** on the clarity of scripture; S. 69–96: Zimmermann, Gunter: Die Argumentation **Calvins** gegen die Gegner seiner Erwählungslehre; S. 97–119: Hasse, Hans-Peter: **Karlstadts** Predigt am 29. September 1522 in Joachimsthal. Ein unbekannter Text aus Stephan Roths Sammlung von Predigten des Johannes Sylvius Egranus; S. 120–137: Mager, Inge: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" ‹Gen, 2,18›. Zum Familienleben Philipp **Melanchthons**; S. 138–157: Peterson, Luther D.: Justus **Menius**, Philipp **Melanchthon**, and the 1547 Treatise, *Von der Notwehr Unterricht*; S. 158–188: Kaufmann, Thomas: Zwei unerkannte Schriften **Bucers** und **Capitos** zur Abendmahlsfrage aus dem Herbst 1525; S. 189–215: Hendrix, Scott H.: Toleration of the Jews in the German Reformation: Urbanus **Rhegius** and Braunschweig ‹1535–1540›; S. 216–238: Friedman, Jerome: **Unitarians** and new christians in sixteenth-century Europe; S. 239–262: Harline, Craig: Official religion – Popular religion in recent historiography of the Catholic Reformation; S. 263–285: Snyder, Arnold: Word and power in Reformation **Zurich**; S. 286–308: Mayer, Thomas F.: If martyrs are to be exchanged with martyrs: The kidnappings of William **Tyndale** and Reginald **Pole**.

Gleason, John B.: John **Colet**. – Berkeley: Univ. of California Pr. 1989. XIII, 416 p.

Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and private worlds. Ed. by Sherrin Marshall. – Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Pr. 1989. 215 p.; $ 10,95.

Religion and culture in the Renaissance and Reformation. Steven Ozment, (ed.). – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Publ. 1989. 136 p. = Sixteenth century essays and studies XI; $ 30,–.

La Rocca, Tommaso: Volksreligion e cultura popolare nella rivoluzione di Thomas **Müntzer**. – RTM 87, 1990, 269–286.

Gilbert, Maurice: Le pèlerinage d'Inigo à Jérusalem en 1523. – NRTh 112, 1990, 660–685.

Brecht, Martin: **Luther** als Schriftsteller. Zeugnisse seines dichter. Gestaltens. – Stu: Calwer 1990. 127 S. = Calwer Taschenbibliothek XVIII.

Schwarzwäller, Klaus: **Luthers** Auffassung von Gesetz und Evangelium. Eine Skizze. – EvTh 50, 1990, 189–206.

Beintker, Horst J. Eduard: Luther und das Alte Testament. – ThZ 46, 1990, 219–245.

Edward, Mark U.: Lutherschmähung? Catholics on Luther's responsibility for Peasants' War. – CHR 76, 1990, 462–480.

Hammann, Gottfried: Martin **Bucer** 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. [Übers.: Gerhard Ph. Wolf]. – Speyer: Evang. Presseverl. Pfalz [u. a.:] Stu: Steiner 1989. 387 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte CXXXIX; DM 68,–.

Greschat, Martin: Martin **Bucer**. Ein Reformator und seine Zeit. – Mchn: Beck 1990. 308 S., Kt.; kart. DM 78,–.

John **Calvin** and the church. A prism of reform. Ed. by Timothy George. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox 1990. 276 p.; $ 14,95; [cont.:] p. 28–41: Bouwsma, William J.: Calvinism as Renaissance artifact; p. 42–58: George, Timothy: John Calvin and the agreement of Zurich ‹1549›; p. 59–70: Cooke, Charles L.: Calvin's illnesses and their relation to Christian vocation; p. 72–95: Klempa, John Calvin on natural law; p. 96–117: Wiley, David N.: The Church as the elect in the theology of Calvin; p. 120–134: Raynal, Charles E. III: The place of the Academy in Calvin's polity; p. 135–146: McKelway, Alexander: The importance of Calvin studies for Church and college; p. 147–155: McKee, Elsie Anne: Calvin's teaching on the elder illuminated by exegetical history; p. 158–171: Stroup, George W.: Narrative in Calvin's hermeneutic; p. 172–194: Frye, Roland M.: Calvin's theological use of figurative language; p. 195–204: Mays, James Luther: Calvin's commentary on the Psalms: The preface as introduction; p. 206–229: Leith, John H.: Calvin's doctrine of the proclamation of the word and its significance for today; p. 230–246: Old, Hughes Oliphant: John Calvin and the prophetic criticism of worship; p. 247–276: Eire, Carlos M. N.: "True Piety Begets True Confession": Calvin's attack on idolatry.

Schümer, Léopold: Justice, paix et sauvegarde de la création chez Calvin. – Irén 63, 1990, 47–62. 186–198.

Bayer, Oswald: „Die Kirche braucht liberale Erudition." Das Theologieverständnis **Melanchthons**. – KuD 36, 1990, 218–244.

Po-Chia Hsia, R.: Social discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750. – Lo: Routledge 1989. VI, 218 p. = Christianity and society in the modern world; £ 30,–.

Frick, David A.: Polish sacred philology in the Reformation and the Counter-Reformation. Chapters in the history of the controversies ‹1551–1632›. – Berkeley [e. a.:] University of California Pr. 1989. XI, 288 p. = University of California publications in modern philology CXXIII.

8. Neuzeit

Conflict in early Stuart England. Studies in religion and politics **1603–42**. Ed. by Richard Cust and Ann Hughes. – Lo, NY: Longman 1989. IX, 271 p.

Schwillus, Harald: Die **Hexenprozesse** gegen **Würzburg**er Geistliche unter Fürstbischof Philipp Adolf von Ehrenberg 1623–31. – Wü: Echter 1989. 147 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XIV; kart. DM 39,–.

Clifford, Alan C.: Atonement and justification. **English** evangelical theology **1640–1790**. An evaluation. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVI, 268 p.

Blet, Pierre: Le **clergé** de **France**, Louis XIV et le Saint Siècle de **1695** à **1715**. – Vatican City: Archivo Vaticano 1989. XVI, 666 p. = Collectanea Archivi Vaticani XXV.

Lengenfelder, Bruno: Die Diözese **Eichstätt** zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche und Staat **1773–1821**. – Rgb: Pustet 1990. 440 S. = Eichstätter Studien N.F. XXVIII; DM 88,–.

Meding, Wichmann von: **Schleiermachers** theologische Promotion. – ZThK 87, 1990, 299–323.

Religion, révolution, contre-révolution dans le Midi 1789–1799. Colloque international tenu à Nîmes les 27 et 28 janvier 1989. – Nîmes: Chambon 1990. 218 p.

Esquier, Geneviève: Une histoire chrétienne de la **Révolution française**. – P: Ed. de l'Escalade 1989. 298 p.; F 105,–.

Gobry, Ivan: La Révolution française et l'Eglise. – Escurolles: Ed. Fidéliter 1989. 328 p.; F 132,–.

Leih, H. G.: De vrijheid op het altaar geheven. De Franse Revolutie en het christendom. – Kampen: Kok 1989. 224 blz.; hfl 35,25.

Gericke, Wolfgang: Theologie und **Kirche** im Zeitalter der **Aufklärung**. – B: Evang. Verlagsanstalt 1989. 138 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III, 2; DM 13,50.

Berlin, George L.: Defending the faith. Nineteenth-century American Jewish writings on Christianity and Jesus. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1989. X, 207 p. = Suny series in religious studies; $ 18,95.

Bischof, Franz Xaver: Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von **Wessenberg** im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabricio Sceberras Testaferrata ‹1803–1816›. – ZKG 101, 1990, 197–224.

Weitlauff, Manfred: Kirche und Staat im Kanton **Luzern**. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806. – ZKG 101, 1990, 153–196.

Vincent, Jean M.: Leben und Werk des frühen Eduard **Reuss**. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrh. – Mchn: Kaiser 1990. 400 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CVI; DM 120,–.

Cashdollar, Charles D.: The transformation of theology, **1830–1890**. Positivism and Protestant thought in **Britain** and **America**. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1989. XII, 489 p.; $ 39,50.

Schwedt, Herman H.: Zur Verurteilung der Werke Anton **Günthers** und seiner Schüler. – ZKG 101, 1990, 301–343.

Langa, Pedro: El Vaticano II, Concilio del Cardenal **Newman**. – Revista Agustiniana 31, 1990, 781–819; p. 821–838: Honoré, Jean: Newman et saint Augustin; p. 839–866: Gauthier, Pierre: Un ami de Newman: Richard Hurrell Froude (1803–1836); p. 867–888: Morales, José: La justificación en el pensamiento de John H. Newman; p. 889–903: Monzon Arazo, August: Newman y el personalismo; p. 905–929: Lazcano, Rafael: J. H. Newman en la cultura de lengua castellana. Publicaciones aparecidas a lo largo de una centuria (1890–1990).

Boyce, Philip: Newman: predicatore di verità e maestro di vita. Implicazioni per la teologia e la spiritualità. – Euntes docete 43, 1990, 437–455; p. 457–475: Stern, Jean: La Chiesa, il magistero e i teologi secondo J. H. Newman; p. 477–521: González Fernándes, Fidel: John Henry Newman: sua incidenza nella vita della Chiesa.

Frappel, L. O.: John Henry Newman: History and the two systems of providence. – JRH 15, 1989, 470–487.

Britt, John: John Henry Newman's rhetoric. Becoming a discriminating reader. – NY [e. a.:] Lang 1989. X, 218 p. = American university studies XIV, 21; $ 36,95.

Neuner, Peter: Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall **Döllinger** – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise. – Ffm: Knecht 1990. 208 S.

Lepper, Herbert: Alfred von **Reumont** und Franz Xaver **Kraus**. – QFIAB 69, 1989, 181–254.

9. Neueste Zeit

Camp, Richard L.: From passive subordination to complementary partnership: The papal conception of woman's place in Church and society since 1878. – CHR 76, 1990, 506–525.

Nolan, Mary Lee – Nolan, Sidney: Christian pilgrimage in modern Western Europe. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina 1989. XIX, 422 p.

Hannot, Walter: Die **Judenfrage** in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923–1933. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. XXXVI, 328 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 51; DM 76,–.

Salda, Francesca della: Obbedienza e pace. Il vescovo A. G. **Roncalli** fra Sofia e Roma 1925–1934. – Genoa: Marietti 1989. XIII, 318 p. = Testi e ricerche di scienze religiose. N. S. II; Lire 35 000.

Galdabini, Elisabetta: Diplomazia vaticana, allocuzioni papali e Germania nazista dal concordato tedesco ‹1933› all'enciclia *Mit brennender Sorge* ‹1937›. – ScuCatt 118, 1990, 164–201.

Blumberg-Ebel, Anna: Sondergerichtsbarkeit und „politischer Katholizismus" im Dritten Reich. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. XXX, 214 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 55.

Rasmussen, Larry – Renate Bethge: Dietrich **Bonhoeffer** – his significance for North Americans. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. X, 198 p.

Hoover, A[rlie] J.: God, Germany, and Britain in the Great War. A study in clerical nationalism. – NY [e. a.:] Praeger 1989. XII, 156 p.; $ 39,95.

Green, Clifford: Karl **Barth**. Theologian of freedom. – San Francisco: Harper & Row 1989. 348 p. = The making of modern theology. 19th and 20th century theological texts V; $ 19,95.

Herbert, Karl: **Kirche** zwischen Aufbruch und Tradition: Entscheidungsjahre **nach 1945**. – Stu: Radius-Verl. 1989. 407 S.; Lw. DM 29,–.

Brehm, Thomas: **SPD** und **Katholizismus** – **1957 bis 1966**. Jahre der Annäherung. – Ffm [u. a.]: Lang 1989. 233 S. = Erlanger historische Studien XIV.

Soetens, Cl.: Concile Vatican II et Eglise contemporaine ‹Archives de Louvain-La Neuve›. I: Inventaire des fonds Ch. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart. – Louvain-La Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1989. 177 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain XXI; FB 950.

Hewitt, Marsha Aileen: From theology to social theory. Juan Luis **Segundo** and the theology of liberation. – NY, Bern [e. a.]: Lang 1990. X, 184 p. = American university studies VII, 73; DM 51,80.

Olson, Roger E.: Wolfhart **Pannenberg**'s doctrine of the trinity. – SJTh 43, 1990, 175–206.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Cotterell, Peter: Mission and meaninglessness: The good news in a world of suffering and disorder. – Lo: SPCK Pr. 1990. XII, 332 p.; £ 12,95.

Giglioni, Paolo: Perché una «nuova» evangelizzazione. – Euntes docete 43, 1990, 5–36; p. 37–56: Bifet, Juan Esquerda: Valor evangelizador y desafíos actuales de la «experiencia» religiosa; p. 57–86: Di Giorgi, Sante: La nuova evangelizzazione e l'interlocuzione; p. 87–100: Dinh Duc Dao, Giuseppe: Spiritualità e formazione del catechista; p. 101–136: Pintor, Sergio: Identità e formazione del catechista missionario; p. 137–158: Cavallotto, Giuseppe: «Populorum Progressio»: una sfida alla catechesi.

Carrier, Hervé: Evangélisation et développement des cultures. – R: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1990. 380 p. = Studia socialia. N.S. IV.

Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone par Jean Pirotte Claude Soetens. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie [e. a.] 1989. 179 p. = Cahiers de la Revue théologique de Louvain XXII.

Mission of the church. Ed. by Walter Freitag. – Waterloo, Ont.: Waterloo Lutheran Seminary 1989. 147 p. = Consensus XVI.

Cracknell, Kenneth: Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens (Towards a new relationship, dt.). Aus dem Engl. übers. von Ulrike Berger. – Ffm: Lembeck 1990. 160 S.; DM 24,–.

Gittins, Anthony J.: Gifts and strangers. Meeting the challenge of **inculturation**. – NY: Paulist Pr. 1989. XII, 144 p.; $ 9,95.

Schineller, Peter: A handbook on inculturation. – NY: Paulist Pr. 1990. IV, 141 p.; $ 8,95.

Aubin, Françoise: Palaquin rouge et Catholicisme. Le mariage chrétien en Mongolie chinoise ‹Missions belges de Scheut, 1865–1950›. – NZM 46, 1990, 81–98. 176–187.

Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumen. Handbuch. Hrsg. von Herwig Wagner ... – Neuendettelsau: Freimund-Verlag; Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1989. 461 S., 16 Ill., graph. Darst., Kt. = Erlanger Taschenbücher XCIII; kart. DM 38,–.

De Jong, C. A. M.: Kompas 1965–1985. Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van **Indonesië**. – Kampen Kok 1990. XXIII, 439 p. = Kerk en theologie in context V; hfl 35,–.

Hoffmann-Richter, Andreas: Ahn **Byung-Mu** als Minjung-Theologe. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1990. 176 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXIV; kart. DM 25,– [Diss., Heidelberg]

Maw, Martin: Visions of **India**. Fulfilment theology, the Aryan race theory, & the work of British protestant missionaries in **Victorian India**. – Ffm [e. a.:] Lang 1990. XIV, 396 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVII; sfr 75,–.

Vierling, Hermann: Hermeneutik, Stammesreligion, Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den **Kendayan**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 469 S., 1 Kt. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXIII; DM 64,– [Diss., Heidelberg]

Mosala, Itumeleng Jerry: Biblical hermeneutics and black theology in **South Africa**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIV, 218 p.; $ 15,95.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Römheld, Diethard: Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte. – Mchn: Görg 1989. 156 S. = Bibliche Notizen. Beihefte IV. [Diss., Marburg. Teildr.]

Smith, Brian K.: Reflections on resemblance, ritual, and religion. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1989. XIV, 265 p.

Liderbach, Daniel: The numinous universe. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. X, 159 p.; $ 9,95.

Faroghi, Suraiya: Herrscher über Mekka. Die Geschichte der **Pilgerfahrt**. – Mchn, Zü: Artemis Verl. 1990. 350 S., Abb.; DM 48,–.

Ulansey, David: The origins of the **Mithraic** mysteries. Cosmology and salvation in the ancient world. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1989. XII, 154 p., ill.

McDaniel, June: The madness of the saints. Ecstatic religion in **Bengal**. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1989. XI, 335 p.; $ 16,95.

Harvey, Peter: An introduction to **Buddhism**. Teachings, history and practices. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1990. XXII, 374 p., fig.

Wiltshire, Martin G.: Ascetic figures before and in early Buddhisme. The emergence of Gautama as the Buddha. – B, NY: Mouton de Gruyter 1990. XXXIV, 338 p. = Religion and reason XXX; DM 168,–.

Olson, Carl: The mysterious play of **Kālī**. An interpretive study of Rāmakrishna. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 130 p. = American Academy of Religion. Studies in religion LVI; $ 19,95.

Schumann, Hans Wolfgang: **Mahāyana**-Buddhismus. Die 2. Drehung des Dharma-Rades. – Mchn: Diederichs 1990. 215 S., 48 Abb.; DM 36,–.

Wright, Arthur F.: Studies in **Chinese Buddhism**. Ed. by Robert M. Somers. – New Haven, Lo: Yale Univ. Pr. 1990. XII, 204 p.; $ 22,50.

Ivanhoe, Philip J.: Ethics in the Confucian tradition. The thought of Mencius and Wang Yang-ming. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XII, 186 p. = American Academy of Religion. Academy series LXX; $ 12,95.

Immoos, Thomas: Ein bunter Teppich. Die Religionen **Japans**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990. 220 S.; DM 39,80.

Takayama, K. Peter: Enshrinement and persistency of Japanese religion. – Journal of Church and State 32, 1990, 527–548.

VI. Religionsphilosophie

Varieties of unbelief. From Epicurus to Sartre. Ed., with an introduction, notes, and bibliography by J. C. A. Gaskin. – Lo [e. a.]: Collier Macmillan 1989. XII, 240 p. = Philosophical topics.

Knasas, J. F. X.: Ad mentem Divi Thomae does natural philosophy prove God? – DThom 91, 1988, 408–425.

Brito, Emilio: Deux modèles du Dieu unique. **Thomas** d'**Aquin** et **Hegel**. – EglTh 21, 1990, 33–64.

Kors, Alan Charles: Atheism in **France**, **1650–1729**. Vol. I: The orthodox sources of disbelief. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1990. XVI, 392 p.

Boer, Theo de: De God van de filosofen en de God van **Pascal**. Op het grensgebied van filosofie en theologie. – 's-Grav: Meinema 1989. 190 blz.

Sala, Giovanni Battista: **Kant** und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. – B, NY: de Gruyter 1990. XVII, 470 S. = Kantstudien. Erg.heft CXXII; Lw. DM 154,–.

Villacañas Berlanga, José L.: **Nihilismo**, especulación y cristianismo en F. H. **Jacobi**. Ensayo sobre los orîgenes del irracionalismo contemporáneo. – Barc: Ed. Anthropos; Murcia: Univ. de Murcia 1989. 527 p. = Autores, textos y temas / Filosofía XXVI; pes 2600.

Suances Marcos, Manuel: Arthur **Schopenhauer**, religión y metafísica de la voluntad. – Barc: Herder 1989. 278 p. = Biblioteca de filosofía XXVI; pes 1415,–.

Kääriäinen, Kimmo: Discussion on scientific atheism as a **Soviet** science 1960–1985. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1989. 196 p. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae Sarja B 249.

Heering, H. J.: **Levinas**' godsconceptie en de God der filosofen. – TTh 30, 1990, 159–172; p. 172: Levinas' concept of God, summary.

Ausmus, Harry J.: The pragmatic God. On the nihilism of Reinhold **Niebuhr**. – NY [e. a.:] Lang 1990. XIII, 308 p. = American university studies VII, 80; sfr 77,50.

Heintel, Erich: Zur Frage der analogen Rede von Gott. – Struktur und Freiheit. Festschrift H. E. Hengstenberg . . ., Wü 1990, 60–94.

VII. Fundamentaltheologie

Tambiah, Stanley Jeyaraja: Magic, science, religion, and the scope of rationality. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1990. XI, 187 p.; £ 9,95.

Houdijk, Rinus: De mens onttroond? Het postmoderne denken en de theologie. – TTh 30, 1990, 276–297.

Guidi, Serio de: Formazione teologica e temi fondamentali. – Laurentianum 91. S. 56, 1990, 525–551.

Murphy, Nancey: Theology in the age of scientific reasoning. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1990. XII, 215 p. = Cornell studies in the philosophy of religion; $ 26,95.

Pailin, David A.: The anthropological character of theology: Conditioning theological understanding. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XI, 290 p.; £ 30,–.

Vergote, Antoine: Explorations de l'espace théologique. Etudes de théologie et de philosophie de la religion. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1990. XV, 713 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium XC.

Newell, William Lloyd: Truth is our mask. An essay on **theological method**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1990. X, 138 p.; $ 13,75.

Dumont, Camille: Enseignement de la théologie et méthode scientifique. – Greg 71, 1990, 441–463.

Ohly, Friedrich: Süsse Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen **Semantik**. – Baden-Baden: Koerner 1989. 215 S. = Saecula spiritualia XXI; DM 84,–.

Pauly, Wolfgang: Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen **Habermas** und ihre theol. Relevanz. – Ffm [u. a.]: Lang 1989. V, 385 S. = Saarbrücker theologische Forschungen II; sfr 80,– [Diss., Saarbrücken]

Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des **Christentums**. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 263 S.; kart. DM 58,– [Diss., Heidelberg]

Korsch, Dietrich: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier system. Variationen über **Gesetz** und **Evangelium**. – Tü: Mohr 1989. X, 290 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXVI; DM 138,–.

May, Melanie A.: Bonds of unity. Women, theology, and the worldwide church. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. X, 196 p. = American Academy of Religion. Academy series LXV; $ 14,95.

The future of liberation theology. Essays in honor of Gustavo **Gutierrez**. Ed. by Marc H. Ellis and Otto Maduro. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XVIII, 518 p.; $ 29,95.

Hill, Brennan R.: **Faith**, religion & theology. A contemporary introduction. Brennan R. Hill, Paul Knitter, William Madges. – Mystic, Conn.: Twenty-Third Publ. 1990. 388 p.; $ 14,95.

Raberger, Walter: Die Geltungsproblematik der „Glaubenswahrheit" im Kontext der Geschichtlichkeit von „Offenbarung". – Wahrheit und Geschichtlichkeit ..., Düs (1989), 11–38; S. 102–133: Kern, Walter: Wahrheit und Freiheit: das Spannungsfeld des christlichen Glaubens.

Gillis, Chester: A question of final belief. John Hick's pluralistic theory of **salvation**. – NY: St. Martin's Pr. 1989. XIII, 186 p.; $ 39,95.

VIII. Dogmatik

Wierenga, Edward R.: The nature of God. An inquiry into **divine attributes**. – Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1989. XII, 238 p. = Cornell studies in the philosophy of religion; $ 28,50.

Cain, James: The doctrine of the **Trinity** and the logic of relative identity. – Religious studies 25, 1989, 141–152; p. 209–216: Padgett, Alan G.: God and time. Toward a new doctrine of divine timeless eternity; p. 217–224: Taliaferro, Charles: The passibility of God.

Ciola, Nicola: La crisi del teocentrismo trinitario e il suo 'superamento' nella odierna teologia trinitaria. Riflessioni storico-sistematiche. – Laurentianum n.s. 56, 1990, 183–218.

Serenthà, Mario: La teologia trinitaria oggi. – ScuCatt 118, 1990, 90–116.

Trinity, incarnation, and atonement. Philosophical and theological essays. Ed. by Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1989. XII, 236 p. = Library of religious philosophy I; $ 29,95; p. 21–47: Plantinga, Cornelius: Social trinity and tritheism; p. 48–78: Brown, David: Trinitarian personhood and individuality; p. 79–109: Kretzmann, Norman: Trinity and transcendentals; p. 110–127: Morris, Thomas V.: The metaphysics of God incarnate; p. 128–152: Feenstra, Ronald J.: Reconsidering kenotic Christology; p. 153–177: Quinn, Philip L.: Aquinas on atonement; p. 178–209: Stump, Eleonore: Atonement and justification; p. 210–229: Gunton, Colin: The sacrifice and the sacrifices: From metaphor to transcendental?

Melendo Granados, Tomás: Creación divina y trabajo humano. – Burgense 31, 1990, 47–65.

Splett, Jörg: Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen. – Ffm: Knecht 1990. 127 S.; kart. DM 24,–.

Macquarrie, John: Jesus Christ in modern thought. – Lo: SCM Press 1990. X, 454 p.; £ 30,–.

Schillebeeckx, Edward: Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus. – TTh 30, 1990, 259–275.

Alemany, José J.: Cristología narrativa. – MiscCom 48, 1990, 495–513.

Werbick, Jürgen: **Soteriologie**. – Düs: Patmos Verl. 1990. 277 S. = Leitfaden Theologie XVI; kart. DM 28,80.

Dreyer, Elizabeth: Manifestations of **grace**. – Wilmington: Glazier 1990. VIII, 246 p. = Theology and life series XXIX; $ 15,95.

Henau, Ernest: De **kerk**: instrument en teken van heil. – Leuven, Amersfoort: Acco 1989. 241 blz. = Nikè-reeks: didachè; hfl 37,25.

Irwin, Kevin W.: Sacramental theology. A methodological proposal. – Thomist 54, 1990, 311–342.

Mackin, Theodore: The marital sacrament. – NY: Paulist Pr. 1989. XI, 701 p. = Marriage in the Catholic church; $ 24,95.

Osborne, Kenan B.: Reconciliation and justification. The sacrament and its theology. – NY: Paulist Pr. 1990. VI, 304 p.; $ 14,95.

Guillet, Jacques: Le **ministère** dans l'Eglise: ministère apostolique – ministère évangélique. – NRTh 112, 1990, 481–501.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Pickering, William S.: Anglo-Catholicism. A study in religious ambiguity. – Lo: Routledge 1989. XIII, 286 p.

Danzger, M[urray] Herbert: Returning to tradition. The contemporary revival of **Orthodox Judaism**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. X, 374 p.

Justice, peace and the integrity of creation. Insights from **Orthodoxy** / ed. by Gennadios Limouris. – Geneva: WCC Publ. 1990. XIII, 126 p.; sfr 27,50.

Bunte, Wolfgang: Religionsgespräche zwischen **Christen** und **Juden** in den **Niederlanden** ‹1100–1500›. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 812 S., Abb. = Judentum und Umwelt XXVII; sfr 144,–.

The emptying God. A **Buddhist-Jewish** conversation. Ed. by John B. Cobb and Christopher Ives. – Maryknoll: Orbis Books 1990. XIX, 212 p. = Faith meets faith series; $ 34,95.

Riesebrodt, Martin: **Fundamentalismus** als patriarchalische Protestbewegung. Amerikan. **Protestanten** ‹1910–28› und **iran. Schiiten** ‹1961–79› im Vergleich. – Tü: Mohr 1990. VIII, 292 S.; DM 98,–.

Magnani, Rino: La successione **apostolica** nella tradizione della chiesa. Ricerca nel BEM e nei documenti del dialogo teologico bilaterale a livello internazionale. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 197 p. = Nuovi saggi teologici XXVIII; Lire 20 000.

Caspani, Pierpaolo: La **confermazione** nel **BEM**. – ScuCatt 118, 1990, 131–152; p. 153–163: Caprioli, Adriano: Ancora a proposito di confermazione nel BEM. Problemi e prospettive dal punto di vista cattolico.

Im Dialog der Wahrheit. Dokumentation des röm.-kath./orthodoxen Theolog. Dialogs. XLI. Ökumen. Symposion. Ökumenische Gastfreundschaft 1982–89, Pro Oriente u. d. Orthodoxie. Hrsg. im Auftr. ... von Theodor Piffl-Perčević und Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 327 S. = Pro Oriente XII; DM 48,–.

Rieger, Reinhold: Johann Adam **Möhler** – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte. – ZKG 101, 1990, 267–286.

Alberigo, Giuseppe: Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo. – Genova: Marietti 1989. 175 p. = 'Dabar'. Saggi di storia religiosa VIII.

Beinert, Wolfgang: Die **Rezeption** und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. – Catholica 44, 1990, 91–118.

Niederstein, Peter: Christen am runden Tisch. Ermutigungen zur ökumen. Bewegung. Mit einem Nachwort von Kurt Koch. – Zü: Benziger 1990. 211 S.; kart. DM 24,80.

Wolff, Monika-Maria: Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves **Congars** zum ökumen. Dialog. – Ffm: Knecht 1990. 342 S. = Frankfurter theologische Studien XXXVIII; kart. DM 58,–.

X. Moraltheologie

Natur und Gnade. Die christozentr.-pneumatische Grundgestalt der christl. Sittlichkeitslehre. Joachim **Piegsa** zum 60. Geb. dargebracht von seinen Freunden. Hrsg. von Hubert Dobiosch. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 254 S. = Moraltheologische Studien. Systemat. Abt. XVI; Lw. DM 68,–; S. 7–14: J. Piegsa. Schriftenverzeichnis; S. 17–36: Ziegler, Joseph Georg: „Christus lernen" (Eph 4,20); S. 37–46: Nossol, Alfons: **Liebe** als christliche Existenzform; S. 47–58: Langkammer, Hugolinus: Der Mensch vor und ohne Christus in der heilsgeschichtlichen Sicht des Apostels Paulus; S. 59–66: Styczen, Tadeusz: Philosophische Implikationen des **Redemptio**-Ereignisses; S. 67–78: Kleber, Karl-Heinz: Rückkehr von einer Sündenmoral zur **Heilsethik**; S. 79–112: Dobiosch, Hubert: Die **sakramentale Gnade** in der Lehre der Karmeliter-Salmantizenser; S. 137–152: Bernt, Dietmar: Über die Schwierigkeit, die Folgen unseres Handelns abzuwägen; S. 153–168: Ziegenaus, Anton: Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben; S. 171–186: Reiter, Johannes: Leben aus dem Glauben. Grundzüge der christlichen Ethik nach Ferdinand **Probst** ‹1816–1899›; S. 187–202: Marcol, Alois: Das Verhältnis von Natur und Gnade bei Joseph **Wittig**; S. 203–228: Borok, Helmut: „Das sittliche Leben der Erlösten." Die christologische Struktur der Moraltheologie des Magnus **Jocham** ‹1808–1893›.

Neues Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Hans Rotter und Günter Virt. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 896 S.; Lw. DM 148,–.

Honecker, Martin: Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Begriffe. – B, NY: de Gruyter 1990. XXI, 423 S. = de-Gruyter-Lehrbuch.

Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. Eingeleitet und hrsg. von Hans G. Ulrich. – Mchn: Kaiser 1990. 460 S. = Theologische Bücherei LXXXIII; kart. DM 38,–.

Dewan, Lawrence: St. Thomas. Our natural lights and moral order. – Ang 67, 1990, 285–307.

Lachenmann, Hans: Der Christ in der Welt. Perspektiven christl. Ethik. – Stu: Steinkopf 1990. 191 S.; kart. DM 48,–.

Schockenhoff, Eberhard: Das umstrittene **Gewissen**. Eine theolog. Grundlegung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. 147 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 24,80.

Joest, Wilfried: Der Friede Gottes und der Friede auf Erden. Zur theolog. Grundlegung der **Friedensethik**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. VIII, 153 S.; kart. DM 34,–.

Higginson, Richard: Dilemmas. A. Christian approach to moral decision making. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 238 p.

„Humanae vitae": 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internaz. di Teologia Morale (Roma, 9–12 nov. 1988). – Mil: Ed. Ares 1989. 806 p.; Lire 90 000.

Price, Richard M.: The distinctiveness of early christian sexual ethics. – HeyJ 31, 1990, 257–276.

Wolbert, Werner: Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens. – Moraltheologisches Jahrbuch I, 1989, 15–33; S. 34–53: Ziegler, Josef Georg: Das werdende Leben – Spielball der Interessen?; S. 54–66: Stauber, Manfred: Psychosomatische Probleme bei der **künstlichen Befruchtung**, insbesondere der in-vitro-Fertilisation; S. 67–98: Platz, Vinzenz: Welche ethischen Probleme wirft die kirchliche **Schwangerschaftskonfliktberatung** auf?; S. 99–114: Walters, Leroy: Religion and the renaissance of medical ethics in the United States: 1965–1975; S. 115–128: Engelhardt, H. Tristram: The foundations of **bioethics**: The attempt to legitimate biomedical decisions and Health Care Policy; S. 129–137: Reich, Warren Thomas: Paradigmen für die Bioethik. Lagebericht und Lagebeurteilung; S. 138–150: Thomasma, David C.: The possibility of a normative medical ethics; S. 151–168: Demmer, Klaus: Das bioethische Gespräch: Themen – Tendenzen – Fragen; S. 169–172: Englischsprachige Literatur zur Bioethik – Eine Auswahlbibliographie.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Conti, Martino: L'esercizio del «ministerium fratrum» nella fraternità francescana. – Anton 65, 1990, 60–69; p. 70–90: Giordani, Bruno: Dinamica dei valori e spiritualità francescana.

Montulet-Henneau, Marie-Elisabeth: Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne. Préface de dom Jean Leclercq. – Brux, R: Institut Historique Belge de Rome1990. 648 p. = Institut Historique Belge de Rome. Bibliothèque XXVIII; FB 1500.

Hummel, Regine: **Mystische Modelle** im **12.** Jahrhundert. „St. Trudperter Hohes lied", Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry. – Göppingen: Kümmerle 1989. 280 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik LII; DM 54,– [Diss., Tübingen]

Verdeyen, Paul: La théologie mystique de **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – P: FAC-Ed. 1990. 285 p. = Spirituels II; F 175,–.

Heller, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei **Bernhard** von **Clairvaux**. – Wü: Echter 1990. IX, 228 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie II; DM 42,– [Diss., Heidelberg]

De doorwerking van de **Moderne Devotie**, **Windesheim 1387–1987**. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15–17 oktober 1987. Uitgegeven onder redactie van P. Bange ... – Hilv: Verloren 1988. 319 p.; hfl 58,50; [cont.:] p. 9:28: Jelsma, A. J.: Doorwerking van de Moderne Devotie; p. 29–45: Weiler, A. G.: Over de geestelijke praktijk van de Moderne Devotie; p. 47–69: Graafland, C.: De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie ±1650 – ±1750; p. 71–80: Augustijn, G.: **Erasmus** en de Moderne Devotie; p. 81– 94: Posthumus Meyjes, G. H. M.: De doorwerking van de Moderne Devotie met name bij de **Remonstranten**; p. 95–118: Nissen,

Peter J. A.: De Moderne Devotie en het **Nederlands-Westfaalse** Doperdom: op zoek naar relaties en invloeden; p. 119–133: Voolstra, S.: Hetzelfde, maar anders. Het verlangen naar volkomen vroomheid als drijfveer van de Moderne Devotie en van de doperse reformatie; p. 135–149: Spijker, W. van 't: Invloed van de Moderne Devotie in de reformatie te **Straatsburg**?; p. 151–165: Hof, W. op 't: Eenen tweeden **Thomas à Kempis** (doch ghereformeerden); p. 167–178: Trapman, J.: De Imitatio Christi en het mysticisme rond 1900. De vertaling van Willem Kloos (1908) in de kritiek; p. 179–192: Vekeman, H. W. J.: Het literaire discours van het Soliloquium bij Mande en Teellinck; p. 193–207: Frijhoff, Willem: Het Oratoire van Bérulle en de geest van Windesheim; p. 209–216: Visser, J.: De mogelijke invloed van de Moderne Devotie op de spiritualiteit van de Nederlandse seculiere clerus aan het begin van de zeventiende eeuw; p. 217–231: Clemens, Th.: Een verkennend onderzoek naar de waardering voor de Imitatio Christi in de Nederlanden tussen 1600 en 1800, in het bijzonder onder katholieken; p. 233–251: Bange, P.: 'Laat-middeleeuwse' moralistisch-didactische traktaten in de zestiende eeuw: invloeden van de Moderne Devotie?; p. 253–265: Dijk, R. Th. M. van: Windesheimse observantie in na-middeleeuwse vrouwenkloosters. Verschuivingen in de beleving van de beslotenheid; p. 267–285: Schulte van Kessel, Elisja: Moederschap en Navolging van Christus. Tussen hemel en aarde in de bakermat van de Barok; p. 287–297: Jong, O. J. de: De nalatenschap buiten de kloostermuren.

Bras, Kick: Een vloeiende ebbende zee. **Jan** van **Ruusbroecs** «Geestelijke Bruiloft» als bron voor hedendaage spiritualiteit. – Kampen: Kok 1989. 164 p. = Mystieke teksten en themas II.

Stinissen, Guido: Decouvre-moi ta présence. Rencontres avec saint **Jean** de **la Croix**. Préface de Conrad de Meester. – P: Ed. du Cerf 1989. 369 p. = Epiphanie; F 119,–.

Boldt, Johannes: Johannes vom Kreuz. Sein Leben in Kontemplation und Aktion. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. 154 S. = Topos-Taschenbücher CXCV; kart. DM 12,80.

Fernández Collado, Angel: Actuación del nuncio Felipe Sega en la reforma carmelitana de Santa **Teresa** de **Jesús**. – Burgense 31, 1990, 67–90.

Gröbli, Roland: Die Sehnsucht nach dem „einig Wesen". Leben und Lehre des Bruder **Klaus von Flüe**. Mit einem Vorwort von Alois M. Haas und mit 20 Federzeichn. von Alfred Bruggmann. – Zü: NZN-Buchverl. 1990. 355 S.; DM 38,– [Diss., Zürich]

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott: eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith **Stein**. – Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1990. 216 S.; kart. DM 40,– [Diss., Tübingen]

Wiseman, James A.: "To Be God with God." The autotheistic sayings of the mystics. – ThSt 51, 1990, 230–251.

Pretto, Maffeo: La pietà popolare in **Calabria**. – Cosenza: ed. progetto 2000 1988. 439 p.; Lire 35 000.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Segal, Robert A.: Religion and the social sciences. Essays on the confrontation. – Atlanta, G.: Scholars Pr. 1989. 184 p. = Brown studies in religion III.

Soukup, Paul A.: **Christian communication**. A bibliographical survey. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1989. XIV, 400 p.; $ 49,95.

Schindler, Thomas F.: **Ethics**: the social dimension. Individualism and the Catholic tradition. – Wilmington: Glazier 1989. 304 p. = Theology and life series XXVII; $ 19,95.

Acquaviva, Sabino S. – Renato Stella: Fine di un'ideologia: la **secolarizzazione**. – R: Borla 1989. 219 p., graf. fig. = Prospettive di sociologia della religione; Lire 20 000.

Müller, Gerhard: Luthers Sozialethik. – Glaube, Bekenntnis, Kirchenrecht. Festschrift für H. Ph. Meyer ..., Hannover 1989, 114–126; S. 127–140: Tiling, Peter von: Die Lehre von zwei Regierweisen Gottes in der Praxis des Stellungnehmens gegenüber dem Staat; S. 141–151: Härle, Wilfried: Die politische Verantwortung der Kirche – aus evangelischer Sicht; S. 152–165: Löwe, Hartmut: Kirche und Politik. Der Horizont christlicher Weltverantwortung; S. 166–175: Lohse, Eduard: Der Auftrag der Kirche in der Wirtschaft; S. 176–194: May, Hans: Rechtfertigung heute. Luthers Predigt von der Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

„Alle Katholiken haben das Recht ..." **Freiheitsrechte** in der Kirche (A Catholic bill of rights, dt.). Hrsg. von Leonard Swidler u. Patrick Connor. Mit einer Einf. von Norbert Greinacher. (Übers. aus dem Amerikan.: Maureen Junker). – Mchn: Kösel 1990. 190 S.; kart. DM 26,80.

Gerechtigkeit als Aufgabe. Interdisziplinäres Gespräch über ein zentrales Problem der Rechts-, Wirtschafts- und Sozialethik. Festgabe für Heinz Lampert von Kollegen, Mitarb. und Studierenden. Hrsg. von Wilfried Bottke und Anton Rauscher. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 203 S.; kart. DM 28,–; [enth. u. a.:] S. 9–20: Rauscher, Anton: Zum Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht in der christlichen Denktradition; S. 21–32: Losinger, Anton: Gerechtigkeit und Menschenrechte. Zur Begründungsproblematik der Menschenrechte im theologischen Kontext; S. 39–56: Meier, Uto: Gerechtigkeit und menschliche Entwicklung. Zur Genese des moralischen Bewußtseins in der Entwicklungspsychologie und Religionspädagogik.

Schmidt, Hans Joachim: Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei **Berthold** von **Regensburg**. – AKuG 71, 1989, 261–296.

Wattebled, Robert: Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la **France** d'apres-guerre. – P: Ed. Ouvrières 1990. 310 p. = Eglises/sociétés.

Le mouvement social catholique en France au XXe siècle. Sous la dir. de Denis Maugenest. – P: Ed. du Cerf 1990. 254 p.; F 120,–.

González Dorado, Antonio: Iglesia, sacerdote y política. Reflexiones sobre la formación política en los **Seminarios** de **América Latina**. – EE 65, 1990, 257–298.

Gut, Walter: **Politische Kultur** in der Kirche. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 210 S. = Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz IV; sfr 29,–.

Greeley, Andrew M.: Religious change in **America**. – Lo [e. a.]: Harvard Univ. Pr. 1989. VI, 137 p. = Social trends in the United States.

Hatch, Nathan O.: The **democratization** of American Christianity. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. XIV, 312 p., fig.; $ 25,–.

XIII. Kirchenrecht

Busch, Jörg W.: Der Liber de honore ecclesiae des **Placidus** von **Nonantola**. Eine kanonistische Problemerörterung aus dem Jahre 1111. Die Arbeitsweise ihres Autors und seine Vorlagen. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. XVIII, 251 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter V.

Herranz, Julián: Studi sulla nuova legislazione della chiesa. – Milano: Giuffrè 1990. VIII, 346 p. = Centro Academico Romano della Santa Croce. Monografie giuridiche; Lire 28 000.

Waechter, Lothar: **Gesetz** im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im kathol. Kirchenrecht. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. LV, 372 S. = Münchener theologische Studien III, 43; kart. DM 75,– [Diss., München]

Vela, Luis: Dialéctica eclesial: Carismas y Derecho Canónico. – EE 65, 1990, 19–57; p. 56–69: Ramallo, Valentin: A propósito de la naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales.

Lefebvre, Solange: **Sécularité** et instituts séculiers. Bilan et perspectives. – Montr: Ed. Paulines; P: Médiaspaul 1989. 114 p. = Brèches théologiques V.

Castillo Lara, Rosalio José: La place du droit canonique dans une vision conciliaire de l'Église. – Studia canonica 24, 1990, 5–26; p. 43–49: Burke, Cormac: Procreativity and the conjugal self-gift; p. 51–68: Pagé, Roch: Le document sur la profession de foi et le serment de fidélité; p. 69–90: Gallagher, Clarence: Marriage and the revised canon law for the eastern Catholic Churches; p. 91–146: Alesandro, John A.: The **revision** of the Code of Canon Law: A background study; p. 147–192: Koury, Joseph J.: From prohibited to permitted: Transitions in the Code of Canon Law; p. 193–204: Woestman, William H.: Too many invalid marriages.

Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati. A. Longhitano ... – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 266 p. = Il codice del Vaticano II, 6; Lire 30 000; [cont.:] p. 9–54: Longhitano, Adolfo: Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?; p. 55–101: Feliciani, Giorgio: Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani; p. 103–173: De Paolis, Velasio: I ministri sacri o chierici; p. 175–183: Gutierrez, Luis: Le prelature personali: cann. **294–297**; p. 185–232: Berlingo, Salvatore: I laici nella chiesa; p. 233–262: Pettinato, Silvestro: Le associazioni dei fedeli.

Beal, John P.: The apostolic visitation of a diocese: A canonico-historical investigation. – Jurist 49, 1989, 347–398; p. 399–448: Linnan, John E.: Subsidiarity, collegiality, catholic diversity, and their relevance to apostolic visitations; p. 449–471: Granfield, Patrick: The church local and universal: realization of communion; p. 472–506: Green, Thomas J.: The pastoral governance role of the diocesan bishop: Foundations, scope, and limitations; p. 507–542: Huels, John M.: The correction and punishment of a Diocesan Bishop; p. 543–567: Provost, James H.: Suggested operative principles for apostolic visitations; p. 568–606: McDonough, Elizabeth: **Exclaustration**: Canonical categories and current practice; p. 607–631: Henchal, Michael: Sunday celebrations in the absence of a priest; p. 632–678: Ferme, Brian: The testamentary executor in Lyndwood's *Provinciale;* p. 679–692: Cox, Craig: The Baptism of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints; p. 693–703: Smith Foster, Michael: The violation of a Church «canon **1211**»; p. 704–713: Burke, Cormac: The "Bonum Coniugum" and the "Bonum Prolis": Ends or properties of a marriage?

Haunschmidt, Franz: Das **Arbeitsrecht**sverhältnis der **Laienmitarbeiter** im Bereich der kathol. Kirche. – Wien: VWGÖ 1989. X, 158 S. = Dissertationen der Johannes Kepler-Universität Linz LXXXII; DM 24,– [Diss., Linz]

Schmitz, Heribert: Studien zum kirchlichen **Hochschulrecht**. – Wü: Echter 1990. 494 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft VIII; DM 56,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der Pastoralpsychologie. Hrsg. von Isidor Baumgartner. – Rgb: Pustet 1990. 644 S.; Lw. DM 49,80.

Baumgartner, Isidor: **Pastoralpsychologie**. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. – Düs: Patmos Verl. 1990. 702 S., graph. Darst.; DM 89,80.

Fleischman, Paul R.: The healing spirit. Case studies in religion and psychotherapy. – Lo: SPCK 1990. XII, 288 p.; £ 8,95.

Klinken, Jaap van: Diakonia. Mutual helping with justice and compassion. – GrR, Mich.: Eerdmans; Kampen: Kok 1989. XVIII, 134 p., fig.; $ 10,95.

Ellerbrock, Jochen: **Lebensexperimente** des Glaubens. Eine empir. Unters. zu Entwicklung und gegenwärtigem Erleben von Religiosität. Mit einem Vorwort von Walter Neidhart. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 253 S. = Erfahrung und Theologie XVI; sfr 74,–.

Möller, Christian: Lehre vom **Gemeinde**aufbau. Bd II: Durchblicke, Einblikke, Ausblicke. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 401 S.; DM 38,–.

Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt. Rudolf Bohren ... (Hrsg.). – Tü: Francke 1989. 188 S.; kart. DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 15–32: Steiger, Lothar: Die Homiletik in der Wissenschaftskrise der Theologie; S. 33–54: Lischer, Richard: Die Homiletik in der Wissenschaftskrise der Theologie; S. 55–62: Debus, Gerhard [u. a.]: Thesen zur Predigtanalyse; S. 93–102: Velden, Marinus J. G. van der: Stimme und Schrift; S. 133–142: Kato, Tsuneaki: Stimme und Schrift; S. 143–154: Eisinger, Walther: Die Predigtanalyse im Religionsunterricht; S. 155–178: Jörns, Klaus-Peter: Predigen ist Hörensagen. Zum Zusammenhang von Predigtanalyse und Predigtgestaltung; S. 179–186: Hermelink, Jan: Bibliographie zur Predigtanalyse seit 1945.

Burbach, Christiane: Argumentation in der „politischen Predigt". Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theolog. Interesse. – Ffm [u. a.:]

Lang 1990. 213 S. = Erfahrung und Theologie XVII; DM 63,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Manderscheid, Hejo: Kirchliche und gesellschaftl. Interessen im **Kindergarten**. Ein pastoraltheolog. Beitrag zur Frage nach dem kath. Profil. Mit einem Vorwort von Rolf Zerfaß. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 206 S. = Freiburger theologische Studien CXLI; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Frisch, Hermann-Josef: Leitfaden **Gemeindekatechese**. – Düs: Patmos Verl. 1990. 207 S.; kart. DM 24,80.

Weidinger, Norbert: Elemente einer Symboldidaktik ‹RU ab S›. Bd. I: Elemente einer Symbolhermeneutik und -didaktik. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 627 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXV; DM 63,–.

Fossion, André: La **catéchèse** dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi. Préface de Jacques Audinet. – P: Ed. du Cerf 1990. 515 p. = Cogitatio fidei CLVI; F 169,–.

Petzold, Klaus: Theorie und Praxis der **Kreativität** im Religionsunterricht. Kreative Zugänge zur Bibel in Hauptschulen. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 339 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 420; DM 89,– [Habil.-Schrift, Hannover. Überarb.]

Meier, Uto J.: Zwölf Jahre curricularer Lehrplan in Bayern. Eine krit. Re-Visio auf d. gymnasialen CuLp für kath. Religionslehre. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. III, 122 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXIV.

Leimgruber, Stephan: Von der Verketzerung zum Dialog. Darstellung und Behandlung der **Juden** im christlichen Religionsunterricht. – ZkTh 112, 1990, 288–303.

XV. Liturgiewissenschaft

Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy. Presented to Herman **Wegman** on the occasion of his retirement from the chair of History of liturgy and theology in the Kath. Theol. Univ. Utrecht. Ed. by Charles Caspers and Marc Schneiders. – Kampen: Kok 1990. VIII, 320 p.; hfl 50,–; [cont.:] p. 1–14: Caspers, Charles and Marc Schneiders: H. A. J. Wegman: A bibliography; p. 15–30: Lukken, Gerard: Les transformations du rôle liturgique du peuple: la contribution de la sémiotique à l'histoire de la liturgie; p. 31–50: Post, Paul: John **Bossy** and the study of liturgy, p. 51–77: Rouwhorst, Gerard: La célébration de l'eucharistie selon les **Actes** de **Thomas**; p. 78–100: Schneiders, Marc: **Acclamations** in the eucharistic prayer; p. 101–119: Tongeren, Louis van: A sign of resurrection on Good Friday. The role of the people in the **Good Friday liturgy** until c. 1000 A.D. and the meaning of the cross; p. 120–143: Blaauw, Sible de: The solitary celebration of the supreme pontiff. The **Lateran basilica** as the new temple in the medieval liturgy of Maundy Thursday; p. 144–154: Raedts, Peter: The medieval city as a holy place; p. 155–176: Caspers, Charles: The role of the people in the liturgy according to the synodal statutes of the ancient dioceses of **Cambrai, Liège** and **Utrecht** (c. 1300–c. 1500); p. 177–188: Boendermaker, Joh. P.: Gottesdienst und Gemeinde bei Thomas **Müntzer** und Martin **Luther**; p. 189–196: Luth, Jan R.: Remarks on the history of congregational singing in the Dutch Reformed Churches; p. 197–217: Clemens, Th.: Liturgy and piety in the **Netherlands** during the seventeenth and eighteenth centuries; p. 218–233: Boon, Rudolf: Child and Church, communion and culture; p. 234–261: Lamberts, J.: Active participation as the gateway towards an ecclesial liturgy; p. 262–272: Steensma, Regn.: De strijd rond een modern altaarstuk te Nuenen. A contested modern altar piece in Nuenen (The Netherlands) (Summary); p. 279–289: Blijlevens, Ad: Zeitgemäße Liturgie und klassische Polyphonie; p. 290–302: Scheer, Anton H. M.: Praedicatio Verbi divini verbum populi?

Thompson, Bard: A bibliography of Christian worship.– [Chicago]: ATLA; Metuchen: Scarecrow Pr. 1989. XLIII, 786 p. = ATLA bibliography series XXV; $ 79,50.

Smith, Dennis Edwin – Hal E. Taussig: Many tables. The **Eucharist** in the New Testament and liturgy today. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Internat. 1990. 144 p.; $ 7,50.

Cabaniss, Allen: Pattern in early Christian worship. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr.; [Lv]: Peeters 1989. X, 112 p.; $ 17,50.

Holeton, David R.: La **communion** des tout-petits enfants. Etude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Age. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1989. 323 p.; Lire 50 000.

Triacca, Achille M.: Adattamento e Anno Liturgico. – Sales 52, 1990, 3–52.

Lopez Martin, Julian: El carácter mistagógico de la formación litúrgica de los futuros presbíteros. Ante el Sínodo de 1990. – Salm 37, 1990, 5–32.

Bonaccorso, Giorgio: Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica. – Rivista liturgica 77, 1990, 359–386; p. 387–413: Cecolin, Romano: Le nuove concezioni del tempo e la Bibbia; p. 414–434: Mazza, Enrico: Tempo, memoria, liturgia. Alcuni dati di epoca patristica; p. 435–448: Neunheuser, Burcardo: Liturgia e «memoria» nel pensiero caseliano; p. 449–461: Raffa, Vincenzo: Incrocio fra Messa e Ufficio: soluzione ideale?

Isaac, Jacques: **Taksā D-Hūssāyā**. Le rite du pardon dans l'Eglise syriaque orientale. – R: Pont. Inst. Orientale 1989. XL, 244 p. = Orientalia Christiana analecta CCXXXIII; Lire 50 000 [Diss., Pont. Inst. Orientale]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, W-8401 Pentling; Dr. Herbert Bodewig, Dreherstr. 202, W-4000 Düsseldorf 12; Dr. Jean Clam, Haselweg 8, W-5628 Heiligenhaus; Dr. Giovanna della Croce, Via Marcantonio Colonna 30, I-20149 Milano, Italia; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Fachbereich 21, Scharnhorststr. 103–109, W-4400 Münster; Prof. DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, W-7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, W-4790 Paderborn; Prof. DDr. Franz Furger, Inst. f. Sozialwissenschaft, Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, W-5000 Köln; Prof. Dr. Horst Gründer, Historisches Seminar der Univ. Münster, Domplatz 20-22, W-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, W-8700 Würzburg; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Theol. Fakultät d. Univ. Trier, Domfreiheit 3, W-5500 Trier; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, W-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, W-4790 Paderborn; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, W-8390 Passau; Dr. Werner Kroh, Elbinger Str. 25, W-4400 Münster; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, W-4800 Bielefeld 1; Prof. D. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, W-3400 Göttingen; Hochschuldozent Dr. Albrecht Luttenberger, Im Münchfeld 64, W-6500 Mainz; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, W-6501 Budenheim; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, W-8390 Passau; Prof. Dr. P. Celestyn Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL 20-039 Lublin; Dr. habil. Hermann Peiter, Pastorat, W-2427 Kirchnüchel; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, W-8000 München 2; Prof. Dr. Anton Rauscher, Univ. Augsburg, Universitätsstr. 10, W-8900 Augsburg; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, W-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Robert Rödl, Seminar f. Pastoraltheol., Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Lic. bibl. Josef Scharbert, Pählstr. 7, W-8000 München 70; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, W-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Franz Scholz, Ringstr. 76, W-6110 Dieburg; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 101240, Adolf-Reichwein-Str. 2, W-5900 Siegen 21; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, W-4400 Münster; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, W-4400 Münster; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Jacques Vermeylen, B-1140 Bruxelles; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, W-4000 Düsseldorf 31; Dr. Stephan Wegener, Forsthausweg 7, W-4005 Meerbusch/Büderich; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, W-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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,– DM, jährlich 110,– DM, Studenten-Abonnement 88,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt des Verlages Aschendorff
„Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters" bei.

ASCHENDORFF
VERLAG

Naturrecht im ethischen Diskurs

In vier Beiträgen zur theologischen Naturrechtsdiskussion werden zentrale Elemente der Tradition deutend vergegenwärtigt und mit aktuellen Herausforderungen theologischer Ethik konfrontiert.

Vor dem Horizont der beispiellosen krisenhaften Entwicklungen (ökologische Krise, Krise der technischen Rationalität) wie der daraus sich ergebenden Überlebensfragen der Menschheit bemessen sich Brisanz und Gewicht der gegenwärtigen theologischen Naturrechtsdiskussion. Vor allem die Frage nach der Tauglichkeit des Naturrechts als Argumentationsgrundlage bzw. Berufungsinstanz für eine theologische Ethik, die angesichts der bedrängenden Herausforderungen an deren Bewältigung richtungweisend mitzuarbeiten hat, bestimmt das Konzept des Bandes.

Marianne Heimbach-Steins: **Einleitung.**

Ludger Honnefelder: **Naturrecht und Geschichte.** Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken.

Karl-Wilhelm Merks: **Naturrecht als Personrecht?** Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin.

Werner Kroh: **Aufklärung und katholische Soziallehre.** Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik.

Bernhard Irrgang: **Naturrecht als Entscheidungshilfe?** Am Beispiel der Bewertung gentechnischer Verfahren aus ethisch-theologischer Perspektive.

Guido Vagedes: **Diskussionsbericht.**

Naturrecht im ethischen Diskurs.
Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins.
Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, Band 21 – 123 Seiten, Paperback 20,– DM. ISBN 3-402-04519-2
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Winfried Haunerland

Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum

Für die Feier, aber auch für die Theologie der Eucharistie ist das Missale Romanum von 1970 eine wichtige Quelle. Auf spezifische Weise bezeugen seine Gebetstexte den Glauben der Kirche. Wesentliche Aussagen zur Eucharistie lassen sich aus der Euchologie erheben. Bemerkenswert ist das Gewicht, das in den Texten den Wirkungen der Eucharistie gegeben wird. Es ist zu vermuten, daß diese Frage gerade angesichts schwindender Plausibilität explizit sakramentaler Vollzüge größere Aufmerksamkeit verdient, als ihr in der gegenwärtigen theologischen Diskussion geschenkt wird. Die Untersuchung über die Euchologie des Missale Romanum von 1970 ist ein Beitrag zur Erschließung des Eucharistieglaubens der Kirche und eine Interpretationshilfe dieser maßgeblichen lateinischen Vorlage für alle volkssprachlichen Meßbücher.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 71.

1989, XXVI und 479 Seiten, kart. 118,– DM, ISBN 3-402-03857-9.

Benedikt Kranemann

Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung

Die Bedeutung der Aufklärungszeit für das kirchliche Leben und nicht zuletzt für die Liturgie ist in den letzten Jahren vermehrt zum Gegenstand der Forschung geworden. Kranemann untersucht Formulare zur Krankensalbung, einem Bereich der Liturgie also, der vielleicht mehr als andere offen ist für Gedanken der praktischen Seelsorge, unmittelbar bezogen auf den Menschen, der in Krankheit und Leiden empfänglicher geworden ist für Gedanken an Tod und Ewigkeit. Eine ansehnliche Zahl von Diözesanritualien und Ausgaben des Rituale Romanum, aber auch nichtamtliche gedruckte und handschriftliche Quellen aus der Zeit zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts sind hier untersucht und verglichen worden. Eine Auswahl repräsentativer Texte jener Zeit vermittelt Anschaulichkeit und gibt Aufschluß über das soziokulturelle Umfeld der Liturgie.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 72.

1990, XL und 440 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03858-7.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG



Anacleto de Oliveira

Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes

Diese Untersuchung stellt einen wegweisenden Forschungsbeitrag zum 2. Korintherbrief dar. Es sind hauptsächlich drei Fragen, die in der exegetischen Forschung zu dem zentralen Briefteil 2 Kor 2,14–7,14 bis heute keine übereinstimmende Antwort gefunden haben: die Einfügung dieses als „Apologie" bezeichneten Textstücks in den jetzigen Kontext, die Identifizierung der Gegner des Paulus und die thematische Konzentration auf den Apostolat des Paulus, besonders unter den beiden Begriffen der „Diakonie der Gerechtigkeit" (3,9) und der „Diakonie der Versöhnung" (5,18). Neue Wege zu einer Lösung eröffnen sich durch die Anwendung einer Auslegungsmethode, die Anregungen der modernen Sprachwissenschaft aufnimmt und den Text zunächst synchronisch und dann diachronisch analysiert.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 21.

1990, VIII und 456 Seiten, Leinen 128,– DM, ISBN 3-402-03643-6.

Marius Reiser

Die Gerichtspredigt Jesu

Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. Eine Monographie zu diesem Thema fehlte bisher. Dabei befaßt sich über ein Viertel des überlieferten Redeguts Jesu mit diesem Thema. Die Untersuchung macht die Eigenart der eschatologischen Verkündigung Jesu ebenso wie ihre Verwurzelung in der Tradition deutlich: Gericht und Heil bilden die zwei Seiten einer Medaille. Der paränetische Zweck der Gerichtspredigt Jesu ist die Warnung und die Aufforderung zur Umkehr, um dem Gericht zu entgehen. Dabei heißt Umkehr für ihn nicht mehr – wie noch im Frühjudentum und beim Täufer – Umkehr zur Tora, sondern Hinkehr zu ihm und das entschlossene Tun seiner Worte. So wird mit dieser Untersuchung das Herzstück der Verkündigung Jesu erhellt und das so verbreitete einseitige Bild von der reinen Heilspredigt Jesu zurechtgerückt.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 23.

1990, X und 359 Seiten, Leinen 74,– DM, ISBN 3-402-04771-3.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG



Josef Stallmach

INEINSFALL DER GEGENSÄTZE UND WEISHEIT DES NICHTWISSENS

Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues

Josef Stallmach arbeitet in diesem inhaltlich äußerst dichten Buch die Grundzüge des philosophischen Denkens des Nikolaus von Kues heraus. Sie sind durchgehend bestimmt von dessen beiden Grundideen, der *docta ignorantia* und der *coincidentia oppositorum*. Der Verfasser zeigt eine exakte und lebendige Kenntnis aller Werke, die für das Verständnis der cusanischen Philosophie von Belang sind. Aus seiner Vertrautheit mit der europäischen Geistesgeschichte kann er deutlich machen, was Nikolaus von Kues aus der großen vorangehenden Denktradition aufgenommen, sich neu angeeignet oder umgeformt und weitergeführt hat und worin er als einer der großen Wegbereiter der neuzeitlichen Reflexionsphilosophie und Transzendenzphilosophie anzusehen ist.

Die Darstellung dessen, was man den lebendigen Kern der philosophischen Metaphysik, Anthropologie und Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues nennen kann, ist so konzentrisch und gediegen erarbeitet, daß Stallmachs Werk dem Bewußtwerden der Aktualität des Nikolaus von Kues zu unserer Zeit neue Stoßkraft geben kann: Die wahre Weisheit liegt nach Cusanus nicht in der Anhäufung von Wissen, sondern im Vorstoßen zum Wissen des Nichtwissens *(docta ignorantia)*, im Wissen darum, daß im Unendlichen die Gegensätze und selbst die Widersprüche, die im Endlichen auseinanderfallen und die das endliche Denken auch streng auseinanderhalten muß, ineinsfallen *(coincidentia oppositorum)*. Das Letztbegründung suchende Denken geht über den rationalen Verstandesdiskurs und auch noch über alle intellektuale Zusammenschau hinaus hin auf den einen unendlichen Urgrund all des Vielen, somit also hinein in die „Finsternis" des „überhellen Lichtes".

Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens.
(Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Sonderbeitrag) 1989, 218 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag 48,–. DM.
ISBN 3-402-03493-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

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 110,–

Nummer 6 — 1990 — 86. Jahrgang

Josef Meyer zu Schlochtern: Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 451
Fischer, Irmtraud: Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (Erich Zenger)
Texte und Textkritik (George Dunbar Kilpatrick)
Wagner, Josef: Auferstehung und Leben (Roman Kühschelm)
Cassidy, Richard J.: Society and Politics in the Acts of the Apostles (Rudolf Pesch)
Pervo, Richard J.: Profit with Delight (Alfons Weiser)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 458
Courth, Franz: Handbuch der Dogmengeschichte, Bd II Fasz. 1a/1b: Der Trinitarische Gott – Die Schöpfung – Die Sünde (Basil Studer / Venicio Marcolino)
Lexikon des Mittelalters Bd 2, Lfg 5 – Bd 4, Lfg 8 (Buckler – Gunther) (Raymund Kottje)
Cacciotti, Alvaro: Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi (Elisabeth Gelhaus)
Mannermaa, Tuomo: Der im Glauben gegenwärtige Christus (Gunther Wenz)
Saarinen, Risto: Gottes Wirken auf uns (Gunther Wenz)
Pollet, Jacques Vincent: Huldrych Zwingli (Ulrich Gäbler)
Pollet, Jacques Vincent: Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme (Robert C. Walton)
Hammann, Gottfried: Martin Bucer 1491–1551 (Jacques Vincent Pollet)
Vetö, Miklós: La pensée de Jonathan Edwards (Alexandre Ganoczy)
Altermatt, Urs: Katholizismus und Moderne (Wilhelm Damberg)
Biemer, Günter: John Henry Newman 1801–1890 (Teresa Berger)
Dirks, Walter: Politik aus dem Glauben (Edmund Arens)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 481
Gestrich, Christof: Die Wiederkehr des Glanzes in die Welt (Gunter Wenz)
Peter, Anton: Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie (Andrea Tafferner)
Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi (Edmund Arens)
Hilberath, Bernd Jochen: Heiliger Geist – heilender Geist (Karl Josef Lesch)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 488
Im Angesicht des Todes (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 491
Mörsdorf, Klaus: Schriften zum Kanonischen Recht (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 492
Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie (Stephan Ernst)
Huber, Wolfgang: Konflikt und Konsens (Franz Furger)
Molitor, Bruno: Wirtschaftsethik (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 497
Drewermann, Eugen: Kleriker (Klaus Thomas)
Formation et Église (Christian Klaphake / Udo F. Schmälzle)
Das Geheimnis erspüren – zum Glauben anstiften (Erdmann Sturm)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 504
Weltuntergang – Weltübergang (Johannes Drescher)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 505
Stock, Eberhard: Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz (Gerhard L. Müller)
Teuwsen, Rudolf: Familienähnlichkeit und Analogie (Klaus Müller)

Habilitationen und Dissertationen 1989/1990 . . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 521

Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*

von Josef Meyer zu Schlochtern, Bochum

Die Sprache des christlichen Glaubens ist neben Begriffen, Symbolen und Bildern vor allem von Metaphern durchsetzt. Ob es sich um den Sprachgebrauch Jesu, um die biblischen Bezeichnungen für Gott (Vater, Hirt, Fels) oder um die Selbstbezeichnungen der Kirche handelt (Schiff, Mond, Herde) – die Metapher zählt zu den wichtigsten Sprachformen im Bereich des Glaubens. Um sich darin bestätigen zu lassen, bedarf es nur eines Blicks auf die Sprache der Liturgie oder des Gebets; manche Litaneien lesen sich geradezu wie Stoffsammlungen zum Thema „metaphorisches Sprechen". Daher ist eine Publikation, die sich um Klärung der „Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache" bemüht, schon im Interesse der Sache zu begrüßen. Zugleich gibt sie dem während der letzten Jahre gewachsenen Interesse an dieser Sprachform Ausdruck, das sich zunehmend auch im Raum der deutschsprachigen Theologie bemerkbar macht.

Der vorliegende Bd, hg. von dem Sprachwissenschaftler und „Theolinguisten" (319) VAN NOPPEN von der Univ. Brüssel, enthält neben einer Einleitung 13 Beiträge zur Theorie der Metapher unter besonderer Berücksichtigung ihrer Verwendung im religiösen (christlichen) Sprachbereich. Die beteiligten Autoren sind mehrheitlich durch Veröffentlichungen zu dieser Thematik im Bereich sprachanalytischer Religionsphilosophie bekannt; sie werden zum Schluß des Buches ausführlich vorgestellt (315ff).

In seiner ausführlichen Einleitung „Metapher und Religion" (7–51) lokalisiert der Hg. die Frage nach metaphorischen Formen im Bereich der religiösen Sprache im Problemkontext der sprachanalytischen Religionskritik: Die Auseinandersetzung um die Eigenart religiösen Sprachgebrauchs, die der rigide positivistische Sinnlosigkeitsverdacht gegenüber vermeintlichen Behauptungen des Glaubens angestoßen hatte, habe im Ergebnis zur Wahrnehmung seiner metaphorischen Merkmale geführt. In äußerster Abbreviatur werden einige der in Reaktion auf diese Herausforderung entwickelten Positionen beschrieben (R. M. Hare, A. MacIntyre, A. Flew, I. T. Ramsey). Angesichts der Erfolglosigkeit dieser Debatte postuliert van Noppen als systematisches Ergebnis, das Bemühen um den Nachweis gültiger Aussagen (Propositionen) über Gott sei aufzugeben zugunsten der Annahme einer „bedeutungsvollen Nicht-Propositionalität" (12), was ihn dann zu der These führt,

* **Erinnern, um Neues zu sagen.** Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, hg. v. Jean-Pierre van Noppen. – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 319 S. kart DM 58,00

06 MAI 1991

„daß christlicher Diskurs, zumindest in seiner deskriptiven (‚theographischen') Phase, mit Hilfe der Metaphernlogik zufriedenstellend beschrieben werden kann" (12f).

Mir scheint diese *Einordnung* historisch ungenau und didaktisch wenig hilfreich zu sein. Hinsichtlich der sprachanalytischen Debatte um die Bedeutung des religiösen Sprachgebrauchs erweckt sie den Eindruck, als sei die Frage nach gültigen Aussagen wegen ihres Scheiterns nun dem Interesse an der Metapher gewichen. Dies trifft für viele Autoren der sprachanalytischen Religionsphilosophie gewiß nicht zu. Wenn daher „die Logik der religiösen Sprache" (17) mittels der Metapher beschrieben und ineins damit der kognitive Status religiösen Sprechens ausgewiesen werden soll, hätte zumindest der wirkungsvollste Versuch unter den Nachweisbemühungen um den kognitiven Rang religiöser Aussagen als *gescheitert* dargelegt werden müssen: die Sprachtheorie von *J. Hick*. Da aber dies und die Erörterung verwandter Fragen unterbleibt, entsteht eine überaus gedrängte Hinführung zur Hauptthese des Herausgebers, die den Informierten unbefriedigt läßt, für den Studenten aber verständniserschwerend sein dürfte.

Die sich anschließende Darstellung der Struktur der Metapher und ihrer Wirkungsweisen beginnt van Noppen mit der Definition des *Aristoteles*, die Metapher sei die Übertragung einer Bezeichnung auf einen von ihrer üblichen Verwendung unterschiedenen Gegenstand; bei einer solchen Verwendung für einen ihr fremden Gegenstand handle es sich um „uneigentliche" Redeweise, die der „eigentlichen" Erkenntnis der Gegenstände nichts hinzufüge, sondern dekorativen Zwecken diene. Um diese Übertragung aber vornehmen zu können, müsse eine Ähnlichkeit der Gegenstände gegeben sein. Van Noppen referiert in wenigen Strichen die Wirkungsgeschichte dieser Bestimmungen, die sich in unserem Jh. als eine Kritik fast aller ihrer Implikationen darstellt: bestritten wird die Unterscheidung von „wörtlich-uneigentlich", die Bestimmung der Metapher als eines Vergleichs und auch die Behauptung ihrer Unfähigkeit zur Erkenntnis. Gleichwohl hält van Noppen als Beobachtung auch der zeitgenössischen Diskussion fest, bislang scheine es „keinen unfehlbaren Test zu geben, der das Metaphorische vom Wortwörtlichen trennt." (25) Seine weiteren Hinweise skizzieren die vor allem im sprachanalytischen Diskussionfeld verhandelten Metapherntheorien, die den Bedeutungsgewinn der Metapher, ihre Struktur und Wirkungsweise auf „Konnotation", auf „Substitution" eines Wortes oder seines Kontextes durch ein anderes, auf einen Vergleich oder auf Interaktion der in einer Metapher wirkenden Worte und ihrer Kontexte zurückführen.

Diese Ausführungen zu zeitgenössischen Theorien der Metapher, ihrer Struktur und ihrer Wirkung sind darin hilfreich, daß sie die Frage nach religiöser Metaphorik in den aktuellen sprachphilosophischen Problemhorizont einordnen. Denn, wie mehrere der beitragenden Autoren beklagen, der Umgang der Theologen mit sprachphilosophischen Kategorien ist von einer stupenden Arglosigkeit. Unter dieser Rücksicht ist nun allerdings bedauerlich, daß die Einführung strikt im *sprachanalytischen* Kontext verbleibt und die sprachphilosophische Beschreibung der Metapher ausschließlich am Beitrag angelsächsischer Theoretiker festmacht. Den deutschsprachigen Lesern wird keine Hilfe gegeben, die hierzulande zumeist im Kontext der Hermeneutik diskutierten Fragen den in der Einleitung beschriebenen Metapherntheorien zuzuordnen. Die Namen *Harald Weinrich* oder *Hans Blumenberg* sucht man vergebens. Daß aber auch die Metapherntheorie von *P. Ricoeur* – andernorts im Buch als epochaler Beitrag gewürdigt – nicht einmal erwähnt wird, muß als erhebliches Defizit angekreidet werden, da er Ansätze zur Vermittlung von Hermeneutik und Sprachanalyse formuliert. Der hohe Stellenwert einer solchen Zuordnung verschiedener sprachphilosophischer Traditionen wird in dem ausgezeichneten Sammelband von *A. Haverkamp* zur „Theorie der Metapher" (Darmstadt 1983) deutlich, daß man sich fragt, warum hier (neben strukturalistischen Beiträgen) die Arbeiten von im deutschen Sprachbereich bekannten Autoren ignoriert werden. Da überdies die Einleitung sich wiederholt auf die epochemachenden Beiträge von I. A. Richards, M. Black, oder Ph. Wheelwright beruft, ist schlicht ärgerlich, den deutschsprachigen Studenten nicht darüber informiert zu sehen, daß eben diese vielzitierten Beiträge bei Haverkamp in deutscher Übertragung vorliegen. Leider wird auch nicht darüber informiert, was inzwischen vor allem in der Exegese an Forschungsergebnissen über biblische Metaphorik erarbeitet worden ist.

Inhaltlich schließt sich van Noppen (im wesentlichen) der *Interaktionstheorie* von *M. Black* an, derzufolge eine Metapher nicht auf einem Vergleich beruht, sondern eine Wechselwirkung (Interaktion) der Kontexte von zwei Gegenständen darstellt, bei denen er jeweils den Kern (focus) vom Rahmen unterscheidet. Das Besondere dieser Auffassung sieht van Noppen darin, daß sie zu klären vermag, wie die Metapher die Fähigkeit entwickelt, mittels bekannter Dinge oder Vorgänge Unbekanntes zu beschreiben. In dieser Fähigkeit zur Artikulation des Neuen wird auch ihre theologische Relevanz gesehen, denn „Genau in dieser Hinsicht kann eine Theorie der Metapher dem Theolinguisten dienlich sein" (38). Diese Erwartung findet ihre Bestärkung in der Vermutung, die „bedeutungsvolle(-) Nicht-Proportionalität" religiösen Sprechens stehe in Entsprechung zum „bedeutsamen Widerspruch" (ebd.) einer Metapher, die *Bedeutung* verstehbar mitteilt, obgleich diese nicht in der Form einer widerspruchsfreien Aussage geäußert wird. Mit dieser Fähigkeit ermögliche es die Metapher, sich das Göttliche mittels metaphorischer Umsetzung in den Kategorien dieser Welt vorzustellen.

Obgleich van Noppen den *Nachweis* dafür nicht als Aufgabe der Linguistik betrachtet, bestätigt er die kognitiven Ansprüche religiösen Sprachgebrauchs auch für die Metapher: diese seien „real, aber bescheiden" (41). Sein Hinweis auf deren *Einlösbarkeit* ist allerdings gleichfalls bescheiden: „Die Angemessenheit theographischer Behauptungen" sei bestimmbar „in bezug auf ihre Fähigkeit, etwas zu erhellen . . ." (ebd.). Leider geht der Vf. diesen Aussagen nicht weiter nach, sondern beschreibt eine Reihe von charakteristischen Fehleinschätzungen der Metapher und verschiedene Weisen ihres Mißbrauchs. Als Ergebnis hält er fest, die Metapher erlaube es, „gewisse Aspekte der Wirkungsweise religiösen Diskurses zu skizzieren, seine kognitiven Ansprüche zu definieren und solche Irrtümer zu beschreiben, die sich aus seiner Interpretation ergeben können" (45).

So aspektreich diese Einleitung in die Thematik auch einführt – in ihr wird die Chance vertan, die Struktur der Metapher, ihre sprachphilosophische Bedeutung und ihre theologische Relevanz auch in Bezug auf hier bekannte *hermeneutische* Problemstellungen deutlich zu machen und sie in diesen Kontext einzuordnen. Obgleich die meisten Beiträge ausführlich Literatur zur Thematik angeben, wäre auch eine strukturierte Bibliographie für den mit der Materie nicht vertrauten Leser eine hilfreiche Ergänzung gewesen.

Trotz dieser Vorbehalte muß nachdrücklich anerkannt werden, daß es dem Hg. gelungen ist, neben jungen Wissenschaftlern eine Reihe namhafter Theolog(inn)en und Sprachphilosoph(inn)en für diesen Bd zu gewinnen. In der Zuordnung sprachphilosophischer und theologischer Fragen zur Thematik der Metapher stellt das Buch in diesem Kontext den theologisch fortgeschrittensten Stand der Diskussion dar. – Statt hier nun alle 13 Beiträge vorzustellen, fassen wir jeweils einige zu folgenden Hauptthemen zusammen:

a) Die Struktur und der kognitive Anspruch der Metapher
b) Wurzelmetaphern und die Wirkungen ihrer Inhalte
c) Der theologische Stellenwert der Metapher

a) Die Struktur und der kognitive Anspruch der Metapher

Das Sprechen von Gott will nicht nur Ausdruck eines Gefühls oder einer Lebenshaltung sein, sondern beansprucht, sich auf *Wirklichkeit* zu beziehen oder diese vorauszusetzen. Wenn solches Sprechen metaphorisch ist, muß dieser *Anspruch auf Wirklichkeitsbezug* auch für Metaphern ausgewiesen werden – unabhängig von der weiteren Frage nach der Möglichkeit, diese Erkenntnis in Aussagen zu artikulieren. Daher besitzt die Frage, ob Metaphern Erkenntnis zum Ausdruck bringen, statt diese nur sprachlich zu verschönern, auch für die Bestimmung des religiösen Sprachgebrauchs hohe Bedeutung.

Beiden Fragen geht die junge Oxforder Philosophin J. Martin Soskice in ihrem Beitrag „Metapher und Offenbarung" (68–83) nach. Sie sucht einsichtig zu machen, daß das Offenbarungswissen des christlichen Glaubens metaphorisch artikuliert werden kann. Im Unterschied zu offenbarungspositivistischen Positionen begründet sie aber diese Möglichkeit damit, daß Offenbarung nicht völlig unvermittelt in die Welt einbreche, sondern „in der Sprache" (81) der Menschen geschehe. Die mit Offenbarung gewonnene Einsicht werde „durch unsere gemeinsame Geschichte, mit unseren gemeinsamen Vorannahmen und in unserem Alltagsleben" erworben – „genau wie alle anderen Arten von Wissen" (81).

Damit spricht sie dem religiösen Sprachgebrauch ohne viel Federlesens Erkenntnischarakter zu: Offenbarung sei „ein unbestreitbar kognitiver Begriff" (69). Dieser Status wird von ihr mit einer Reformulierung des Metaphernbegriffs nachgewiesen, bei der sie sich sowohl vom Aussagenschema als auch von der Interaktionstheorie absetzt und in kritischer Distanz zu den Aussagen von M. Black, Searle und P. Ricoeur die Metapher als jene Sprachform definiert, „mit der wir von einem Gegenstand reden und damit die Vorstellung eines zweiten Gegenstandes wachrufen" (75). Neben ihrer sehr kompetenten metapherntheoretischen Auseinandersetzung beeindruckt vor allem die Entschiedenheit, mit der Soskice nicht nur den kognitiven Status des Sprechens von Gott betont, sondern auch den *Wahrheitsanspruch* für das metaphorische Sprechen selber erhebt. Darin manifestiert sich in der Tat eine Akzentverschiebung der Diskussion, denn diese Position wird im Rahmen sprachanalytischen Denkens formuliert, wo die Frage nach der Wahrheit religiösen Sprechens gegenüber der Frage nach seiner Bedeutung in den Hintergrund getreten ist. Ohne daß die Autorin diese Thesen differenziert einlösen könnte, sind mit ihnen doch Impulse formuliert, die auch der sprachanalytischen Diskussion neue Akzente verleihen dürften. Die Debatte wird damit auf Fragestellungen zurückgeführt, die unter dem Einfluß der gebrauchstheoretischen Bestimmung religiösen Sprechens zu sehr vernachlässigt wurden.

Den kognitiven Rang von Metaphern betont auch Earl R. MacCormac, der bereits mehrere Arbeiten zur Metapherntheorie veröffentlicht hat. Im vorliegenden Bd ist er mit zwei Beiträgen vertreten. Der erste erläutert „Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern" (84–107). Er greift in Abgrenzung zu anderen Autoren wieder auf die Dichotomie von „wörtlicher" und „metaphorischer" Bedeutung zurück und verteidigt bei seiner Diskussion anderer Auffassungen die Ansicht, „daß Metaphern ausschließlich vor einem Hintergrund vorausgesetzter, wörtlich zu nehmender Sprache als Metaphern beurteilt werden können" (88). Seine Bestimmung der Metapher hebt auf die „semantische Spannung" ab, die „aus der scheinbaren Unvereinbarkeit der Referenten einer Metapher" (90) entsteht. Diese auf eine semantische Erklärung abhebende Deutung wird ergänzt durch Hinweise zu den bei Metaphern wirksamen syntaktischen Operationen. Da Metaphern den „wörtlichen" Sprachgebrauch gezielt verletzen, nimmt MacCormac hinsichtlich ihrer Wahrheit eine mehrwertige Logik an, die zwischen den Ebenen von wahr und falsch noch die Stufen von epiphorisch und diaphorisch kennt.

MacCormac betrachtet die sprachliche Struktur von Metaphern bei allen inhaltlichen Unterschieden als identisch. Daher sucht er diese Merkmale auch für die Metaphern der religiösen Sprache nachzuweisen: diesbezüglich unterscheiden sie sich „in nichts von anderen Metapherntypen" (96). Als ihre besonderen Kennzeichen hebt er die Verwendung von „Wurzelmetaphern" hervor, mit denen Metaphern gemeint sind, die paradigmenartig ganze Bildfelder strukturieren: Wenn von Gott etwa als König gesprochen wird, dann wird im Rahmen des Verwendungsbereichs dieser Wurzelmetapher seine Gegenwart zur „Herrschaft", sein Handeln zu einem Wirken zum Schutz seines „Reiches". In diesem Zusammenhang greift MacCormac die Beziehung von Metaphern zu Bildern auf, die ihrerseits die Wahl und das Erfassen von Metaphern bestimmen. Dem Hinweis, daß der Gläubige diese Bilder mit den „Augen des Glaubens" erfaßt, geht er allerdings nicht näher nach. Diese Bilder sind oft kulturell vermittelt – wie die deistische Vorstellung von Gott als „Uhrmacher" zeigt. Hinsichtlich der damit aufgeworfenen Frage nach ihrer kulturellen Abhängigkeit und Vermittelbarkeit nimmt MacCormac eine hohe Wandlungsfähigkeit religiöser Metaphern an. Sein Artikel endet mit Ausführungen zum kognitiven Status metaphorischer Rede im Bereich der Religion. Daß ihr *kognitive Bedeutung* zugestanden werden müsse, steht für ihn außer Frage; zurückhaltender äußert er sich beim Problem von deren Nachweisbarkeit, d. h., ob sich metaphorische Aussagen wirklich oder nur scheinbar auf Wirklichkeit beziehen. Hier ordnet er sie als „spekulative Hypothesen" ein, die sich nur „annähernd als wahr" (106) verstehen ließen. Die Bestätigung hänge auch von der Erfahrung des einzelnen ab.

Den hier eingeschlagenen Weg verfolgt MacCormac weiter in seinem Beitrag: „Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse" (149–175). Bei seinem Nachweis für die These, religiöse Metaphern entstünden „aus demselben kognitiven Prozeß, der auch poetische und wissenschaftliche Metaphern erzeugt" (149), weitet er das Feld seiner Erörterung in soziobiologische Bereiche aus: Die Metaphernbildung sei „eine Interaktion zwischen Hirn und Kultur" (ebd.). Entsprechend behandelt er nun die Funktion des Gedächtnisses bei Metaphernerzeugung (154ff), die erforderliche besondere Kreativität, die Bindung an das Wertempfinden und den Stellenwert des Gefühls (160ff). Den in theologischen und philosophischen Zusammenhängen selten gestellten Fragen, welche biologischen Bedingungen dem religiösen Sprachgebrauch zugrundeliegen, folgen Hinweise zur „Interaktion zwischen biologischer und kultureller Evolution" (165ff). Diese die Metapherntheorie ins Sprachwissenschaftliche vorantreibende Erörterung stellt aber schließlich doch klar, daß diese Beschreibung „lediglich die kognitive Legitimität religiöser Metaphern als Metaphern" garantiere, aber noch nicht die Frage entscheide, „ob die Realität, auf die die transzendente Bedeutung der Metaphern verweist, nun eine tatsächliche ist" (173). Wenn der Nachweis der Strukturidentität aller Metaphern gelingt, ist mit ihm ein wichtiger Schritt erfolgt, aber hinsichtlich der Frage nach dem möglichen Wahrheitsgehalt muß die Reflexion zu sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen zurückkehren.

Diese Fragen nach Erkenntnis und Wahrheit werden in dem couragierten Beitrag „Die kognitiven Ansprüche der Metapher" (128–148) der englischen Wissenschaftsphilosophin Mary Hesse weiter vorangetrieben. In weitreichenden Aussagen zur Metapherntheorie kehrt sie die gewohnte Problembestimmung im Rahmen der Unterscheidung von wörtlicher und metaphorischer Sprache völlig um und erklärt, die „wörtliche" Bedeutung sei eine sekundäre Qualität des Sprachgebrauchs; grundlegend aber sei davon auszugehen, daß „jegliche Sprache metaphorisch ist" (128). Zur Begründung dieser These skizziert sie zunächst die aristotelische Theorie der Universalien als die der bisherigen Metapherntheorie zugrundeliegende Ontologie und fordert dann, diese zu ersetzen durch Wittgensteins Lehre von den „Familienähnlichkeiten": Dieselben Prädikate erfahren in verschiedenen Bereichen, welche Familienähnlichkeiten miteinander aufweisen, Bedeutungsverschiebungen aufgrund der Ähnlichkeiten und Unterschiede der Gegenstände und ihrer Kontexte, auf die sie sich beziehen. Daher folgert M. Hesse: „Die Bedeutungserweiterungen, die durch Ähnlichkeiten und Unterschiede in Metaphern auftreten, sind im Grunde nur besonders augenfällige Beispiele dessen, was in dem sich verändernden, ganzheitlichen Netzwerk, das unsere Sprache ausmacht, unablässig vor sich geht. In diesem Sinn ist metaphorische Bedeutung nicht als pathologisch anzusehen, sondern als normal" (130).

Von diesem Ansatz her kritisiert sie die herkömmlichen Substitutions- und Vergleichstheorien der Metapher, aber ebenfalls die Interaktionstheorie, soweit sie an der Unterscheidung wörtlich-metaphorisch noch festhält. Unter solchen Prämissen stellen sich die Fragen nach der erkenntnistheoretischen Grundlage metaphorischer Prädikation ebenso wie Fragen nach der Referenz und nach der Wahrheit neu. M. Hesse gibt ihrem Ansatz entsprechend die positive Antwort, „daß zumindest einige metaphorische Aussagen referieren und einen Wahrheitswert besitzen" (136). Diese Behauptung lasse sich allerdings für poetische und religiöse Metaphern nicht so leicht einlösen. Sie versucht eine Antwort auf die Frage der Referenz über die Diskussion der Aussagen von Goodman und Ricoeur, die bislang als einzige Vorarbeiten zu der erforderlichen radikalen Neuformulierung der philosophischen Grundlagen der Metapherntheorie vorgelegt hätten: „Die Frage muß mit Hilfe einer überarbeiteten Ontologie und Theorie von Wissen und Wahrheit beantwortet werden." (145) – Ob diese Ansätze der renommierten Philosophin sich halten lassen, ist fraglich, aber sie macht in jedem Fall deutlich, welche Zusammenhänge von der Bestimmung der Sprache des Glaubens als metaphorisch betroffen sind.

Beim Vergleich dieser verschiedenen Ansätze fällt auf, daß sie sich in vielen Zielsetzungen einig sind; dennoch bleiben die Positionen von Soskice, MacCormac und Hesse von massiven Differenzen gekennzeichnet. Es wäre aber ein Trugschluß der Theologie, sollte sie meinen, man könne einstweilen auf einen umfassenderen Konsens unter den Sprachphilosophen warten, um dann die theologische Relevanz ihrer Ergebnisse zu prüfen. Damit würde eine Möglichkeit der interdisziplinären Verständigung vertan, was bei der empiristischen Herausforderung zur einem langen, gegenseitigen Kommunikationsabbruch geführt hat. Daher sollte die Theologie im

Interesse der Verstehbarkeit der Sprache des Glaubens selbst eine theologische Theorie der Metapher entwickeln, für deren Grundlagen sie bei diesen Autoren wichtige Ansätze finden kann.

b) Wurzelmetaphern und die Wirkungen ihrer Inhalte

Zwei Beiträge weiten diese Frage des Wirklichkeitsbezuges aus zur Thematik von grundlegenden Denk- und Empfindungsmustern, die unter dem Stichwort „Wurzelmetapher" schon angesprochen worden sind. Der eine stammt von dem in der sprachanalytischen Religionsphilosophie beheimateten F. Ferrè, der sich in anderen Schriften schon zu ähnlichen Fragestellungen geäußert hat. Sein Aufsatz „Organisierende Bilder und wissenschaftliche Ideale: Zwei Quellen für zeitgenössische religiöse Weltmodelle" (108–127) befaßt sich mit besonders grundlegenden Metaphern, die das Bewußtsein so nachhaltig prägen, daß er von „religiösen Weltmodellen" spricht. Die Macht der Religion, das Leben des einzelnen Menschen, die Gesellschaft, Handlungen, Gefühle und Denken der Menschen zu beeinflussen, wirke sich konzentriert in diesen grundlegenden Metaphern aus. In ihnen gebe sich der Mensch Auskunft über die Wahrheit über Mensch, Leben und Welt. Die geistige Situation unserer Gegenwart nun sei beeinflußt von Denk- und Lebensmodellen, die aus Metaphern der Religion und aus solchen der Wissenschaft stammen. Ferrè beschreibt dies zum einen an der religiösen Metapher „Der Herr ist mein Hirte"; diese bringe nicht nur ein bestimmtes Gottesbild, sondern die Vertrauenswürdigkeit aller Wirklichkeit zum Ausdruck, d. h., daß sich die Wurzelmetapher zum religiösen Weltmodell differenziert und sich auf den Ebenen des Denkens und des Wertempfindens in den verschiedenen Bereichen zur Geltung bringt (112ff). Ähnlich läßt sich nach seiner Auffassung auch das wissenschaftliche Denken von bestimmten Grundannahmen leiten, die es nicht mehr in Frage stellt. Diese vernetzen sich mit Werteinstellungen und werden kulturell vermittelt. Ferrè veranschaulicht dies an den „Idealen der natürlichen Ordnung" im Sinne von Newtons Ideal der gradlinigen Bewegung gegenüber der überkommenen Bewegungslehre. Den Einfluß dieser „Weltmodelle" hält er für „allgegenwärtig bei der Gestaltung unserer Gesellschaft" (120). Er sucht diese Vermittlung in die verschiedenen Denk- und Lebensbereiche zum einen am *Patriarchat*, zum anderen am *Fortschrittsglauben* zu belegen. In der Gegenwart kündige sich als neues „religiöses Weltmodell" das des „*Organizismus*" (124f) an; Ferrè sieht es z. B. in den ökologischen Bewegungen zum Ausdruck kommen. Die dort auftauchenden religiösen Metaphern „lenken das Denken und Fühlen eher auf Gegenseitigkeit als auf Hierarchie und eher auf Zyklen als auf unendliche Linien" (124), was er in der Renaissance des Bildes von der „Mutter Erde" bestätigt sieht. Als Aufgabe der Religionsphilosophie bestimmt Ferrè zum Ende seines Beitrags, sie solle Auskunft über die verborgenen religiösen Dimensionen des säkularen Denkens geben und die Vereinbarkeit der neuen Modelle mit überkommenen religiösen Vorstellungen überprüfen.

Der kath. Theologe David Tracy behauptet in seinem (1979 erstmals veröffentlichten) Beitrag „Metapher und Religion am Beispiel christlicher Texte" (218–240) in ähnlicher Weise, „daß sich alle großen Religionen auf bestimmte Wurzelmetaphern gründen" (218). Er setzt sie im Unterschied zu Ferrè jedoch nicht zu Modellen in Beziehung, sondern meint damit eine Art paradigmenhaft grundlegendes Bild, das die Sicht der Wirklichkeit neu beschreibt. In einleitenden Bemerkungen zum „Stand der Forschung in Religionswissenschaft und Theologie" (218ff) führt Tracy die *theologische Vernachlässigung* der Metapher auf die theologische Orientierung am Problem der Wahrheit von *Aussagen* zurück. Wenn aber an der Wurzel religiösen Denkens bestimmte Metaphern ihren Ort haben, die sich nicht ohne Verlust in Aussagen übersetzen lassen, dann, so fordert er, müsse die Theologie sich diesem Thema unter *anderen Prämissen* neu zuwenden. Nach einigen Hinweisen zu seinem Verständnis von Theologie wird inhaltlich ausgeführt, daß „die religiöse Dimension unserer Alltagserfahrung und -sprache" (222) am wirksamsten in Sprachformen artikuliert werde, die für *Grenzerfahrungen* geeignet sind (Metapher, Erzählung, Mythos). Aufgabe der Theologie sei dann, dieses Sprachgut und die in ihm gegebenen Metaphern zu analysieren. Unter Rückgriff auf die neuere Gleichnisforschung erläutert er die Gleichnisse Jesu als „Verbindung von Erzählform und metaphorischem Prozeß" (224), was aber nur dann sichtbar werde, wenn man die Frage nach einem als Aussage formulierbaren „Inhalt" der Gleichnisse aufgebe. Nach Hinweisen auf die Arbeiten zeitgenössischer Exegeten (wobei die deutsche Übersetzung die falsche Schreibweise des amerikanischen Exegeten John Dominic Crossan leider übernimmt – ‚Crossman' – vgl. 228 u. 240) kommt Tracy mit Hilfe der Interpretationstheorie von P. Ricoeur zu dem Ergebnis, die Theologen müßten bei der Deutung der Gleichnisse „von einer Theorie der Spannung oder Interaktion ausgehen" (231), wenn sie etwa die Reich-Gottes-Gleichnisse angemessen verstehen wollen. Tracy interpretiert dann die Grundformel der johanneischen Theologie „Gott ist Liebe" als eine „theologische Metapher", die „in den Kontext einer sekundären konzeptuellen und reflektierenden theologischen Sprache" (233) eingebunden sei. Um sie als „Wurzelmetapher" deutlich zu machen, erhebt er ihren besonderen Bedeutungsgehalt, indem er das biblische Verständnis der Liebe im Sinne von „agape" in Anders Nygrens berühmter Analyse „Eros und Agape" diskutiert. (Sie wird allerdings fälschlich als das „einflußreichste Werk des 19. Jh.s zur christlichen Liebe" (234) ausgegeben – Nygren veröffentlichte es 1930). Auch hier geht nach Tracy die besondere Eigenart dieser Metapher verloren, weil Nygren der *Sprachform* nicht genug Beachtung schenkte. Die Aussage „Gott ist Liebe" ist nach Tracy keine Definition, „sondern *erzeugt* eine metaphorische Bedeutung für das Wesen Gottes" (237), die ihrerseits auf die Lebenswirklichkeit des Menschen als neue Beschreibung *dieser* Wirklichkeit rückbezogen wird. Tracy fordert daher zu einer intensiveren Auseinandersetzung um die Struktur und die Wirkungsweisen der Metapher auf.

Eine solche kritische Selbstvergewisserung der Wurzelmetaphern des theologischen Denkens und der Glaubenspraxis will der Beitrag von Anne Morelli über „Die alten Metaphern und die neue Frauentheologie" (275–296) formulieren. Die Autorin analysiert das christliche Gottesbild und stellt die mit ihm verbundene Sicht der Frau vor allem in der katholischen Theologie und Kirche als Wirkung von in Wurzelmetaphern formulierten Grundentscheidungen dar, die es in unserer Zeit zu revidieren gelte.

Diese Beiträge machen jeder auf seine Weise deutlich, daß es bei der Analyse metaphorischen Sprachgebrauchs in Glaube und Theologie nicht um sprachlogische Haarspaltereien geht. Vielmehr wirkt sich mit dem sprachkritischen Impuls ein *ideologiekritisches* Interesse aus, das sich – in der Formulierung von Ferrè – Auskunft darüber verschaffen will, „warum wir so geworden sind wie wir sind, und wohin unser Weg führen mag" (121). Wenn die Glaubenspraxis und auch die Theologie im dargelegten Sinn von Wurzelmetaphern bestimmt sind, ergeben sich eine Reihe wichtiger Fragen an die Theologie hinsichtlich ihres Selbstverständnisses, der Aufarbeitung ihrer eigenen Voraussetzungen und der Beziehungen zu anderen Bereichen des Geisteslebens. Daß die Erarbeitung der eigenen Wurzelmetaphern auch um der Klarheit und Authentizität ihrer Sache willen wichtig ist, lassen diese Beiträge deutlich werden.

c) Die theologische Bedeutung der Metapher

Zu den im engen Sinn theologischen Beiträgen zählt der Wiederabdruck eines Aufsatzes von E. Jüngel, „Thesen zur theologischen Metaphorologie" aus dem Jahr 1974 (52–67). Zwar tritt Jüngel nicht in eine Auseinandersetzung um erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Fragen mit neuen Metapherntheorien ein, aber es muß ihm ein souveräner Umgang mit der Thematik bescheinigt werden. Interessant ist vor allem die barthianisch anmutende Verbindung von Metaphorik und Theologie; eine Beziehung, die Jüngel zuweilen recht apodiktisch behauptet: „Gott ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede" (52). Zu dieser These sieht Jüngel sich von der grundlegenden Differenz zwischen Gott und Welt gezwungen. Weil über Gott nicht unvermittel geredet werden kann, sei der Mensch gezwungen, andere Worte auf ihn zu übertragen. Diese Übertragung ist im Bereich der weltlichen Dinge aber nur möglich, weil eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihnen besteht. Um diese Vergleichbarkeit zwischen Welt und Gott kann aber der Mensch nicht wissen – er ist, wie Jüngel gut barthianisch formuliert, „der aufgrund von Welt schlechterdings Unbekannte" (54). Um also überhaupt eine sinnvolle metaphorische Prädikation erzeugen zu können, muß die Rede von Gott zuvor schon von Gott wissen. Dieses Problem läßt sich nach Jüngel nur

offenbarungstheologisch lösen, d. h. der Mensch kann auch metaphorisch von Gott nur unter der Voraussetzung reden, „daß Gott sich selbst bekannt gemacht, daß er Vertrautheit mit sich hergestellt hat" (56). Dieses Sich-Bekanntmachen vollzieht sich im Christusgeschehen, in dem der Mensch sich von Gott angeredet weiß. Insofern ist „das Kreuz als Wende der Welt Grund und Maßstab metaphorischer Rede von Gott" (59). – Aufschlußreich ist die Beziehung, die Jüngel zwischen der Unableitbarkeit der Metapher vom wörtlichen Reden und der Unableitbarkeit der Offenbarung von der Welt herstellt: In beiden Fällen muß das unableitbar Neue in den Bereich des bereits Gegebenen eingordnet werden. Was im Bereich der „Welt" analoge Beziehungen ermöglichen, soll bei der Offenbarung die Initiative Gottes leisten, der Vertrautheit mit sich herstellt. Ist aber die Problematik mit dieser Auskunft nicht nur verschoben? Denn die Offenbarung muß dann doch – im Sinne der Analogie oder der Familienähnlichkeiten – *vorausgesetzt* werden, um sie als die Offenbarung Gottes *identifizieren* zu können. Wenn die Hauptthese Jüngels auch noch der Klärung bedarf, belegt doch seine Einordnung des Metaphorischen ihren eminent theologischen Stellenwert.

Interessant, wenngleich in ihrer Apodiktizität überzogen, ist auch die Brücke, die Jüngel von der Metapher zum Stellenwert von Narrativität und Geschichte schlägt. Ausgehend von der These, ein Vorwissen müsse gegeben sein, um überhaupt eine sinnvolle Metapher formen zu können, veranschaulicht er dies mit dem klassischen Beispiel: „Achill ist ein Löwe" und präzisiert mit Recht: von Achill müsse „erzählt werden, wer er war" (55). Individuen lassen sich letztlich nicht anders beschreiben als dadurch, daß man ihre Geschichte erzählt. Jüngel verallgemeinert dies dann aber zu Unrecht auf die Beziehung von metaphorischen Prädikationen und narrativen Texten überhaupt: „um metaphorisch reden zu können, muß erzählt werden" (55). Denn dies ist nur richtig, soweit es sich um die Beschreibung von *Individuen* handelt und nicht, wenn von Einzelfällen einer Gattung oder Gegenständen die Rede ist.

Daher ist es unangemessen, Metaphern als „durch Erzählung vorbereitete Pointen der Erzählung" (55) schlechthin zu kennzeichnen; so sehr das auf Personen zutreffen mag, es gilt nicht von Metaphernverwendung überhaupt. Viele Neologismen haben metaphorischen Charakter und sind ohne jede narrative Sequenz verstehbar: die „Schnittstelle" eines Computers, der „Kotflügel" eines Autos, „Bildschirm", „Hauptmenü" und ähnliche metaphorische Ausdrücke sind Beispiele für Verstehbarkeit ohne narrativen Rahmen.

Ähnlich anregend, aber zugleich diskussionsnotwendig ist die von Jüngel zwischen metaphorischem Sprachgebrauch hergestellte Beziehung zur Geschichte: Weil Metaphern von Bekanntem ausgehen müssen, um über Unbekanntes zu sprechen, sei das Bekannte stets als Erinnerung gegenwärtig. Auch hier scheint Jüngel zu schnell zu verallgemeinern, weil er voraussetzt, die Geschichtlichkeit der Dinge finde in *jeder* Metapher notwendig zu einem erkennbaren Ausdruck. Gleichwohl werden durch diese pointierten Thesen Probleme benannt, die eine *theologische* Metaphorologie klären muß.

Ein weiterer inspirierender Beitrag stammt von der amerikanischen Theologin S. McFague, die jetzt in Yale lehrt und schon vor Jahren mit Arbeiten zu einer „parabolischen", an nicht-begrifflichen Denkformen orientierten Theologie auf sich aufmerksam gemacht hat. Ihr Aufsatz „Metaphorische Theologie" (176–199) ist der Auszug aus einem Buch zu dieser Thematik und skizziert das Profil einer Theologie, die von der Struktur und der Wirkungsweise von Metaphern her konzipiert wird.

Sie beruft sich für diesen Ansatz auf die Gleichnissprache Jesu und bekräftigt diese Entscheidung mit einer Unterscheidung von Metapher und Symbolen. Die Gleichnisse benutzen, so lautet die Charakterisierung, eine weltliche Sprache, erzählen Geschichten aus dem Alltagsleben, betonen den Unterschied zwischen der Welt und dem Reich Gottes. Ein Symbol dagegen artikuliert sich meistens vor dem Hintergrund einer religiösen Weltsicht, die einen Zusammenhang von Gott und Welt kennt und darum Ähnlichkeiten, Verbindungen oder Kontinuitäten zwischen der Welt und dem Handeln des Menschen und Gott betont.

Diese Differenzierung begründet McFague auch mit dem von ihr verwendeten Metaphernbegriff: die Metapher „identifiziert einen Gegenstand als einen anderen, indem sie vorgibt, ‚dies' sei ‚das'. Weil wir nicht wissen, wie wir über ‚dies' sprechen sollen, benutzen wir ‚das' als Möglichkeit, etwas über ‚dies' zu sagen" (177). Diese Art der Erweiterung des Bedeutungsbereichs von Worten durch metaphorische Verwendung veranlaßt sie, die Sprache *grundsätzlich* als metaphorisch zu bestimmen; Symbole seien Verfestigungen ehemals lebendiger, schockierender und anregender Metaphern. Beiden Sprech- und Denkweisen ordnet sie religiöse Haltungen zu: sie wertet „symbolisches, sakramentales Denken als priesterlich und metaphorisches Denken als prophetisch" (180) – die eine Haltung setzt eine Ordnung voraus, die andere will eine neue. Nach einigen Konkretisierungen der Beschreibung Jesu als „Metapher" für Gott skizziert sie die Eigenart einer metaphorischen Theologie, die entsprechend ihres Grundmusters „offen, vorläufig, indirekt, spannungsvoll, ikonoklastisch, transformativ" (182) vorgeht. Ihr besonderer Vorzug sei, nicht in Versuchung zu geraten, die Metaphern zu verherrlichen und zu vergötzen, weil sie um deren Vorläufigkeit weiß (184).

Trotz ihrer Begeisterung für das Unverbundene und Unsystematische soll diese Theologie nicht ohne jede systematische Struktur bleiben: McFague trifft die Unterscheidung zwischen einer *ersten* Ebene, deren Sprache metaphorisch und bildhaft ist und setzt sie zu einer *zweiten* Ebene der Interpretationen, Theorien und Konzepte in Beziehung. Zwischen beiden Ebenen lokalisiert sie eine Mischform: das Modell. Die Zuordnung dieser Ebenen soll nicht im Sinne einer festen Ordnung gesehen werden, sondern als dynamische Entwicklung, als ein fortlaufender Prozeß, der die vielen Metaphern und Bildern umfaßt, die sich zu Modellen formen, welche wiederum zur Theoriebildung und Interpretation führen. Wichtig sei es, die Beziehungen zwischen diesen Ebenen offen zu halten, damit zeitgebundene, vorläufige Interpretationen korrigiert werden, überlebte Bilder geändert, tote Metaphern ersetzt werden können und das Sprechen über das Leben mit Gott erneut Wirklichkeitsnähe gewinnen kann.

Gewiß bedürfen diese Unterscheidungen noch der Präzisierung, und das Pathos des Neuen verdeckt manche bedeutsame Fragen. Vor allem ist dem Ziel einer brauchbaren Unterscheidung zwischen Bild, Metapher, Modell und Theorie wenig gedient, wenn erklärt wird, letztlich seien alle Grenzen fließend. Aber man muß der Autorin – mit Einschränkungen vielleicht – recht geben, wenn sie das Diktum einer Schriftstellerin zitiert, die Wahrheit liege in der Phantasie und hinzufügt: das sei „vielleicht nur die halbe Wahrheit, aber es ist jene Hälfte, die wir meistens vergessen" (195).

Weitere Beiträge beschließen den Bd, die wir jedoch nur erwähnen:
J.-P. van Noppen, „‚In' als theographische Metapher" (200–217);
M. Stiller Kjärgaard, „Metaphern, Gleichnisse und ‚Ich bin'-Aussagen im Johannesevangelium" (241–257);
P. G. Kos-Schaap, „‚Metaphors we live by' im Lukasevangelium 10–20";
D. Crystal, Das Generieren theologischer Sprache (297–314).

Dieses Buch ist wichtig. Ein abschließendes Urteil kann nicht mit dem Konsens unter den Autoren argumentieren, wohl aber damit, daß die einzelnen Beiträge den hohen theologischen Stellenwert der Metapher einsichtig werden lassen. Es verschafft einer Reihe von Theologen den Zugang zur deutschsprachigen Theologie, die hier bislang weniger bekannt sind. Umgekehrt ist zu wünschen, daß der analytische Kontext seiner Entstehung die hermeneutisch orientierte deutsche Theologie nicht davon abhält, sich der Thematik anzunehmen. Das Buch kommt außerdem zur rechten Zeit, denn das in anderen Bereichen feststellbare Interesse an Mythen findet bei der Analyse von Metaphern ebenso deutliche Entsprechungen wie die Frage nach dem Stellenwert von Symbol und Sakrament. Daher ist die Übersetzung dieser Arbeiten zu begrüßen. Der Hg. hat zu einem theologisch eminent wichtigen Thema eine Reihe diskussionswürdiger Beiträge gesammelt, wenn es ihm selbst in seiner Einleitung auch nicht gelungen ist, den Lesern dafür die Augen zu öffnen.

Einem Buch, das die Fähigkeit des Menschen betont, in Unordnung Ordnung wahrzunehmen und im Beziehungslosen Verbindungen zu entdecken, sollte man Fehler in Druck und Grammatik nicht vorhalten; sie seien hier darum nur beiläufig erwähnt:
S. 9, 11, 38, 40, 61, 90, 99, 116, 160.

Fischer, Irmtraud: **Wo ist Jahwe?** Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1989. VI, 326 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, Bd 19), kart DM 39,00

Die politische Katastrophe von 587/6, mit der die eigenstaatliche Epoche Israels zu Ende ging, löste vor allem durch die Zerstörung Jerusalems und des JHWH-Tempels als des nationalen religiösen Zentrums eine theologische Grundlagenkrise aus, auf die Israel, wie die im 6. Jh. entstandenen Texte und Textsammlungen belegen, außergewöhnlich intensiv und multiperspektiv reagierte. Nach Meinung nicht weniger Exegeten wurde diese Situation des Nullpunkts sogar zur Geburtsstunde der Geschichtstheologie im eigentlichen Sinn, ja eines „neuen" Gottesbilds. Auch der Text Jes 63,7–64,11, den diese unter Leitung von Johannes Marböck verfaßte Grazer Diss. untersucht, ist ein solcher „neuer" theologischer Versuch. Zwar ist die Datierung des Textes ins Exil nicht unbestritten, aber mit der hier vorliegenden gründlichen und argumentativ außergewöhnlich vielschichtigen Studie dürfte die These seiner exilischen Herkunft ein Höchstmaß an Plausibilität erhalten haben.

Daß Jes 63,7–64,11 ein in literarischer Hinsicht einheitliches und ursprünglich eigenständiges, in zwei Teilen (63,7–14 und 63,15–64,7) gegliedertes Volksklagelied ist, das im Palästina/Israel der mittleren Exilszeit entstanden ist, vermutlich in Bezug zu Klagefeiern um das zerstörte Heiligtum in Jerusalem, wird von der Vf.in in sechs Schritten erarbeitet.

Nach einer Diskussion der textkritisch relevanten Stellen (5–26), bei der sich in beinahe allen Fällen MT als die zuverlässigste Textgrundlage ergibt (was besonders im Fall von Jes 63,9 für das theologische Gesamtverständnis höchst bedeutsam ist!), wird mit zahlreichen syntaktisch-stilistischen und semantischen Einzelbeobachtungen das sprachliche Profil („Textgraphik") beschrieben (27–75). Schon hier zeigt sich, daß der Text in seinen beiden Teilen so vielfach verwoben ist, daß die von verschiedenen Autoren vorgelegten literarkritischen Hypothesen über eine mehrstufige Entstehung von Jes 63,7–64,11 sehr fragwürdig sind.

Wie sehr die beiden Teile als sprachlicher Vorgang und als theologischer Entwurf zusammengehören, wird sodann in den beiden folgenden Schritten (76–130.131–204) deutlich, in denen die den Text (205–256) durchziehenden „Leitworte" (*zkr* qal und hi., *śem, 'ōlām, tif'aeraet, qodaeś, ruaḥ, nbt* hi., *'ab, gā'al, qāṣaf;* hier hätte auch *'am* als „Leitwort" behandelt werden müssen!) und „Leitmotive" sowohl in ihrem Überlieferungszusammenhang wie in ihrem Eigengehalt dargestellt werden. Dabei zeigt sich eine überraschende Originalität des Textes, die sich beim anschließenden Vergleich (205–256) mit den Psalmen 77; 78; 74; 79; 106; 89; 44; 102; 103 (hier wäre m. E. auch Ps 80 wichtig gewesen!), mit den Klage- bzw. Bußgebeten Neh 9; Dan 9; Sir 36 und mit dem Buch der Klagelieder bestätigt. Dieser umsichtig und detailliert durchgeführte Vergleich erbringt viele neue Einsichten nicht nur für Jes 63,7–64,11, sondern auch für die behandelten Vergleichstexte, vor allem aber wird hier die Hauptthese der Vf.in (Einheitlichkeit des Textes, theologische Nähe zu den Klageliedern, Inspiration durch dtr Theologumena, Gattungsbestimmung: „Volksklagelied mit Geschichtsrückblick und Sündenbekenntnis") erhärtet.

Angesichts dieses Ergebnisses stellt sich verständlicherweise die Frage, wie sich Jes 63,7–64,11 zu seinem nunmehrigen literarischen Kontext Jes 56–66 verhält; diese Frage hat angesichts der neueren Diskussion über die Redaktionsgeschichte des Jesajabuchs besondere Aktualität. Die diesbezüglich im letzten Arbeitsgang (257–280) vorgelegten Ausführungen machen einerseits deutlich, daß Jes 63,7–64,11 zwar in der konzentrischen Komposition Jes 56–66 (um die im Zentrum stehende Heilsverkündigung 60–62 legen sich die beiden Klagen 59 bzw. 63,7–64,11) und in der Abfolge 63,7–66,24 (Klage-Antwort) eine klar erkennbare Kontextfunktion hat, sie weisen aber andererseits (für mich überzeugend) nach, daß Jes 63,7–64,11 unabhängig von Dtjes und innerhalb der sog. tritojesajanischen Texte jedenfalls früher als Jes 59 und Jes 65f entstanden ist. Ein abschließendes Kap. (281–291) faßt die theologischen Linien dieses (möglicherweise ältesten) Volksklagelieds zusammen, das angesichts der gebrochenen Beziehung zwischen JHWH und Israel nicht nur die Bedeutsamkeit der Geschichtsüberlieferungen, sondern vor allem ihre theologische Tiefendimension erkennt und beschwört: „Ein so verwundbarer Vatergott wie JHWH (63,10.16; 64,7), dessen ganze Liebe bis in sein Innerstes (63,9.15) seinem Volk gehörte, und der von Bedrängnis und Abfall des Volkes zutiefst betroffen war, der kann doch einem so drängenden Bemühen in äußerster Not nicht für immer sein Entgegenkommen versagen?!" (291).

Dies ist eine in mehrfacher Hinsicht wichtige und weiterführende Monographie: Hier wird nicht nur ein theologisch zentraler Text detailliert analysiert (wenngleich einige m. E. wichtige Motive des Textes, insbesondere sein Anfang und sein Schluß noch mehr Aufmerksamkeit verdient hätten; auch das Problem der kolometrischen Struktur des Textes kommt zu kurz) und gegen andere exegetische Meinungen argumentativ überzeugend entstehungs- und theologiegeschichtlich eingeordnet, die Arbeit bietet zugleich einen informativen und kompetenten Überblick zu Gattung und Thematik der israelitischen Volksklage, der deshalb so aufschlußreich ist, weil sich in der Volksklage ein Proprium israelitischer Theologie überhaupt ausspricht. Die künftige Forschung am Jesajabuch und an den Psalmen, aber auch die systematisch-theologischen Versuche, die Eigenart der Vorstellungs- und Glaubenswelt Israels und insbesondere die Vitalität seines Gottesgedankens zu erfassen, können aus dieser Studie fundierte und originelle Einsichten gewinnen.

Münster Erich Zenger

Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung. In Zusammenarbeit mit Johannes Irmscher, Franz Paschke und Kurt Treu hg. v. Jürgen Dummer. – Berlin: Akademie-Verlag 1987. 638 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 133) kart. DM 150,00

Texte und Textkritik (= TT) läßt sich mit zwei anderen kürzlich erschienenen Ausgaben in Beziehung bringen, dem weitgehend lexikographisch gearbeiten Werk Canon of Greek Authors and Works (1986) und dem Band Texts and Transmission, A Survey of the Latin Classics. Alle befassen sich mit dem Überleben von Werken der Antike bzw. (spätestens) mit Autoren der byzantinischen Welt.

Ein Vorwort von J. Dummer leitet die zu Ehren von M. Richard erschienene Sammlung von Beiträgen ein, die sich dessen Bemühungen verdanken. Es folgt eine Auflistung der Beiträge, die die Hilfe anzeigen, die er und das Institut zur Erforschung von Texten und ihrer Geschichte leisteten.

TT ist eine Sammlung von Aufsätzen, die sich mit Werken befassen, die in Manuskripten überlebt haben.

Der einleitende Aufsatz von J. Glènisson und Jeanne Vieillard, „L'Abbé Richard à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes" (1–22) gibt ein recht gutes Bild des zentralen Interesses der Aufsatzsammlung. Dieser Beitrag enthält eine Bibliographie der Publikationen von M. Richard. Sie geben einige Hinweise auf seine speziellen Interessen, jedoch keinen erschöpfenden Bericht über seine Aktivitäten. Diese sind zweifach: erstens besuchte Richard so viele Bibliotheken wie er wollte, zweitens fotografierte er ihre Kataloge und die Manuskripte, sofern sie für ihn interessant waren. Aufgrund der Fotos der Manuskripte und der Erfahrungen von seinen Reisen konnte Richard eine Menge an Informationen präsentieren, die für angehende Editoren und andere, die sich zu einer Forschungsreise aufmachten, von Nutzen waren.

Man könnte denken, daß TT sich nur mit griechischen und lateinischen Mss. beschäftigt, aber der Beitrag von L. Abramowski „Zur geplanten Ausgabe von Brit. Mus. add. 12156", der sich mit einem syrischen Ms. befaßt, zeigt, daß dem nicht so ist (23–28). S. P. Brock „Basil's Homily on Dt. xv. 9: Some remarks on the Syriac manuscript tradition" (57–66) beschäftigt sich zum Teil mit der syrischen Tradition des patristischen Werkes. Einige andere Beiträge befassen sich mit syrischen Texten. Für all jene hat M. Richard einiges an Information zu geben.

Die meisten Artikel haben mit lateinischen und griechischen Texten zu tun. Insgesamt befassen sie sich größtenteils mit patristischen Texten. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß sie selten den Bibel-Text betreffen. Ein Grund dafür ist, daß die Texte der Septuaginta und des NT getrennt behandelt werden. Eine Ausnahme bildet P. R. McReynolds „Two New Members of Family One of the New Testament Text: 884 and 2542" (397–443). Mit Blick auf die Menge von Büchern und Aufsätzen über den biblischen Text ist es nicht überraschend, daß sie in TT eine Seltenheit darstellen.

Wir kommen nun zu einer anderen Gruppe. Etwa fünfzehn Artikel betreffen die griechische und lateinische Klassik. Unter diesen begrüßen wir besonders den Beitrag von H. Erbse „Textkritische und überlieferungsgeschichtliche Fragen in den Scholien zum 19. Buch der Ilias" (141–148). Die Griechische Bibel verdankt den lexikographischen Studien der klassischen Literatur viel.

TT enthält Studien von allgemeinem Nutzen. E. Amand de Mendietas „Un problème d'ecdotique. Comment manier la tradition manuscrite surabondate d'un ouvrage patristique" (24–42) zum Beispiel behandelt ein Problem, das in vielen Texten exemplifiziert ist, u. a. in den Texten einiger klassischer Autoren. Im Falle von Aeschylus und Sophokles sind wir weitgehend von einem einzigen Manuskript abhängig. Wie weit profitieren wir von einem Apparat, der über eine Fülle von Varianten berichtet. Bei Xenophons Werken dürfte die Antwort auf das Problem ebenso kompliziert sein.

M. E. Boismard und A. Lamouille „Text Occidental des Actes des Apôtres" erörtern den Text der Homilien von Chrysostomus zur Apostelgeschichte. In diesem Zusammenhang sind wir besonders glücklich, daß wir den Bericht von F. T. Gignac „The Critical Edition of Chrysostom's Homilies on Acts: A Progress Report" (TT. 165–168) haben.

Wir dürfen sechs Artikel in Russisch erwähnen, die sich mit patristischen und verwandten Studien beschäftigen.

M. de Jonge „Textual criticism and the analysis of the composition of the Testament of Zebulun" (271–282) geht ein Problem an, in das literarische, textliche und linguistische Überlegungen einbezogen sind, und zeigt, wie

Ergebnisse erzielt werden können, wenn wir all diese Überlegungen mit in Betracht ziehen.

Was auch immer der Beitrag der einzelnen Aufsätze sein mag, wir müssen uns allen Dankesbezeugungen an M. Richard anschließen. Die Sammlung der Artikel ist eine Anerkennung dafür, wie großzügig M. Richard zahlreichen Gelehrten seine Hilfe zuteil werden ließ, und wie er eine solche Großzügigkeit in dem Institut kultivierte. Sein Werk und Einfluß sind eine Ermunterung für uns alle.

Oxford George Dunbar Kilpatrick (†)

(aus dem Englischen übersetzt von Annegret Woestmann)

Wagner, Josef: **Auferstehung und Leben.** Joh 11,1–12,19 als Spiegel johanneischer Redaktions- und Theologiegeschichte. – Regensburg: Pustet 1988. 501 S. (Biblische Untersuchungen, Bd 19), kart. DM 44.–

Die bei J. Hainz erstellte Diss. untersucht die am Schnittpunkt des 4. Ev stehende Lazarusperikope samt ihrer textlichen „Wirkungsgeschichte".

Bei grundsätzlicher Anerkennung anderer Zugänge erscheint W. eine Beschränkung auf die historische Kritik sinnvoll. Dabei wählt er das Modell, das mit einer „Grundschrift" (G), deren Überarbeitung durch den „Evangelisten" (E) und dessen Korrektur durch eine „Redaktion" (R) rechnet (G. Richter) und verteidigt diese Entscheidung gegenüber Einwänden. In einem zweiten Kapitel (29–94) listet er 33 „Aporien", d. h. „formale und inhaltliche Spannungen, Ungereimtheiten und Brüche" auf, die „zwingend die Annahme verschiedener literarischer Schichten nahelegen" (29), präsentiert die dafür seit 1900 vorgelegten Lösungsversuche (von E. Schwartz bis J. Kremer) und votiert nochmals für die Theorie G. Richters (Tradition T mit drei sukzessiven „Redaktionen" G, E, R). Der ausführlichste Teil (95–334) ist einer „literar- und redaktionskritischen Analyse" gewidmet, wobei W. zunächst die Bearbeitung durch R freilegt (11,2.5.16.33c–38a.49–52; 12,4–8.14–16), dann die umfangmäßig geringe durch E (11,4d.7b–11a.23–27.42; eine „redaktionelle" Ergänzung in 11,25d.26a wird mitbesprochen) und schließlich die ausführliche der G (11,4a–c.11b–15.18.19*.20–22.28–30.31*. 33*.40.41bc.45–53.54–57; 12,1b.2c.9–11.17–19; nachträglich wird 11,13 als redaktionelle oder noch spätere „Glosse" bestimmt). Die aufgrund theologischer Tendenzen, aber auch anhand des Sprachgebrauchs vorgenommenen Zuweisungen erlauben es W. sodann, die Redaktionsgeschichte in einem „Profiltext" (unterschiedliche Einrückung von G, E und R hinter T) zu veranschaulichen. Im vierten Teil (335–395) widmet sich W. den traditionellen Stoffen T und kommt – aufgrund der aus 11,1c nahegelegten Vermutung, eine Erweckungsgeschichte über Lazarus aus Betanien sei sekundär mit den aus der Tradition (vgl. Lk 10,38–42) bekannten Schwestern Maria und Marta verbunden worden – zu einer weiteren Schichtung: einem V. 1ab. 3ab.17.38b.39.41.43–44 umfassenden Ursprungstext, der durch das „hinzuerzählte" Schwesternpaar dramatisch ausgestaltet wurde und formkritisch große Ähnlichkeiten mit Mk 5,22–24.35–43 und Lk 7,11–17 zeigt. Daß die traditionelle Erzählung bereits in einer Wundersammlung (Semeiaquelle SQ) stand – was sogar G. Richter vermutet –, ist nach W. unwahrscheinlich. An Beziehungen zur synoptischen Tradition untersucht er dann die Gestalt des Lazarus (vgl. Lk 16,19–31; traditionsgeschichtliche Entwicklung von der Wundererzählung zur Parabel), Maria und Marta (s. o.), die Salbungsgeschichte (vorliterarische Berührungen mit den Synoptikern; anonyme Frau schon vor-joh mit Maria identifiziert) und die Einzugsgeschichte (literarisch unabhängig von Synoptikern, traditionsgeschichtlich sogar älter). Das letzte Kapitel (396–462) widmet W. den theologischen Akzenten der drei literarischen Schichten und ihrem „Sitz" im Leben der Gemeinde. Dabei stellt er sich zunächst der mehrheitlichen Ablehnung einer G in der neueren Exegese und setzt dagegen 17 Argumente für deren Existenz. An theologischen Akzenten dieses vor-joh Evangeliums hebt er zuerst die „Historisierung" der Perikope hervor: Sie erhält Scharnierfunktion zwischen Jesu öffentlichem Wirken und seiner Passion, wird zur Spitze der G-Jesusdarstellung, stellt deutliche Bezüge zwischen der Auferweckung des Lazarus und der Jesu her und gelangt durch die Verknüpfung mit der Passion zu einer neuen Definition des Königtums bzw. der Messianität Jesu. Letztere werden wesentlich von der Vorstellung des Endzeitpropheten „wie Mose" (Dtn 18,15.18) her verstanden, wie das Semeiakonzept, aber auch die Verbindung mit der Leidenstradition beweisen. Damit sind Bezüge zum Propheten Elija bzw. Elischa verbunden (vgl. die Nähe zu 1 Kön 18,36f, die Bezeichnung ὁ ἐρχόμενος u. a.). Schließlich ist die Erzählung in G ein Hoffnungszeichen für die Glaubenden, daß der wiederkommende Menschensohn die Toten einst aus den Gräbern rufen werde; die Lokalisierung am Ölberg (nach bestimmten atl-jüd. Anschauungen Ort des eschatologischen Gerichts: Sach 14,1ff; Targ Hld 8,5 u. a.) mag dies unterstreichen. Die theologischen Akzente in der Bearbeitung des E entsprechen den für E anerkannten Spezifika: Sohnes- und Gesandtenchristologie, Dualismus, Doxa-Verständnis im Sinn von Erhöhung und Verherrlichung, präsentische Eschatologie, Offenbarung im Wort und Krisis in der Glaubensentscheidung. W. rechnet das Werk des E „mit zu den Anfängen eines christlichen Gnostizismus" (447f), der gleichwohl der atl-jüd. Tradition eng verbunden bleibt und einem weisheitlich geprägten, gnostizierenden „Randjudentum" entstammt. Die theologischen Akzente durch die R sind „Rettungsversuche" für das Werk von E und Reaktion auf seinen häretischen Mißbrauch: Das Menschsein Jesu, seine Liebe und Freundschaft, aber auch seine menschliche Niedrigkeit, sein wirkliches Leiden und Sterben und die Heilsbedeutung seines Todes werden betont; dazu treten die Erwartung des erst künftigen Heils, das ekklesiologische Interesse und der Ausgleich mit der synoptischen Tradition. Vermag die Schichtenanalyse das Lazarus-Thema damit „als ein hervorragendes Beispiel für die Redaktionsgeschichte des gesamten Evangeliums und – darin gespiegelt – für die Theologiegeschichte des johanneischen Kreises" (456) zu erweisen, aus dem sich auch weiterführende Schlüsse zur Geschichte des joh Christentums ableiten lassen, so bleibt hinter aller Differenzierung doch ein „gewichtiger Grundakkord" erhalten: „Der mit der Wundererzählung als Verdichtung der Jesuserfahrung der frühesten Gemeinde gegebene Protest des Glaubens gegen den Tod", wobei Tod letztlich die „Beziehungslosigkeit Gott gegenüber" meint und Glauben heißt, „über Jesus eine tragfähige Beziehung zu Gott und damit das Leben geschenkt bekommen" (456f). Ein ausführliches, gut gegliedertes Literaturverzeichnis sowie ein Stellenregister in Auswahl schließen die Arbeit ab.

Der getroffene Vorentscheid für eine ausschließlich diachrone, die Textgenese erhellende Methode verhilft W.s Untersuchung zu klarem Aufbau und beachtlicher Stringenz in Einzeldiskussionen wie in der Gesamtanlage. Angenehm wirkt auch sein Bemühen, die vorgenommene Abgrenzung literarischer Strata zwischendurch immer wieder zu überdenken, zu begründen und vor dem Forum methodischer Kritik gegebenenfalls zu relativieren (94f.396f.462). Der Vf. findet sich in der Fülle verarbeiteter Literatur und deren verschiedenen Positionen gut zurecht. Er versteht es, Probleme auf den Punkt zu bringen, zu systematisieren und Lösungsvorschläge kritisch zu sondieren. Die umsichtigen und interessanten, wenngleich im Detail zuweilen diskutablen Ausführungen zur changierenden Redeweise von den „Juden" (188–195, vgl. 296–300), zum joh „Mißverständnis" (238–240), zum Zusammenhang von Sehen und Glauben bzw. Glauben und Wundern (250f.281f), zur Beziehung JohEv-Synoptiker (374f) wie zur Traditionsgeschichte einzelner Texte oder Stoffe (361–395), zur Problematik einer SQ (348–361), zur Bedeutung der Prophet-Kategorie im 4. Ev (415–433) und zur Geschichte des joh Christentums (457–462, mit der Annahme einer in Konkurrenz zu den Pharisäern betriebenen Mission und einer adäquaten Wertung des Synagogenausschlusses) können dies exemplarisch verdeutlichen. Die Einzelanalyse besonders von 11,45–53 rückt darüber hinaus zumindest die Möglichkeit einer G ins Blickfeld. Auf der Basis des Richterschen Schichtenmodells wird durch W.s Untersuchung der oft überbetonte Anteil von E mit guten Gründen reduziert, dagegen werden die E vorausliegenden Strata besser gewürdigt und R etwas stärker als bisher profiliert.

Andererseits scheint mir die Arbeit doch am Diktat der Diachronie zu kranken. Die sofort auf literarkritische Zerlegung abgestellte Textbetrachtung verhindert eine Gesamtsicht des Textes, da dieser vornehmlich – trotz gegenteiliger Beteuerung (95.397) – als Produkt konkurrierender theologischer Tendenzen erscheint. Schon viele der zu Beginn angeführten „Aporien", der als störend vermerkten Wiederholungen, Neuansätze, „Brüche" oder „Spannungen" stellen sich einer eher unvoreingenommenen Textbetrachtung kaum als solche dar. Da W. im vorhinein weiß, welche inhaltlich-theologischen Merkmale eine bestimmte literarische Schicht prägen, dient der Text primär als Demonstrationsobjekt der Richterschen Stratifikation. Theologisch wirklich Neues kann sich in diesem geschlossenen hermeneutischen Zirkel kaum noch zeigen.

Aber auch innerhalb des von W. akzeptierten Modells bleiben Probleme: Die Differenzierung von G und T wirkt häufig undurchsichtig; sprachliche Merkmale (Adverbien, Ortsangaben u. ä.), die gut schon den traditionellen Text geprägt haben können, werden öfters (etwa 257ff.309ff) als Charakteristika für G ausgewertet. Die 17 Argumente, welche den vor-joh Zusammenhang von Semeia- und Passionstradition (= G) erweisen sollen, bleiben entweder recht unpräzise oder lassen genausogut die getrennte Übernahme einer SQ und eines PB durch E plausibel erscheinen. Warum sollte nämlich, wie W. meist voraussetzt, eine übernommene G für E größere Verbindlichkeit gehabt haben als eine alte, von der Gemeinde geschätzte SQ bzw. ein ebenso qualifizierter PB? Die Einwände J. Beckers (399) scheinen mir jedenfalls weithin unausgeräumt.

Tatsache bleibt, daß die eigentliche Passionstradition auf Jesu Semeiawirken nicht zu sprechen kommt. Wieso aus der von E vorgenommenen Ergänzung 11,4d ein bereits in G vorgegebener Passionszusammenhang deutlich werden soll (401), vermag ich nicht zu sehen. Daß der Begriff Semeion nur in Rahmenbemerkungen zu Wundergeschichten und nicht in diesen selbst vorkommt (402f), erscheint natürlich und spricht eher für den Zusammenhalt einer SQ, denn das Semeiakonzept erstreckt sich trotz „seiner Breite im Text"

(403) doch nur auf die Kap. 2–12. Wieso der von E nur ergänzte Epilog 20,30f unbedingt für eine übernommene G sprechen soll (403), ist mir nicht einsichtig; in 20,30f mag sich Traditionstreue (Übernahme aus SQ) mit kompositorischer Freiheit durch E verbinden. Eine wirklich einheitliche christologische und eschatologische Konzeption einer G (406) ist nicht auszumachen: Die christologische Titulatur differiert. Daß 1,29.36 und 12,1; 19,14.36 dieselbe Paschalamm-Typologie zeigen, ist umstritten (wie auch W. weiß: 407) und m. E. kaum wahrscheinlich: In 12,1 und 19,14 ist keine Rede davon; 19,36 kann, sieht man Ps 34,21 im Hintergrund, auch vom Gerechten verstanden werden. 1,51; 3,3ff; 12,34 und 14,3 spiegeln schwerlich in gleicher Weise die traditionelle Erwartung des wiederkommenden Menschensohns. Daß Wunder- und Passionstradition „gute Orts- und Zeitangaben" (406) machen, kann doch – bei Licht besehen – kein Argument für eine G abgeben, sondern hängt einfach mit der narrativen Darstellung zusammen. Daß W. die zunächst (68, vgl. 23) kritisierten sprachlichen Kriterien Fortnas dann doch wieder (408) als Argument für die Existenz einer G verwendet, stärkt keineswegs das Vertrauen in diese Hypothese.

Auch bei der Detailanalyse von 11,45–54 (280–301, vgl. auch 316–320 zu V. 54), die nach W. den vorgegebenen Zusammenhang von Semeia und Passion erweisen soll, dominiert die Vokabelstatistik, obwohl W. um die Fragwürdigkeit des sprachlich-stilistischen Arguments weiß (22f). Der intendierte Nachweis verliert weiter an Stringenz, wenn man sieht, daß mehrere der für G reklamierten Spracheigentümlichkeiten (V. 45: πιστεύειν mit Wunder, θεάομαι, ποιέω) nach dem „Profiltext" schon der ältesten Tradition (T) angehören und deshalb nicht geschlossen der G-Redaktion zugesprochen werden können. Daß schließlich die nach dem Todesbeschluß 11,53 (T) bezüglich der „Juden" negativ klingende Aussage V. 54 einfach aus der „judenfreundlichen" G stammen soll (317), will mir nicht ganz einleuchten.

11,23–27 nahezu geschlossen E zuzuweisen, ohne mit einem älteren Substrat zu rechnen, fällt schwer, wenn man bei der sonst von W. demonstrierten literarkritischen Akribie bleiben will: Jesu Aussage „Dein Bruder wird auferstehen" (V. 23) – nach W. „wohl bewußt offen gehalten" (212) – würde doch nach schichtspezifischen Merkmalen eher für G (oder R?) sprechen. Auch V. 26b–27 könnten (ohne „Sohn Gottes") schon älterer Herkunft sein und ursprünglich direkt an V. 23 angeschlossen haben (vgl. auch die S. 226 Anm. 100 zitierte Vermutung P. Hoffmanns). So wird bei näherem Zusehen doch vieles an W.s Stratifikation wieder fragwürdig. – Daß für E (mit J. Becker) darüber hinaus ein „kosmischer (bzw. kosmologischer) Dualismus" angenommen wird (145.440 u. ö.), erscheint mir unglücklich, da damit sofort ein metaphysischer Dualismus suggeriert und die Funktion dieses Dualismus im Dienst der mit Christus gekommenen Entscheidung vernachlässigt wird. Auch daß dieser Dualismus erst bei R in einen „verkirchlichten Dualismus" von Gemeinde und Welt übergehe (vgl. etwa S. 145 Anm. 161), trifft so wohl nicht zu: Schon die für E charakteristische Konfrontation Jesu mit den „Juden" spiegelt, wie auch W. weiß (194.230 Anm.108), die Erfahrung der joh Gemeinde mit dem sie ablehnenden zeitgenössischen Judentum (vgl. auch 9,22; 12,42), d. h. im letzten einen „verkirchlichten" Dualismus. Und schon bei E werden „‚die Juden' gar zur Chiffre für die gottfeindliche ‚Welt' überhaupt ausgeweitet" (194). E selbst kommt in der Beurteilung W.s zudem sehr schlecht weg (bes. 450f): Er ist sozusagen nur Wegbereiter eines geschichtslosen doketistischen Gnostizismus. Uneinsichtig bleibt mir auch, wieso der nicht begreifende Thomas in 11,16 (vgl. 14,5) gerade das antidoketistische Anliegen der R verkörpern soll (121); dazu muß wohl alles aus 20,24–29 Herausgelesene (116–119) recht gewaltsam auf 11,16 übertragen werden. Wie W. schließlich, obwohl er sich der „historischen Kritik" verschreibt (16), die Rückfrage nach dem historischen Kern der Lazaruserzählung einfach abtut (342, Anm. 15; 365), bleibt unbefriedigend.

Neben kleineren inhaltlichen Unstimmigkeiten und Fehlern (das „Plusqu. ἐρῶ" [247] kann wohl nur das Perfekt εἴρηκα, -εν sein) fallen etliche Wiederholungen auf, die sich v. a. durch den häufigen Rekurs auf den konkordanzmäßig belegten Sprachgebrauch ergeben (etwa 241ff.245f.252f.282f.289f.297f. 318f.326.338.435f). Die Schreibweise der Eigennamen nach der „Zürcher Bibel" ist nicht immer konsequent („Elias" 415 diff. „Elia" 420). Daneben gibt es in der sonst sorgfältig und übersichtlich geschriebenen Arbeit einige Tippfehler oder sonstige Versehen: 131 Z. 10; 150 Z. 4; 174 Anm. 251, vorl. Z.; 181 Z. 22; 223 Z. 13; 238 Z. 8; 277 Z. 22; 306 Z. 3; 330 Z. 5; 331 Z. 27; 381 Anm. 98, vorl. Z.; 387 Z. 13; 428 Z. 9–10 kehren identisch in Anm. 73 wieder.

Die hier vorgebrachten – sicher auch subjektiven – Einwände wollen letztlich zeigen, wie wertvoll W.s klar durchdachte, interessante Arbeit ist und wie sehr sich eine Auseinandersetzung mit ihr lohnt. Sie gibt einen guten Einblick in den Forschungsstand, enthält eine Reihe weiterführender Einsichten und rückt die Grundschrift-Hypothese G. Richters neuerlich ins Blickfeld; daher wird sie bestimmt eine rege Diskussion anstoßen. In Hinkunft wird sich aber m. E. ein die Synchronie mit der Diachronie verbindender methodischer Ansatz – unter Einbeziehung linguistischer und textpragmatischer Zugänge – auch bei der Auslegung des 4. Ev nicht vermeiden lassen, will sich heutige Exegese nicht weiter Vorwürfen aussetzen, wie sie zur Zeit allenthalben erhoben werden.

Wien Roman Kühschelm

Cassidy, Richard J.: **Society and Politics in the Acts of the Apostles.** – Maryknoll, NY: Orbis Books 1987. 237 S.

Der 1978 veröffentlichten Studie zum Lukas-Evangelium „Jesus, Politics, and Society" stellt Vf. nun die Untersuchung zur Apostelgeschichte zur Seite. In deren 1. Kap. „Jesus and the Roman Order in Luke's Gospel" (1–20) referiert er den Ertrag der früheren Studie, mit dem gleichzeitig das Frageraster für die neue Untersuchung festliegt: Wie bei Jesus soll nun bei den Aposteln und bei Paulus ihr soziales und politisches Profil erfragt werden; dies geschieht in den Kap.n 2–8 (21–135), bevor in Kap. 9 „Jesus, the Disciples of Jesus, and Roman Rule" (136–144) eine vergleichende Zusammenfassung angeboten wird und in Kap. 10 und 11 (145–170) die Auffassung vom politisch oder kirchlich apologetischen Charakter des lk Doppelwerks (und speziell der Apg) zurückgewiesen und diejenige begründet wird, daß es Lukas darum gehe, „Allegiance to Jesus and Witness before Kings and Governors" (158) zu befestigen: „Just as they (die Leser) were deeply moved by Luke's Gospel accounts concerning ‚all that Jesus began to do and to teach', so must they have been encouraged to continue in faithful witness to their risen Lord by all that related in his second volume concerning the apostles and Paul" (170). Abkürzungsverzeichnis, Anmerkungen, Bibliographie und Register (171–239) beschließen den Bd. Der Verlag hat 11 Vorwegempfehlungen bekannter Forscher angefügt.

Trotz geringfügiger Unterschiede (die auch quellenbedingt sein können, obwohl Vf. Wert darauf legt, daß Lukas für die vorliegende Darstellung ganz verantwortlich ist) erkennt Vf. weitestgehende Übereinstimmung der lukanischen Darstellung des sozialen und politischen Profils von Jesus, den Aposteln und Paulus, und zwar betreffs „Concern for the Sick and the Poor", „Affirmation for Other Less Regarded Groups", „Use of Material Possessions", „Service and Humility", „Opposition to Injustice and Corruption", „Rejection of Violence against Persons", „Prayer and the Sovereignity of God" sowie des praktischen Verhaltens gegenüber den politischen Mächten, den römischen und jüdischen Behörden. Wie Jesus, so haben auch die Apostel und Paulus potentiell eine Bedrohung für die Römer dargestellt: „In their social values and practices and in their approach toward the political authorities, the apostles' stance is similar enough to Jesus' and dissimilar enough from the stance of those who administered Roman rule (and those who were the compliant subjects to it) to be assessed as constituting at least a potential danger to Roman rule" (140). Die Christen hätten sich in der Sicht der lk Darstellung in den östlichen Provinzen des römischen Reichs zu einer Bewegung profiliert: „this movement must itself also be regarded as carrying within it the potential for serious challenges to the Roman order" (143).

Die insgesamt sehr sorgfältig erarbeitete Studie ist ein wichtiger Beitrag zur Acta-Forschung. Vf. macht auch den Schluß der Apg als höchst passend verständlich: „In such a fashion, through his descriptions of Paul's previous trials and his description of Paul's continuing ministry in Rome, Luke indicates in unmistakable terms a pattern of uninterrupted faithfulness. And it is this pattern which is operational as Acts end" (169f).

Kritisch bleibt anzumerken, daß eine weitere Differenzierung der lk Darstellung möglich gewesen wäre, wenn Vf. sich auf die Frage der unterschiedlichen Quellenherkunft der von Lukas bearbeiteten Stoffe eingelassen hätte. Insbesondere hätten so die Unterschiede im Profil Jesu, der Apostel und des Paulus genauer erörtert werden können.

München Rudolf Pesch

Pervo, Richard J.: **Profit with Delight.** The Literary Genre of the Acts of the Apostles. – Philadelphia: Fortress Press 1987. XIII, 212 S., geb.

Der Arbeit liegt eine Diss. zugrunde, die 1979 von der Harvard Univ. angenommen wurde. Helmut Koester und Dieter Georgi haben den Vf. angeregt, die volkstümliche Erzählliteratur der griechisch-römischen Antike zu untersuchen. Dabei gelangte er zu der formkritischen Einsicht, daß in der genannten Literatur die Inhalte auf eine unterhaltsame, die Leser erfreuende Weise vermittelt werden. Horaz habe dies in seiner Ars poetica 343f in klassischer Form so ausgedrückt: „Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci/Lectorem delectando pariterque monendo." Im vorlie-

genden Buch wird aufgezeigt, daß Lukas bei der Gestaltung der Apg derartige Formelemente einbezog. Der Vf. wählt deshalb auch aus dem Horaz-Zitat den Titel seines Buches: „Profit with Delight", der das Vorhaben treffend kennzeichnet.

Den Vergleich zwischen der Apg und der zeitgenössischen Erzählliteratur führt Pervo in 5 Kap. durch. Im 1. Kap. macht er auf Gesichtspunkte und Forschungstrends aufmerksam, die beim bisherigen Umgang mit der Frage nach der literarischen Gattung der Apg eine Rolle gespielt haben, ohne daß jedoch ein gesamter Forschungsüberblick gegeben wird (1–11).

Während z. B. Zahn, Ramsay und seine „Schule" den historischen Wert der Apg sehr hoch einschätzten, Dibelius und Cadbury den Gesichtspunkt der Historizität nicht genügend beachteten, habe Haenchen in seiner Betrachtungsweise einen „two-headed Luke" hervorgebracht, „who was bumbling and incompetent as an historian yet brilliant and creative as an author" (3). Alle bisherigen Zuordnungsbemühungen werden der wirklichen Eigen-Art der Apg noch nicht gerecht, sei es, daß man die Apg der Predigt, der Erbauungsliteratur oder der Historiographie zurechne. Es sei bisher nicht genügend beachtet worden, daß „Luke did not write a learned treatise", daß er „a popular writer" war und auch „intended to entertain" (11). P. meint, die bisher immer wieder herangezogenen Kriterien wie z. B. das Proömium, die Reden, die Erzählfolge von Ereignissen und die Bezüge zur Profangeschichte, reichen nicht aus, die Apg als „historische Monographie" zu erweisen; denn die genannten Elemente begegnen auch in anderen Literaturformen, und Lukas selbst erfülle nicht den stilistisch hohen Anspruch dieser Gattung. Selbst gegenüber dem jüdischen 2Makk bleibe die Apg zurück. Gebildete Griechen würden die Apg nie neben ihre Geschichtswerke gestellt haben und Lukian hätte höchstens über sie gespottet. Statt die Nähe der Apg bei der Historiographie zu suchen, empfehle es sich, die volkstümlichere Praxeis-Literatur samt den apokryphen Apostelgeschichten zu beachten.

Im 2. und 3. Kap. zeigt P. auf, welche Fülle unterhaltsamer Erzählelemente die Apg durchzieht (12–85).

Zu den spannend und abenteuerlich wirkenden Texten rechnet er die Erzählungen von Kerkerhaft und göttlichem Eingriff, von Verfolgung und Martyrium, von Nachstellung, Verschwörung und Intrigen, von Aufruhr- und Massenszenen, von Festnahmen, Gerichtsverhandlungen und Bestrafungen durch Behörden, von Schiffbruch und Reisen. Als weitere Beispiele unterhaltsamer Erzählart in der Apg nennt er die Ironie, burleske Szenen, Wendigkeit und Witz, Episoden, die das Gemüt ansprechen, Utopie, Exotik und Farbigkeit in der Szenengestaltung sowie Interesse am Leben der höheren Gesellschaftsschichten.

Bei der Skizzierung der jeweiligen Apg-Szene verweist P. auf das literarische Vergleichsmaterial aus den Apokryphen und aus antiken Romanen, wie z. B. denen des Chariton, Achilles Tatius, Longus, Xenophon von Ephesus, Jamblichus, Heliodorus und des Alexanderromans.

Diesen und anderen antiken Romanen ist das 4. Kap. gewidmet (86–114). Nach einem Überblick über die wichtigsten Forschungstrends seit dem Werk von E. Rohde (1876) definiert er als Arbeitshypothese: „Novels are relatively lengthy pieces of prose fiction" (104) und führt eine Reihe von „typical features" auf, die mit den Romanen gegeben sind.

Zu derartigen „Zügen" rechnet er Themen (z. B. Politisches; Religiöses; Weisheit u. a.), Motive (z. B. Reise, Abenteuer, Aretalogie, Rhetorik u. a.) und die literarische Art (z. B. das Wunderhafte, Missionarische, Tragische u. a.).

P. sagt zwar, daß diese Erzählzüge auch in anderen Gattungen begegnen (110) und daß zur Definition des antiken Romans die Beachtung weiterer Komponenten gehöre wie z. B. die kulturelle Funktion, die gesellschaftlichen Bedingungen und die sprachliche Struktur; er deutet diese Komponenten aber nur an, ohne auszuführen, was etwa mit „Struktur" gemeint ist, so daß ein von S. M. Praeder bereits früher erhobener Einwand (176, Anm. 19) z. T. zu Recht besteht. Überdies wird nicht genügend klar, was bei P. in der von A. Heisermann übernommenen Definitionsformel „the novel = material + manner + style + structure" (114) die letzten beiden Glieder präzis bedeuten.

Im 5. Kap. bespricht P. unter dem Titel „Historical Novels" solche Beispiele der antiken Literatur, die ihm am ehesten geeignet erscheinen, „to illume the genre of Acts" (115).

Von den national ausgerichteten Romanen nennt er die Cyropaideia des Xenophon von Athen, Ninus, den Alexanderroman, Artapanus u. a. Aus der jüdischen Romanliteratur empfehlen sich ihm außer Artapanus besonders Dan 1–6, Tobit, Judith, Esther, Jonah, 3Makk, Aristeas, Joseph und Asenath zum Vergleich mit der Apg.

P. sieht einen engen Zusammenhang zwischen der romanhaften Art dieser Schriften und dem literarischen genus der Apg sowie der apokryphen Apostelakten. Er bestreitet den in der Forschung oft hervorgehobenen Unterschied, daß nämlich in der kanonischen Apg Historie und Theologie im Vordergrund stünden, während in den Apokryphen das Unterhaltsame, Romanhafte, Wundersüchtige wuchere. Die Bestreitung dieses Unterschiedes (123; 131) überzeugt aber keineswegs.

Mit einer inhaltlichen Zusammenfassung, reichhaltigen Anmerkungen, sorgfältig erstellter Bibliographie und hilfreichen Indices schließt das Buch.

Sein Wert besteht ohne Zweifel darin, deutlicher als bisher auf romanhafte, unterhaltsame Züge der Darstellung in der Apg aufmerksam zu machen und sie umsichtig durch zeitgenössisches Vergleichsmaterial zu belegen. Eine neue Gattungsbestimmung scheint mir dadurch allerdings nicht erreicht; denn auch bei der bisherigen Zuordnung zur „historischen Monographie" war ja eine große Bandbreite möglicher Darstellungsformen eingeschlossen.

Vallendar Alfons Weiser

Courth, Franz: **Handbuch der Dogmengeschichte**, hg. von Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Leo Scheffczyk und Michael Seybold, **Bd II**: Der Trinitarische Gott – Die Schöpfung – Die Sünde, **Fasz. 1a**: **Trinität. In der Schrift und Patristik**. – Freiburg, Basel, Wien 1988. 216 S. kart DM 66,00 / 76,00

Im Vorwort zu seiner Darstellung der Dreifaltigkeit in Schrift und Patristik definiert der Vf. „die Geschichte des Trinitätsdogmas und seine theologische Erschließung als Bemühen, das trinitarische Gottesverständnis des NT, wie es etwa im Taufbefehl Jesu (Mt 28,19) seinen reifen Ausdruck gefunden hat, in die unterschiedlichen Zeit- und Kulturräume hinein zu vermitteln" (5). Es geht ihm danach zu zeigen, wie die Verkündigung und die Theologie der Alten Kirche das christliche Glaubensbekenntnis nicht allein gegenüber dem heidnischen Polytheismus, sondern auch gegenüber den innerkirchlichen Denkversuchen abgrenzen, welche mit den Begriffen Modalismus und Subordinatianismus zusammengefaßt werden.

Die Einführung in diese Geschichte muß mit der Grundlegung des trinitarischen Glaubens beginnen. Courth sucht darum im ersten Kap., vorwiegend im Anschluß an katholische Exegeten, eine Art „biblischer Theologie" vorzulegen (9–30).

Zur Charakterisierung der alttestamentlichen Ansätze hebt er zwei Gedankenkreise hervor: die prophetische Vorbereitung der Christus-Offenbarung, welche der Erkenntnis der Dreifaltigkeit zu Grunde liegt, sowie die Spannung zwischen der Heiligkeit (Transzendenz) und der heiligenden Nähe (Immanenz) Gottes (9–13). Im Abschnitt über die „neutestamentliche Bezeugung" hingegen stellt er zunächst dar, wie es vom Christusglauben zum Trinitätsglauben kam. Es folgen Hinweise auf den Vater als Initiator, auf den Sohn als Mittler und auf den Geist als Gabe des Heiles. Eine Übersicht über die Dreierformeln (vor allem Mt 28,19; 1 Kor 12,4–6; 2 Kor 13,13) beschließt diese Ausführungen. Aus der Sicht eines Nicht-Exegeten sei hier sogleich vermerkt, daß die Annahme einer Entwicklung von einer Christus-Taufe zu einer trinitarischen Taufe, wie sie der Vf. übernimmt, kaum zu halten ist. Wenn man bedenkt, wie sehr die Christus-Verkündigung, aber auch die frühchristliche Liturgie (vgl. etwa 1Klem) den Glauben an den einen Gott Israels voraussetzt, wird man die S. 29 Anm. 87 zitierte Formulierung Schelkles vorziehen: „In der Fülle dieser Äußerungen spricht sich ein trinitarisches Grundbewußtsein aus, in dem sich dem Apostel der eine Gott des überkommenen atl. Monotheismus nach der Offenbarung des ntl. Heilsgeschehens entfaltet". Mit anderen Worten, die Anrufung und der Preis Gottes wurden im christlichen Beten christologisch und dann auch pneumatologisch erweitert.

Das zweite Kap. handelt vom „nachapostolischen Aneignungsbemühen".

Unter dem Titel „Urchristliches Kernbekenntnis" wendet sich darin der Vf. mit vollem Recht zunächst der Taufe als trinitarischem Ereignis (31–35) und der Eucharistie als trinitarischem Lobpreis zu (35–38) und stellt zusammenfassend die dieses grundlegende Bemühen, den trinitarischen Glauben zu formulieren, „prägenden Gestaltungskräfte" dar: die Bildung der regula fidei im Zusammenhang mit der Initiation und den Einfluß der liturgischen Feier auf die sprachliche Gestaltung des Bekenntnisses (38–40). – Daran anschließend werden die „ersten Vermittlungsversuche" bei den „apostolischen Vätern" (40f) und in der mehr rationalen, aber einige Risiken eingehenden „Logoslehre der Apologeten" (Justin, Athenagoras, Theophil von Antiochien) (42–52) besprochen. Zu eigentlichen Gefährdungen des Taufglaubens kam es, wie der dritte Abschnitt des Kap.s ausführt, von Seite der sog. Monarchianer, vor allem des Noetus und des Paulus von Samosata (52–57), und der Gnostiker Basilides und Valentin sowie Marcions (60–66). In der Auseinandersetzung mit den monarchianischen Tendenzen kam es auch zu den ersten lehramtlichen Stellungnahmen, durch welche besonders eine zu weitgehende Identifizierung des Vaters mit dem gekreuzigten Sohn (Patripassianismus) ausgeschlossen wurde (57–59).

Damit ist Weg zum dritten Kap. geebnet, in welchem die „ersten Gesamtentwürfe" zur Sprache kommen.

Am Anfang steht das „heilsgeschichtliche Konzept bei Irenäus von Lyon" (67–77). Danach bewahrte dessen Treue zur apostolischen Tradition

ihn vor den allzu gewagten Spekulationen der Gnostiker. Diesen gegenüber legte der „erste Dogmatiker" großen Wert auf den Zusammenhang der Trinitäts- mit der Schöpfungslehre, wie besonders das Thema von den zwei Händen Gottes, des Sohnes und der Weisheit, beweist. Vor allem verhalfen ihm Johannes und Paulus, nicht nur die Geschichte der Menschheit, sondern auch die Kirche und das auf Taufe und Eucharistie begründete christliche Leben als trinitarisch verfaßt zu sehen. Obwohl Irenäus der Theologie der Inkarnation einen größeren Platz als die Apologeten vor ihm eingeräumt und die Trinitätslehre auch terminologisch vertieft habe, sei er noch nicht zu einer umfassenden Trinitätstheologie gelangt. – Der zweite Gesamtentwurf ist Tertullian zu verdanken (77–90), der als erster das dreifaltige Heilshandeln Gottes in seinem innertrinitarischen Leben verankerte (88) und damit den überlieferten Glauben an den einen Gott und sein trinitarisches Wirken neu faßte. Auch wenn seine subordinatianische Tendenz verschieden beurteilt wird, gibt man doch allgemein zu, daß seine Art, das Geheimnis der Trinität anzugehen, noch lange bestimmend nachwirkte. Um das Profil dieser Trinitätslehre noch deutlicher hervortreten zu lassen, befaßt sich C. auch kurz mit Hippolyt und etwas ausführlicher mit Novatian (90–93). – Der dritte Gesamtentwurf schließlich stammt von Origenes (93–109). In seiner bahnbrechenden theologischen Systematik suchte der große Alexandriner, klar zwischen den fest überlieferten Daten des Glaubens und den offenen theologischen Fragen zu unterscheiden. Die quaestiones selbst, die sich ihm vor allem im Blick auf die monarchianischen und gnostischen Irrtümer stellten, diskutierte er ähnlich wie seine theologischen Zeitgenossen immer auf der Basis der Bibel, besonders der ntl. Zeugnisse von der Taufe, sowie der kirchlichen Überlieferung, vor allem ihres Verständnisses von der Taufe und der Eucharistie. Dabei betrachtet er den Vater als „Quelle der Gottheit". Dazu versteht er Christus als den „ewigen Logos und Sohn" und damit als ewiges Abbild des Vaters und als wesenseins mit ihm. Was das für das Heil des Menschen bedeutet, erschloß sich diesem erst in der Menschwerdung des Sohnes, in der sich auch zeigte, daß die Seele Jesu schon immer in Liebe mit dem Logos, verbunden war. In diese trinitarische Schau, welche die ganze Schöpfung und die Geschichte umfaßt, ist auch der Heilige Geist als „Spender von Heiligkeit und Leben" miteinbezogen. Ungeachtet der Unebenheiten, die sich aus seinem allerdings verschieden gewerteten Subordinatianismus ergäben, hätte Origenes mit seiner antimodalistischen Auffassung von den göttlichen Hypostasen den Weg zur klassischen Trinitätslehre vorbereitet und zugleich den überkommenen Gottesglauben soteriologisch vertieft.

Im vierten Kap. wird das bis heute für alle christlichen Kirchen grundlegende „Bekenntnis der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel" vorgestellt.

Zuerst steht der „wesenhafte Gottessohn als Erlöser" in Frage (110–119). Gegenüber dem seinsmäßigen Subordinatianismus, mit dem Arius Jesus Christus eindeutig auf die Seite der Geschöpfe gestellt hatte (110–113), bekannte sich das Konzil von 325 zum „ewig-gezeugten Sohn"; über die Bibel hinausgehend, erklärte es diesen „aus dem Wesen des Vaters gezeugt" und damit als „wesenseins (sic) mit dem Vater" (113–116). Es ließ jedoch die Frage offen, wie das Verhältnis von Einheit und Dreiheit zu verstehen sei, und gelangte noch nicht dazu, zwischen ousia und hypostasis zu unterscheiden; darum kam es zu einer langwierigen Rezeptionsgeschichte, welche in der Synode von Alexandrien (362) einen vorläufigen Abschluß fand (116–119). Damit ist auch der zweite Abschnitt über „die Göttlichkeit des Heiligen Geistes" eingeleitet (119–137). Auf der genannten Synode wurde nämlich auch bereits eine grundsätzliche Antwort auf die Frage der Gottheit des Heiligen Geistes gegeben, die sich um die Mitte des vierten Jh.s in verschiedenen Gegenden gestellt hatte. Gegenüber der damaligen „pneumatomachischen Herausforderung" nahmen Athanasius und vor allem Basilius Stellung (119–122), und gab schließlich 381 das Konzil von Konstantinopel eine endgültige Antwort (122–126). Nach einer Diskussion über die Geschichte und den Sinn über das damals promulgierte Glaubensbekenntnis holt der Vf. zu einem ausführlichen Exkurs über das bis heute umstrittene Filioque aus (136–137).

Das fünfte Kap. ist (etwas mißverständlich) mit „Theologische Beiträge zwischen den Konzilien" überschrieben.

An seiner Spitze figurieren die Theologen im näheren „Umkreis des Nizänums" (138–165). Die Trinitätstheologie des Athanasius, die heute positiver bewertet werde (138f), eröffnet diesen Abschnitt (138–147). Ihre Hauptzüge werden in der Betonung der „göttlichen Wesenseinheit" und des „personalen Eigenstandes" von Vater, Sohn und Geist sowie in der soteriologischen Ausrichtung gesehen. Abschließend erfolgt noch ein Hinweis auf Didymus (146f). – Als zweiter nizänischer Theologe erscheint Hilarius von Poitiers (147–157). Selbst wenn er literarisch nicht von Athanasius abhängt, kann er ihm mit seiner Treue zum Nizänum, seiner Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes sowie den Ansätzen zu einer Geistlehre zur Seite gestellt werden. Schließlich erfährt Marius Victorinus unter dem Titel „Gottes trinitarische Seinsfülle" eine recht positive Würdigung (158–165). – Im Anschluß an diese bis in die sechziger Jahre des vierten Jh.s wirkenden Nizäner geht C. auf die „pneumatologische Weiterführung des Nizänums durch die Kappadozier" ein (165–189). Dabei weist er auf die Entwicklungsstufen der Pneumatologie bei Basilius hin und unterstreicht ihre Verbindung mit dem Taufgeschehen und dem Lobpreis Gottes (165–173). Recht breiten Platz räumt er dann der durch ihre präzisen Formulierungen berühmten Theologie des Gregor von Nazianz ein, in der sowohl das dogmatische Problem des Verhältnisses von „Gottes Einheit und personaler Verschiedenheit", als auch der Zusammenhang mit der in Christus grundgelegten und in Taufe und Eucharistie sich vollendenden Heilsökonomie eindrücklich zur Geltung kommen (173–181). Die philosophische und zugleich mystische Trinitätslehre des Gregor von Nyssa wird als Mittelweg „zwischen jüdischem Monotheismus und heidnischem Polytheismus" behandelt (181–186). Eine Würdigung „des trinitätstheologischen Beitrages der Kappadozier" beschließt den Abschnitt (187ff). – Ohne weiter auf andere lateinische Autoren, wie vor allem Ambrosius, einzugehen, befaßt sich der Vf. im letzten Abschnitt mit dem „Trinitätsglauben und der Trinitätslehre bei Augustinus" (189–209). Nach einem Hinweis auf die in der Forschung bestehenden Gegensätze zwischen einer mehr philosophischen und einer mehr heilsgeschichtlichen Würdigung dieses größten lateinischen Trinitätstheologen (190–193) betont er dessen „Ansatz im kirchlichen Glauben" (193f). Weiter verweist er auf das dreifache, das apologetische, pastorale und formell theologische Ziel der augustinischen Trinitätstheologie (195ff). Es folgen Ausführungen über deren „begriffliche formale Besonderheiten" (Relationslehre und psychologische Trinitätslehre) (197–202). Diese mehr oder weniger wichtigen philosophischen Gesichtspunkte verlangen indes nach C. eine Ergänzung durch „christologische und pneumatologische Akzente" (203–206). Nach dieser Übersicht über die augustinische Trinitätslehre erfolgt schließlich eine „Zusammenfassung der Grundzüge" (206–209). Darin stellt der Vf. heraus, wie weit Augustin mit Athanasius und den Kappadoziern durch seine Kirchlichkeit und seinen Mittelweg zwischen Sabellianismus und Arianismus übereinstimmt und wie weit er sich von ihnen durch seinen Blick auf die göttliche Wesenseinheit, seine Relationenlehre und seine Bezugnahme auf die Gnadenlehre und die Ekklesiologie unterscheidet. Zum Abschluß behandelt C. unter dem Titel „Wirklinien und Meilensteine zur Scholastik" jene Autoren, welche für die Weiterführung der lateinischen Trinitätslehre den größten Einfluß ausübten: Boethius, Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena sowie Johannes Damascenus (209–216).

Allein schon aus dem vorausgehenden, ohne Zweifel zu wenig differenzierenden Inhaltsüberblick läßt sich gewiß entnehmen, mit welcher Umsicht und Sachkenntnis C. ein immenses Material zu einer übersichtlichen Synthese zusammengestellt hat. Es wird mir allerdings niemand verargen – selbst der Vf. nicht –, wenn ich mir im folgenden erlaube, auf die in einer solchen zusammenfassenden Arbeit unvermeidlichen Unebenheiten und Mängel hinzuweisen, ja selbst festzustellen, diese Geschichte der frühchristlichen Trinitätslehre gehe noch zu wenig über ihre Vorgängerinnen hinaus.

Vorerst wird man einmal die recht umfassende Information des Vf.s über seinen Stoff anerkennen. Es ist ihm gelungen aus der riesigen Fülle von Studien eine beachtliche Auswahl zu treffen. Das zeigt sich nicht nur in den Bibliographien zu den verschiedenen Kap.n und Paragraphen, sondern auch in gewissen Einleitungen, etwa zu Origenes (93–98) oder Augustinus (189–193). Bei allem Verständnis für die Beschränkung, die sich der Vf. auferlegen mußte, möchte ich indes einige bibliographische Lücken bedauern und in Klammer jeweils auch den Grund meines Bedauerns stichwortartig angeben:

J. P. Martin, El Espiritu Santo en los origenes del cristianismo, Zürich 1971; ders., Il rapporto tra Pneuma ed Ecclesia nella letteratura dei primi secoli cristiani: Lo spirito nella riflessione della Chiesa prenicena = Augustinianum 20 (1980) 471–483 (für die Pneumatologie des 2. Jh.: Geist als Gabe). – Die zahlreichen Studien von A. Orbe über die valentinianische Gnosis und Irenäus (wichtig für den trinitarischen Begriff der Zeugung, für die frühe Pneumatologie, für das trinitarische Verständnis von Gen 1,26). – AA., Ricerche su Ippolito, Roma 1977; dazu jetzt auch M. Metzger, Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition Apostolique: Ecclesia Orans 5 (1988) 241–259 (für die Hippolyt-Frage und die Echtheit der Traditio Apostolica). – M. Harl – G. Dorival – A. Le Boulluec, Origène, Traité des Principes, Paris 1976 (für den trinitarischen Aufbau von Peri Archon). – F. Dinsen, Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel, Diss. Kiel 1976 (für ein besseres Verständnis des nizänischen Homousios, das nicht mit „wesenseins", sondern mit „wesensgleich" übersetzt werden muß). – L. Abramowski, Dionys von Rom (+268) und Dionys von Alexandrien (+264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jh.: ZKG 93 (1982) 240–272 (für die Homousios-Diskussionen). – T. A. Kopecek, A History of Neo-Arianism, Cambridge Mass. 1979 (für die völlig vernachlässigte Eunomius-Frage). – J. Doignon, Hilaire de Poitiers avant l'exil, Paris 1971 (für die literarischen Fragen von De Trinitate, speziell für das erste Buch). – J. Plagnieux, S. Grègoire de Nazianze théologien, Paris 1952 (für das Verhältnis von Gregor und Augustin). – G. Kretschmar, Die Theologie der Kappadozier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jh.: FS F. von Lilienfeld (Göttingen 1982) 102–133 (für den Zusammenhang von Pneumatologie und Mönchtum). Natürlich ließe sich diese Wunschliste leicht verlängern.

Weiter ist anerkennend zu erwähnen, daß C. sich bei seiner Darstellung von soliden dogmengeschichtlichen Grundsätzen leiten läßt. Sein methodologisches Interesse, eine unabdingbare Voraussetzung einer solchen Arbeit, erscheint besonders zu Beginn von manchen Abschnitten, in welchen er versucht, die theologi-

schen Ansätze der betreffenden Autoren klarzustellen. Er geht dabei sicher über seine Vorgänger hinaus, auch über seinen Lehrer Schmaus. Ich nenne etwa den Abschnitt über die „prägenden Gestaltungskräfte" in der nachapostolischen Zeit, mit der glücklichen Unterscheidung zwischen der Kerngestalt des Taufbekenntnisses und den möglichen Erkenntnishilfen (38ff, bes. 40), die Hinweise auf die kosmologische Grundrichtung bei Athenagoras (47–50) und die „Tradition als bergenden Rahmen" bei Irenäus (67–70). Das gleiche gilt auch für die da und dort eingestreuten Bemerkungen grundsätzlicher Art. So erinnert C. gern an den Zusammenhang von Taufglauben und Taufpraxis. Die Hinweise auf die Taufliturgie als konservierenden und zugleich treibenden Faktor in der Geschichte der Trinitätslehre können geradezu als eines seiner Leitmotive bezeichnet werden (vgl. 15 31f 36 54 73 95f 110 120 139f usw.). Ebenso unterscheidet er mehr als einmal zwischen der allgemeinen Verkündigung und der theologischen Reflexion, im besonderen hinsichtlich der Pneumatologie (vgl. etwa 43). In die gleiche Linie gehören die Differenzierungen hinsichtlich des vornizänischen Subordinatianismus (vgl. 45ff 88f 107ff). Allerdings interessiert sich C. nicht für alle Methodenfragen in gleicher Weise. So bleiben die literarischen Hintergründe der patristischen Trinitätslehre fast unbeachtet. In dieser Hinsicht ist bezeichnend, daß er meint, Gregor von Nazianz habe keine Monographie zur Frage hinterlassen, wo doch in der Antike jeder Traktat auch als Rede (logos) galt und die fünf theologischen Reden Gregors sich mit ihrer methodologischen Einleitung und ihrer Geschlossenheit als eine theologische Synthese erweisen (174). Vor allem gehen m. E. die Hinweise auf die theologischen und philosophischen Anliegen, welche hinter den verschiedenen Trinitätsauffassungen stehen, zu wenig weit. Es wurde zu wenig genau herausgearbeitet, warum die einzelnen Autoren zu ihren Fragen und zu ihren Antworten kamen. Die Problematik des Einen und des Vielen, welche bei Origenes den Logos-Mittler erfordert, kommt nicht zur Geltung (vgl. 99–104, wo das Thema des Mittlers nur leicht anklingt). Bei Arius wird nur der mehr philosophische Ansatz der absoluten Transzendenz des einen Gottes angesprochen; der heute viel diskutierte soteriologische Ansatz der Vorbildlichkeit Christi kommt nicht ins Blickfeld (110–113). Die Bedeutung der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung der Kappadozier mit Eunomius wird ganz übergangen (vgl. die nur beiläufigen Erwähnungen der Schriften Contra Eunomium: 167 u. 182). Allzuoft wird, wie es früher geschah, einfach abgehandelt, was über den Vater, den Sohn, den Heiligen Geist sowie über die Drei zusammen zu sagen ist (vgl. bes. 16–30: ntl. Theologie; 98–107: Origenes). In diesem Zusammenhang seien noch zwei weniger wichtige Bemerkungen angebracht. Einmal hätte man die Frage der Taufepiklese oder der Namenstaufe mehr vertiefen sollen; diese Frage wird allzu sehr von der Traditio Apostolica her angegangen, welche bekanntlich von Tauffragen, aber nicht von einer Epiklese beim Hauptritus spricht (vgl. 31–35; dazu den wichtigen Text bei Irenäus, Adv. Haer. I,21, bes. n. 5, wo von Anrufungen und einem Bekenntnis die Rede ist). Wenn ich selbst die „kosmologische Engführung" bei den Apologeten mit der Tatsache in Verbindung bringe, daß die Schriften des Johannes und Paulus sich erst langsam durchzusetzen begannen, bin ich im Grunde auf der Linie des Autors, der den Hauptgrund vielmehr in der „ausgeprägten Struktur und Eigendynamik der Logosspekulation" sehen will; denn diese Logosspekulation stammte vorwiegend aus Gen 1,1 und der Weisheitsliteratur (Spr 8,22–31), welche mit den anderen atl. Schriften als Heilige Schrift anerkannt wurde, während dies für die genannten ntl. Schriften noch nicht oder nicht im gleichen Maße der Fall war (vgl. 51f).

Damit ist bereits ein Bereich angedeutet, der mehr Angriffsflächen bietet: die historische Orientierung. Es sei ohne weiteres zugestanden, daß sich der Vf. in dieser Hinsicht um Genauigkeit bemüht hat. Das zeigt sich wiederum in manchen Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten. Ich nenne etwa die Einleitung zur Lehrentscheidung von Konstantinopel (122f). Aber es unterliefen ihm dabei trotzdem eine Reihe von Ungenauigkeiten oder Fehlern. Es seien folgende erwähnt. Aus der von Kelly zitierten S. und den dort angeführten Texten geht nicht hervor, daß man bei Justin von einer Andeutung der drei Tauffragen sprechen kann (32f). Es ist ungenau zu sagen, Origenes hätte als erster den Heiligen Geist eigens thematisiert und ihn gegenüber dem Modalismus als eigenständige Hypostase aufgefaßt; denn vor ihm sprach bereits Tertullian vom Geist als der tertia persona (Prax. 11) und sagte besonders als Montanist einiges über den Parakleten (vgl. 105). Im übrigen brauchte er die dreifache Bildersprache, einschließlich Quelle (vgl. bes. Prax 8), die für die östliche Trinitätslehre als typisch hingestellt wird (vgl. 127). Es ist weiter falsch zu sagen, die Synode von 362 hätte – sicher nicht im Tomus ad Antiochenos –, das homousios auch auf den Heiligen Geist angewandt; so verstanden es erst die Historiker Sokrates und Sozomenos, wie der zitierte Laminski richtig festhält, und zwar nur im Lichte der späteren Entwicklung. Schließlich ist es mehr als fraglich, ob man bei Johannes von Damaskus von einer Grenzziehung gegenüber der lateinischen Auffassung über den Ursprung des Geistes sprechen kann; jedenfalls ist dabei zu beachten, daß De fide orthodoxa I,8 aus dem sog. Pseudo-Cyrill übernommen worden ist (vgl. 130). Ganz schlimm ist es mit der Rezeptionsgeschichte des nizänischen Glaubens bestellt (116–119). Es wird einmal Marcellus das homousios zugeschrieben, obwohl dieser Terminus sich bei ihm nicht nachweisen läßt (vgl. M. Simonetti, Crisi, 148) und überhaupt erst nach 350 diskutiert wird. Ebenso werden die Homöusianer bereits mit der antiochenischen Synode von 341 in unmittelbare Verbindung gebracht, obwohl sie erst Ende der fünfziger Jahre als Partei erscheinen. Über die Bedeutung des von Aetius und Eunomius vertretenen Arianismus für den Zusammenschluß der mittleren Parteien und damit für den Kompromiß von Alexandrien (362) fällt kein Wort. Ebenso wenig werden die Synoden von Rimini und Seleucia erwähnt. Vor allem möchte ich aus meiner Sicht ankreiden, daß hier die Rede vom „nizänischen Bekenntnis zur göttlichen Wesenseinheit" ist, wie auch sonst, mit wenigen Ausnahmen, welche sich aus der jeweiligen Vorlage erklären, homousios immer mit „wesenseins" übersetzt wird. Damit wird nämlich die Tragweite des Konzils von 325 und seiner Rezeption in ein falsches Licht gestellt. Es wird verkannt, daß hinter dem Nizänum die Bildtheologie steht, die schon Origenes vertrat (vgl. 101), welche die Synode von Antiochien von 324 Arius entgegenstellte (vgl. 114) und die auch das auf Lucian von Antiochien zurückgehende zweite Bekenntnis der Kirchweihsynode von 341 übernahm (vgl. 118). Als vollkommenes Abbild ist der Logos dem Vater gleich. Weil er zudem gezeugt worden ist, hat er wie jeder Sohn die gleiche Natur (oder besser das gleiche Sein) wie der Vater. Nur in dieser Perspektive war es möglich zu diskutieren, ob der Sohn einfachhin oder dem Sein nach dem Vater ähnlich oder überhaupt nicht ähnlich sei. Dabei wurde übrigens der nizänische Terminus homousios erst nach 350 von Athanasius zur Diskussion gestellt, der ihn selbst aber im Sinn der auf der Zeugung beruhenden Gleichheit der Natur (homophyes) oder der Art (homogenes) verstand (vgl. De sententia Dionysii). Natürlich wurde immer vorausgesetzt, daß es nur einen Gott gibt. Doch ist es nicht bewiesen, auch wenn es immer wieder behauptet wird und auch der Vf. es annimmt, daß bereits auf dem Konzil von Nizäa die Frage der Einheit thematisiert wurde (vgl. 117). Eine solche Diskussion setzte erst später ein und führte dann nach und nach zur Notwendigkeit, den Mittelweg zwischen Marcellus mit seiner übertriebenen Auffassung von der Einheit und den extremen Arianern mit ihrer, im Grunde vom Konzil anvisierten Meinung von der seinsmäßigen Verschiedenheit anzunehmen (vgl. DS 126, mit dem Anathematismus gegen jene welche behaupten der Sohn sei „aus einer anderen Hypostase oder aus einer anderen Usie"). Im übrigen ist es mir nicht verständlich, wie man sagen kann: „Es geht Arius bei der Interpretation des Trinitätsdogmas um eine stärkere Betonung der wesensmäßigen Einheit Gottes sowie der drei Hypostasen und damit um eine besondere Beachtung der Inkarnation" (111). Selbst wenn Arius mit den Monarchianern die Forderung nach einem strengen Monotheismus teilte, löste er die Frage des Verhältnisses von Gott und Christus nicht dahin, daß er wie jene den Logos nur als Fähigkeit Gottes betrachtet hätte; er betonte vielmehr die Selbständigkeit Christi so, daß er ihn aus dem eigentlichen Seinsbereich Gottes ausschloß (vgl. M. Simonetti, Crisi 46f). Gerade in diesem Sinn nahm er eine wahre, nicht bloß scheinbare Zeugung an, welche er aber der Schöpfung durch den göttlichen Willen gleichsetzte. – Wie sehr sich der Vf. noch immer in den Wassern der alten Dogmengeschichte bewegt, die wohl vor allem auf die mißverständliche lateinische Übersetzung des homousios durch unius substantiae zurückgeht, zeigt sich auch im Abschnitt über die Trinitätslehre des Hilarius, welche mit „Wesensgleichheit von Vater und Sohn als numerische Wesenseinheit" überschrieben ist (150f). Im deutsch angeführten Haupttext (Trin. VII,32) wird das lateinische Wort natura mit Wesen übersetzt. Dabei geht indes der Zusammenhang mit dem Begriff nativitas verloren, der hier und im ganzen Werk De Trinitate vorausgesetzt wird. Es wird nicht berücksichtigt, daß Hilarius, wie

die anderen nizänischen Autoren, herauszuheben sucht, daß der Sohn die gleiche Natur wie der Vater hat, weil er aus ihm geboren (nicht geschaffen) ist. Natürlich ist auch die Einheit im Blickfeld, aber nicht recto, sonder nur obliquo. Weil die Gleichheit oder auch Ähnlichkeit ganz vollkommen ist, sind der Vater und der Sohn ein Gott (vgl. dazu die a.a.O. ebenfalls angeführten Texte). Wie anachronistisch es ist, in diesem Zusammenhang von „numerischer Wesenseinheit" zu sprechen, beweist am besten, daß man in der christologischen Kontroverse des fünften Jh.s von einer doppelten Konsubstanzialität reden konnte; das wäre indes nicht möglich gewesen, wenn die philosophische Analyse des Begriffes homousios schon damals weiter voran gewesen wäre. Auf jeden Fall wird bei der Würdigung der Kappadozier meine Studie nur ungenau wiedergegeben. Wenn ich „von einer Reinterpretation der Definition des nizänischen Glaubens im Sinne einer ausdrücklichen Anerkennung der Einheit in der Dreiheit im Taufglauben" spreche, schreibe ich dem Konzil in keiner Weise das Bekenntnis der Wesenseinheit zu; gerade darin habe ich in meinem Buch „Gott und unsere Erlösung" „eine behutsame Grenze zu K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte I,268" gezogen, dem ich anderswo offen vorgeworfen hatte, er habe sich in seiner Theorie des sog. Jungnicänismus zu wenig von den klassischen Lehrbüchern befreit (vgl. meine Rezension in Augustinianum 23 (1983) 572–580, bes. 579f).

Zum Schluß soll der Abschnitt über Augustinus noch eigens ins Auge gefaßt werden, dessen Bedeutung für die spätere lateinische Trinitätslehre unvergleichlich ist (vgl. 190). Auch hier findet sich viel Anerkennenswertes; ich nenne besonders das wache Interesse für die christologischen und pneumatologischen Aspekte (203–206). Doch noch mehr als sonst kommt mir in der Darstellung der augustinischen Trinitätslehre der Fortschritt gegenüber den früheren Untersuchungen zu gering vor. Gerade hier möchte ich aber auch meine kritischen Bemerkungen mehr als Weiterführung verstanden wissen. Zum ersten erscheint mir der Ansatz Augustins zu wenig genau herausgearbeitet. Der Bischof von Hippo setzt gewiß einen strengen, sowohl biblisch wie philosophisch fundierten Monotheismus voraus (vgl. 193). Er machte aber ebenso die auf der antiarianischen Tradition beruhende Voraussetzung der aequalitas personarum. Leider wird meine diesbezügliche Studie „Augustin et la foi de Nicée": Recherches Augustiniennes 19 (1984) 133–154, wohl zitiert, aber zu wenig ernst genommen. Ich meine nämlich, aufgezeigt zu haben, daß Augustinus in De Trinitate durchwegs von der Dreiheit, Vater, Sohn und Geist zur Einheit, zum einen Gott, schreitet. Er spricht nicht von einer Gottheit, an der Vater, Sohn und Geist teilhaben. Vater, Sohn, Geist sind der eine Gott (vgl. 195, mit Tract. Io. 36,9). Wie einseitig es im übrigen sein kann, allein auf das verschiedentlich zitierte Schlußgebet von De Trinitate abzustellen (vgl. 194), in dem Augustinus die Anrede braucht „Domine Deus une, Deus Trinitas" (Trin. XV 28,51) beweisen besonders klar die Confessiones, welche an den Vater gerichtet sind, der durch sein Wort und seinen Geist sich barmherzig zeigt (vgl. etwa Cf I 1,1; X 43,68; XIII 4,5. – Dazu im gleichen Sinn das Schlußgebet in: Trin. XII,52–57). – Der Einstieg zur sog. psychologischen Trinitätslehre wird m. E. ebenfalls fragwürdig umschrieben. Es heißt im betreffenden Abschnitt: „Um seine Lehre von den ewigen innergöttlichen Beziehungen über philosophische Argumente hinaus noch weiter abzustützen, verweist er auf Analogien aus dem Raum menschlicher Erfahrung; näherhin ist es die triadische Struktur im geistigen Leben des Menschen" (201). In der grundlegenden Perspektive der exercitatio mentis, welche C. anderswo voll gelten läßt (vgl. 195f, mit den recht beachtenswerten Ausführungen über den „formell theologischen Sinn" der augustinischen Trinitätslehre), setzt Augustinus anders an. Wie aus dem aufschlußreichen, aber oft zu wenig berücksichtigten achten Buch, dem Übergang vom „dogmatischen" zum „spekulativen" Teil von De Trinitate, eindeutig hervorgeht, macht er die Voraussetzung, daß eine Liebe zur Trinität nur auf Grund einer cognitio formae trinitatis möglich ist. Eine solche Erkenntnis gibt es jedoch nicht. Es tritt also nicht ein, was bei der Erkenntnis der Gerechtigkeit geschieht, von der wir eine forma besitzen und die wir darum, wenn wir sie in Paulus verwirklicht finden, umso mehr lieben können. Für die Liebe zur Dreifaltigkeit können wir uns nur auf vestigia und imagines stützen (vgl. Trin. VIII 5,8; 9,13, und dazu jetzt meine Studie „La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (Rom 1989), 223f). Dabei ist auch nicht zu übersehen, daß die für das Suchen nach der Liebe des dreifaltigen Gottes höchste imago nicht einfach in den Ternaren memoria – intelligentia – voluntas oder mens – notitia – amor besteht, wie C. angibt (201), sondern im Ternar memoria Dei – intelligentia Dei – amor in Deum (vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 210). – Schließlich ist auch die christologische Dimension, deren Bedeutung der Vf. mit vollem Recht betont (203f), zu vage ausgefallen. Einmal erwähnt er nicht, daß der Gehorsam Christi, des einzigen Gerechten, seinen letzten Grund in seiner göttlichen Sohnschaft hat (vgl. B. Studer, op. cit., 217ff) und daß seine Erlösungstat darum im Leben der Dreifaltigkeit selbst verankert ist. Auf der anderen Seite nimmt C. wohl an, daß das Thema von „Christus als Offenbarer der demütigen Liebe Gottes" im Zentrum der christologischen Betrachtung der Trinität stehen muß und er spricht dies schon in der Überschrift aus. Doch dabei übersieht er, daß Augustinus nicht bei der Offenbarung der Demut stehen bleibt, welche für den rechtfertigenden Glaubensgehorsam, für die fides qua, die notwendige Voraussetzung bildet. Jesus Christus ist nämlich nicht bloß dadurch Mittler der Offenbarung, daß er den Grund zu jenem Glauben legte, der den Menschen von seinem Stolze reinigt und ihn so befähigt, in seinem Herzen die ewige Wahrheit zu finden. Wenigstens andeutungsweise gibt Augustinus vielmehr auch zu verstehen, daß Jesus Christus in der Erniedrigung des Kreuzes etwas geoffenbart hat, was Gott selbst betrifft und darum zur fides quae gehört (Zur Unterscheidung der doppelten Offenbarung Gottes, bzw. der fides qua und der fides quae, vgl. B. Studer, Zum Gottesbegriff des Heiligen Augustinus: Studia Ephemeridis Augustinianum (Rom 1987) 163–188, bes. 173–178). Gerade damit aber hat Augustinus in seiner durchwegs ökonomischen Trinitätslehre für die Offenbarung der Trinität das Ostergeheimnis zurückgeholt und damit die „kosmologische Engführung" grundsätzlich überwunden. Indem die Demut des Gekreuzigten die demütige Liebe Gottes offenbart, deutet sie die ewige „Entäußerung" des Vaters selbst an, der sich im Sohn weggegeben hat, und wenn die Demut des Gekreuzigten zu jener Verherrlichung führte, die dem vor dem Ärgernis des Kreuzes stehenden Christen allein im Geist des Auferstandenen zugänglich ist, kommt darin zum Ausdruck, daß nicht bloß die Gläubigen im Heiligen Geist für Gott offen sind, sondern daß der Sohn im gleichen Heiligen Geist schon von jeher mit dem Vater verbunden war (vgl. 204ff, mit den schönen Ausführungen über den Heiligen Geist bei Augustinus; (dazu B. Studer, Gott und unsere Erlösung, 18f). Wenn es richtig ist, im Sinne der ntl. Schriften zu sagen, daß „nur die Fülle göttlichen Wesens, die der Sohn aus der Liebe des Vaters empfängt, die Gewähr für seine volle Offenbarung- und Heilsmacht gibt" (21f, nach R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 211), darf man also im Sinne Augustins hinzufügen, daß nur die Demut des Mensch gewordenen Sohnes Gottes, Jesu Christi, des einzigen Gerechten, voll offenbaren konnte, daß es in der Dreifaltigkeit schon immer eine demütige Liebe gab.

Im Licht der vorausgehenden Bemerkungen gesehen nähme auch der Vergleich mit den Kappadoziern, den C. abschließend macht (206–209), schärfere Konturen an. Es würde nicht bloß klarer hervortreten, daß er mit ihnen die Auffassung von der aequalitas et similitudo perfecta personarum und damit die via media teilt und mutiger als sie die Frage des filioque angeht (vgl. die ausdrückliche Fragestellung schon in De fide et symbolo 9,19), sondern daß er auch mit mehr Kraft und Kohärenz als sie, gerade auch in seinem De Trinitate, die immanente und ökonomische Trinitätslehre miteinander in Verbindung gebracht hat.

Rom Basil Studer

Courth, Franz: **Handbuch der Dogmengeschichte.** Bd II: Der Trinitarische Gott – Die Schöpfung – Die Sünde. Fasz. 1b: Trinität in der Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1985. 156 S., kart. DM 58.00/68.00

Es ist ein schwieriges Unterfangen, die Geschichte des Trinitätsdogmas im Mittelalter zusammenfassend darzustellen. Denn es handelt sich um einen Zeitraum von mehreren Jh.en, in denen das Geheimnis des dreifaltigen Gottes im Zentrum der intellektuellen Bemühungen und des geistigen Lebens sowohl in der abendländischen Christenheit als auch in der Ostkirche stand. Eine große Zahl von bedeutenden Theologen kommt hierfür in Betracht, wobei die meisten von ihnen nach ihrer Trinitätslehre noch nicht eingehend oder überhaupt nicht befragt wurden. Unzählige Werke verschiedener Gattungen bieten das vielfältige Verständnis und Erleben der Trinität im Mittelalter, aber bisher hat die Forschung fast ausschließlich scholastische Schriften, nämlich spezielle Traktate und Quästionen in den Summen und Sentenzenkommentaren, erkundet. Eine umfassende und sachgerechte Darlegung

kann jedoch erst erfolgen, wenn auch Schriftkommentare und Predigten, mystische und liturgische Schriften, Erbauungsliteratur und nicht zuletzt Kommentare zum Kirchenrecht untersucht werden. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung scheint eine das ganze Spektrum deckende Übersicht unmöglich. Man kann vielleicht nach langjährigem Studium der Quellen einen Überblick über die akademischen trinitätstheologischen Vorstellungen des Mittelalters geben, aber dies wäre nur ein Aspekt – nicht unbedingt der wichtigste – der Geschichte des Trinitätsdogmas.

Vf. war sich wohl der Schwierigkeiten bewußt und entschied sich für eine repräsentative Übersicht im Raum der Scholastik. Sein Buch zeichnet in fünf Kap.n die markantesten einzelnen Positionen der Theologen nach und zeigt schwerpunktmäßig ihre Wirklinien. Die ersten zwei Kap. betreffen die Frühscholastik, die letzten zwei die Hochscholastik und das dritte bezieht sich auf den Übergang zwischen beiden Epochen.

Im ersten Kap. werden Anselm von Canterbury (11–29), Peter Abaelard (30–50) sowie die zwei Hauptrepräsentanten der Schule von Chartres, nämlich Gilbert von Poitiers und Thierry von Chartres (50–60), vorgestellt. Als gemeinsames Charakteristikum wird die Verarbeitung der augustinischen Anregungen im Ringen um eine neue Hermeneutik angesehen. In dieser Phase sei die Trinitätsdiskussion von der formalen Abstraktheit und der verstärkt erkenntnistheoretisch-apologetischen Zielsetzung geprägt.

Das zweite Kap. geht auf die Auffassungen der Viktoriner Hugo (61–63) und Richard (63–68) sowie des deutschen Abtes Rupert von Deutz (69–76) ein. In der Schule von St. Viktor bekomme das hermeneutisch-erkenntnistheoretische Anliegen der Trinitätslehre einen neuen Akzent durch Meditation und Bibelfrömmigkeit. In dieser biblisch-heilshaften Perspektive werde der dreifaltige Gott als die lebendige Liebe gesehen und erfahren. Was den deutschen Abt angeht, wird festgestellt, daß er eine ähnliche spirituelle Haltung wie die der Viktoriner zeigt, aber stärker als diese die heilsökonomische Dimension des Trinitätsgeheimnisses entfaltet und im Rückgriff auf das geschichtstheologische Erbe Augustins versucht, den kirchlichen Trinitätsglauben von der Heilsgeschichte her zu erschließen und für das christliche Leben fruchtbar zu machen.

Das dritte Kap. legt die Positionen des Petrus Lombardus (80–86) und des Wilhelm von Auxerre (86–92) dar, die an der Schwelle der Früh- zur Hochscholastik stehen. Nach dem Vf. dokumentieren beide die Einordnung der Trinitätslehre in die systematischen Darlegungen der Glaubenswahrheiten, die für die Summen und Sentenzenkommentare der folgenden Zeit bestimmend bleibe. Dadurch gehe die heilstheologische und heilsgeschichtliche Relevanz des Trinitätsdogmas zurück.

Das vierte Kap. arbeitet das Trinitätsverständnis der Dominikanerschule als eine neue Rezeption der augustinischen Lehre heraus. Die Ausführungen konzentrieren sich auf Albertus Magnus (93–99), der den Weg für die vertiefte Neuaufnahme der augustinischen Vorstellungen bereite, und auf Thomas von Aquin (100–113), dem die abschließende Ausformung gelinge. Demnach kennzeichne die Position des englischen Lehrers nicht sosehr die bahnbrechende Originalität, sondern vielmehr „eine synthetische Kraft", „die das überlieferte Gedankengut der augustinischen Tradition aufgreift und deren spekulative Dynamik voll entfaltet" (105–106).

Das letzte Kap. gibt den Standpunkt der Franziskanerschule wieder. Die Ausführungen zeigen, daß die Söhne des heiligen Franz von Assisi die von den Viktorinern und dann auch von Wilhelm von Auxerre her überkommene augustinisch-neuplatonische Denkform fortführen. Dies gelte vornehmlich für die Summa Halensis (120–126) und für Bonaventura (126–137); denn Duns Skotus (138–144) betone unter Wahrung des gleichen Grundzuges etwas mehr die hermeneutische Perspektive.

Daß es sich bei den angeführten Positionen um zentrale Repräsentanten der scholastischen Trinitätstheologie handelt, steht außer Debatte. Zu fragen wäre nur, ob die restriktive Auswahl die ganze Scholastik umspannt und ob sie alle wichtigen, für die damalige Entwicklung entscheidenden Beiträge gebührend berücksichtigt. In dieser Hinsicht sind Zweifel angebracht, zumal hinsichtlich der Spätscholastik. Im Raum der Früh- und Hochscholastik hätten sicher weitere bedeutende und einflußreiche Theologen mehr Beachtung verdient, zum Beispiel Bernhard von Clairvaux, Präpositinus von Cremona, Ägidius Romanus und Heinrich von Gent. Abgesehen von knappen pauschalierenden Behauptungen wird die spätscholastische Trinitätslehre bloß unter den Wirklinien des Thomas von Aquin (113–118) und des Duns Skotus (144–151) betrachtet, als ob es keine erwähnenswerten Denkanstöße und eigenständige Positionen gegeben hätte. Infolgedessen werden unter anderem die besondere Rolle der Augustinerschule und die Wirkung Bonaventuras übersehen. Von den spätmittelalterlichen Theologen, die durch eigenes Profil herausragten, hätten einige – z. B. Petrus Aureoli, Gregor von Rimini, Heinrich von Oyta und Johannes Gerson – als zentrale Repräsentanten ihrer Epoche in der Übersicht Platz finden müssen.

Es ist hervorzuheben, daß in den relativ wenigen näher beschriebenen Positionen die Hauptstränge der scholastischen Lehrentwicklung deutlich werden. Die Einzeldarstellungen werden immer in den geistigen Kontext eingeordnet und aufeinander bezogen. Das Vorgehen zeugt von einem durchgehenden Bemühen, ein Gesamtbild zumindest in groben Konturen zu vermitteln. Hierzu erweist sich als sehr hilfreich der abschließende Rückblick (152–156), in dem C. die bezeichnenden Merkmale der scholastischen Trinitätstheologie umreißt. Die treffenden Feststellungen resümieren vorzüglich die Ergebnisse der eigenen Arbeit und können für die künftige Forschung sehr anregend sein.

Tübingen Venicio Marcolino

Lexikon des Mittelalters, hg.v. Robert-Henri Bautier / Peter Berghaus / Hermenegild M. Biedermann OAS, u. v. a. Bd 2, Lfg 5–10: Buckler-Bußbücher – Codex von Valencia / Bd 3, Lfg 1–10: Codex Wintoniensis – Erziehungs- und Bildungswesen / Bd 4, Lfg 1–8: Erzkanzler – Gunther. – Zürich, München: Artemis 1982–1983 / 1984–1985 / 1987–1989. Sp. 897–2222 / Sp. 1–2222 / Sp. 1–1792

In der Besprechung der Lieferungen I 3–10 und II 1–4 konnte bereits erfreut festgestellt werden, daß das unkonventionell, von einem großen Kreis mediävistischer Fachleute hg. Lexikon bemerkenswert zügig voranschreitet (vgl. ThRv 79, 1983, 32). Diese Feststellung kann für den seitherigen Fortgang des Unternehmens ohne Einschränkung wiederholt werden. In gut 6½ Jahren sind 24 Lieferungen erschienen, nach anfänglich 3 seit einigen Jahren durchschnittlich 4 Lieferungen pro Jahr. Das dürfte nicht nur ein Verdienst der ihre ungewohnte Aufgabe anscheinend gut meisternden Hg. sein, sondern ist in hohem Maß offenbar dem kleinen, gut eingespielten, im Umgang mit Materie und Autoren inzwischen erfahrenen Redaktionsteam zu danken.

Verdienstvoll und dankenswert ist aber vor allem, daß die durch den fachlich sehr differenzierten Hg.kreis grundgelegte inhaltliche Spannweite beibehalten worden ist. Es wird tatsächlich erstaunlich umfassend über Leben und Denken im „Mittelalter" genannten Zeitraum der europäischen Geschichte informiert und dies ohne starre räumliche und zeitliche Begrenzung.

Wo es die Sache erfordert oder wünschenswert erscheinen läßt, werden auch Sachverhalte oder Personen vor oder nach diesem Zeitraum oder außerhalb seiner Grenzen berücksichtigt, z. B. antike Schriftsteller, der osmanische und arabische Bereich, in einem großen Artikel das Byzantinische Reich und hier besonders das Verhältnis zwischen Byzanz und dem Abendland (II 1304–1313).

Vor allem aber registriert man die reichhaltige und vielfältige Information über Ereignisse, Pesonen und Fragen aus dem Bereich innerhalb der räumlichen und zeitlichen Grenzen des abendländischen Mittelalters. Dabei fällt angenehm auf, in wie reichem Maß Themen der Geistes-, Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, aber auch der Mathematik und Naturwissenschaften sowie der Realienkunde behandelt sind.

So findet man relativ ausführliche Angaben über die Rezeption antiker Autoren (z. B. Cato, Caesar, Cicero, Curtius Rufus); zu Artikeln über Klöster und Stifte gehören möglichst weiterführende Hinweise auf Bibliothek und Skriptorium; nicht nur Euklid wurde ein Platz eingeräumt, auch einem viel weniger bekannten Mathematiker wie dem Franzosen Nicolas Chuquet (+ ca. 1488).

In dieser Zeitschrift dürfte besonders interessieren, daß aus dem Bereich von Theologie und Kirche nicht nur die selbstverständlich und herkömmlich zum Spektrum der Geschichte des Mittelalters gehörigen Artikel über Fragen der Philosophie, der Theologie (z. B. über „Gott" und die „Eigenschaften Gottes", über „Dogma" und „Freiheit"), der äußeren Kirchengeschichte und des Kirchenrechts begegnen, sondern auch in größerer Zahl über Fragen christlicher Frömmigkeit (z. B. Buße, liturgisch-theologisch), Mentalität (z. B. Demut), kirchliche Praxis (z. B. Fasten, -zeiten), über liturgische Bücher (z. B. Evangeliar) und kirchliche Geräte (z. B. Ciborium).

Abgesehen von der Sprache wird man nur relativ selten daran erinnert, daß man es mit einem „deutschen" Lexikon zu tun hat. Es ist vielmehr nachdrücklich der europäische Horizont in der Konzeption des Lexikons und demgemäß in der Auswahl der Stichworte – mit Blick über die Grenzen hinaus – wie auch die Internationalität in den Literaturangaben anzuerkennen.

Ein an sich unerhebliches, aber symptomatisches Beispiel beleuchtet, wie frei von nationaler Enge oder Voreingenommenheit das Lexikon erarbeitet wird. Während in dem Artikel „Deutsches Recht" dieses als „das Recht einer

Stammesgesellschaft", nämlich der Germanen charakterisiert wird (III 778), wendet sich F. K. Werner gleich zu Beginn des anschließenden Artikels „Deutschland" sehr nachdrücklich gegen das „Bestreben der deutschen Rechtsgeschichte, ‚deutsches Recht' der Gegenwart aus germanischen Vorformen abzuleiten" und gegen die „aus naiver Gleichsetzung von Germanen und Deutschen" erwachsene Vorstellung von einem ‚deutschen Volk', das es „längst vor der Entstehung des ostfränkisch-deutschen Staates" gegeben habe (III 782).

Der gen. Artikel „Deutschland" weckt allerdings insgesamt ebenso wie die anderen Länderartikel – „Dänemark", „England" und „Frankreich" – durch Anlage und Umfang Bedenken. Wer einen Überblick über die Geschichte dieser Länder gewinnen will, kann ihn durch eines der gängigen Taschen- oder Studienbücher gewiß günstiger erhalten als durch einen Lexikon-Artikel, der zwar materialreich ist, der aber inhaltlich als Kurzinformation weithin zu oberflächlich ist und obendrein durch Drucktype, Druckanordnung und ein nur grobes Inhaltsverzeichnis (ohne Seitenangaben) gegenüber Darstellungen in Buchform abfällt. Welchem Benutzer dieses wissenschaftlichen Fachlexikons zur Geschichte des Mittelalters soll also ein 133 Sp. langer Artikel „Deutschland" dienen? Und dieselbe Frage ist im Hinblick auf die anderen Länderartikel zu stellen.

Im übrigen scheint die bei jeder Lexikon-Planung und -Redaktion immer wieder bedrängende Frage nach Umfang und Komposition der Artikel durchweg sachgerecht entschieden worden zu sein. Die Wünsche und Interessen aller Fachleute werden wohl nie befriedigt werden können. Hier sei deshalb nur auf einen Fall besonders auffälligen Ungleichgewichts bei verwandten Materien hingewiesen:

Das gewiß bedeutsame monastische Reformzentrum Cluny und die Cluniazenser konnten mit einer – durchaus begründeten – Vielfalt von Aspekten auf 22 Sp. behandelt werden, über die ebenfalls einflußreichen, wenn auch je unterschiedlichen Reformzentralen Gorze (einschl. der ersten Phase ab 757) und Cîteaux wird hingegen auf nur 2 bzw. 3 Sp. ohne Untergliederung informiert und damit in etwa demselben Umfang wie über Fleury, Fruttuaria und Fulda. Zwar ist im Cluny-Artikel auch der von diesem Kloster ausgegangene Verband einbezogen, während für den Zisterzienserorden ein besonderer Artikel vorgesehen ist. Dennoch scheint der Unterschied des Umfangs und der berührten Bereiche nicht sachgerecht. Er könnte die wissenschaftlich überwundene Vorstellung nähren, Cluny sei das monastische Reformzentrum des hohen Mittelalters schlechthin gewesen. Überdies sei angemerkt, daß die Reform in St. Maximin zu Trier nicht nur „parallel" zu der von Gorze erfolgte, sondern zunächst unter Gorzer Einfluß.

Gewichtiger aber als alles, was zu kritischen Überlegungen veranlassen kann, sind nicht nur die genannten Vorzüge der Konzeption, insbesondere der Weite des räumlichen und geistigen Horizonts, sondern auch und vor allem die reichhaltigen, in der Regel zuverlässigen Informationen, die in den Einzelartikeln kleineren und größeren Umfangs geboten werden.

Es ist hier nicht der Ort, auf einzelne Artikel genauer einzugehen. Beispielhaft sei nur auf den Artikel „Ehe" hingewiesen, in dem sowohl die theologische und liturgische Entwicklung wie besonders die nicht unbeträchtlichen Unterschiede in Verständnis und Recht der Ehe dargestellt werden.

Es ist zwar bedauerlich, aber wohl unvermeidlich, daß in einem solchen Werk manche Einzelangaben unzutreffend sind, z. B. über Columbans Beitrag zur Bußpraxis (sein Paenitentiale ist kein „Bußlied", vgl. die nicht zitierte Edition in „Irish Penitentials", ed. L. Bieler, 1963 [zu III 67]) oder über Diakon und Beichte (dem Diakon war nicht „gestattet", in Notfällen „die Rekonziliation durchzuführen" [zu III 942]), oder daß wichtige Angaben fehlen, z. B. im Artikel „Evangeliar" (IV 127–130) die Erklärung dieses Buchtyps, etwa des Unterschieds zum Evangelistar. Aber solche Ausstellungen, die ohnehin nicht den mehrfach betonten Wert des Lexikons mindern können noch sollen, sind aufs Ganze gesehen unerheblich.

Man kann nur wünschen, daß Hg. und Redaktion in der Lage sind, das Werk auf gleichem Niveau und mindestens ebenso zügig wie bisher dem Ende zuzuführen.

Bonn Raymund Kottje

Cacciotti, Alvaro: **Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi.** – Roma: Edizioni Antonianum 1989. 324 S. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 30), kart. Lit 30.000

Ziel der Untersuchung Cacciottis ist es, die theologischen Aspekte der Laudendichtung Jacopone da Todis herauszuarbeiten.

In Anbetracht der Tatsache, daß Jacopone außerhalb Italiens weitgehend unbekannt ist, möchte ich einige kurze Bemerkungen zu ihm und seinem Werk vorausschicken: Infolge eines Bekehrungserlebnisses im Jahre 1268 entschied sich Jacopone radikal für ein Leben in Buße und trat 1278 dem Franziskanerorden bei. Er wandte sich gegen die Verweltlichung der Kirche und kämpfte erbittert auf Seiten der Spiritualen gegen Papst Bonifatius VIII., der ihn schließlich einkerkerte und zusätzlich exkommunizierte. Die Lauden, eine Sammlung von rund 100 religiösen Gedichten, sind folgenden Themen gewidmet: Korruption der Welt, Haß gegen die Sünde und Aufforderung zur Buße, Verachtung alles Weltlichen, mystische Ekstase, Korruption des Franziskanerordens und der Kirche.

Die bisher erschienenen Beiträge zu den Dichtungen Jacopones sind größtenteils aus literaturwissenschaftlicher Perspektive verfaßt worden. C. ist daher um einen neuen Ansatz bemüht. Im Zentrum seiner Untersuchungen steht die Theologie Jacopones, speziell dessen Konzeption von mystischer Liebe.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile, die zusammen von einer Einleitung und einer Schlußbetrachtung eingerahmt werden.

In der Einleitung handelt es sich um eine Einordnung Jacopones und seines Werkes in den historischen und kulturellen Kontext. Außerdem definiert C. den in seiner Untersuchung grundlegenden Begriff „Mystik", dem er drei verschiedene Bedeutungen zuschreibt: zunächst eine allgemeine Bedeutung, wie z. B. in „kollektive Mystik", dann eine ästhetische Bedeutung im Sinne von Ekstase und schließlich die eigentliche Bedeutung als Liebesbegegnung mit Gott. Einen keineswegs uninteressanten Exkurs liefert C. über die Konzeption eines Gottes der Liebe in den großen nichtchristlichen Religionen Buddhismus, Islam und Judentum.

Im ersten Hauptteil geht es um die Vereinigung zwischen Gott und Mensch durch die mystische Liebe. C. beginnt mit einer Gegenüberstellung Jacopones und der Troubadours. Beide erkennen die Häßlichkeit der Welt, ziehen jedoch gegensätzliche Konsequenzen daraus: Während die Troubadours dem Elend entfliehen, akzeptiert Jacopone die Welt gerade aufgrund ihres abstoßenden Wesens und weist damit eindeutig christliche Züge auf. Im Anschluß an die Herausstellung dieser Grundhaltung, auf der das dichterische Werk Jacopones beruht, kommt C. auf das zentrale Thema der Lauden zu sprechen: Jacopone besingt die Liebe als Vereinigung der beiden Pole Gott und menschliche Seele. Diese beiden Pole bilden den Kern der Lauden. Gott ist die Liebe, und aus Liebe zu den Menschen ist er selbst Mensch geworden. Diese Entdeckung deutet C. als einen wahren Humanismus, denn Gott und Mensch stehen als Gleiche in Beziehung zueinander. Dabei wird die Größe, die dem Menschen von Natur aus zu eigen ist, deutlich. In einem weiteren Schritt beschreibt C. die Vereinigung zwischen Gott und der menschlichen Seele. Es handelt sich dabei um eine mystische Vermählung. Die Liebe Gottes ist einzigartig, grenzenlos und gilt jedem einzelnen Menschen. Sie verwandelt den Geliebten in den Liebenden. Demzufolge kann der Mensch so lieben, wie er von Gott geliebt wird. Die mystische Vereinigung findet direkt, d. h. ohne *medium quo* statt. Dabei geht die Initiative ausschließlich von Gott aus. Diese Vorstellung liegt der mystischen Passivität zugrunde. Die mystische Vermählung ist nur durch die Gnade Gottes und nicht durch menschliche Verdienste möglich. Sie bewirkt eine grundlegende Veränderung im Menschen. Voraussetzung für das Zustandekommen einer solchen Vereinigung ist, daß der Mensch sich selbst für nichtig erklärt. Auf diese Weise wird er zur vollständigen Erkenntnis der Gottheit geführt, die seine einzige Wahrheit ist. Demut und Armut machen den Menschen frei für die Vereinigung mit Gott.

Während C. im ersten Hauptteil seines Werkes das Zustandekommen und die Art der mystischen Vermählung beschreibt, untersucht er im zweiten Teil die Konsequenzen dieser Vereinigung: Der Mensch erlangt durch die Verbindung mit Gott seine Vollkommenheit. Das Wesen eines solchen Menschen ist Gegenstand vieler Lauden Jacopones. Der vollkommene Mensch stimmt ganz mit dem Willen Gottes überein. Die Kooperation zwischen Gott und dem Menschen geschieht über die Tugenden. Die grenzenlose Liebe Gottes zeigt sich in dessen vollständiger Hingabe an den Menschen, bis hin zum Kreuzestod. Das bedeutet für C., daß die Gattung Lauda nicht in erster Linie Lob Gottes durch den Menschen beinhaltet, sondern daß ihr eigentlicher Sinn in der Beschreibung des Lobs besteht, das Gott dem Menschen in der mystischen Vermählung darbringt. Hierbei kann im Gegensatz zur Inkarnation nicht von einer Selbsterniedrigung Gottes die Rede sein, sondern von einer Erhöhung des Menschen durch Gott. Durch die grenzenlose Liebe Gottes wird der Mensch edel und damit zum „lebendigen Spiegel Gottes".

C. beschreibt anhand der Lauden Jacopones die große Liebesgeschichte zwischen Gott und dem Menschen. Schlußfolgernd greift er die Gegenüberstellung von religiöser *(amor sacro)* und profaner Liebe *(amor profano)* auf: Im Gegensatz zur religiösen Liebe, die zu einer Gottesbegegnung führt, existiert nach der Konzeption der profanen Liebe ein völlig transzendenter Gott, dessen Liebe in menschlichen Vorstellungen keinerlei Entsprechung findet. Eine Begegnung des Menschen mit Gott ist dabei nicht möglich, und deshalb erfordert eine solche Auffassung für Gott einen Ersatz, der menschlichen Maßstäben eher gerecht wird. Der christliche Humanismus Jacopones erfaßt sämtliche Implikationen der mystischen Liebe. Eine solche Liebe kann nur dann die Beziehung zwischen Gott und Mensch beschreiben, wenn sie alles Menschliche akzeptiert. Bei der profanen Liebe hingegen ist das menschliche Ich die einzige Dimension seiner selbst, und es ist keine wirkliche Liebesbeziehung möglich. Schlußfolgernd sagt C., daß Jacopone in seinen Lauden eine Theologie der Liebe entwickelt.

Die vorliegende Untersuchung zeigt, daß die Lauden Jacopones Vorstellungen mittelalterlicher Mystik widerspiegeln. Im Zusam-

menhang mit literaturwissenschaftlich ausgerichteten Studien ist diese Tatsache wiederholt erwähnt worden, jedoch wurde meistens auf eine systematische und direkt am Text orientierte Darstellung verzichtet. Auf den engen Bezug zum Text weisen bei C. bereits die Überschriften der einzelnen Unterkapitel hin: Als Titel wählt C. häufig einen Vers aus den Lauden, der in dem entsprechenden Kap. von zentraler Bedeutung ist.

Eine bedeutende Leistung C.s besteht sicherlich darin, daß er Theologie und Literatur miteinander verbindet. Er arbeitet Jacopones Theologie der Liebe heraus, die wie ein roter Faden dessen dichterisches Werk durchzieht. Dabei liefert er dem Leser eine Gesamtinterpretation dieser Laudensammlung. Keineswegs handelt es sich um oberflächliche Analysen, sondern C. belegt sämtliche Thesen durch Textbeispiele. Darüberhinaus analysiert er einzelne, für seine Gesamtdeutung zentrale Lauden, was vor allem aus literaturwissenschaftlicher Sicht äußerst lobenswert ist, denn derartige Einzelanalysen dieser Dichtung sind bisher kaum durchgeführt worden. Daß C. trotz des theologischen Schwerpunkts seiner Untersuchungen die Lauden Jacopones nicht als ein rein theologisches Werk betrachtet, sondern auch deren dichterische Qualität nicht unterbewertet, zeigt sich zusätzlich daran, daß er auf Aspekte wie Sprache und Metrik eingeht. Ihm ist daran gelegen, Jacopone vor der Polemik zu bewahren, eine poetisch und stilistisch niveaulose Dichtung verfaßt zu haben, und so versucht er, die formale Struktur der Lauden in Beziehung zur Theologie Jacopones zu setzen und auf dem Hintergrund der theologischen Aussage Jacopones stilistische Eigenarten zu rechtfertigen. Auch hier zeigt sich wieder, wie geschickt C. Theologie und Literatur miteinander zu verknüpfen weiß. Hinsichtlich des Aufbaus ist C.s Buch in mehrere kleine Unterkapitel gegliedert, so daß seine Argumentation in kleinen Schritten nachvollzogen werden kann.

Wer sind die Adressaten eines solchen Werks? Auf jeden Fall könnten sowohl Theologen als auch Literaturwissenschaftler Interesse daran finden. Eine Kenntnis der Lauden erleichtert zwar das Verständnis, ist aber nicht Voraussetzung für die Lektüre dieses Buchs. C. liefert nicht zuletzt auch zahlreiche und aktuelle Literaturhinweise, die für eine Vertiefung des Themas sicherlich nützlich sind.

Münster Elisabeth Gelhaus

Mannermaa, Tuomo: **Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung**. Zum ökumenischen Dialog. – Hannover: Luther. Verlags-Haus 1989. 200 S. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, NF Bd 8) kart.

Saarinen, Risto: **Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung**. – Stuttgart: Fritz Steiner 1989. X, 241 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte, Bd 137), geb. DM 42,00

Zur Evang.-Luth. Kirche Finnlands gehören noch heute über 90 % der Gesamtbevölkerung. Eingeführt wurde die Reformation in Finnland ab 1527 vom schwedischen König Gustav Wasa und dem Bischof von Åbo, Martin Skytte. Als der eigentliche finnische Reformator hat indes Skyttes ehemaliger Sekretär und späterer Nachfolger, Mikael Agricola (um 1510–1557), zu gelten. 1536 reiste er zum Ursprungsort der Reformation, um sich durch eigene Anschauung ein theologisches Urteil zu bilden, wurde drei Jahre später in Wittenberg zum Magister promoviert und kehrte schließlich mit Empfehlungsschreiben Luthers und Melanchthons in seine Heimat zurück, wo er nicht nur die Kirche reformierte, sondern zugleich zum Begründer der finnischen Schriftsprache wurde und neben einem einflußreichen Gebetbuch und einer Agende auch eine Übersetzung des Neuen (1548) und einiger Teile des Alten Testaments (1551/52) herausgab (vgl. im einzelnen TRE 11, 178–192, bes. 186f).

Als einer der führenden Repräsentanten des gegenwärtigen finnischen Luthertums hat Mannermaa zu gelten, der der theologischen Öffentlichkeit u. a. als Vf. einer detaillierten Analyse von Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie bekanntgeworden ist (Von Preußen nach Leuenberg, Hamburg 1981).

Seine Publikation zum Motiv der Glaubensgegenwart Christi umfaßt vier Untersuchungen, die wesentlich durch den bilateralen ökumenischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche Rußlands und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands beeinflußt worden sind. Hauptintention M.s ist es, Konvergenzen zwischen dem für die Rechtfertigungslehre Luthers bestimmenden Gedanken einer realen Anwesenheit Christi im Glaubenden und der patristisch-orthodoxen Vergöttlichungslehre aufzuzeigen. Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie soll, wie es in der Überschrift der ersten Studie exemplarisch heißt, in dem Motiv des *In ipsa fide Christus adest* (11–93) zu finden sein. Während die einseitig forensische Rechtfertigungslehre der Konkordienformel und des späteren Luthertums Gefahr laufe, Gerechtsprechung und reale Präsenz Christi im Glauben zumindest begrifflich zu trennen, lehre Luther in seinem großen Galaterbrief-Kommentar, auf den sich M. hauptsächlich bezieht, eine, wie es heißt, real-ontische Teilhabe des Rechtfertigungsglaubens an Jesus Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes und damit an dem in Jesus Christus offenbaren Gott. Auf der Basis von Luthers Rezeption der altkirchlichen Christologie wird im einzelnen entwickelt, wie der im Glauben mit Christus verbundene Mensch an dessen göttlicher Natur und damit an der Fülle der Gottheit Anteil gewinnt. Von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen orthodoxer Vergöttlichungslehre und lutherischem Rechtfertigungsgedanken könne sonach nicht mehr länger die Rede sein. Insofern nämlich nach genuiner Auffassung Luthers Christus selbst die Form und damit die Seinswirklichkeit des Glaubens sei, habe in der Glaubensgemeinschaft mit Christus ein dergestalter Eigenschaftswechsel statt, in welchem dem Christen die Idiome von Gottes Wesen kommuniziert und mitgeteilt werden. Der Rechtfertigungsglaube bedeute sonach „die Teilhabe an Gottes Wesen in Christus" und „nicht ausschließlich den Empfang der aufgrund von Christi Verdienst zugerechneten Sündenvergebung" (26). Luther scheue sich nicht zu sagen, daß der Mensch im Glauben zu Gott werde; seien doch nach seiner Auffassung Christus und der Gläubige als eine Person (quaedam una persona) zu betrachten. Als Begründung für solche ‚*unio personalis*' wird u. a. Luthers Annahme angeführt, daß Christus „nicht nur Gottes Gunst (*favor*) bzw. die Vergebung, sondern . . . auch real die ‚Gabe' (*donum*)" sei (29). Als zusätzliche Belege gelten die Zusammengehörigkeit des im Glauben anwesenden Christus mit der Heiligung des in der Liebe tätigen Christenmenschen und Luthers Hinweis, daß Christus selbst im Menschen alles Gute bewirke.

Dieser Aspekt des Motivs der Glaubensgegenwart Christi wird in einer zweiten Studie, die das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers untersucht (95–105), noch einmal zusammenfassend expliziert. Dabei unterstreicht M. erneut seine Grundthese, daß „der Gedanke *in ipsa fide Christus adest* die Gesamtstruktur im Denken Luthers offenleg(e)" (62). Sachlich wichtig ist in diesem Zusammenhang ferner die bereits in der ersten Studie vorgenommene kritische Abgrenzung gegen falsche Vergöttlichungsvorstellungen, denen gemäß „das Gottesverhältnis als auf der Liebe (‚*eros*') beruhend gedacht (wird), in welcher der Mensch sich zur Transzendenz hinbewegt, d. h. auf den gerade im Himmel befindlichen Christus zu. Eine auf derartiger Liebe beruhende Christusbeziehung ist Luther gemäß stets partiell, nämlich eine solche ständige, unablässige Bewegung auf Transzendenz hin, die immer ‚Part(h)ekenwerk' bleibt. Der Reformator betont dagegen, daß Gott in der Fülle seines Wesens ‚herab' gekommen ist und Mensch wurde. Wer glaubt, ist schon jetzt real ‚im Himmel', da in Christus Gottes ganze Fülle beschlossen liegt und da Christus real anwesend ist." (39) In dem dritten Beitrag des Bandes, der von ‚Zwei Arten der Liebe' (107–181) in Luthers Glaubenslehre handelt, wird dieser Zusammenhang in Kontrast zu aristotelisch-thomistischen Denkmodellen ausführlich entwickelt. Zugleich verteidigt M. seine, wie er sagt, real-ontische Interpretation von Luthers Glaubensverständnis gegen die Kritik, die Annahme einer wirklichen Gegenwart Christi im Glauben destruiere die lutherische Wort-, Kreuzes- und Liebestheologie.

Diese Verteidigung, die M. mit einer gezielten Attacke gegen sog. antiontologische, einseitig ethisch-juridische Fassungen der Glaubensrelation verbindet, überzeugt insofern, als alle Themenbestände lutherischer Theologie im allgemeinen und der Theologie Luthers im besonderen unter der Voraussetzung stehen, daß mit einer realen Selbstvergegenwärtigung des auferstandenen Gekreuzigten in der Kraft des göttlichen Geistes gerechnet werden kann. Auch ist nicht zu leugnen, daß diese Selbstrepräsentanz Jesu Christi nach Luther im Glauben gegenwärtige Wirklichkeitsgestalt annimmt. Indes bedarf diese Aussage, um theologisch verständlich und gegen Mißverständnisse hinreichend abgesichert zu sein, einer Reihe von Differenzierungen, von denen hier nur einige wenige benannt werden sollen: Zu klären wäre zunächst und vor allem, was mit der zentralen Formel ‚real-ontisch' eigentlich präzise gemeint ist; anders gesagt: M. müßte die Metaphysik bzw. Ontologie, die er seinem Lutherverständnis zugrunde legt und für deren theologische Unaufgebbarkeit er mit Recht plädiert, wenigstens in Ansätzen entfalten. Denn eine genau angebbare und ggfs. falsifizier-

bare Bedeutung ergibt jedwede theologische Rede von Realpräsenz erst, wenn der begriffliche Zusammenhang von Realität und Präsenz logisch und ontologisch hinreichend geklärt und zugleich klargestellt ist, wie sich die logisch-ontologische zur theologischen Begriffsformation verhält. Auf dieser Basis wäre sodann detailliert zu erörtern, wie sich die wirkliche Gegenwart Christi im Glauben zu sonstigen Gestalten seiner Realpräsenz verhält. Was hinwiederum die Realpräsenz Christi im Glauben betrifft, so wäre genau zu beschreiben, in welchem Verhältnis die Selbstrepräsentation Jesu Christi im Glauben zu jener Selbstwahrnehmung steht, mittels welcher der Gläubige sich seinen Glauben und den in solchem Glauben präsenten Christus vergegenwärtigt, um so zum Bewußtsein seiner selbst als eines Glaubenden und seiner im Glauben statthabenden Vereinigung mit Christus zu gelangen. Gerade in dieser Hinsicht bleibt M. manche Differenzierungen schuldig. Solche – namentlich pneumatologisch zu erbringende – Differenzierungsleistungen aber sind um so dringlicher, als ohne sie M.s theologiegeschichtlicher Überbietungsanspruch gegenüber einer angeblich oder tatsächlich antimetaphysisch-subjektivistisch geprägten Tradition der Lutherdeutung nicht aufrecht zu erhalten ist.

Zu den Forschungstraditionen, die das Verständnis des realontischen Charakters der Anwesenheit Christi im Glauben wenn nicht unmöglich machen, so doch erheblich erschweren, rechnet M. im Schlußbeitrag seines Sammelbandes (183–200: Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene) namentlich A. Ritschl und W. Herrmann. Die Eigenart ihrer durch Lotze vermittelten Kantrezeption habe sie veranlaßt, „das Verhältnis zu Gott nicht als Seinsgemeinschaft, sondern nur als eine Relation der Willen, d. h. als ein ethisch-personales Verhältnis" zu verstehen (189). Nach M. prägt diese Fehlentwicklung die evangelische Theologie und ihre Lutherdeutung bis zum heutigen Tage. Damit ist bereits ausgesprochen, was in der bei M. angefertigten, im Herbst 1988 von der Theologischen Fak. der Univ. Helsinki angenommenen Diss. von S a a r i n e n im einzelnen belegt und entfaltet wird. Erneut steht der Gedanke der Glaubensgegenwart Christi im Zentrum der Aufmerksamkeit. Am Beispiel dieses Motivs versucht S. grundlegende Denkformen moderner protestantischer Lutherrezeption herauszuarbeiten, wobei er unter einer theologischen Denkform „das potentielle, inhaltlich noch nicht gefüllte Vorverständnis einer theologischen Aussage" versteht (5, Anm. 13). Das Gegenwart-Christi-Motiv scheint ihm für diese Aufgabe besonders geeignet zu sein, weil die Lutherforscher bei der Behandlung dieser Thematik „die fundamentaltheologischen Probleme bezüglich der Seinsweise Gottes sowie der theologischen Erkenntnisweise des Menschen beantworten müssen" (5). Wesentliches historisches Ziel der Studie ist der Nachweis der Abhängigkeit einer großen Mehrheit der deutschen protestantischen Lutherforscher von einer ganz bestimmten philosophischen Schulrichtung, nämlich vom Neukantianismus und seinen Theorieprämissen. Mit diesem theologie- und geistesgeschichtlichen Nachweis ist die systematische Absicht verbunden, die bis in die Dialektische Theologie und ihr Lutherverständnis hineinreichende Fernwirkung des Neukantianismus zu überwinden und damit die Voraussetzung zu schaffen für die Einsicht, daß eine Theologie im Gefolge Luthers auf ontologische Aussagen sachlich nicht verzichten kann. Mit diesem Erkenntnisinteresse analysiert S. einschlägige, insbesondere an Luthers Christologie orientierte Werke herausragender Vertreter dreier bestimmender Formationen moderner evangelischer Theologie, nämlich des Neuprotestantismus (9–85), der Lutherrenaissance (86–177) und des barthianischen Flügels der Dialektischen Theologie (178–226). Im einzelnen werden folgende Autoren behandelt: Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Karl Holl, Erich Vogelsang, Reinhold Seeberg, Erich Seeberg, Karl Barth und Ernst Wolf.

Das dem Neuprotestantismus gewidmete Kapitel der Arbeit setzt ein mit einer ausführlichen Beschreibung des philosophischen Systems Hermann Lotzes, dessen Denkform S. als ‚transzendentales Wirkungsdenken' charakterisiert: „t r a n s z e n d e n t a l, weil sie Immanuel Kants Definition folgt, der zufolge die transzendentale Betrachtung sich mit der Erkenntnisart der Gegenstände beschäftigt; W i r k u n g s d e n k e n, weil sie ... als ihren metaphysischen Grundbegriff nicht den Begriff des autonomen Seins, sondern den der als Wirkung aufgefaßten Realität gebraucht." (21) Für Lotzes Religionsauffassung folge daraus die Ablehnung aller theologischen Seinsaussagen und die Annahme, daß Gott und die göttliche Transzendenz uns nur über ihre immanenten Wirkungen zugänglich seien, hingegen nicht, wie sie an sich selbst sind. Es ist die zentrale These S.s, daß Lotzes neukantianische Denkform neben der neuprotestantischen Lutherforschung auch die Vertreter der beiden anderen Forschungsrichtungen entscheidend prägte und auf diese Weise ihre sachlichen Ergebnisse methodisch präformierte. Die verschiedenen theologiegeschichtlichen Analysen lassen sich daher als Bestätigungen und Variationen einer grundlegenden Einsicht verstehen, deren Struktur von S. selbst abschließend auf folgenden Nenner gebracht wird: „Der in dieser Studie gezeichneten forschungsgeschichtlichen Deutungslinie zufolge kann die metaphysische Wirklichkeit in der konkreten Welt nur als eine Wirkung, deren Ursache uns unerreichbar bleibt, erfahren bzw. erlebt werden. Wenn dieser philosophische Grundgedanke auf die christliche Offenbarung angewandt wird, kann der theologische Gehalt der Offenbarung kein metaphysisches System bilden, sondern nur im Zusammenhang der Wirkungen, die sich innerhalb der natürlichen, geschichtlichen Welt ereignen, erfaßt werden. Zugleich weisen die Wirkungen über sich hinaus auf ihre unbekannte, überweltlich-geistige Ursache; deswegen können sie dem Menschengeist den überweltlichen Zweck seines Lebens aufzeigen. So geht es in der christlichen Religion letzten Endes nicht um Metaphysik oder Seinsdenken, sondern um Gottes Wirken auf uns, das uns aus dem Banne der Naturwelt befreien kann. Dieser fundamentaltheologischen Auffassung zufolge können theologische Urteile nur im Rahmen eines Wirkungsdenkens adäquat ausgedrückt werden, das heißt im Rahmen der Auffassung, daß die Wirklichkeit des Menschen nicht eine an sich seiende, objektive Welt, sondern ein dynamisches Kraftfeld ist, in der die metaphysischen Ursachen der Wirkungen unerreichbar bleiben." (229f.)

Nach S. ist die auf Lotze zurückgeführte und als transzendentales Wirkungsdenken klassifizierte Argumentationsfigur, wie gesagt, bei allen erwähnten Kandidaten der Lutherforschung nachzuweisen. Das gilt nicht nur für Ritschl und den neben Lotze insbesondere durch Cohen beeinflußten W. Herrmann, sondern auch für die Vertreter der Lutherrenaissance. Sowohl Reinhold und Erich Seeberg als auch Karl Holl und Erich Vogelsang teilen – unbeschadet sonstiger Unterschiede – nach S. folgende Interpretationsvoraussetzungen: „a) die Kritik an der Substanzmetaphysik, b) de(n) Ansatz bei der Wirkung Gottes auf uns als dem richtigen Ausgangspunkt aller religiösen Erkenntnis, c) die Deutung der *unio cum Christo* als Teilhabe an den Wirkungen Gottes und d) die Betonung des subjektiven Bewußtseins (Denken, Fühlen, Wollen) des Gläubigen als transzendentales Korrelat der göttlichen Wirkungen." (173) Selbst die Repräsentanten der nach dem Ersten Weltkrieg bestimmend gewordenen, den Kontinuitätsbruch zur theologischen Vätergeneration nachdrücklich betonenden Dialektischen Theologie konnten sich nach S. dem prägenden Einfluß neukantianischer Denkprämissen nicht entziehen. Vielmehr soll gelten, „daß Barth von einer ähnlichen denkerischen Voraussetzung, nämlich von dem transzendentalen Wirkungsdenken ausgeht wie die Deutungen des Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance" (207). Entsprechendes gilt für E. Wolf. Keines der entfalteten Lutherbilder fällt deshalb – bei allen Variationen im Detail – aus dem lotzeanischen Rahmen.

Das mag freilich mit der sehr formalen Fassung zusammenhängen, die S. diesem Rahmen angedeihen läßt. Ein entsprechender Formalismus kündigt sich bereits in dem erwähnten Verständnis dessen an, was S. Denkform nennt. Nach seinem (von einer Definition H. Mühlens abgeleiteten) Urteil wird eine Denkform ausdrücklich als inhaltsleer bzw. den Gedankeninhalten äußerlich bestimmt. Kann diese Bestimmung schon unter den Bedingungen eines Neukantianismus Lotzescher Provenienz nur mit Vorbehalt vertreten werden, so dürfte sie sich, auch wenn neukantianische Abhängigkeiten beider Theologen zweifellos vorhanden sind, für das Werk Ritschls oder gar Barths kaum aufrechterhalten lassen. Denn weder Barth noch Ritschl kann ein ausgeprägtes Bewußtsein davon bestritten werden, daß sich theologische Denkform und methodisches Vorgehen vom jeweiligen Gegenstand und seiner inhaltlichen Besonderheit nicht abstrahieren lassen, daß sich vielmehr die Verfassung eines Denkens erst im konkreten Bedenken seiner gedanklichen Sinngehalte erschließt. Dies wird bei S. nicht ausreichend deutlich. Von daher halte ich auch seinen Anspruch für nicht hinreichend begründet, die gegebenen Analysen hätten gezeigt, „daß die Meinung, der konfessionelle Unterschied (sc. zwischen Protestantismus und Katholizismus) stelle zugleich eine fundamentale, durch die verschiedenen Denkformen bedingte Differenz dar, tief in der Forschungsgeschichte verwurzelt ist. Von Albrecht Ritschl bis Ernst Wolf sehen die Forscher die fundamentale Verschiedenheit der reformatorischen Theologie vom Katholizismus darin, daß Luther anstatt der aristotelischen Metaphysik das dynamische Wirkungsdenken als Grundlage seiner Christologie benutzt." (231; vgl. schon: 226) Ob eine solche Kontrastierung dem genuinen Luther angemessen ist, läßt S. selbst offen; daß sie auch von Luthers Adepten nicht in der beschriebenen Plakativität vertreten wurde, ist anzunehmen. Verstärkt wird der Eindruck einer gewissen Abstraktheit und einer Neigung zum Formelhaften im übrigen durch die mangelnde Rücksicht, die S.s Studie sozialgeschichtlichen Zusammenhängen und dem historischen Kontext der jeweiligen Entwürfe zuteil werden läßt.

Unbeschadet dieser Bedenken verdient nach meinem Urteil das Gesamtunternehmen Respekt und ungeteilte Aufmerksamkeit. Denn unbestreitbar ist nicht nur, daß es jene Beziehungszusammenhänge „zwischen den Erkenntnistheorien des späten 19. und den protestantischen Lutherdeutungen des frühen 20. Jh.s", deren Nachweis S. zum „hauptsächliche(n) Ergebnis" (226) seiner Studie erklärt, faktisch, wenn auch nicht in der angenommenen geradlinigen Eindeutigkeit gibt, sondern unleugbar ist auch, daß eine konsequent rezeptionsgeschichtliche Betrachtung am ehesten geeignet ist, das bestehende, von Bernhard Lohse und anderen erst jüngst

beklagte methodologische Defizit gegenwärtiger Lutherdeutung zu beheben. Denn was Otto Wolff in seiner präzisen und nach wie vor lehrreichen Arbeit über ‚Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung' (Stuttgart 1938) bereits einleitend feststellte, hat seine Gültigkeit bis heute nicht verloren: „Eine jede Zeit schafft sich mit den Kategorien des ihr eigentümlichen Selbstverständnisses das ihr angemessene Lutherbild. So stellt die Geschichte der protestantischen Theologie und Frömmigkeit der eigentümlichen geistigen Struktur ihrer Perioden entsprechende Lutherbilder von je typischer Eigenart vor uns hin, die in der Rückschau weithin eher als Abbilder der geistigen Physiognomie der sie schaffenden Denkperioden empfunden werden müssen, als daß wir das Gesicht Luthers selber in ihnen zu erkennen vermöchten." (O. Wolff, a.a.O., 1) Diese Einsicht auch für die eigene theologische Gegenwart und das ihr genehme Lutherbild wahrzunehmen und nicht zu verdrängen, ist nicht nur eine Grundbedingung historisch-kritischer Redlichkeit, sondern zugleich die Voraussetzung dafür, sich vom genuinen Luther gegebenenfalls konstruktiv befremden zu lassen.

Augsburg Gunther Wenz

Pollet, Jacques V., O.P.: **Huldrych Zwingli.** Biographie et Théologie. – Genève: Labor et Fides 1988. 113 S. (Histoire et Société 15), kart. FF 96.–

Mit dem magistralen Artikel „Zwinglianisme" im Dictionnaire de Théologie catholique stellte sich Pollet vor bald vierzig Jahren als selbständiger und kritischer Zwinglikenner vor. Sein Verdienst lag insbesondere darin, daß er auf Zwinglis Anleihen bei der mittelalterlichen Theologie, vor allem der thomistischen Schule, verwies. So überwand P. auf seine Weise das seinerzeit die Zwingliforschung beherrschende Dilemma, ob der Reformator der „humanistisch-antiken" Tradition oder eher dem „biblisch-christlichen" Erbe zuzurechnen sei. Seither hat P. in zahlreichen Veröffentlichungen diese Linie fortgesetzt und den eklektischen Charakter von Zwinglis Theologie betont. Die vorliegende Zusammenfassung der biographischen und theologischen Zwingliarbeiten P.s für ein französischsprachiges Publikum beweist wiederum die ausgezeichnete Kenntnis von Quellen und Literatur. Das dargebotene ausgewogene Zwinglibild wird auf breite Zustimmung rechnen können. Anregend ist ein abschließendes Kap., das auf „Zwinglis Aktualität" eingeht. Dabei werden Motive seiner Theologie im modernen reformierten Protestantismus aufgespürt. Betrüblich bleibt die Konstatierung, daß sich außer P. auf wissenschaftlichem Niveau katholischerseits niemand mit Zwingli beschäftigt. Um so mehr Anerkennung verdient die Arbeit des französischen Dominikaners.

Amsterdam Ulrich Gäbler

Pollet, Jacques V., O.P.: **Huldrych Zwingli et le Zwinglianisme.** Essai de Synthèse historique et théologique mis à jour d'après les recherches récentes. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1988. X, 444 S.

Der 1. Teil (S. 3–216) umfaßt den zuerst 1951 in der „Dictionnaire de Théologie Catholique" veröffentlichten Zwingli-Artikel des Autors, im 2. Teil (S. 221–415) in 24 Kap.n aktualisiert durch einen kritischen Forschungsbericht der seitdem erschienenen Arbeiten, insbesondere zu Biographie und Theologie Zwinglis. Dieser Teil endet mit einem kurzen Abriß „Chemins de la Recherche Publications Francaises et Étrangères d'Actualité Concernant Zwingli" und „Tableau Chronologique" von Zwinglis Leben. Ein „Index des Citations Bibliques", „Index Historique," „Index des Noms d'Auteurs Modernes Cités" und „Table des Matières" (S. 419–444) runden das Werk ab.

Der erneute Abdruck eines Enzyklopädieartikels nach fast vier Jahrzehnten im Rahmen einer Monographie mag ungewöhnlich erscheinen. Er findet jedoch seine Rechtfertigung darin, daß Zwinglis Eigenständigkeit im Vergleich zu Luther, Calvin und den Verteidigern der alten Kirche nur unzureichend anerkannt und sein Werdegang nur wenig bekannt sind, wie Pollet in seiner alten und neuen Einleitung feststellt. Diese Feststellung gilt nach wie vor – trotz der Biographie von Oskar Farner, die P. zufolge nicht mehr als die seinerzeit gängigen Auffassungen über Zwinglis Theologie wiedergibt.

P.s eigene chronologische Analyse von Zwinglis theologischer Entwicklung in seinem Artikel von 1951, bibliographisch und theologisch ‚up to date' gebracht, bleibt also von Bedeutung.

Ein Vergleich zwischen dem ursprünglichen Artikel und dem ergänzenden Literaturbericht zeigt dies deutlich. Auf die Frage nach Zwinglis Abhängigkeit von der Scholastik wiederholt P. seine bereits bei der Darstellung der Verflechtung von Humanismus und Reformation gegebene Antwort: Elemente der via moderna finden sich in Zwinglis Theologie ebenso wie solche der via antiqua. Zwingli ist Eklektiker. Sein Eklektizismus ließ ihn weder zu einem exklusiven Paulus-Anhänger (wie Luther) noch zu einem exklusiven Luther-Anhänger werden. Er ist von Anfang an radikaler als Luther gewesen, in seinen späteren Arbeiten hat er auf die Tradition des Erasmus zurückgegriffen, in seiner reifen Phase auch das Bündnis zwischen Christentum und Antike wahrgenommen.

In der bibliographischen Ergänzung zu diesem Teil des Artikels setzt P. seine Diskussion der Bedeutung von Erasmus und Augustin für Zwingli fort, u. a. unter Berücksichtigung der Arbeiten von Naef, Maeder, Rogge, Locher und Goeters und, besonders nachdrücklich, Augustijns Nachweis eines biblischen Humanismus, der eine zweite Wende 1519 in der Entwicklung Zwinglis ausschließt.

Zur Diskussion über das Verhältnis zwischen Zwingli und Luther faßt P. die Beiträge von Neuser, Goeters und Brecht zusammen, letzteren gesondert unter dem Titel „Zwingli disciple de Luther". Diese These differenziert er mit Schindlers Behauptung, Zwingli habe in seinem theologischen Denken im wesentlichen Augustin rezipiert und Luther als dessen wichtigen, aber nicht maßgeblichen Ausleger betrachtet. Am Ende dieses Kap.s schlägt P. „another look" vor und behauptet, zwar hätten sowohl Luther als auch Zwingli die Rechtfertigung durch Glauben betont, damit jedoch Verschiedenes gemeint: Für Zwingli ist der Glaube subjektiver und abhängig von der Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Die Auffassung Zwinglis betont „la différence radicale entre le divin et l'humain". In der Akzentuierung dieses radikalen Unterschieds besteht P. zufolge „la contribution originale de Zwingli à la Réforme".

Das relativ kurze Kap. 3 (im Teil 2) enthält auch eine eingehende, die neuere Literatur zur politischen Lage in Zürich und in der Eidgenossenschaft zusammenfassende Darstellung, an die sich wiederum die eigene Bewertung des Vf.s über Lage und Ursache der Reformation anschließt. Er nimmt das Überleben katholischer Reste in der neuen Ordnung als einen Beweis „qui marque assez la vitalité d'un catholicisme meme décadent". P. hat auch die neuere Literatur zur Bedeutung der zwei Züricher Disputationen vom Januar und Oktober 1523 ausgewertet und dabei der Frage des ‚Wendepunktes' in der Züricher Reformation und der darüber entstandenen Auseinandersetzung zwischen Yoder, Hillerbrand und Walton einige Aufmerksamkeit zugewandt. P. führt Zwinglis Erfolg darauf zurück, daß „les idées de consentiment et de participation étaient ancrées dans la constitution . . .".

Vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung über den Wendepunkt in der Züricher Reformation (siehe Kap. 4) erörtert P. in Kap. 7 Zwinglis Haltung gegenüber den Täufern. Er zeichnet dieses Verhältnis sehr behutsam über drei Entwicklungsphasen nach: Vorgeschichte, Frühgeschichte und Geschichte. Solche kurzen, treffenden Zusammenfassungen der Literatur haben Seltenheitswert. Dieses Kap. gibt dem Studenten einen zuverlässigen Überblick über das Problem der Entstehung und Ausbreitung der Täuferbewegung.

Im theologischen Teil von Teil 2 des Buches setzt P. seine vergleichende Behandlung der Ekklesiologie Zwinglis und der Täufer fort. Nach einer kurzen Einleitung über die bislang ungeklärte Bedeutung Thomas Müntzers für die Entwicklung der Täuferbewegung stellt P. mit den maßgeblichen Arbeiten von Yoder und Hillerbrand auch Beiträge der amerikanischen Forschung dar samt der sie ablehnenden Kritik von Haas. Auch bei der Fortsetzung der Diskussion über Zwinglis Ekklesiologie in Kap. 19 bemüht sich der Vf. mit Erfolg darum, jedem Titel, auf den er Bezug nimmt, gerecht zu werden. Man kann nur davon profitieren! Das Kap. schließt mit einer Überlegung zu Zwinglis Taufverständnis: „Si dans la suite Zwingli a adopté une attitude plus positive à l'égard du baptistème, c'est en vertu d'un autre principe: savoir l'Église considéré comme ‚Volkskirche' par opposition aux conventicles baptistées".

Wenn diese Besprechung auch nicht alle Aspekte des Buches von P. berücksichtigen konnte, so will sie doch an der Wichtigkeit und Brauchbarkeit des Werkes keinen Zweifel lassen. P. hat damit einen soliden und interessanten Beitrag zur Geschichte und Theologie der zwinglianischen Reformation und des Zwinglianismus geliefert. Wie das Werk von George Potter verdient es einen Platz als Standardwerk der Zwingli-Forschung.

Münster Robert C. Walton

Hammann, Gottfried: **Martin Bucer 1491–1551.** Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. – Stuttgart: F. Steiner Wiesbaden 1989. 387 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Bd 139), geb. DM 68.00

Dieses Buch ist die Übertragung der französischen Originalausgabe, die 1984 in Genf im Verlag „Labor et Fides" unter dem Titel „Entre la Secte et la Cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer" erschienen ist.

Vf. stellt die Kirchenlehre Bucers zuerst in ihrer Entwicklung in der Abfolge der Werke Bucers dar.

Darauf folgt der 2. Teil über das Wesen der Kirche und ihre Merkmale. Bei Bucer wird die Rolle des Heiligen Geistes hervorgehoben und die Kirche als Kirche der Auserwählten aufgefaßt. Als drittes Kennzeichen der Kirche steht – sonderbar bei ihm – neben Wort und Sakramenten die Zucht.

Im 3. Teil, der praktischen Ekklesiologie, untersucht Vf. die Vielfalt der Ämter und den Dienst der weltlichen Obrigkeit an der Kirche, den sie durch die „Kirchenpfleger" ausübt.

Kennzeichnend für die Ekklesiologie Bucers ist der Dualismus zwischen der Volkskirche, die alle Getauften umfaßt, und der Bekenntniskirche, die in die „Christlichen Gemeinschaften" einmündet. Hier folgt der Vf. der Studie von W. Bellardi.

Was ist damit gemeint? Man würde sich irren, wenn man sich die Gemeinschaften als „ecclesiola in ecclesia" vorstellte; sie sind eher kleine Gruppen von wahren Christen mitten in jeder der sieben Pfarreien der Stadt Straßburg. Infolge seiner Erfahrungen in der Seelsorge bei der breiten Masse der Christgläubigen hat Bucer in den letzten zwei Jahren seines Aufenthalts in Straßburg diese originäre Gründung gestiftet. Wenn er auch von der Haltung der Obrigkeit etwas enttäuscht wurde, hat er doch versucht, sie in Gemeinschaften einzuspannen. Damit unterscheiden sich die Gemeinschaften von den Sekten. Doch kann man der Frage nicht ausweichen, inwieweit Bucer in seinem ekklesiologischen Gedanken von den Sekten, die in Straßburg zahlreich waren, abhängig ist. Eines ist unbestritten: Von der Idee des Reichs Christi ausgehend, das sich in der Kirche konkretisiert und ihr ihren universalistischen und missionarischen Aspekt verleiht, ist Bucer immer mehr zu einem Kirchenbegriff übergegangen, der sich auf den Kreis der Auserwählten beschränkt bzw. konzentriert. Praktiker wie er war, ist Bucer dabei der Weisung der Ereignisse, mit denen er konfrontiert wurde, gefolgt.

Als Quelle seiner Ekklesiologie ist zuerst der Humanismus zu nennen, der ihn in Kontakt mit den Kirchenvätern, einschließlich der Ostkirche, setzte und ihm im Vergleich zu Luther eine etwas günstigere Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten gab: daher der Platz, der der Zivilbehörde bis in die Kirchenordnung zugewiesen wird, sowie der Akzent, der auf die (biblische) Bildung und den ethischen Charakter des Christentums gelegt wird.

Zum Schluß: Es ist Bucer zu verdanken, daß er versucht hat, zwischen dem institutionellen und dem pneumatischen Aspekt der Kirche einen Ausgleich zu schaffen, und daß er in der Seelsorge den Weg zur Bildung einer Elite von erprobten Christen mitten in der Masse der Getauften gezeigt hat. Man könnte hier auf seinen Einfluß auf den Pietismus verweisen. – Es gibt noch heute in Württemberg neben der offiziellen Evangelischen Kirche Kreise, die sich „Gemeinschaften" nennen. – Andererseits sind einige Züge hinfällig geworden, so das „ius in sacra", das dem Magistrat zugebilligt wurde.

Alles in allem: Wegen ihrer Gegensätzlichkeiten läßt sich die Ekklesiologie Bucers nicht auf eine Formel, die für die Gegenwart noch gültig wäre, reduzieren. Es ist das Verdienst dieses Buches, in einer breiten Synthese die Originalität und den Reichtum der Ekklesiologie Bucers gezeigt zu haben.

Paris Jacques Vincent Pollet (†)

Vetö, Miklós: **La pensée de Jonathan Edwards. Avec une concordance des différentes éditions.** – Paris: Éditions du Cerf 1987, 363 S., kart. FF 165

Der Vf., Philosophieprofessor an der Univ. Rennes, hatte sich bereits durch seine Monographie „La métaphysique religieuse de Simone Weil" (Paris 1971) und seine Arbeiten zur Schelling-Forschung (1973 und 1977) einen Namen gemacht.

Vorliegende Studie, eingereicht als Diss. für einen theologischen „doctorat d'Etat" an der Univ. Straßburg, befaßt sich mit dem philosophisch-theologischen Oeuvre von Jonathan Edwards (1703–1758), der, Anglo-Amerikaner puritanischer Herkunft, beeinflußt durch einen dem Great Awakening (ab 1741) nahestehenden Pietismus, für viele heute noch als der erste große amerikanische Denker gilt. Sein philosophischer Standort ist unter den „letzten Metaphysikern" vor Kant anzusiedeln. Seine Theologie verdankt er einer über verschiedene Vermittlungen aufgenommenen calvinisch-calvinistischen Dogmatik. Edwards war offensichtlich eine Persönlichkeit, an der sich schon zu seinen Lebzeiten, mehr aber noch in den nachfolgenden Generationen, die Geister schieden. Die Palette der ihm gegebenen Bezeichnungen reicht von „metaphysischer Messias" (19) bis „Menschenhasser" (23); die einen heben seine Genialität, die anderen seine „unsinnigen Subtilitäten" (24) hervor. V. geht das Denken Edwards' in aller Sachlichkeit an und versucht, ihm wissenschaftlich gerecht zu werden.

Es muß schon als sein Verdienst verbucht werden, die erste französischsprachige Monographie über diesen Denker mit großer Akribie und zum Teil unter Auswertung von unveröffentlichten Quellen (näherhin den Miscellanies, die in der Beineke Rare Book Library, Yale University, aufbewahrt sind) geschrieben zu haben. Übrigens zeigt das kurze Literaturverzeichnis (333), daß aus Europa nur ein älteres holländisches (J. Ridderbos, De theologie van Jonathan Edwards, Den Haag 1907) und ein neueres deutschsprachiges Werk (E. W. Hankamer, Das politische Denken von Jonathan Edwards, München 1972) vorliegen. Durch seine Konzentration auf die philosophischen Implikationen des Edwardsschen Lebenswerkes schließt der Vf. sicherlich eine Forschungslücke.

Inhaltlich ist der Leser von der hier dargelegten Willensphilosophie beeindruckt. Sie macht das Erkennen erst an zweiter Stelle thematisch, während ihr Hauptinteresse, nach guter voluntaristischer Tradition, den Bedingungen menschlichen Wollens gilt. Im Hintergrund steht ganz offensichtlich Augustinus, dem dann auch ein Großteil der Überlegungen Edwards' zur Liebe und Schönheit zu verdanken sind. Als Klammer, die diese Wirklichkeitsbereiche zusammenhält, erscheint ein metaphysisch formulierter Gottesgedanke. Gottes souveräner Wille geht allem menschlichen Wollen schöpferisch voraus und erleuchtet auch die Kräfte des Erkennens. Gottes „überströmende Güte" (61) macht schon seine innere trinitarische Bewegtheit aus, wobei dem Heiligen Geist die Rolle des „vinculum caritatis" zwischen dem Vater und dem Sohn zukommt (62); mehr noch aber wird sie in der Wirklichkeit der sündhaften Menschheit als sich gnadenhaft „verströmende Gottheit", die Natürliches stets spiritualisiert, greifbar.

Edwards läßt, ähnlich wie Augustinus, Metaphysik, Psychologie und Theologie ineinander übergehen. Er kommt diesem aber auch in seinen thematischen Akzentsetzungen nahe, was um so erstaunlicher ist, als Edwards zu den Schriften des Bischofs von Hippo wahrscheinlich nie einen direkten Zugang gehabt hat. Nach V. zitierte er sie „aus zweiter Hand" (317; vgl. 39). Es klingt deshalb die Annahme plausibel, daß hierbei die Schriften Calvins, die bekanntlich häufig und ausführlich Augustinustexte anführen, eine kaum unterschätzbare Vermittlerrolle spielten.

Hinter dem so vermittelten Augustinus steht freilich Plato, der zwar relativ selten genannt wird, dessen Ideentheorie aber immer wieder zum Vorschein kommt. Zum Beispiel in der Aussage, daß die körperlichen Dinge nur „Abschattungen der Exzellenz Gottes" sind (43); nur so können sie, kraft des Gottesgeistes, Mittel der Gnade werden (80).

Wie mir scheint, kann man von Plato und Augustinus auch in der Bemühung nicht gänzlich absehen, die verschiedenen Polaritäten im Denksystem des großen Amerikaners philosophiegeschichtlich verständlich zu machen. Polar verhalten sich: der Wille bzw. die Liebe zum Selbst und zu Gott, der „natürliche" und der „spirituelle" Mensch, die naturale und geistliche Schönheit. Ein gutes Beispiel dafür liegt noch in der Entgegensetzung der begrifflichen, schlußfolgernden, sachlichen und der spirituellen, intuitiven, „schmeckenden", durch Sympathie vorangetriebenen Erkenntnis.

Die dominierendste Polarität tritt aber mit dem Guten und dem Bösen auf den Plan. Edwards läßt sie zunächst beide auf Gottes Schöpfersein zurückführen: Gott lasse das Gute entstehen, indem er es schaffe, und das Böse, indem er es verwerfe. Schwerpunktmäßig beschäftigt sich aber Edwards, ähnlich wie der spätere Augustinus, mit dem mysterium iniquitatis, der Verderbtheit der Menschennatur, dem peccatum originale, der Schuld, der gerechten Strafe, der Verdammnis. V. läßt dies deutlich spüren, indem er seinen Kap.n über den Willen (II), über Gott und den schlechten Willen (III) und über das Böse und das Gute (IV) eine unbestreitbar sündenzentrierte Prägung gibt (83–214). So erscheint das Kernstück des Buches als eine philosophisch dimensionierte Hamartiologie.

Was das Verhältnis zwischen Calvin und Edwards anbelangt, bleibt vieles unklar. Zwar sind die eingestreuten Calvin-Zitate meist triftig. Da sie aber meist mit Aussagen der reformierten Orthodoxie, die einfach mit dem Verweis „Heppe: Dogmatik" und ohne Namhaftmachung der von Heppe zitierten Theologen (z. B. 4, Anm. 29:

Ursin) vermengt angeführt werden, kann der Leser zwischen Calvin und den „Calvinisten" nicht immer hinreichend unterscheiden.

Fraglich scheint mir auch die Option des Verfassers, die Institutio Christianae Religionis nicht nach dem lateinischen Original, das in den Opera Selecta kritisch ediert vorliegt, zu zitieren, sondern nach französischen Übersetzungen, sei es auch einer so anerkannten wie der von J. D. Benoit edierten (vgl. 2, Anm. 8).

Zu den Verdiensten dieser imposanten Monographie gehören, neben dem bereits angesprochenen Forschungswert, große Belesenheit, reichhaltige Dokumentation durch Benutzung vieler mit Edwards geistesverwandter Autoren, lebendige Sprache; außerdem eine hilfreiche Chronologie (329f), ein kommentiertes Literaturverzeichnis (331–333), ein Namen- (351–357) und Sachregister (359–360), vor allem aber eine jeden Forscher interessierende Konkordanz der verschiedenen Quellenangaben. Ein Stück nordamerikanischer Geistesgeschichte tritt hier verständnisfördernd in Erscheinung. Auch dafür gilt V. Anerkennung.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Altermatt, Urs: **Katholizismus und Moderne**. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. – Zürich: Benziger 1989. 469 S., geb. DM 54.00

Mit diesem Band, in dem verschiedene ältere Beiträge des Vf.s zusammengefaßt und überarbeitet worden sind, legt A. ein sehr wichtiges, weil inhaltlich und methodisch außergewöhnlich anregendes Buch zur Geschichte des Katholizismus vor. Inhaltlich, weil A. mit seinen Studien die 1950 einsetzende Transformation dessen, was als „Milieukatholizismus" bezeichnet wird, bis in die sog. postmoderne Gegenwart oder sogar Zukunft zu verfolgen sucht, methodisch, weil er sich von einer rein politik- und institutionsbezogenen Betrachtungsweise löst.

In einer Reihe von unterschiedlich angelegten Teilstudien (Der Umschlagtext spricht von „Essays", die Einleitung wendet den Begriff nur auf den letzten Beitrag an: 20), die sich einer multidisziplinären „Histoire totale" (7) verpflichtet sehen, spannt A. einen weiten Bogen vom 19. ins 20. Jh.

Ein erstes Kap. („Plädoyer für die Sozialgeschichte des Katholizismus") bietet methodische und historiographische Vorüberlegungen. A. weist auf das Dilemma hin, daß die Sozialgeschichte den religiösen Bereich lange Zeit ausgeklammert und umgekehrt die Kirchengeschichte keine sozialwissenschaftlichen Methoden angewandt hat (31). A. fordert entsprechend „mehr Sozialgeschichte, mehr Mentalitätsgeschichte, mehr Alltagsgeschichte" (42). Ein eigener Abschnitt setzt sich mit dem vielverwandten, aber nicht eindeutigen Begriff der Modernisierung auseinander. A. betont hier in Bezug auf den sozialen und politischen Katholizismus seine Ambivalenz: Von den Zielen her „eindeutig antimodernistisch", in den Methoden (z. B. Vereine) „modern". Überhaupt sei die zugrundeliegende Säkularisierung nicht linear verlaufen, vielmehr dürfte die Geschlossenheit des katholischen Milieus nach 1850 das Resultat einer Durchmissionierung und Disziplinierung der Volksreligiosität in Abwehrstellung zur Säkularisierung gewesen sein, was A. mit Blick auf die Gegenwart zur Vermutung veranlaßt, „daß der Rückgang in der religiösen Praxis der Durchschnittskatholiken eine Rückkehr zur historischen Normalität darstellt" – eine „provokative These", wie er selbst formuliert (67).

Das zweite Kap. („Die Katholische Sondergesellschaft: Identität und Emanzipation") beschreibt den Prozeß der Ausbildung und Auflösung einer katholischen Sondergesellschaft in der Schweiz von 1850 bis 1950, der einmal eine identitätssichernde Reaktion auf die Bedrohung durch die Säkularisierung darstellte, aber gleichzeitig auf die in der Mitte des 20. Jh. erreichte politische Emanzipation abzielte.

Ein drittes, kürzeres Kap. („Der Katholizismus im Aufmarsch gegen den Zeitgeist") beschreibt speziell den Kulturkampf unter Bezug auf das eingangs vorgestellte Modell als „Modernisierungskrise".

Das vierte Kap. („Aus dem katholischen Alltag") vermittelt am Beispiel von Glockenläuten, Sonntag und Kirchenfesten einen Eindruck davon, wie die alltägliche, religiöse Lebenspraxis der Katholiken von den gesellschaftlichen Entwicklungen seit den vierziger Jahren beeinflußt und verändert wurde.

Das Schlußkap. („Vom Milieukatholizismus zur Sektorenkirche") weitet den Blick auf die unmittelbare Gegenwart, die Probleme von nachvatikanischer Kirche und Katholizismus (Fundamentalismus, Neue Religiösität) und die Zukunft aus. A. läßt keinen Zweifel daran, daß es kein Zurück zum Milieukatholizismus mehr geben kann; er erwartet eine innere Pluralisierung, wie es der äußeren Gesellschaft entspricht (389).

Was hier nur stichwortartig als Überblick zum Inhalt angegeben werden kann, dürfte erkennen lassen, wie vielseitig und facettenreich das Buch angelegt ist – nicht zuletzt ein wichtiger Beitrag zur Diskussion um den Zustand und die Zukunft der nach-konziliaren Kirche. Daß ein so weit gespannter Aufriß mancherlei Fragen aufwirft, liegt auf der Hand. Hier können nur einige allgemeine Punkte angeschnitten werden.

A.s Überlegungen zur Disziplinierung der katholischen Volksreligiösität im 19. Jh. setzen vorher „zwischen der Lehre der offiziellen Kleruskirche und der Praxis der großen Bauernmassen eine mehr oder weniger breite Kluft" voraus, es habe „ein mit naturreligiösen Elementen verwobenes synkretistisches Christentum" geherrscht (66). Die Frage nach der Verifizierbarkeit dieser These – vor allem in Verbindung mit der Vermutung, daß die gegenwärtige Entwicklung in dieselbe Richtung läuft (67) – macht uns in erster Linie bewußt, wie wenig wir eigentlich gerade in Deutschland über Volksreligiösität im 17. und 18. Jh. wissen. Wie haben sich Konfessionalisierung und Aufklärungsepoche im Denken und Handeln der Bevölkerung niedergeschlagen? Der empirische Forschungsstand ist hier wirklich noch ziemlich unbefriedigend.

Auch das Modernisierungsmodell hält wohl im Detail manche Fußangel bereit. So wäre z. B. hinsichtlich der (gleichfalls nur mangelhaft erforschten) katholischen Frauenbildung im 19./20. Jh. zu fragen, wie denn nun der hartnäckig geführte, aber schließlich aufgegebene Widerstand gegen die Koedukation zu bewerten sei, wo neuerlich von feministischer Seite und nicht ohne gute Argumente für geschlechtsspezifische Ausbildungsmöglichkeiten votiert wird.

Die Fragen, die an dieses Buch zu richten sind, werden wahrscheinlich je nach fachspezifischen Vorgaben verschieden ausfallen. Aus theologischer Sicht erscheinen die Veränderungen innerhalb des von A. beschriebenen Systems „Katholizismus" gelegentlich zu stark als außengesteuerte Anpassungsprozesse, während Formen der Eigendynamik nicht recht sichtbar werden (Das ist natürlich auch naheliegend bei einer Studie, die sich gerade von Institutionen- und Theologiegeschichte lösen will). Ob z. B. die „Liturgiereform ... in erster Linie eine Reaktion der Kirche auf die sich wandelnde gesellschaftliche Umweltsituation" darstellte (338)? Sicher ist es richtig, daß die Reduzierung zeitaufwendiger Bräuche dem „Arbeits- und Freizeitrhythmus der städtisch-industriellen Gesellschaft" entgegenkam, aber ob der Kern der Liturgiereform, die Neugestaltung der Meßfeier, als Rationalisierungsmaßnahme gedeutet werden könnte? Stellte die Liturgiereform nicht eher erhöhte Anforderungen an eine größere Zahl von Beteiligten? A. verweist selbst nur kurz auf „innerkirchliche Reformströmungen wie etwa die Liturgische Bewegung", die einen „gewissen Purismus oder Puritanismus" in das katholische Milieu hineingetragen hätten (Ebda). Ein unbefangener Leser kann hier den Eindruck gewinnen, die Liturgiereform sei unmittelbar den Veränderungen der Nachkriegszeit erwachsen, weil nicht recht deutlich wird, daß die Liturgiebewegung viel weiter zurückreicht. Auch ein anderes Stichwort, das zum Verständnis der inneren Entwicklung des Katholizismus viel beitragen kann, taucht in der vorliegenden Studie nur am Rande auf: die Katholische Aktion (161,170,211). Ob dies an den besonderen Verhältnissen in der Schweiz liegt, kann hier nicht beurteilt werden. Aber mit Blick auf Deutschland ist daran zu erinnern, daß die Legitimität und Unentbehrlichkeit z. B. des Verbandswesens als Rückgrat der katholischen Sondergesellschaft schon lange vor seiner Desintegration innerkirchlich keineswegs unumstritten war. Hatte nicht das Konzept der Katholischen Aktion (seit Pius XI.) – Religiöse Schulung und Mitarbeit der auf Pfarrebene organisierten Laien unter Führung der Hierarchie mit dem Ziel der indirekten christlichen Erneuerung der Gesellschaft – im Grunde von der Idee der Sondergesellschaft Abschied genommen, als diese noch in voller Blüte stand? Auch wenn sich das Konzept in Deutschland nicht durchsetzen konnte, standen die Verbände nach 1945 unter beträchtlichem Rechtfertigungsdruck, der ihren Neubeginn stark belastete. Auch die von A. in der Schweiz beobachtete politische Abstinenz der Bischöfe nach 1945 (165) ist in diesem Kontext zu sehen. Liturgische Bewegung und Katholische Aktion und deren gemeinsamer Nenner Pfarrgemeinde stehen für die Verkirchlichung oder Wende nach innen im deutschen (Schweizer?) Katholizismus des 20. Jh.s. Diese Eigendynamik oder Innensicht entspricht der Außensicht, die A. als politische und gesellschaftliche Emanzipation und Integration der Katholiken in die Gesamtgesellschaft beschreibt; beide greifen ineinander. A. scheint diesen Prozeß anders zu fassen, denn unter Anlehnung an F.-X. Kaufmann definiert er Verkirchlichung als Ausdifferenzierung der Religion aus dem gesellschaftlichen Ganzen in einen selbständigen Teilbereich (= Kirche) (121), „die im 19. Jh. mit der dogmatischen

Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit ihren äußeren Höhepunkt erreichte" und „zu einer Polarisierung zwischen der katholischen Kirche und der gesellschaftlichen Umwelt [führte]" (122). Wie ist dieser Prozeß im 20. Jh. weiter verlaufen? Hat er schließlich gerade umgekehrt zum Abbau der Sondergesellschaft und der damit verbundenen Konfliktfelder beigetragen?

Abschließend noch eine Anmerkung zu den Kap.n über das Kirchenjahr und die Klimaveränderungen im Volksbrauchtum der 50er Jahre (310–341). So heißt es hier z. B.: „Der Advent, der in der vorkonziliaren Zeit das Kirchenjahr eröffnete, war eine Zeit des Wartens. Dies erklärt, weshalb der Advent den Charakter einer religiösen Vorbereitungszeit trug. Dabei standen die Vorbereitungen auf das Gedächtnis der Menschwerdung Jesu Christi und die Erwartung der endzeitlichen Ankunft im Vordergrund" (311f). Einmal abgesehen davon, daß die Vergangenheitsform dem Irrtum Vorschub leisten könnte, hier habe sich nach 1965 etwas geändert, müssen wir etwas nachdenklich zur Kenntnis nehmen, daß nicht nur der Gegenstand, sondern auch die von A. gewählte Darstellungsform selbst Ausdruck des Übergangs zu einer Gesellschaft ist, in der keinerlei religiöses Wissen mehr vorausgesetzt werden kann. Eine Kirchengeschichte, die nicht nur der Verständigung im eigenen Kreise dienen will, wird dies in Zukunft zu berücksichtigen haben.

Münster Wilhelm Damberg

Biemer, Günter: **John Henry Newman 1801–1890**. Leben und Werk. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1989. 202 S., kart. mit zahlreichen Abbildungen, DM 36.00

Günter Biemer, der Anfang der 60er Jahre mit einer Arbeit über Newmans Traditionsverständnis promovierte, legt mit diesem Buch rechzeitig zum 100. Todestag von John Henry Kardinal Newman (11. August 1990) eine deutschsprachige Biographie dieser großen Persönlichkeit des 19. Jh.s vor. Die definitive englischsprachige Biographie wurde vor nicht allzu langer Zeit von Ian Ker veröffentlicht (John Henry Newman: A Biography, Oxford/New York 1989), aber B.s und Kers Biographien sind so unterschiedlicher Natur, daß ein Vergleich zwischen beiden wenig fruchtbar ist.

B. schreibt für ein breites Publikum, das weit über den eigentlichen Kreis von Newman-Forscher/innen hinausgeht. Seine Biographie zielt darauf, auch anderen einen Zugang zum Leben und Werk von John Henry Newman zu ermöglichen. In eine ähnliche Richtung tendierten schon die beiden Newman-Bücher, die B. zusammen mit James Derek Holmes veröffentlichte („Leben als Ringen um die Wahrheit", ein Newman Lesebuch, und eine Auswahl von Gebeten und Meditationen unter dem Titel „Gott das Licht des Lebens").

Die von B. jetzt vorgelegte Biographie Newmans ist, wohl weil sie ein breiteres Publikum ansprechen will, mit knapp 200 S. relativ kurz (bei 31 Bänden von Briefen und Tagebüchern und über 40 Bänden theologischer und spiritueller Literatur aus Newmans Feder und einer unübersehbaren Sekundärliteratur ist eine solche Beschränkung für einen Forscher nicht unbedingt einfach). Die Biographie ist gut lesbar gerade auch für Nichtspezialisten (unklar bleibt allerdings, warum die Universitätskirche in Oxford, St. Mary the Virgin, in dem Buch mit insgesamt 6 verschiedenen Namen belegt wird; das Verständnis wird dadurch nicht unbedingt erleichtert).

B. konzentriert sich in seiner Biographie nicht so sehr auf die historischen Details von Newmans Leben als vielmehr auf dessen geistige und geistliche Entwicklung mit einem gewissen Schwergewicht auf Newmans Veröffentlichungen. Newman selbst kommt dabei immer wieder ausführlich zu Wort (auf einen Anmerkungsapparat wird dennoch vollständig verzichtet). Hier liegt ganz offensichtlich eine von B.s Stärken: Er ist ein ausgezeichneter Kenner und Interpret von Newmans Schriften. Die vorliegende Biographie gibt auf knappem Raum einen erstaunlich tiefen Einblick in Newmans Denken. Offensichtlich ist auch, daß B. von dem Menschen, dessen Biographie er schreibt, fasziniert ist. Newmans Lebensgeschichte ist für ihn „als individuelle Heilsgeschichte in der großen Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erkennbar" (196). Vielleicht ist es diese Faszination mit Newman (oder das Bewußtsein, die Biographie eines Menschen zu schreiben, dessen Kanonisierungsprozeß eröffnet ist?), die B. fast keinerlei negative Züge in diesem Leben skizzieren läßt.

B.s Newman-Biographie kommt zum richtigen Zeitpunkt: In dem Jahr, in dem sich der Todestag des Kardinals zum 100. Mal jährt und in dem auch eine vorläufige Entscheidung im Kanonisierungsprozeß erwartet wird, ist man dankbar für eine gut lesbare und dennoch solide Einführung in Newmans Leben und Werk.

Eine Kleinigkeit sei noch notiert: S. 157, Z. 5f: „Civil Allegiance" ist nicht „zivile Untreue", wie hier übersetzt, sondern das genaue Gegenteil.

Durham, USA Teresa Berger

Dirks, Walter: **Politik aus dem Glauben**. Aufsätze zu Theologie und Kirche. Gesammelte Schriften, Bd 6, hg. von Fritz Boll, Ulrich Bröckling und Karl Prümm. Mit einem Vorwort von Walter Dirks und einer Einleitung von Fritz Boll. – Zürich: Ammann 1989. 358 S., geb. DM 39.80

Im sechsten Bd der Gesammelten Schriften von Dirks finden sich 17 Beiträge aus sechs Jahrzehnten, die den Münsteraner theol. Ehrendoktor als einen theologisch kenntnisreichen, kämpferischen und inspirierenden Publizisten ausweisen, von dem, wie F. Boll in der Einleitung treffend bemerkt, gemeinsam mit seinen Kollegen der „Rhein-Mainischen Volkszeitung" bereits in den zwanziger Jahren „ein theoretisch fundierter politischer Katholizismus vertreten wurde, den man als den Beginn einer erst in den sechziger Jahren so benannten politischen Theologie bezeichnen kann" (15).

D.s durch den Glauben bestimmte politische Haltung, die er selbst als durch „Geschichtlichkeit, Offenheit für alle Partner und Gegner, Situationsbezogenheit, geistliche und geistige Energie" (9) gekennzeichnet sieht, wird in den drei Teilen des Buches exemplarisch und paradigmatisch zugleich entfaltet.

Der „Für einen politischen Katholizismus" überschriebene Teil I (19–134) umfaßt kirchen- und zeitgeschichtlich brisante Analysen u. a. des deutschen Katholizismus, darunter die 1931 geschriebene Studie „Katholizismus und Nationalsozialismus" (21–36), in der D. hellsichtig den ideologischen Gegensatz zwischen beiden, wie deren verwandte soziale Situation analysiert und von daher die Faschismusanfälligkeit des politischen Katholizismus prognostiziert. D.s Auseinandersetzungen mit der harmonistischen, ungeschichtlich konzipierten und einer politischen Theorie entbehrenden katholischen Soziallehre reichen von der Kritik an „Quadragesimo anno" von 1931 bis zum 1982 explizierten „Politischen Defizit des deutschen Katholizismus" (52–72) und zur Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche, in der dialogisches Verhalten, Solidarität, Kommunikation und Konfliktbereitschaft das Leben des Volkes Gottes leiten sollen.

Die Frage nach dem Spezifischen am Christentum bestimmt die in Teil II „Zur Unterscheidung des Christlichen" (135–192) gesammelten Beiträge, in denen D. u. a. zur Problematik einer christlichen Politik Stellung nimmt, für die heute allgemeine und umfassende Solidarität maßgebend zu sein habe. „Das Spezifische am Christentum hat sich" laut D. „nicht mehr vom allgemeinen Zeitgefühl, von der Fiktion einer christlichen Kultur, einer christlichen Gesellschaft, eines christlichen Staates abzusetzen . . ., sondern innerhalb eines engagierten konkreten Humanismus" (172) zu realisieren.

Den individual- und sozialethischen Arbeiten des Teils III „Situation und Verantwortung" (193–353) ist die Betonung einer der jeweiligen Situation gerecht werdenden Option für die Bedrängten und Bedrohten gemeinsam, handele es sich um das tägliche Brot, die Armut, den § 218 oder die Fragen von Aufrüstung, Krieg und Pazifismus. Diese Option wird exemplarisch am „revolutionären Heiligen" Franziskus und an den durch Politik Heiligen Jeanne d'Arc und Nikolaus von der Flüe verdeutlicht.

Den Bd beschließt ein Text „Ehe, Eucharistie, Sozialismus" (325–353), der, 1981 geschrieben, als politisch-theologisches Testament des damals achtzigjährigen D. gelten kann. Darin plädiert Vf. für die konkret-situativ zu vollziehende persönlich-politische Entscheidung, die er als das Ja zu „dem anderen" bzw. „der anderen" in der Ehe, als das Ja zu den anderen im revolutionären Sakrament der Eucharistie und als das Ja zu allen anderen im Sozialismus gegeben sieht. Letzteren versteht er als „das Ziel und die Strategie des politischen Handelns in unserer Epoche und in unserer Region: Konkretisierung und ‚Festlegung' politisch, wie Ehe personal und Eucharistie geistlich" (342f).

Im Bd 6 fehlt der wichtige Text „Marxismus in christlicher Sicht". Die Hg. haben ihn in den Bd 4 der Gesammelten Schriften: „Sozialismus oder Restauration" aufgenommen, „weil er für das Denken des Autors in der unmittelbaren Nachkriegszeit von Bedeutung ist" (Boll S. 12). Mit „Politik aus dem Glauben" liegen nach „Sozialismus oder Restauration. Politische Publizistik 1945–1950" (Zürich 1987) und „Sagen was ist. Politische Publizistik 1950–1968" (Zürich 1988) bisher 3 der auf 8 Bde angelegten Ausgabe D.scher Schriften vor, allesamt überzeugend ausgewählt, ansprechend aufgemacht und mustergültig ediert. Die Einleitung fällt im vorliegenden Bd allerdings bedauerlich knapp aus.

Der Bd führt bei – etwa dort, wo von „Negern" (311), „Negerhäuptlingen" (140, 161), „Buschnegern" (227) und „Australnegerstämmen" (240) die Rede ist, offenkundig zutage tretendem – bisweilen eurozentrischem Blick eine bis in die zwanziger Jahre zurückreichende, an Ernst Michel geschulte politische Theologie vor Augen, die unter Einschluß notwendiger (Ideologie)Kritik kommunikativ, statt auf Aus- und Abgrenzung, situativ und (universal)solidarisch orientiert ist.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Gestrich, Christof: **Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt**. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989, X, 394 S. kart. DM 64,00

Die für den modernen Protestantismus einflußreichste Monographie zur christlichen Lehre von der Sünde erschien vor mittlerweile mehr als eineinhalb Jh.en, in den Jahren 1839/44. Wegen der nachhaltigen Wirkung des zweibändigen Werkes wird sein Vf. – der von der Erweckungsbewegung grundlegend geprägte, dabei philosophisch hoch gebildetete Hallenser Dogmatiker Julius Müller (1801–1878) – in der evangelischen Theologie bis heute als Sündenmüller apostrophiert. Ob G., der derzeit an der Kirchlichen Hochschule Berlin Systematische Theologie lehrt, ein ähnliches theologiegeschichtliches Schicksal zuteil werden wird, bleibt abzuwarten. Aktuelles Interesse verdient sein Bemühen, der Sündenthematik angesichts verbreiteter moralisierender Engführungen (13) bzw. vielfältiger Bagatellisierungen (40ff) des Bösen ihre theologische Dimension wiederzugeben, ohne jeden Zweifel. Daß dieses Interesse gesamtökumenisch zu sein hat und nicht länger von überkommenen kontroverstheologischen Auseinandersetzungen beherrscht sein muß, dürfte angesichts der von G. zu Recht konstatierten exegetischen und dogmatischen „Wiederannäherung von römisch-katholischer und protestantischer Hamartiologie" (37ff) feststehen. In der Tat ist es, wie G. unter Berufung auf die von K. Lehmann und W. Pannenberg herausgegebene Dokumentation zu den Lehrverwerfungen des 16. Jh.s bemerkt, „beim heutigen Stand der theologischen Lehre nicht mehr angebracht, eine römisch-katholische Tendenz, die Sünde mehr von den einzelnen Sündentaten her zu verstehen, einer protestantischen Tendenz gegenüberzustellen, die Sünde vor allem als Erbsünde bzw. als generelle Entstellung des Menschlichen aufzufassen. Vorbei ist auch die Zeit, in der sich der konfessionelle Gegensatz dahingehend beschreiben ließ: Ein Katholik sündigt wider die Natur, ein Protestant aber wider die Christusgnade. Ebensowenig ist es heute noch richtig, einem römisch-katholischen Differenzieren der Sündentaten je nach ihrer Schwere eine protestantische Gewohnheit gegenüberzustellen, das Böse/die Sünde pauschal nach der Devise ‚jede Sünde ist Todsünde' als überall gleichgewichtig zu bewerten." (37f) Aus diesen Gründen hat G. nach eigenen Worten „eine konfessionelle Festlegung der christlichen Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung nicht mehr angestrebt", wenngleich er nicht leugnet, daß Luthers Theologie für ihn „in vielem ... besonders richtungweisend geblieben ist" (V; vgl. bes. 215ff).

Was die zentralen Themenbestände von G.s hamartiologischer Studie betrifft, so sind sie mit denen des Müllerschen Werkes sachlich durchaus vergleichbar: gehandelt wird u. a. vom Unwesen der Sünde in ihrer Gestalt als Gesetzesübertretung, als Ungehorsam gegen Gott und als Selbstsucht, vom Problem der Zurechenbarkeit der Sünde und ihrer Wahrnehmung im Bewußtsein der Schuld sowie von den Versuchen, ihren Ursprung und dessen Bedingungen zu ergründen, ferner vom Recht der Annahme einer formalen Freiheit als Möglichkeit der Sünde und der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem unbeschränkten Wollen und Wissen Gottes, schließlich von der Verbreitung der Sünde und ihrem Verhältnis zur menschlichen Natur. Während indes für Müllers Sündenlehre, wie bereits ihr soeben in Grundzügen referierter Aufriß zeigt, unbeschadet entschiedener Erfahrungsorientierung systematische Strenge und diskursive Begriffsschärfe charakteristisch sind, ist G.s Untersuchung bei aller historischen und dogmatischen Gelehrsamkeit stärker meditativ ausgerichtet und um eine Diktion bemüht, die auch den interessierten Nichttheologen ansprechen soll.

Diese Tendenz deutet sich bereits im Titel des Buches an und bestätigt sich in sieben einführenden Besinnungen (I. Kap.: 1–32), die Verlust und Wiederkehr des Glanzes in der Welt bedenken, welchen G. mit den biblischen Begriffen *kabod* und *doxa* assoziiert (vgl. bes. 18ff). Im Anschluß daran skizziert G. den gegenwärtigen Problemstand der Lehre von der Sünde und vom Bösen (II. Kap.: 33–193). Ausgangs- (V) und Mittelpunkt dieser Skizze bildet eine lehrreiche Darstellung der neuzeitlichen Rezeption der jahwistischen Urgeschichte Gen 2,4b ff (102ff). In diesem Zusammenhang setzt sich G. auch ausführlich mit dem Verständnis der Sünde und des Bösen bei G. Drewermann auseinander (151ff), nachdem er zuvor schon einen problemorientierten Überblick über aktuelle Fragestellungen systematisch-theologischer Hamartiologie gegeben hatte (43ff). Als Ergebnis dieser Bestandsaufnahme ergab sich ihm die Forderung, die Theologie solle „sich abkehren von allen ihren Versuchen, die Sünde an Störungen der Ausbildung menschlicher Identität zu verifizieren". Damit will G. nicht behaupten, „daß Sünde nichts mit Identitätsverlust zu tun habe, sondern daß sie von ihm her nicht begriffen werden kann. Sünde ist erst in zweiter oder dritter Linie menschliche Selbstverfehlung. Sünde ist in erster Linie Fehlausrichtung auf Gott." Für G. folgt daraus u. a.: „Sünde wird erst dann wieder ein wirkliches Wort unserer Sprache, wenn wir sie primär als menschliche Mißachtung des göttlichen Wesens und Wirkens verstehen: als einen frevelhaften menschlichen Übergriff in den Bereich der Identität Gottes." (80) Oder, wie es an späterer Stelle heißt: „Das Wort ‚Sünde' bezeichnet unser Leben unter dem Gesichtspunkt, daß es von Gott her ‚nichts' vernimmt. Als Sünder stehen wir vor dem schweigenden Gott." (99) Im Unterschied zu der gegenwärtig verbreiteten „Tendenz, den Erfahrungsgehalt und den Wirklichkeitsbezug von Glaube und Sünde im menschlichen Streben nach Freiheit und einem identischen Leben anzusiedeln" (93), versucht G. demgemäß „die Gottesfrage erneut als die Schlüsselfrage auszuarbeiten, vor die uns die Wirklichkeit des Bösen heute stellt" (167).

Ausgeführt wird dieser Versuch in systematischer Entfaltung der Frage, was Sünde sei (III. Kap.: 195–298). Zunächst wird der Vorgang des Sündigens in seinen elementaren Aspekten gekennzeichnet (196ff); sodann entwickelt G. Grundzüge neutestamentlicher Hamartiologie (237ff), die Problemgeschichte kirchlicher Erbsündenlehre (257ff) sowie den durch das Schlagwort Kollektivschuld charakterisierten Fragenkreis (284ff). Nur einige wenige Aspekte dieser Darstellung können hier notiert werden, während im übrigen vor allem auf die jeweiligen Zusammenfassungen im Buch zu verweisen ist (vgl. etwa 231ff; 281ff). Bedenkenswert erscheint mir z. B. die eher beiläufige Bemerkung, Sünde sei „eher geheimnislos als geheimnisvoll, eher banal als interessant, eher oberflächlich als ‚tiefwurzelnd' – und dennoch wird man ihrer nicht Herr" (197). Dieser Hinweis widerspricht keineswegs der detailliert entfalteten These, Sünde bedeute „im Kern, niemanden und nichts würdigen zu können" (232), er bestätigt sie vielmehr. Für wichtig und hilfreich halte ich ferner die Unterscheidung zwischen Verständnis und Erkenntnis der Sünde (196ff); während ersteres argumentativ vermittelbar sei, könne letztere nicht theoretisch, nämlich in der Weise allgemeiner Einsicht andemonstriert werden, da Sündenerkenntnis mit dem Bekenntnis individueller Schuld koinzidiere. Gewisse Schwierigkeiten bereitet mir dagegen die Annahme, „der Sünder vollzieh(e), von Gott gewollt, die Offenbarung dessen, was von Gott verworfen ist und also von Gott in der vollendeten Schöpfung nicht mehr gewollt wird. So schließen sich Gottes Wollen und Nicht-Wollen in bezug auf die Sünde sinnvoll zusammen" (236). Ob und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen die Theologie zu einem solchen eschatologischen Urteil berechtigt ist, müßte im einzelnen geprüft werden; auszugehen wäre dabei von der Frage, ob nicht auch von der Zukunft des Bösen eben dies zu gelten hat, was G. im Hinblick auf dessen Herkunft ausdrücklich geltend macht: nämlich „kein denkerisch zu klärendes" (182), will heißen: kein theoretisch aufhebbares Problem zu sein. Ich kann diese Frage hier nur aufwerfen und sie selbstverständlich nicht diskutieren, zumal da ihre genaue Erörterung durch die – wie gesagt – nicht streng systematisch konzipierte Gesamtanlage des Werkes erschwert würde.

Müssen sonach in Anbetracht des gegebenen Rezensionsrahmens sowie der thematischen Organisations- und Konstruktionsbedingungen des zu besprechenden Werkes Fragen offen bleiben, so ändert dies nichts an dem Urteil, daß G.s Hamartiologie durch eine außergewöhnliche Fülle theologischer Perspektiven und Einsichten ausgezeichnet ist, die jeden Leser bereichern wird. Erneut und abschließend bestätigt wird dies durch das Kap. zur Vergebung der Sünde (IV. Kap.: 299–375). In ihm wird nach knappen begriffsgeschichtlichen Erwägungen (299f) und unter Bezug auf die Enttäuschung heutiger Christen über ihre Erfahrungen mit der Sündenvergebung (301ff) der Vollzug der Erneuerung in Kirche und Welt (320ff) dem selbstverkehrten und selbstdestruktiven Vorgang des Sündigens heilsam kontrastiert. Solch heilsame Kontrastierung enthält, wie G. mit Recht erklärt, nicht nur die Möglichkeitsbedingung theologisch angemessener Sündenerkenntnis und eines entsprechenden Schuldbekenntnisses, aus ihr ergeben sich zugleich wichtige Differenzierungsmöglichkeiten hinsichtlich des in sich widrigen Unwesens der Sünde, etwa was die Unterscheidung von Bösem und Übel betrifft. Dabei geht es nicht darum, „daß wir die negativen Erscheinungen in unserer Welt sortieren und die einen ‚Übel', die anderen das ‚Böse' nennen. Eine solche Unterscheidung ... ist letztlich weder nötig noch möglich. Aber es geht darum, daß wir am Negativen eine transzendente, weil Gott betreffende Dimension von den immanenten Dimensionen unterscheiden. Wenn wir diesen transzendenten Abgrund des Bösen, der den Grund des Seins ‚verwundet' in unserer Gotteserkentnis erreichen, dann werden allerdings alle Erscheinungen des malum in unserer Welt zu bloßen Übeln, die dann auch bei großer Schrecklichkeit jedenfalls nichts Abgründiges, nichts Dämonisches, nichts einem Kampf gegen sie Unzugängliches mehr an sich haben." (176)

Augsburg Gunther Wenz

Peter, Anton: **Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie**. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. XIV, 625 S. (Freiburger Theologische Studien, 137), kart. DM 89.00

In der vorliegenden Diss. (Luzern 1986/87, vorgelegt bei D. Wiederkehr) beabsichtigt der Vf. einen „theoretischen Strukturvergleich" (4) zweier theologischer Denkarten: der antieuropäischen, befreiungstheologischen Denkart Dussels mit der transzendentaltheologischen Denkart europäischer Herkunft Rahners. Die Arbeit gliedert sich in vier große Teile.

Der erste Teil (7–112) ist eine äußerst instruktive „Einführung in die befreiungstheologische Denkart", und zwar hinsichtlich ihrer historischen Anfänge, sowie ihrer sozialanalytischen („Dependenztheorie"), hermeneutischen und praktischen Vermittlung.

Durch diese Form der Sichtung der befreiungstheologischen Denkart kommt P. zu acht konstitutiven Elementen, d. h. allen Befreiungstheologien gemeinsamen Mindest-, bzw. Basiselementen (81–83). Der erste Teil dient auch der Legitimation Dussels als eines Repräsentanten der befreiungstheologischen Denkart.

Der zweite Teil beschreibt „Dussels meta-physischen Ansatz beim anderen" (113–247) und sucht nach Spuren und „Wurzeln des Transzendenzdenkens" im Sinne Dussels in der abendländischen Denktradition (248–391). Er schließt mit einer „Kritischen Auseinandersetzung" (391–409).

Als Strukturmomente dieses Ansatzes werden u. a. herausgearbeitet:

– Ablehnung der neuzeitlich-europäischen, „subjektontologischen" (127) Denktradition (bes. Hegel), die Dussel als „totalitäre Ideologie des Systems" (ebd.) entlarvt;

– Überwindung dieser Totalität durch eine „Meta-physik" (158), die bei der „systemtranszendenten Exteriorität des anderen" (157) ansetzt und sich dabei der Methode der „Analektik" (159–162) als „positiver Affirmation der Exteriorität des anderen" (162) bedient;

– Dadurch Erfüllung dreier Anforderungen: Es ist „Platz für wirklich Neues" (145); die „Eigenwirklichkeit des anderen" (ebd.) ist von Anfang an gerettet; der andere wird der Herrschaft, Annexion und Eroberung durch das Ich entzogen (148–156);

– Dussel konkretisiert „empirisch und historisch" den anderen als „Lateinamerika im Gegenüber zur Totalität des europäisch-nordatlantischen Systems, das arme Volk im Gegenüber zu den Oligarchien" (164);

– Durch die Exteriorität des anderen ist ein „verstehender Zugang" (166) zu ihm nur möglich im Hören auf seine Stimme und seinen Ruf (167). „Die befreiende Praxis gründet im Ruf des anderen nach Gerechtigkeit" (177);

– Der Gott der Meta-physik ist der „‚absolut absolute Andere'" (208); er „teilt sich historisch greifbar mit durch die Stimme des Armen" (215); „Die Exteriorität des Armen ist innerhalb der herrschenden Totalität die Epiphanie der unendlichen Exteriorität Gottes" (214); Christus als der „ganz Andere ... nimmt im System der Totalität ontologisch notwendig die Position des Unterdrückten ein" (225).

Als Beispiele abendländischen Transzendenzdenkens behandelt P. nach einem Blick in Antike und Mittelalter einzelne Theologen und Philosophen in einem jeweils eigenen Abschnitt: Thomas von Aquin, Kant, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Rosenzweig, Barth, Heidegger und insbesondere Levinas (360–386), da dieser den entscheidenden Einfluss auf Dussel ausübte (vgl. 121), so daß Dussels Denken sich als „eine historische Konkretisierung und kontextuelle Relecture des Levinasschen Denkens in lateinamerikanischer Perspektive" (386) darstellt.

P. entfaltet schließlich drei Kritikpunkte an Dussel: Dussel trage seinen Antieuropäismus vor, obwohl „sein eigenes Denken auf dem vom europäischen Transzendenz- und Dialogdenken urbar gemachten Felde arbeitet" (397); Dussels Offenbarungsverständnis als Ausdruck des unantastbar anderen, d. h. des Armen und des Volkes, berge die Gefahr einer fraglosen Unterwerfung unter die Autorität des Offenbarenden in sich, falls die kritische Funktion des Intellektuellen mißachtet würde; dies könnte „äußerst gefährliche Konsequenzen" „in der politischen Beziehungswirklichkeit" haben (398–401). Dussel habe drittens zu „Unrecht ... im Sog der antiidealistischen Dialogik das transzendentale Denken verworfen" (403), denn auch Dussel setze das Apriori des Ich und dessen Ansprechbarkeit voraus (401–409).

Der dritte Teil gilt der Darstellung von „Rahners transzendentalem Ansatz beim Ich" (410–551).

Ausgangspunkt der Rahnerschen Transzendentaltheologie bilden für P. Rahners „Hörer des Wortes" und „Geist in Welt". Dadurch kommt er zu einer Unterscheidung von „frühem Rahner" und „späterem Rahner", wobei Rahners Einführung des „übernatürlichen Existentials" den Übergang zwischen beiden Phasen bezeichne (vgl. 452–457, 539).

Strukturmomente des Rahnerschen Ansatzes sind daher u. a.:

– Das hermeneutische Anliegen, angesichts heutiger Glaubensnot „Glaubensinhalte existentiell verständlich zu machen" (419, vgl. 545), führt zur „transzendental-ontologischen Analyse des menschlichen Daseins" (421).

– Der frühe Rahner faßt „die gegenständliche Subjekt-Objekt-Beziehung als die ursprünglichste Relation des menschlichen Geistes" auf (452); das „absolute Sein Gottes wird ... bloß als Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis behauptet" (ebd.).

– Das übernatürliche Existential ist für Rahner zunächst die Anlage des Menschen für die göttliche Gnade, schließlich Gnade selbst und transzendentale Offenbarung (538).

– Aus Gottes freiem Willen zur Selbstmitteilung ergeben sich Schöpfung, Erlösung, Vollendung (539).

– Der späte Rahner ergänzt die gegenständliche Subjekt-Objekt-Beziehung mit dem dialogischen Prinzip (signifikant dafür Rahners Aufsatz „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe") (453). Der Freiheitsbegriff Rahners bleibt dennoch ambivalent, d. h. sowohl auf „die gegenständlich verfügbare Welt", als auch auf die „dialogische Interkommunikation zwischen Personen" bezogen (542).

– Der Mensch ist das Wesen der „Selbsttranszendenz in Gott hinein. ... Der höchste Akt des menschlichen Geistes ist nicht die erkennende Beherrschung eines Gegenstandes, sondern das liebende Sichöffnen für das unverfügbare Geheimnis" (541). Daher ist die Liebe der umfassendste Akt des Menschen; daß dieser dabei zu sich selbst kommt, „geschieht nicht per intentionem, sondern per effectum" (542). Weil Gott in jedem Akt der Nächstenliebe mitbejaht und mitgeliebt wird, sind Gottes- und Nächstenliebe eine Einheit (vgl. ebd.).

P.s Kritik an Rahner konzentriert sich darauf, daß Rahner „den gegenständlich gewonnenen Freiheitsbegriff ... nicht ein für allemal hinter sich läßt, sondern mehr oder weniger unvermittelt neben dem ... dialogisch bestimmten Freiheitsbegriff weiterverwendet" (457). Die „personale Relation zwischen Freiheiten (ist) im transzendentalen Diskurs Rahners als Strukturprinzip zu wenig bestimmend ... Hätte er die Gesamtkonzeption seines Denkens radikal und entschlossen auf die transzendental ursprünglichste Relation – nämlich auf die Subjekt-Subjekt-Beziehung – gegründet, so wären ihm einerseits manche Unstimmigkeiten erspart geblieben, andererseits hätten sich ihm Argumentationsmöglichkeiten eröffnet, die er faktisch nicht wahrgenommen hat oder gar nicht wahrnehmen konnte" (551).

Der die Untersuchung abschließende vierte Teil „Dussel und Rahner im Vergleich" (552–586) erklärt „die Schwächen des einen ... als die Stärken des anderen" (586) und sieht daher beide Denkansätze in einer „wechselseitig kritischen Korrelation" (ebd.).

P. würdigt vor allem die unterschiedlichen Ausgangspunkte: bei Dussel „der arme und unterdrückte Mitmensch", bei Rahner „die prekäre Glaubenssituation des modernen Ich" (566, vgl. 560f). P. betont, daß Rahner, obwohl er „transzendental beim Ich ansetzt ... gerade nicht zum Gedanken einer omnirealen, sich selbst verabsolutierenden Ich-Totalität, sondern zu einer wirklichen Enttotalisierung des Ich" gelangt (568). Beide, Dussel und Rahner, binden die Realisierung der Gottesbeziehung an die Nächstenliebe, wobei bei Dussel der Adressat der Liebe auf den ausgebeuteten Armen hin konkretisiert wird (vgl. 576–578). Die Gegensätze in der Christologie ergeben sich aus dem „äquivoken Weltbegriff"; bei Dussel ereignet sich die Inkarnation in die Welt als „Inbegriff einer in sich selbst kreisenden Totalität" hinein, bei Rahner dagegen ist die Welt durch ihre „auf das absolute Geheimnis hin aufbrechende Selbsttranszendenz" gekennzeichnet (579).

Nach dem 1986 erschienen Buch Klaus P. Fischers „Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung" liegt in der vorliegenden Arbeit P.s eine weitere Konfrontation Rahners mit befreiungstheologischem Denken vor. Dabei ist die Arbeit P.s von ihrer Intention her freilich die umfassendere und grundlegendere Studie, die somit einen wichtigen Beitrag zum weiteren Dialog der lateinamerikanischen mit der europäischen Theologie leistet. Dabei möchte ich zur Studie P.s einen ergänzenden Vorschlag zum zweiten Teil (Dussel) und eine Kritik zum dritten Teil (Rahner) einbringen.

Der ergänzende Vorschlag betrifft die Hinzunahme Friedrich Gogartens in die Reihe europäischer Transzendenz- und Dialogdenker hinein. Gogarten hat sein theologisches Denken ganz konsequent von der Grundthese her aufgebaut, daß mir die „Wirklichkeit", ja auch die Wirklichkeit Gottes, einzig im Anspruch eines Du, im Anspruch des anderen begegnet. Interessant ist nun, daß bei Gogarten genau das eingetreten ist, was P. bei Dussel selbst zwar nicht gegeben sieht, aber als Gefahr dieses Ansatzes doch grundsätzlich befürchtet: daß nämlich „die personale Subjekt-Subjekt- bzw. Ich-Du-Relation ... in eine Art umgekehrte Subjekt-Objekt-Beziehung, mit dem Ich als verfügtem Objekt und dem anderen als absolutem Subjekt" umschlägt (400, Anm. 831). Bei Gogarten ist das Du Subjekt und das Ich Objekt (vgl. Ich glaube an den dreieinigen Gott, Jena 1926, 108), das Ich untersteht dem Du in „Hörigkeit" (vgl. auch P. 400), das Ich liefert sich bei Gogarten schließlich dem Anspruch des autoritären Hitlerstaates aus (vgl. dazu z. B. „Politische Ethik", Jena 1932). Auch Gogarten hat wie Dussel seine Theologie als radikalen Bruch mit dem Denken verstanden, das den Menschen „allein aus der Idee des Ich heraus aufzufassen sucht" und damit vom Ansatz her scheitern muß (Ich

glaube an den dreieinigen Gott 36). Der Vergleich mit Gogarten hätte schließlich verstärkt verdeutlichen können, warum „trotzdem" der befreiungstheologische Denkansatz europäisches dialogisches Denken durchbricht: Gogarten sieht den anderen nämlich nur innerhalb des Rahmens der „Schöpfungsordnungen" (Mann – Frau, Eltern – Kind, Volkszugehörigkeit), sein Ansatz bleibt damit notgedrungen „systemimmanent". Für Dussel und die gesamte Befreiungstheologie ist der andere aber der Arme, der Unterdrückte, also der, der das System durchbricht. Der Anspruch, den das Du des so verstandenen Armen spricht, kommt bei Gogarten eben nicht vor. Die Befreiungstheologie erweist sich damit gerade im Vergleich mit Gogartens Dialogik als die „biblischere".

Die Kritik schließlich betrifft P.s Darstellung des „frühen" Rahner. Wenn man schon vom frühen Rahner sprechen will, so muß man mit Rahners Arbeiten zur Mystik und Spiritualität beginnen, die einige Jahre vor „Geist in Welt" erschienen sind. Die wichtige Arbeit Klaus P. Fischers dazu lag P. vor. Noch nicht vor lag P. dagegen die Arbeit Ralf Miggelbrinks: „Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug, Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre", Altenberge 1989, von der her P.s Beurteilung des frühen Rahner nun grundlegend in Frage gestellt werden muß. Miggelbrinks Hauptthese lautet, daß Rahners Theologie durch die Verbindung des Ekstasebegriffs Bonaventuras mit der ignatianischen Trostlehre und der ignatianischen Wahlmystik einen „ekstatisch-dialogischen Grundzug" (34) enthält. P.s Einwand, Rahner sehe die Geistigkeit des Menschen ursprünglich nur im Erkenntnisakt von Objekten gegeben und Gott als den diesen Erkenntnisakt ermöglichenden Horizont, geht an der eigentlichen Intention Rahners vorbei. Die ursprünglichste Relation des menschlichen Geistes ist für Rahner die der ekstatischen Gottesliebe. Für den „Geist in Welt" ist die Ekstase aber „nur im konkreten Weltbezug möglich, ereignet sich in praktischen Handlungs- und Entscheidungssituationen, im konkreten handlungsbezogenen Wählen" (Miggelbrink 42). Entgegen P.s Nichtverstehenkönnen von Rahners „ambivalentem" Freiheitsverständnis erschließt Miggelbrink Rahners bewußte Unterscheidung von Gegenstandserkenntnis und personaler Kommunikation. „Während die Erkenntnis der dinghaften Welt ermöglicht ist durch den Vorgriff auf das Sein schlechthin als Wesen der natürlichen Geistigkeit des Menschen (. . .), ist die liebende Kommunikation mit dem menschlichen Du getragen von der übernatürlich erhobenen Geistigkeit" (78f). Die Gnade vollendet die Geistigkeit des Menschen, indem sie auf Überwindung herrschenden, besitzenden Begreifens und reflexiven Selbstbesitzes (vgl. 127) zielt. Gnade ermöglicht nach Rahner „die liebende Annahme des Anderen, die sich weigert, ihn zum beherrschbaren Material zu machen" (137).

Münster Andrea Tafferner

Moltmann, Jürgen: **Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen**. – München: Kaiser 1989. 379 S., kart. DM 48.–

Nach Gottes- und Schöpfungslehre legt Vf. mit der Christologie den dritten Bd seiner „Systematischen Beiträge zur Theologie" vor, in welchem er versucht, Christus im Gegenüber zur statischen altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre und zur historisierenden Jesulogie der Moderne dynamisch zu erfassen. Dies geschieht im prozessural und praktisch bestimmten Nachvollzug des Weges Jesu Christi im Übergang zu einer „postmodernen Christologie, die menschliche Geschichte ökologisch im Rahmen der Natur ansiedelt" (13). Seine „ganzheitliche Christologie" (20) entfaltet M. in acht Schritten.

In dem „Das Messianische" überschriebenen Teil I (17–55) erläutert Vf. die jüdische Messiashoffnung als Voraussetzung der Christologie und skizziert eine um die Messiasfrage kreisende Christologie im jüdisch-christlichen Gespräch, die Jesus Christus als vom Messias Israels zum Heiland der Völker werdend begreift.

Teil II (56–91) geht im Bedenken der biblischen Thematik, des gegenwärtigen Ortes und der therapeutischen Relevanz Wegen und Wandlungen der Christologie nach, wobei M. die im Rahmen der Zwei-Naturen-Lehre explizierte kosmische Christologie der Antike ebenso abweist wie die an Schleiermacher und Rahner festgemachte anthropologische Jesulogie der Moderne. An deren Stelle wird eine Christologie gefordert, die sich den Herausforderungen der Armen der Dritten Welt, der atomaren Bedrohung und der sterbenden Natur stellt, um von da aus Bonhoeffers Frage „Wer ist Christus für uns heute eigentlich?" zu beantworten.

„Die messianische Sendung Christi" behandelt Teil III (92–171) in pneumatologischer Perspektive mit Blick auf Geistgeburt, -taufe und Geistbegabung Jesu. Seine Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes an die Armen, seine Vermittlung der Kraft Gottes an die Kranken und des Rechts Gottes an die Ausgestoßenen lasse einen messianischen Weg erkennen, auf dem ihm die (spezifisch) christliche Ethik mit Blick auf die messianische Zeit des Sabbat, die messianisch für alle Völker ausgelegte Tora und in der Gewaltfreiheit des messianischen Friedens zu folgen habe. M. versteht Jesus als eine dreidimensionale messianische Person im Werden, als eschatologische, theologische und soziale Person, in denen der messianische, der kindliche und der geschwisterliche Mensch zu erkennen sei.

Teil IV widmet sich den „apokalyptischen Leiden Christi" (172–234). Im knapp beleuchteten apokalyptischen Horizont der Weltgeschichte geht M. den weltlichen wie den göttlichen Leiden Christi nach, wobei s. E. eine Theologie der Hingabe Christi eine solche des Mitleidens Gottes umfassen muß. Die soteriologische Bedeutung des Leidens Christi sieht er im rechtfertigenden Glauben, welcher in die Gemeinschaft der Lebenden und der Toten führe und auf die Vollendung der Herrschaft Christi ziele, in der Gott ohne Ende verherrlicht werde. Die Gemeinschaft der Leiden Christi macht M. an drei Gestalten heutiger Martyrologie deutlich; das Gedächtnis der Leiden Christi geschehe in einer sakramentalen und solidarischen Praxis.

„Die eschatologische Auferstehung Christi" behandelt Teil V (235–296). Nach einem kurzen Überblick über die Entstehung und Eigenart des christlichen Auferstehungsglaubens wird anhand der Konzeptionen Barths und Bultmanns das theologische und an Pannenberg das historische Problem des Verhältnisses von Auferstehung und Geschichte thematisiert, wobei es M. darum geht, die Grundgedanken der drei zu integrieren. Dafür greife das Paradigma „Geschichte" freilich zu kurz und müsse in das der „Natur" eingefügt werden, von woher Vf. „Schritte zu einer geschichtlich-ökologischen Wiedergeburtschristologie" (271) unternimmt. Diese hebt s. E. auf die neue Schöpfung, Leiblichkeit und die Vereinigung des Getrennten, von Leib und Seele, Person und Gemeinschaft, Mensch und Natur ab.

„Der kosmische Christus" steht im Zentrum von Teil VII (297–336), wobei eine „Christologie der Natur" (297) postuliert und Überlegungen zu einer kosmischen Christologie angestellt werden, die Christus als den Grund der Schöpfung und – kritisch gegenüber Teilhard de Chardin wie Rahner – Erlöser der Evolution von ihren Zweideutigkeiten begreift. Einer solchen Christologie entspreche eine die Schöpfungsgemeinschaft als Rechtsgemeinschaft von Menschen, Tieren und Pflanzen auffassende Ethik.

Der abschließende Teil VIII (337–366) befaßt sich mit der Parusie Christi, wobei sich M. nach einer kleinen Apologie der Erwartung der Parusie als der Vollendung des Weges Christi daran macht, die Vorstellungen vom „Kommenden", vom „Tag des Herrn", vom Himmel und vom Gericht zu erläutern und die Parusieerwartung als schöpferische Erwartung und bejahte Leiblichkeit anzusprechen.

M.s Christologie ist ein breit angelegtes, beeindruckendes Unternehmen, das zentrale Themen und Positionen seiner bisherigen Arbeiten unter Einbeziehung gegenwärtiger Diskussionen und Herausforderungen aufnimmt und z. T. differenziert, christologisch spezifiziert, integriert und zugleich kosmologisch ausweitet. Den Dialog mit der jüdischen Theologie und die Entfaltung der Kategorie des Messianischen halte ich für ebenso wichtig und weiterführend wie die prozessurale und praktische Anlage einer Christologie des Weges Jesu Christi. Indem sich M. dafür freilich auf postmoderne Pfade begibt, ist er zwar dem ganzheitlich-therapeutisch-ökologisch orientierten Zeitgeist auf der Spur, läßt aber die Herausforderungen und Reflexionen der „Submoderne" in den Hintergrund treten. So vermisse ich etwa eine produktive Aufnahme der auf die Praxis Jesu abhebenden befreiungstheologischen Christologien. Von ihnen her wäre die eher postulierte als explizierte ethisch-politische Praxis derer, die sich mit Jesus auf den Weg machen, deutlicher herauszuarbeiten. Überhaupt werden nicht-westliche Christologien u. a. aus der Dritten Welt kaum berücksichtigt. Problematisch erscheint mir die Einordnung der trinitarischen Christologie Rahners in die moderne Jesulogie. Schließlich bleibt das Kosmische schillernd. Hier hätte m. E. systematisch eine Auseinandersetzung mit heutigen Kosmologien, christologisch eine stärkere Anbindung der kosmischen an die messianische Dimension geholfen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Hilberath, Bernd Jochen: **Heiliger Geist – heilender Geist**. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1988. 120 S. (Grünewald Reihe), kart. DM 16.80

Der heutige Mensch sieht sich auf der Suche nach dem Sinn des Lebens, nach Lebenshilfe einem vielfältigen Angebot gegenüber. Zahlreiche Wege zu einem heilen, erfüllten Leben werden ihm angepriesen. Dabei zeichnet sich ein Trend zum ganzheitlichen Ansatz ab, besonders in der Psychologie und Medizin. Auf diesem Hintergrund formuliert Vf. seine Überlegungen zu einem christlichen Menschenbild. Alle fünf Beiträge, die hier zu einem Buch zusammengefaßt sind, betonen, daß nach christlicher Auffassung das Heilsein des Menschen von Gott kommt. Erfülltes Leben bedeutet Leben im Geiste Gottes.

In seinem ersten Beitrag erörtert Vf. die therapeutische Bedeutung christlicher Anthropologie.

Dabei stellt er heraus, daß nach christlicher Auffassung menschliches Dasein in erster Linie „verdanktes und erlöstes Dasein" ist; „der Mensch ist befreit von dem Druck, sich permanent selbst rechtfertigen zu müssen" (S. 27). Nicht er ist es, der sich vor Gott rechtfertigen muß, sondern Gott ist es, der ihn rechtfertigt. Der christliche Gott ist ein Gott der Liebe, zu dem wir „Vater" sagen dürfen. Seine Liebe zu dem Menschen hat er in Jesus von Nazareth Gestalt annehmen lassen. Jesus hat nicht nur therapeutisch gewirkt, sondern „er war selbst die Therapie, die er spendete", wie Hanna Wolff es formuliert. Jesus wußte sich selbst angenommen und konnte deswegen für andere die Therapie sein. Der Geist als die vom Vater und Sohn ausgehende Liebe läßt den Menschen teilhaben an dem göttlichen Heil, an der Therapie Jesu Christi. So wird der Heilige Geist zum therapeutischen, heilenden Geist. Der trinitarische Gott läßt den Menschen teilhaben an seiner liebenden Beziehung; er macht ihn selbst zu einem Beziehungswesen, zu einem Wesen, das in der Beziehung zum andern zu sich selbst findet. Christliche Gemeinschaft ist eine pneumatische Gemeinschaft, in der „alle Glieder miteinander verbunden sind und von der gegenseitigen, wechselseitigen Hingabe leben, so wie Jesus ... sich selbst ... für alle hingegeben hat" (S. 33).

Auch mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Reinkarnationslehre und christlichem Glauben setzt sich Vf. auseinander.

Angesichts einer wachsenden Zahl vor allem junger Menschen, die sich als Anhänger einer Reinkarnationslehre bezeichnen, hat diese Frage auch in unserer Gesellschaft nicht mehr nur theoretische Bedeutung. Vf. stellt mit Nachdruck heraus, daß der christliche Glaube die Erlösung des Menschen durch Gott verkündet. Nach christlicher Überzeugung kann und braucht der Mensch sich nicht selbst erlösen. Mit der Gnadenhaftigkeit der Erlösung ist auch ihre Einmaligkeit, Ganzheitlichkeit und vorläufige Endgültigkeit verbunden. Gott hat in Jesus Christus geschichtlich greifbar, endgültig und unwiderruflich „die Allmacht seiner Liebe in Ohnmacht offenbart" (S. 59). Deswegen bedeutet Auferweckung auch nicht Wiederbelebung, sondern „Aufstand zum ewigen Leben" (S. 59). Gegenüber manchen Vorstellungen von Reinkarnation und Seelenwanderung stellt Vf. kritisch fest: „Der Mensch muß sich nicht totlaufen in dem immer neuen und ... immer vergeblichen Versuch, sich selbst zu erlösen." (S. 60). Er unterstreicht vielmehr, daß wir nach christlicher Auffassung nur einmal leben müssen, daß wir einmal leben dürfen und dieses eine Mal leben können.

Eine wichtige anthropologische Frage ist die nach der Identitätsfindung des Menschen.

Auf sie eingehend, stellt Vf. zweierlei fest: 1. daß der um seine Identität ringende Mensch Jesus von Nazareth als „mögliches Beispiel gelungener Identität" (S. 62) entdecken kann und 2. daß der Mensch in der Praxis der Nachfolge Jesu eine Lebensmöglichkeit finden kann, die ihm Identität verleiht. Gegenüber dem heutigen Verlangen nach neuen Menschen und nach einer neuen Gesellschaft betont Vf. die zentrale christliche Botschaft, daß Gott mit Jesus von Nazareth wirklich einen neuen Anfang gemacht hat. Gott hat sich als Gott für uns erwiesen. Und der Mensch kann sich auf Gott, auf seine Treue verlassen. Jesus ist die Manifestation des Heilswillens Gottes. Durch den Geist nehmen wir teil an der göttlichen Communio. Er atmet in uns und läßt uns aufatmen. In ihm finden wir zu uns selbst.

Vf. wendet sich gegen eine Geistvergessenheit und ruft in Erinnerung, daß der Geist Gottes der Geist des Lebens ist, der Geist, der belebt, der Leben schafft.

Die Mahnung des Apostels Paulus, den Geist nicht auszulöschen, hält er auch den heutigen Christen vor Augen und warnt davor, die Wiederentdekkung des Geistes nur den charismatischen Bewegungen zu überlassen. Alle Christen sind in der Nachfolge Jesu, des Geistträgers schlechthin, vom Geist belebt und geleitet. „Wer als Geistträger im Dasein für andere sein Leben zu verlieren scheint, wird es gewinnen. Nur wer sich selbstsüchtig und ängstlich verkrümmt selbst am Leben erhalten will, wird es verlieren." (S. 100).

Der Angst und Hoffnungslosigkeit kann der Christ mit einer „Spiritualität des Überlebens" (S. 105) begegnen.

In der Mitte der christlichen Hoffnungsbotschaft steht Gott, der für den Menschen da ist (Ex 3,14) und der Jesus von den Toten auferweckt hat. Ihn zu verkünden und im Handeln zu bezeugen, ist die Aufgabe der Hoffnungsgemeinschaft der Christen.

Vf. bietet in diesem Buch eine theologisch fundierte Glaubens- und Lebenshilfe. Er eröffnet dem theologisch interessierten Christen einen Zugang zum Glauben an das Wirken des Geistes und zur christlichen Botschaft vom Heil- oder Erlöstsein des Menschen. Vf. ist es gelungen, zentrale Gedanken der christlichen Erlösungs- und Gnadenlehre so darzulegen, daß sie dem heutigen Menschen eine echte Lebenshilfe sein können. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn Vf. seine Ausführungen über den Heiligen Geist auch noch stärker im Hinblick auf Taufe und Firmung sowie auf das Selbstverständnis von Kirche entfaltet hätte.

Lohne Karl Josef Lesch

Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium. Hg. von Hansjakob Becker, Bernhard Einig und Peter-Otto Ullrich, 2 Bde. – St. Ottilien: EOS-Verlag (1987) XI, 1479 S. (Pietas Liturgica, 3.4. Interdisziplinäre Beiträge zur Liturgiewissenschaft), geb. DM 148.00

„Wer den Toten gegenüber gleichgültig wird, wird zuletzt den Lebenden gegenüber zynisch." (854) Dieser Satz von Jürgen Moltmann kann als ein Programm jenes dickleibigen, zweibändigen Kompendiums gelten, das den Titel ‚Im Angesicht des Todes' trägt. Auf fast 1500 S. läßt dieses Werk kaum ein Problem aus, das geisteswissenschaftlich und theologisch für die Frage nach dem Tod von Belang[1] ist. Die Hg., die Mainzer Theologen H. Becker, B. Einig und P.-O. Ullrich, haben bereits angekündigt, daß in Ergänzung des Kompendiums „eine kommentierte Edition der Sterbe- und Begräbnisliturgie der orientalischen, lateinischen und reformatorischen Kirchen" (IX) folgen soll.

Die Beiträge sind untergliedert nach Aufsätzen zur Philosophie, Humanwissenschaft (Ethnologie/Volkskunde, Religionswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Medizin), Kunst (Dichtung, Musik, Darstellende Kunst, Film), Geschichte, Biblische Theologie (Altes und Neues Testament), Systematische Theologie, Praktische Theologie (Religionspädagogik, Pastoraltheologie, Homiletik, Liturgiewissenschaft und Spiritualität). Ein Epilog und verschiedene (ganz ausgezeichnete) Register beschließen die Bände.

Der Christ wird mit der Unumgänglichkeit des menschlichen Sterbens und Todes in besonderer Weise in der Liturgie konfrontiert. Das Kompendium belegt dieses nachdrücklich. Von daher ist es legitim, die beiden Bände unter liturgiewissenschaftlichem Interesse vorzustellen.
Einen instruktiven Einblick in die ‚Feier des Todes' in den westlichen Liturgien des 7. bis 20. Jh.s gibt Bruno Bürki (vgl. 1135–1164).

Der Wandel der liturgischen Feiern im Umgang mit Sterben und Tod, der nicht nur das Auseinanderfallen der einen Feier meint, in der „von der Erwartung des Sterbens bis zum Zuschaufeln des Grabes ... die Handlung der Gemeinde durchgezogen" (1149) wird, sondern auch theologische Differenzierungen betrifft, wird deutlich nachgezeichnet. Steht die Liturgie des 7. Jh. noch ganz unter dem Vorzeichen eines österlichen Festes der himmlischen und irdischen Kirche, ohne nun in naiven Optimismus zu verfallen, so schiebt sich im Verlauf der Liturgiegeschichte immer stärker eine Sichtweise in den Vordergrund, die das Sterben ausschließlich unter dem Vorzeichen menschlicher Sünde sehen will. Die Bitte um Sündenvergebung dominiert, Gerichtsangst etabliert sich. Erst die Gegenwart findet zu den altchristlichen Ursprüngen zurück. Das Sterben des Christen ist wieder mit dem Osterereignis verbunden, wobei man gleichzeitig Zurückhaltung im Umgang mit mythologischen Bildern und Vorstellungen an den Tag legt. Ein neues Bewußtsein zeigt die Kirche, wenn sie die geschwisterliche Begleitung des Sterbenden/Toten und der Angehörigen betont. Längst sind nicht alle Fragen beantwortet: „Wo und wie ist es in dieser Zeit möglich, den Tod des Bruders und der Schwester, den eigenen Tod tatsächlich zu feiern?" (1161) Und: „Wie kann der Mensch von heute, unter den geistlichen und philosophischen oder allgemein weltanschaulichen Voraussetzungen, die die seinen sind, die Sprache unserer Gebete hören und aufnehmen?" (1161)

Viele kleinere Beiträge falten das bei Bürki gebotene Material aus. So interpretiert Fidel Rädle das ‚Dies irae' (vgl. 331–340), also jenen Text, der schlechthin als Bild der Gerichtsangst gilt.

In der kleinteiligen Analyse wird die Ambivalenz eines Textes deutlich, der doch nicht nur von Hoffnungslosigkeit angesichts des Gerichts, sondern auch vom Trost im Vertrauen auf Jesu Barmherzigkeit spricht. In der mystisch-intimen Begegnung der frommen Seele mit ihrem Erlöser fungiert die Kirche als Mittlerin, die „das Seelenheil auch der Sprachlosen mit ihren Gnadenmitteln zu wirken" hat. (339) Leider geht Vf. kaum auf die Rezeption des Textes ein, u.E. unerläßlich, um die theologie- und geistesgeschichtlich doch recht problematische Wirkung des Textes zu erfassen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Balthasar Fischer auf den Anselm von Canterbury zugeschriebenen Dialog mit einem Sterbenden, die sog. anselmischen Fragen (vgl. 1363–1370). Diese Fragen widersprechen, so der Vf., dem Urteil, das Mittelalter sei in seiner Theologie angesichts des Todes allein durch die Vorstellung des Dies irae geprägt (vgl. 1369).

Der Begräbnisliturgie der Aufklärung widmet sich Hans-Joachim Ignatzi. Als Beispiel wählt er Formulare von I. H. v. Wessenberg (vgl. 1165–1198).

Vf. analysiert und vergleicht verschiedene Texte und Zeichen, wobei der liturgiegeschichtliche Wert der Formulare Wessenbergs deutlich wird: Nicht ein oft unterstellter Rationalismus bestimmt die Liturgie, sondern eine kluge Verbindung von Liturgietheologie und katholischer Aufklärung. Insbesondere entdeckt man ein ausgeprägtes Bewußtsein für liturgische Zeichen. U. E. zeigt

[1] Ergänzend ist auf einen Sammelband hinzuweisen, der ähnliche Fragestellungen aufgreift: Klemens Richter (Hg.), Der Umgang mit den Toten (QD 123), Freiburg 1990.

Vf. dies deutlich. Wie er dann zu der Schlußfolgerung gelangt, die gottesdienstliche Gemeinde sei mit der starken Betonung der Wortliturgie überfordert und der Gottesdienst gelange infolge der Betonung von Erbauung und Belehrung an seine Grenze (vgl. 1197), bleibt unverständlich. Gleichfalls ist die These, das Wessenberg-Rituale stamme nicht vom Konstanzer Theologen, sondern sei eine Gemeinschaftsarbeit von ‚aufgeklärten Seelsorgern', durch die von Ignatzi genannte Textstelle (vgl. 1171, Anm. 20) nicht gedeckt und u. E. unhaltbar.[2]

Der Genese der Sterbeliturgie im Rituale Romanum Pauls VI. gilt der Beitrag von Jerzy Stefanski (vgl. 1199–1216).

Vf. informiert über die verschiedenen Reformvorschläge und Entwürfe für die liturgischen Feiern. Interessant ist der Einblick in die Methode der Reform. Offensichtlich hat man stark nach historischen Herleitungen gesucht, weniger aber Neuformulierungen gewagt, die es allerdings auch gibt (vgl. 1212f). Exakt, aber doch recht langatmig werden die verschiedenen Arbeitsgruppen und Diskussionsbeiträge beschrieben. So enthält der Beitrag viel Ballast, anstatt über Theologie und Spiritualität dieser Reform zu berichten.

Der Komplet als allabendlichem ‚Memento mori' widmet Bernhard Einig eine kleine Untersuchung (vgl. 1299–1320).

Vf. verfolgt die Motivgeschichte der Verbindung von Schlaf und Tod durch die Geschichte (insbesondere) der Komplet. Noch in der Gegenwart muß gelten: „*Somnus est imago mortis* macht aufmerksam auf diese alltägliche Gegenwart des dereinst über uns hereinbrechenden Todes" (1317). Doch zeigt die Liturgie, so Vf., wie aus Betroffenheit vom Tod begründete Hoffnung entstehen kann, denn „Jesus, der zum ‚Herrn' der Schöpfung erhobene ‚Christus', macht endgültig klar, daß der Tod nicht das Letzte ist, daß der Nacht des Grabes der Morgen der Auferweckung zu Gott folgt" (1318). Der Beitrag von Einig zeigt, wie die Liturgie gemäß dem Axiom ‚lex orandi – lex credendi' durch gründliche Interpretation (wieder) zu einer Erkenntnisquelle der Theologie werden kann.

Philipp Harnoncourt legt dar, daß die ‚Vorbereitung auf das eigene Sterben' (vgl. 1371–1389) jahrhundertelang „ein Kernstück der christlichen Frömmigkeit und damit auch ein wesentliches Teilgebiet der religiösen Bildung" (1371) gewesen sei, dieses auch als Provokation zu einer vor Gott verantwortbaren Lebensführung.

Vf. fordert, daß ein neues Vertrautwerden mit dem eigenen Tod seinen Ausgangspunkt am Zusammenhang von Sterben Jesu, Sterben des Christen und jedes Menschen nehmen müsse. „Tod ist nicht endgültige Niederlage oder Scheitern des Lebens, sondern Erreichen des Zieles und Empfangen des Siegeskranzes, Eintreten in die Vollendung, in Frieden und Versöhnung." (1377) In Glaube, Hoffnung, Liebe und Umkehr sieht er die Vorwegnahme des Sich-Verlassens auf Gott. Die Grundvollzüge christlicher Existenz werden zum exercitium artis bene moriendi, eine für die Praxis wichtige Erkenntnis.

In der Sektion der Systematischen Theologie fällt neben den Beiträgen von Otto Hermann Pesch (‚Theologie des Todes bei Martin Luther' [vgl. 709–789]), mit 80 S. eigentlich schon ein Buch im Buche, von Franz-Josef Nocke (‚Wandel eschatologischer Modelle. Vier Beispiele von Korrelation zwischen Glaubensüberlieferung und neuer Erfahrung' [vgl. 813–836]), einer Wiederaufnahme schon länger vorliegender Gedankengänge und Formulierungen (vgl. 814, Anm. 2), und von Jürgen Moltmann (‚Liebe – Tod – Ewiges Leben. Entwurf einer personalen Eschatologie' [vgl. 837–854]) vor allem der Beitrag von Alois Moos auf (vgl. 791–811). Unter dem Titel „‚Krankensalbung, oder Letzte Ölung'" bezieht er Stellung in einer Kontroverse der Dogmatik und Liturgiewissenschaft mit der von G. Greshake vertretenen Forderung, die Krankensalbung in ein Sakrament der ‚Tauferneuerung angesichts des Todes' umzudeuten.

Moos weist nach, daß die Vorwürfe Greshakes, zum Sakrament ‚Krankensalbung' habe infolge eines unreflektierten Mitmachens gesellschaftlicher Trends der Todesverdrängung eine ‚Umschreibung' von Liturgie- und Dogmengeschichte geführt, vollkommen unhaltbar sind. Weder Exegese noch Dogmen- und Liturgiegeschichte lassen einen anderen Schluß zu. Die Behauptung, die Tradition als Norm zwinge dazu, bei einer ‚eschatologischen' Deutung des Sakraments zu verharren, widerlegt Vf. mit dem Hinweis auf die Normativität der Heiligen Schrift (damit Jak 5,14f). Leider geht Moos nicht der grundlegenden hermeneutischen These Greshakes nach, derzufolge die Perspektive der Liturgiereform durch Zeittendenzen getrübt gewesen sei. Sollte dieser Vermutung einige Wahrscheinlichkeit zugestanden werden, müßte erklärt werden können, warum schon gegen Ende des 18. Jh.s liturgische Formulare mit dem Titel Krankensalbung, und (z. T.) entsprechenden theologischen Programm veröffentlicht wurden. Rez. meint, daß auch die (letztlich für Greshake grundlegende) These der ‚Zeitgemäßheit' der Krankensalbung einer historischen Rückfrage nicht standhält.

[2] Vgl. näherhin Benedikt Kranemann, Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet (LQF 72), Münster 1990.

Unverständlich ist Rez., warum im selben Bd, in dem sich die Darstellungen von Moos finden, Ellen Ullrich (‚Volk Gottes unterwegs – ohne Wegzehrung?' [vgl. 889–901]) (unter Rückbezug auf Überlegungen von G. Schmied) die Vermutung, die Reform des Sakraments ‚Letzte Ölung' sei letztlich ein Verlust, erneut vertritt.

Darf der Beitrag von A. Moos als Bestätigung der nachkonziliaren Reformpraxis verstanden werden, so weist Ottmar Fuchs unter dem Titel ‚Klage. Eine vergessene Gebetsform' auf Desiderate in der heutigen liturgischen Praxis hin (vgl. 939–1024).

Vf. vertritt die Ansicht, die Klage sei eine Gebetsgattung, die die christliche Spiritualität verloren habe. Er bezieht das auch auf die Klagepsalmen, die durch die Integrierung in den ‚Gebetsalltag' entschärft würden; das müsse auch auf das Gebets- und Gesangbuch ‚Gotteslob' bezogen werden, etwa auf den Abschnitt ‚Persönliche Gebete', die „den Prozeß der Frage und Klage in ihrer einfordernd-aggressiven Weise" (944) nicht zuließen. Als Grund vermutet Vf. neben der Ansicht, christliche Feindesliebe und ihre Spiritualität vertrügen sich nicht mit dem Genus der Feind- und Fluchpsalmen, die Normativität des Faktischen. Ausführliche exegetische Arbeiten an Ps 22 helfen, das Verhältnis zwischen Prozeßverlauf der Klagepsalmen und menschlicher Depression aufzuzeigen. Ausführungen zum Verhältnis von Gebet und Theodizee und zur Klage in und nach Auschwitz verleihen seiner These Gewicht. Die kritischen Anmerkungen zur gegenwärtigen Form der Liturgien der Krankensalbung und des Begräbnisses verdienen die Aufmerksamkeit der Pastoralliturgie. Daß Vf. durchgängig die Einwände von Kritikern zu ähnlichen, von ihm bereits vorgelegten Arbeiten aufnimmt (und dies in einer heute fast schon ungewohnt differenzierenden Sachlichkeit), steigert den Wert der Darlegungen. (Auch hier sei aber die Frage an die Hgg. gestattet, ob ein Beitrag dieser Länge in einem Sammelband am richtigen Platz ist!)

Beachtenswert scheint uns in diesem Zusammenhang auch der Beitrag von Ludwig Bertsch, der überschrieben ist: ‚Befähigung zur Trauer. Die kirchliche Liturgie zu Sterben, Begräbnis und Totengedächtnis – eine Möglichkeit der Trauerarbeit der Angehörigen' (vgl. 903–920).

Nachdenklich stimmt die These des Vf.s, es gebe eine „Behinderung der Trauer der Angehörigen durch eine einseitige Betonung des österlichen Aspektes in den kirchlichen ‚rites de passage'" (912f). Nicht teilen muß man die Ansicht, die heutige Krankensalbungsliturgie verhindere die Erkenntnis, daß Krankheit auch Todesbedrohung sei. E.J. Lengeling hat das mit seinen Ausführungen zu ‚Krankensalbung oder Todesweihe?', wie Vf. 913, Anm 35 nahelegt, jedenfalls nicht vertreten.

Auf weitere Beiträge zu den verschiedenen Bereichen der Praktischen Theologie kann hier nur im Überblick hingewiesen werden.

Johannes van der Ven fragt nach Möglichkeiten, Kindern den Tod zu vermitteln (vgl. 855–866). Ein Beitrag von Hans Duesberg (vgl. 867–888), der den Titel ‚Mit Sterbenden beten' trägt, zeigt, welche Variabilität bzgl. der liturgischen Formen angesichts des Todes einerseits zugestanden werden muß, welche Stabilität schenkende Funktion andererseits aber auch einem Ritus zukommen kann. Ein Beispiel für die Neugewinnung der diakonischen Aufgabe von Gemeinde geben Erhard Bertel und Wolfgang Welke mit ihrem Aufsatz ‚Pflege daheim statt Pflegeheim' (vgl. 921–931). Über das Begräbnis von im Mutterleib verstorbenen Föten handelt Jörg Splett (vgl. 933–938). Hier ist allerdings unklar, wie Vf. seine Bemerkungen zur Abtreibung mit denjenigen zum liturgischen Abschied von ungeborenen Toten verbinden will. Die Begräbnisliturgie kann sich nur auf Fehlgeburten beziehen.

Einen wichtigen Raum im Kompendium nehmen die humanwissenschaftlichen Beiträge ein. Für die Liturgiewissenschaft und die Theologie insgesamt sind vor allem die religionswissenschaftlichen Vergleiche zu Theologie und Liturgie angesichts des Todes in den anderen monotheistischen Religionen von besonderem Interesse.

Die Ausführungen von Patricia Steines über ‚Jüdisches Brauchtum um Sterben, Tod und Trauer' (vgl. 135–154) fallen u. E. doch recht kurz aus. So werden zwar viele Bräuche (der Aschkenasim) beschrieben, aber letztlich nicht gedeutet. Ein gutes Arbeitsmittel stellt die umfangreiche Bibliographie dar. Im Judentum wie im Islam, dieses zeigt Peter Antes in seinem Aufsatz über ‚Tod und Trauer im Islam' (vgl. 155–162), wird der Tote vom Sterbemoment bis zum Begräbnis immer umsorgt. Für heutige pastoralliturgische Überlegungen könnten sich hier interessante Anstöße finden lassen.

Aufmerksamkeit verdient auch der Aufsatz von Klemens Richter über den Umgang mit ‚Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik (DDR)' (vgl. 229–259).

Vf. führt hier seine früheren Arbeiten zur Ritenbildung im Sozialismus weiter (vgl. ThRv 83 [1987] 1–14). Er zeigt, wie in der DDR aus der Erkenntnis der Notwendigkeit der Gestaltung von Übergangssituationen Riten um Sterben und Tod entwickelt worden sind, die dem marxistisch-atheistischen Weltbild entsprechen. Anhand sorgfältiger ‚Exegesen' der relevanten ‚Ritualien' werden die Entwicklung der Riten und ihre Programme beschrieben.

Bemerkenswert ist, daß zumindest einige der DDR-Riten „von einem engen Zusammenhang zwischen all dem, was die Hinterbliebenen nach Eintritt des Todes zu bewältigen haben, und der eigentlichen Toten-‚Liturgie'" (257) ausgehen, dies im Gegensatz zur römisch-katholischen Feier des Begräbnisses.

Als Soziologe beschäftigt sich Gerhard Schmied mit der Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum (vgl. 181–205).

Neben interessantem statistischen Material und bedenkenswerten und eindrücklichen Hinweisen auf die stabilisierende Funktion von Riten findet sich hier manch Merkwürdiges. So ist nicht immer klar, ob es Vf. um eine soziologische oder eine philologische Analyse geht. Letztere führt gerade dort zu wenig hilfreichen Ergebnissen, wo Kritik an der nachkonziliaren Liturgie an einer nicht mehr gebräuchlichen Studienausgabe festgemacht wird. Rez. vermag auch nicht einzusehen, inwiefern die Tatsache, daß Geistliche ihre Mitwirkung beim Begräbnis für unverzichtbar bzw. verzichtbar halten (vgl. 186f), einen Rückschluß auf den Stellenwert des Begräbnisses zulassen soll. Handelt es sich nicht vielmehr um den Reflex eines neuen Gemeindebewußtseins? Zudem scheint auch Schmied Schwierigkeiten mit der Zuordnung der Krankensalbung zu haben, die eben nicht „eindeutig zur Sterbeliturgie gehört" (vgl. 188). Weiter bedacht werden muß der Hinweis des Soziologen, daß ein falscher Umgang mit dem Tod seine Wurzeln schon im Umgang mit dem Leben haben kann (vgl. 185).

Mit gängigen Ansichten zu Sterben und Tod , die im weiteren Sinne dem New Age zuzurechnen sind, setzen sich einige Autoren kritisch auseinander.

Einen sehr informativen Überblick über den Reinkarnationsglauben im New Age gibt Karl-Fritz Daiber (vgl. 207–227). Uwe Steffen sichtet u. a. kritisch Versuche, ein Leben nach dem Tod zu beweisen und analysiert die archetypische Struktur todesnaher Erlebnisse (vgl. 261–281).

Ein wichtiger Beitrag gilt der Friedhofskultur.

Nach Hans-Kurt Boehlke (‚Kirchhof – Gottesacker – Friedhof' [vgl. 163–180]) zerbricht der Zusammenhang zwischen Kirche und Begräbnis in der Reformation. Die Aufklärung, die den Tod als ‚Bruder des Schlafs' versteht, sieht den Kirchhof zunehmend als nützliche Tugendschule. Neue hygienische Erkenntnisse führen zu seiner Umgestaltung und Verlegung. Hier liegt die Wurzel für manches Problem in der Gegenwart.[3] Die negative Beurteilung des (vor allem protestantischen) Begräbnisrituals in der Aufklärung bedürfte wohl einer stärkeren Differenzierung, wie nicht zuletzt der genannte Aufsatz von H.-J. Ignatzi zumindest ansatzweise zeigt.

Im Vorwort schreiben die Hg.: „*Über* den Tod schreiben ist unmöglich. Schreiben darum *im Angesicht des Todes*. Keine Lösung, nur ein Standhalten. Ein Versuch, sich zu stellen, nicht mehr auszuweichen, den Tod als Bedingung des Lebens anzunehmen." (1) Auch wenn man nicht alle Positionen, die in den vorliegenden Bänden vertreten werden, teilen kann, sollte man nicht anstehen, die Bücher als ein sehr gelungenes und sehr anregendes Werk zu bezeichnen. Das trägt bei zu jener Klugheit, die Ps 90,12 meint: „Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden." Das Kompendium ‚Im Angesicht des Todes' ist eine Bereicherung – nicht nur – für die Wissenschaft.

Münster Benedikt Kranemann

Mörsdorf, Klaus: **Schriften zum Kanonischen Recht**. Zu Ehren von Klaus Mörsdorf, dem geistlichen Gelehrten und wegweisenden Anreger der Kanonistik aus Anlaß der Vollendung des 80. Lebensjahres am 3. April 1989, hg. v. Winfried Aymans / Karl-Theodor Geringer / Heribert Schmitz. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1989. XVI, 912 S., geb. DM 148.00

Inhaltlich läßt sich ein solcher Band nicht rezensieren, denn er ist aufgrund der nachkonziliaren Kirchenrechtsreform zu großen Teilen eine rechtsgeschichtliche Edition. Diese aber hat ihren guten Sinn: Klaus Mörsdorf, geboren am 3. April 1909, gestorben am 17. August 1989, war für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg (bei aller verdienten Hochachtung für seine Kollegen) die Stimme der deutschen Kanonistik. Mit umfassendem Wissen und immensem Fleiß hat er nicht nur das bislang einzige Zentrum selbständiger kanonistischer Fachstudien in Deutschland gegründet und geleitet, sondern auch in einer Fülle von Publikationen dem Kirchenrecht deutscher Sprache zu Bekanntheit und Anerkennung verholfen.

Freilich ist ein Teil seines Werkes durch die Zeit überholt, weil sich das materielle Recht geändert hat. Es bleiben aber seine Beiträge zur Rechtsentwicklung, seine Grundsatzaussagen zu Theologie und Kirchenrecht, seine verfassungsrechtlichen Standortbestimmungen, die auch den nachfolgenden Generationen Bezugspunkte eigener Theorien sein werden.

Der vorliegende Bd wählt aus Mörsdorfs überreichem Schrifttum aus und gliedert thematisch: Grundlegung, Kirchengliedschaft, Hierarchische Struktur der Kirche, Kirchenamt, Laie, Sakramente, Orientalisches Kirchenrecht, Verwaltung und Rechtsprechung, Reform. Die insgesamt 48 Aufsätze, die der Bd neu zusammenstellt, sind teilweise schwer zugänglichen Quellen entnommen. So bedeutet diese Ausgabe nicht nur, wie von den Hg.n intendiert, eine Ehrung Klaus Mörsdorfs zu seinem 80. Geburtstag, sondern über seinen bald darauf eingetretenen Tod hinaus einen Beitrag zur Erleichterung wissenschaftlicher Arbeit und eine Hilfe, einen ganz Großen der Kanonistik nicht in Vergessenheit geraten zu lassen.

Münster Klaus Lüdicke

Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Hg. v. Wilhelm Ernst. – Würzburg: Echter 1989, 392 S., Lw. DM 48.–, öS 374.40

Der vorliegende Sammelband will im Sinne einer Standortbestimmung Tendenzen und offene Fragen in der gegenwärtigen Moraltheologie aufzeigen. Er beginnt mit wissenschaftstheoretischen und methodologischen Überlegungen und führt über die großen Sachthemen wie Naturrecht, Gesetz und Freiheit, Gewissen, Lehramt, Sakramente und Sünde hin zu konkreten ethischen Fragen der Gegenwart. Insgesamt umfaßt der Band zwanzig Beiträge.

K. Demmer, „Das Selbstverständnis der Moraltheologie": D. konzipiert Moraltheologie gemäß dem wissenschaftstheoretischen Modell des offenen Systems. Aufbauprinzip ist die durch Jesus Christus in der Geschichte eröffnete und geschenkte neue Handlungsermächtigung, die von der Moraltheologie in Zielvorstellungen gelungenen Lebens zu entfalten und normativ zu systematisieren ist. Für D. führt also der Weg der Moraltheologie von oben, von der Offenbarung über eine vom Glauben erleuchtete Vernunft hin zur Erarbeitung von konkreten, durch Güterabwägung und in lernbereiter und kritischer Auseinandersetzung mit den Tatsachenwissenschaften gewonnenen Normen.

H. Rotter, „Zur moraltheologischen Methode": R. zeigt, in welche Richtung die traditionelle Naturrechtslehre weiterentwickelt werden muß, wenn sie den methodischen Anliegen gegenwärtiger Moraltheologie Rechnung tragen will. Ausgangspunkt ist für R. ein Naturbegriff, der Geschichtlichkeit und Bezogenheit auf Freiheit impliziert, also Natur als Ausdrucksfeld der menschlichen Person versteht. Damit aber ist ein sittliches Urteil nicht allein von naturalen Sachverhalten, sondern wesentlich von Wertungen und Vorentscheidungen des Subjekts bestimmt. Der Glaube erhält konstitutive Bedeutung für das sittliche Urteil und ist als Werthorizont Grundlage jeder Güterabwägung. In der Moral tritt damit an Stelle objektiver Sünden der personale Vollzug in den Blick.

W. Korff, „Thomas von Aquin und die Neuzeit": K. weist auf, wie an der Aufdeckung, Entfaltung und Sicherung des Subjektstatus des Menschen in der westeuropäischen Gesellschaft – bis hin zur Formulierung der Menschenrechte und der Idee der Menschenwürde angesichts einer universalen technisch-wissenschaftlichen Kultur – Thomas von Aquin mit seiner Formel „gratia supponit naturam et perficit eam" wesentlich Anteil hat. Neuzeitliche Vernunft und Autonomie der Sittlichkeit haben hier ihre theologische Begründung. Die Spaltung von neuzeitlicher Rationalität und Glaube beruht dagegen auf einer essentialistischen Engführung der Moraltheologie, die jedoch im lex-Traktat des Thomas keine Grundlage hat. Seine Lehre von der lex naturalis ist nach K. geradezu „antiessentialistisch".

B. Schüller unternimmt in seinem Beitrag sprachlogische Überlegungen zu den Worten „Naturrecht und Naturgesetz", die heute vielen Mißverständnissen unterliegen. Gemeint ist das Sittengesetz, dessen Erkenntnis der praktischen Vernunft bzw. dem Gewissen zukommt und das seine Geltung aus der Natur der Sache, nicht aus Autorität bezieht. Naturrecht ist gleichbedeutend mit Autonomie und alles andere als heteronomer Moralpositivismus. Diesem Gesetz zu folgen, bedeutet daher für den Menschen Selbstverwirklichung.

W. Wolbert, „Wege und Umwege einer ethischen Normierungstheorie": W. zeichnet die Diskussion der letzten Jahre um Kriterien zur Beurteilung sittlichen Handelns nach und stellt verschiedene Lösungsmodelle vor. Sowohl beim Modell der begründeten Ausnahme als auch bei der Rede von einem „Wandel" der Normen zeigt W., daß es lediglich um eine Präzisierung der Formulierung der Regel geht. Im Blick auf die Situationsethik zeigt er, daß sich sittliche Urteile nicht aus der Situation ableiten lassen, sondern nur aus einer Güterabwägung bei Universalisierung ergeben. Abschließend weist er die teleologische Ethik als angemessenen Weg einer ethischen Normierungstheorie auf.

H.-C. Rickauer, „Norm und Freiheit in katholischer und evangelischer Sicht": Ergebnis ist, daß beide Seiten das Spezifisch Christliche nicht im inhaltlichen Normenbestand, sondern – dem vorausliegend – in der christlichen Freiheit als geschenkter Freiheit sehen. Während

[3] Vgl. dazu: Monika Ausel, Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute (MThA 1), Münster 1988.

Katholiken nach R. dabei von der normativen Prägung des Lebens ausgehen und dann nach der Bedeutung des Glaubens zurückfragen, gehen die evangelischen Moraltheologen von der Existenz des Glaubenden und seiner Freiheit aus und fragen von hier aus nach den Kriterien für ein weltgestaltendes Handeln. Während also katholische Moraltheologen den Akzent mehr auf die objektive Seite legen, betonen evangelische Ethiker mehr die subjektive Seite sittlichen Handelns (112). Es wäre jedoch interessant gewesen zu erfahren, welche Differenzen sich hieraus für die konkrete Normenbegründung und ihre Methode ergeben.

K. Golser, „Das Gewissen als verborgenste Mitte des Menschen": Ausgehend vom II. Vatikanum und seinem personalistischen Verständnis des Gewissens, wobei jedoch die Vermittlung mit dem Gesetz und der Frage nach dem Richtigen nicht aufgegriffen wird, zeigt G., wie nach dem Konzil im Zusammenhang mit Humanae vitae verschiedene Sichtweisen des Gewissens durch die einzelnen Bischofskonferenzen deutlich geworden sind, die Gewissensproblematik aber hinter der Normbegründungsfrage verschwunden ist. Erst die gegenwärtige plurale Gesellschaftssituation führt wieder zur Bedeutung des Subjekts zurück.

In seinem Beitrag über „die vergessene Tugend der Epikie" als der Verbesserung einer generellen Norm entsprechend der jeweiligen Situation erläutert G. Virt – nach einigen Differenzierungen verschiedener Formen des Normen- und Wertewandels sowie einem Überblick über die Epikie in der Geschichte – die Notwendigkeit der Epikie im Bereich des staatlichen und kirchlichen Rechts sowie im Bereich sittlicher Normen, ihre anregende Bedeutung für die schöpferische Fähigkeit des Menschen im Bereich des Sittlichen und ihre Bedeutung für die Lebensentscheidung vor Gott.

B. Fraling, „Normfindung in der Kirche": F. weist auf, daß die Kirche zum einen zur Normfindung verpflichtet ist, zum anderen aber diese nicht aus der Offenbarung ableiten kann, sondern auf Erfahrung und rationale Argumentation verwiesen ist. Dabei sind Träger der Normfindung grundsätzlich alle Christen. Im Prozeß der Normfindung spielt also die Gemeinde eine wesentliche Rolle, auch wenn es innerhalb des Volkes Gottes die besondere Funktion des Lehramts gibt. Das Lehramt ist auf die Rezeption durch die Gläubigen als Prozeß der Universalisierung angewiesen. Es käme nach F. für die Kirche heute darauf an, Modelle gelingenden Lebens vorzustellen, die von Zeitgenossen wahrgenommen und beachtet werden, und sie in einem rationalen, herrschaftsfreien Diskurs einsichtig zu machen.

J. Schuster, „Kirchliches Lehramt und Moral": Die gestufte Autorität des Lehramts in Fragen der Moral nach unfehlbaren und nichtunfehlbaren Lehrentscheidungen wird erläutert. Gewünscht hätte man sich hier eine klare Bestimmung der Verbindlichkeitsgrade von Enzykliken sowie eine Überlegung darüber, welche Inhalte überhaupt nur Gegenstand unfehlbarer Lehrentscheidungen sein können, Fragen wie sie jüngst im Zusammenhang mit der Kölner Erklärung ja diskutiert wurden.

H. Weber, „Das bleibende Thema der Sakramente": Daß die Sakramente, die früher selbstverständlich in die Moraltheologie gehörten, heute ausfallen, liegt nach W. teils an der verrechtlichten Behandlungsweise der Sakramente durch die Handbücher, teils an der Vorrangigkeit anderer aktueller Fragen (Normbegründung). Dennoch hält W. den Weg zu einer Sakramentenmoral heute durch die autonome Moral nicht für verstellt. Ausgehend von der menschlichen Erfahrung mit Riten, wäre zu zeigen, wie die Sakramente zwar keine neuen inhaltlichen Verpflichtungen bringen, wohl aber eine zusätzliche Verbindlichkeit implizieren (206).

J. Gründel analysiert in seinem Beitrag „Schuld, Vergebung und Versöhnung" zunächst die Verschränkung von persönlicher und gemeinschaftlicher Schuld (Verhängnis) sowie ihre Dimension als Sünde vor Gott. Gegen bloße Verdrängung von Schuld kommt es darauf an, sich der Schuld zu stellen, sie zu übernehmen und zur Umkehr bereit zu sein. G. hebt besonders die Versöhnung mit der Gemeinschaft und die Pflicht der Gemeinschaft, Eingliederung wieder zu ermöglichen, hervor. Von der Vergebungsbereitschaft Jesu her ist solch angstfreier Umgang mit Schuld, der sie nicht verharmlost, ermöglicht.

K. Hilpert, „Ehe als Lebensform von Liebe": H. geht vom gegenwärtigen Plausibilitätsverlust der Institution Ehe aus. Über die Problematik von Liebe und Zeitlichkeit führt er die Sinnhaftigkeit und Schutzfunktion von Versprechen und Ehe vor Augen. Ergänzt wird dies durch die sozial stabilisierenden und entlastenden Funktionen der Institution Ehe, auch wenn sie keine Garantie gelungener Beziehung bieten. Zusätzlich zur inneren Sinnhaftigkeit der Ehe bringt der christliche Glaube den Aspekt der Sakramentalität hinzu, der sich in einer neuen Qualität von Liebe, Hoffnung und gegenseitigem Vergeben und Heilen auswirkt. Abschließend betont H. die Verpflichtung der Kirche für die Ehen. Die Frage der wiederverheirateten Geschiedenen wird jedoch nur mit dem letzten Satz gestreift (246), obwohl gerade hier offene Fragen und Herausforderungen für die Moraltheologie liegen, die der Band doch aufweisen wollte. Schade, daß darauf nicht eingegangen wird.

D. Mieth, „Christliche Sexualethik": Es kommt darauf an, Sexualnormen nicht – wie meist in kirchlichen Texten – nur als Verbote zu formulieren, sondern vom Leitbild erfüllter Liebe her einsichtig zu machen. Sexualnormen dienen dazu, die Liebe in Fülle auszuschöpfen und nicht durch Oberflächlichkeit zu verfehlen. Zwischen restriktiver und permissiver Sexualethik sucht M. nach Grundwerten der Geschlechtlichkeit. Er zeigt, wie geschlechtliche Freiheit vor dem Anspruch steht, sich so zu verhalten, daß der Grundansatz der Freiheit nicht gefährdet wird. Dazu bedarf die Sexualität der Integrierung in erotische Sensibilität sowie in die Anerkennung des anderen in seiner Andersheit, in der Selbstüberschreitung aber auch Selbstfindung enthalten sind. Ehe als Lebensform der Liebe begründet sich für M. von der sozialen Tendenz der Geschlechtlichkeit über das Individuum hinaus. M. plädiert für einen offenen Dialog zwischen heutigen Erfahrungen der Menschen und traditioneller kirchlicher Sexualmoral. Es komme für die Kirche heute darauf an, nicht nur richtige Verbotssätze aufzustellen, sondern Hilfen zur Liebe zu geben.

V. Eid, „Ethische Probleme der Reproduktionstechniken": Nach einem kurzen präzisen Überblick über die medizinischen Sachverhalte benennt E. Probleme heterologer Keimzellenspendung und der Leihmutterschaft, sowie weiterer mit IVF/ET gegebener Probleme. Nach einer Darstellung kirchlicher Stellungnahmen, kommt er in der theologisch-ethischen Wertung zu der offenen Frage, ob die Möglichkeit künstlicher Befruchtung in sich tatsächlich der personalen Qualität partnerschaftlicher Liebesbeziehung widerspricht, wenn sie ultima ratio darstellt, um einem Ehepaar zu einem eigenen Kind zu verhelfen. (281f)

J. Reiter, „Gentechnologie": R. bringt zunächst einen guten Überblick über Anwendungsgebiete der Gentechnologie. Nach grundsätzlichen Überlegungen zur ethischen Bewertung der Gentechnik folgen dann die einzelnen Bewertungen der Anwendungsgebiete. Jeweils werden positive Aspekte gewürdigt, aber ebenso ihre Ambivalenz und Gefahren deutlich hervorgehoben. Radiakle Ablehnung erfährt dabei allein die Keimbahntherapie.

F. Furger, „Sterben und Tod": Zunächst weist F. auf, wie die heutige Verfügungsmöglichkeit über das Leben ihr Maß wieder bewußt an der Würde und Selbstzwecklichkeit des Menschen nehmen muß, was jedoch Selbstbeschränkung nötig macht. Für den Bereich des Sterbens bedeutet das, den Tod nicht zu verdrängen, sondern sich seiner Wirklichkeit zu stellen. Medizinische Technik darf den Menschen nicht um das Sterben als bewußten Abschluß des Lebens betrügen. Von hier aus ergeben sich für F. die Bewertungen schmerzstillender Mittel, künstlicher Lebensverlängerung, Töten aus Erbarmen angesichts heftigen Leidens, Hilfen zum Selbstmord, Beendigung des Lebens aus sozialen Gründen.

W. Ernst, „Bewahrung der Schöpfung": Ausgehend von einem angesichts der gegenwärtigen Krisen wachsenden Bewußtsein für Umweltethik, das sich in drei Ansätzen artikuliert, einem naturalen, anthropologischen und teleologischen Ansatz, geht es christlicher Umweltethik um die Frage, wie vom Glauben her die Grundeinstellung des Menschen zur Welt sittlich motiviert wird. Vom biblischen Befund macht E. dabei die sorgende und bewahrende Verantwortung des Menschen für die Welt deutlich, die jedoch Eingriffe in das Leben, die Übel verursachen, nicht ausschließt. Ungeklärt bleibt jedoch, in welchem Maß solche Übel zugelassen werden können. Die Kritik am Christentum, an den Krisen mitschuldig zu sein, sieht E. als Anregung für eine Neubesinnung auf das Verhältnis von Theologie und modernem Denken, die er in ihren schöpfungstheologischen, christologischen und eschatologischen Dimensionen entfaltet. Christliche Umweltethik erweist sich dabei als anthropologische, vom Subjekt ausgehende Ethik, die die Anliegen des naturalen Ansatzes und einer reinen Überlebensethik integriert hat.

K.-H. Ducke, „Mut zum Frieden": D. möchte das Eigenständige des christlichen Einsatzes für den Frieden zeigen, nicht als politisches Programm, sondern als eine für den einzelnen mögliche Besinnung auf das Fundament christlichen Handelns. Nur der – so D. –, der in der Nachfolge Christi steht und von der Vorläufigkeit des Irdischen überzeugt ist, kann das Wagnis des Pazifismus auf sich nehmen. Neue Möglichkeiten und Tugenden eröffnen sich für ihn. Diese Tugenden entfaltet D. abschließend im Sinne der Pastoralsynode der DDR.

Th. Hoppe, „Bischöfliche Schreiben zum Frieden": H. analysiert die theologisch-ethische Argumentation in den Dokumenten aus der DDR, der Bundesrepublik, Frankreich und den USA. Er weist den grundsätzlichen Konsens der Papiere auf, aber auch ihre Differenz im Urteil über konkrete Fragen angewandter normativer Ethik, die in der jeweiligen nationalen Perspektive mitbegründet sind. Positiv erscheint besonders, in welch hohem Maß die Dokumente Sachargumente und -information einbeziehen und damit offen für einen allgemeinen Diskurs werden.

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: Der Sammelband ist ein gutes und repräsentatives Kompendium des gegenwärtigen Standes der Moraltheologie, das sich besonders durch seinen integrativen Stil auszeichnet. Diskursoffenheit und rationale Argumentation, Angewiesenheit auf sich wandelnde Erfahrungen und Sachinformationen, aber auch der Rückgriff auf vom christlichen Glauben eröffnete Werte und Motivationen prägen danach den Ansatz der Moraltheologie heute und werden immer wieder für die innerkirchliche Auseinandersetzung eingefordert. Die zusammenfassenden, informativen und übersichtlichen Artikel ermöglichen eine leichte umfassende Orientierung im jeweiligen Gebiet. Allerdings bringen die meisten Artikel kaum Neues gegenüber bereits vorhandenen Publikationen. Schade ist auch, daß offene Fragen und Probleme (etwa der innerkirchliche Diskurs über sittliche Normen, die Frage wiederverheirateter Geschiedener, homologe IVF) nur zaghaft benannt werden. Spiegelt sich hier etwas von den innerkirchlichen Diskursmöglichkeiten wieder?

Paderborn Stephan Ernst

Huber, Wolfgang: **Konflikt und Konsens**. Studien zur Ethik der Verantwortung. – München: Chr. Kaiser 1990. 362 S., kart. DM 54.00

Sozialethische Probleme beschäftigen die heutigen Menschen in zunehmendem Maß. So sind denn auch wenige theologische Disziplinen so häufig Ansprechpartner einer weit über den kirchlichen Bereich hinausreichenden interessierten Öffentlichkeit wie die Sozialethik. Dies hat aber zugleich zur Folge, daß dem Sozialethiker als Forscher für Studien, die einen langen Atem voraussetzen, wenig Zeit bleibt. Gerade dieser vom Bedürfnis der Zeit geforderte, „reaktive Arbeitsstil" ruft dem nun auf den Ethiker bezogenen Bedürfnis, seinen Standpunkt auch gelegentlich öffentlich zu orten. Das Mittel dafür sind dann häufig die zu einer gewissen Systematik geordneten Aufsätze.

Eine solche standard-bestimmende Dokumentation, diesmal aus protestantischer Feder, bietet auch das Buch „Konflikt und Konsens", in welchem der Heidelberger Theologe Wolfgang Huber „Studien zur Ethik der Verantwortung" vorlegt. Dabei zeigt schon der Titel, der die erste Gruppe von Aufsätzen einführt, nämlich „Theologie im Konflikt", daß Theologie als Ethik in diesem konfessionellen Raum alles andere als selbstverständlich ist. Dies gilt besonders, wenn sie mehr sein will als eine christologische Gewissensethik im Sinne Karl Barths, wenn sie also über eine christologische Situationsethik hinaus Weisungsverantwortung zu übernehmen bereit ist. Das Buch das dem Barth-Schüler und späteren Verfassungsrichter A. Simon gewidmet ist, versteht diese Spannung und getraut sich dennoch (vgl. Teil II), besonders im Öko-Bereich schöpfungstheologisch verantwortete ethische Direktiven zu formulieren und (im III. Teil) dazu die prophetische Rolle der Kirche in gesellschaftspolitischen Bereichen anzusprechen. Über ein ausführliches Namen- und Sachregister sind zudem die durchaus praktisch konkreten ethischen Ausführungen H.s gut erschlossen.

Gerade darin zeigt sich, daß der Vf. offenbar mehr intendiert als eine bloße Dokumentation aus seiner ethischen Arbeit. Es geht ihm vielmehr um eine Art „summuncula" seines Arbeitens überhaupt. Dem aufgeschlossenen und stets anregenden protestantischen Moraltheologen in diesem Band zu begegnen, ist für den katholischen Kollegen daher auch dann nützlich, wenn das Namensregister, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, einmal mehr zeigt, daß (zu ihrem eigenen Nachteil übrigens) in der protestantischen Theologie offenbar noch immer weitgehend der Grundsatz zu gelten scheint „catholica non leguntur".

Münster Franz Furger

Molitor, Bruno: **Wirtschaftsethik**. – München: Franz Vahlen 1989. VIII, 189 S. (Vahlens Handbücher der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften), geb. DM 48.00

Der Vf., 1989 emeritierter Prof. für Volkswirtschaftslehre in Würzburg mit Schwerpunkt Ordnungs- und Sozialpolitik, früher kurzzeitig Assistent von J. Höffner am Institut für Christliche Sozialwissenschaften in Münster, legt hier die „Wirtschaftsethik" in Form einer Einführung vor.

M. behandelt weniger Grundfragen oder methodologische Probleme der Wirtschaftsethik, noch behandelt er ganz konkrete aktuelle Fragen der Wirtschaftsethik. Schwerpunkt seiner Überlegungen sind vielmehr ordnungspolitische Grundfragen der Wirtschaft und der Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland sowie ihrer Außenwirtschaftsbeziehungen.

Im ersten Kap. erläutert er, daß eine empirisch arbeitende Sozialwissenschaft eine, gerade auch gegenüber Theologie und Kirche, ideologiekritische Funktion habe, da diese durch Konfrontation mit Tatsachen eigene Positionen hinterfragen müsse. Damit übt eine empirisch-analytische Ökonomie eine ethisch wertvolle Funktion für die Gesellschaft aus. Ergänzend zur ökonomischen Analyse sieht er einen eigenständigen Bereich und die Notwendigkeit einer Wirtschaftsethik.

Im zweiten Kap. behandelt M. zunächst aber „Grundaspekte der Moral" zur Klärung verschiedener Ebenen, etwa der Divergenz von Moralinhalt und Moralbegründung sowie, die gerade in wirtschaftsethischen Zusammenhängen besonders wichtige Unterscheidung von Individual- und Sozialethik.

Im dritten Kap. erläutert er dann Grundaspekte des Wirtschaftens, wie Bedürfnisbefriedigung und Güterknappheit, Kapitalbildung, Verteilung usw. Er weist darauf hin, daß in wirtschaftsethischen Zusammenhängen zwischen dem Motiv und der sozialethischen Folge einer Handlung deutlich unterschieden werden müsse. So ist bei einem funktionierenden Wettbewerb die Folge des Gewinnstrebens der Unternehmer die gute Versorgung der Bevölkerung mit Konsumgütern die sozialethisch positive Folge (S. 53).

Im vierten Kap. erläutert er den hohen Stellenwert, der einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung, die sowohl aus den grundlegenden rechtlichen Regelungen (Wirtschaftsverfassung) eines Landes wie aus den kulturell geschichtlich gewachsenen Verhaltensmustern der wirtschaftenden Bevölkerung besteht, für das gesellschaftliche Leben zukommt. In der Praxis weist eine Marktwirtschaft eine höhere Beachtung von Normen auf, als eine regulierte, vor allem eine zentralgelenkte Wirtschaft. Entgegen dem durch die Propaganda geförderten Anschein sind die Menschen in einer regulierten Wirtschaft gezwungen, ihre Lebensmöglichkeiten jenseits der Gesetze und der offiziell propagierten Moral zu sichern.

Im fünften Kap. wird das Problem der Konsumentenpräferenzen als wesentliches Leitbild einer marktwirtschaftlichen Ordnung behandelt. Dabei ist ein gesellschaftlicher Einfluß auf die Konsumfreiheit zur Abwehr von negativen Folgen, wie z. B. beim Alkohol-, Zigaretten- oder Drogenkonsum legitim.

Im sechsten Kap. wird der Stellenwert der Verantwortung der Unternehmensführung in einer marktwirtschaftlichen Ordnung behandelt. Die ethische Verantwortung wird maßgeblich durch die ordnungspolitischen Vorgaben bestimmt. Dabei können Unternehmensleitungen z. B. durch eine gemeinsame Vereinbarung über bestimmte Felder umweltgerechten Wirtschaftens einer staatlichen Regulierung vorbeugen.

Im siebten Kap. wird der Ausnahmebereich „Arbeitsmarkt" behandelt, wo, im Gegensatz zu anderen Märkten, Kartelle (Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände) gesetzlich zugelassen sind. Dieses Privileg weist den Tarifvertragsparteien hohe Verantwortung, besonders für einen hohen Beschäftigungsstand zu. M. sieht in tarifpolitischen Fehlentwicklungen eine wichtige Ursache der Arbeitslosigkeit.

Im achten Kap. werden dann Grundprobleme der Organisation des Sozialstaates behandelt. M. betont dabei zutreffend, daß die Sozialleistungen immer von der Mehrheit der arbeitenden Bevölkerung aufgebracht werden müssen, die gegenwärtig in der Bundesrepublik rd. 36 % des Einkommens (einschl. Arbeitgeberabgaben) für soziale Sicherung aufwenden muß.

Im neunten Kap. werden Probleme der politischen Demokratie und des politischen Entscheidungsprozesses, insbesondere im Bereich der Wirtschaftspolitik behandelt. Viele wirtschaftliche Fehlentwicklungen sind für M. vor allem auf wirtschaftspolitisch falsche Eingriffe der Politiker zurückzuführen. Hier greift der Kontrollmechanismus eben nicht so schnell wie auf Märkten, wo sich Produzenten jeden Tag der Abstimmung der Verbraucher zu stellen haben, während im politischen Prozeß leichter auf Vergeßlichkeit vertraut oder bewußt auf Unüberschaubarkeit des politischen Leistungsangebots gesetzt werden kann.

Im letzten Kap. wird das Problem der Entwicklungshilfe behandelt, wobei M. dafür plädiert, Spenden für Nothilfe der individuellen Spendenbereitschaft der Bevölkerung zu überlassen. Die private Wirtschaftstätigkeit könne am besten durch eine entsprechende Wirtschaftspolitik in Entwicklungsländern gefördert werden, die so gestaltet sein muß, daß das einheimische Kapital nicht zur Flucht geradezu ermuntert wird. Der staatlichen Entwicklungspolitik kommt demgegenüber gemäß dem Subsidiaritätsprinzip nur eine ergänzende Funktion zu. Staatliche Entwicklungshilfe sollte von der Gewährung fundamentaler Menschenrechte abhängig gemacht werden.

M. nimmt bei seiner Darlegung am Rande immer wieder auch zu Fragen von Kirche und kirchlicher Wirtschaftsethik Stellung, wenn er z. B. den Einzug der Kirchensteuer durch den Staat kritisch hinterfragt, oder etwa darauf hinweist, daß erst der Kodex von 1983 keine Strafbestimmungen gegen Wucher und Zins mehr enthält. Besonders im Kap. über Entwicklungsländer wird die letzte Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" mehrfach kritisch angesprochen.

Die inhaltliche Position M.s ist dadurch gekennzeichnet, daß er sich für eine freiheitliche Gesellschaft, mit garantierten Grundrechten, politischer Demokratie, einer marktwirtschaftlichen Ordnung und einem gemäßigten Sozialstaat ausspricht. Angesichts des großen Ausmaßes der staatlichen Eingriffe in die Wirtschaft sieht er in diesen Bereichen größere Fehlentwicklungen und Mißstände als im privatwirtschaftlich gesteuerten Bereich. Der politische Entscheidungsprozeß weist durch Auswüchse des Parteienwettbewerbs und der Parteipolitisierung wichtiger Lebensbereiche, sowie den wachsenden Einfluß von Verbänden und Medien erhebliche Irrationalitäten gerade auch in der Wirtschaftspolitik auf. Die von Politikern im Parteienwettbewerb geweckte Erwartung, die auch von manchen Ethikern gestützt wird, über den Staat oder Politik könnten soziale Probleme umfassend gelöst werden, ist verfehlt. Viele gerade auch ethisch motivierte Eingriffe der Politik in das Wirtschaftssystem begünstigten im Ergebnis nur die Partikularinteressen kleiner Gruppen, verschleierten, daß das, was der Staat bzw. Politiker an Wohltaten austeile, immer von anderen Bürgern durch Steuern und Abgaben aufgebracht werden muß – allenfalls ist eine zeitliche Verschiebung der Belastung durch Staatsverschuldung möglich, wobei die Rechnung erst später (nach Wahlterminen) erfolgt. Dies spricht nach M. dafür, daß der Staat sich auf die Setzung ordnungspolitischer Regeln beschränken solle. Diese Aufgabe nimmt er aber z. B. beim Arbeitskampfrecht nicht wahr, indem er dieses gewichtige Gebiet im Gegensatz zur sonstigen Gesetzesflut nicht regelt. Die

von M. skizzierte inhaltliche Position dürfte in der deutschen Volkswirtschaftslehre wohl auf mehrheitliche Zustimmung stoßen.

M.s Schrift ist durch eine klare und einsichtige Gliederung sowie Hervorhebungen im Druckbild didaktisch gut aufbereitet. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß hier eine Vielzahl von wichtigen Aspekten, die in der öffentlichen Diskussion über „Ethik und Wirtschaft" angesprochen wurden, behandelt werden. Dies ist bei einer solchen Einführung naturgemäß nicht umfassend möglich. In den meisten Fällen werden die relevanten Aspekte aber ausreichend angesprochen. M.s Diktion ist nicht immer von nüchterner Sachlichkeit gekennzeichnet, sondern zeichnet sich durch gelegentliche Spitzen gegen vorgeblich wirtschaftlich Unkundige, seien es Politiker, Philosophen oder Theologen aus.

Münster Joachim Wiemeyer

Drewermann, Eugen: **Kleriker.** Psychogramm eines Ideals. – Olten und Freiburg: Walter-Verlag 1989. 900 S., geb. DM 88.–

In seinem vorläufig letzten Monumentalwerk unternimmt Drewermann eine umfassende Kritik an der katholischen Kirche, mit der er bei der Persönlichkeit ihrer Amtsträger einsetzt.

I. Der Inhalt des Werkes

Der I. Hauptteil geht auf das „Vorhaben und Verfahren" des Buches ein.

In einem einleitenden Kap. knüpft der Vf. an einige Schilderungen von Priesterschicksalen in der modernen Literatur an. Er begründet die Pflicht des Theologen, die Persönlichkeit und das Handeln von „Klerikern" (das sind für ihn Priester und Ordensschwestern) objektiv zu beurteilen. Dazu scheint ihm der Maßstab der Psychoanalyse am besten geeignet (1–39).

Ausführlich geißelt D. die „Unpersönlichkeit dieses klerikalen Überich-Denkens" (121), das „beamtete Denken", die „Psychologen der Engstirnigkeit", die „Schriftgelehrten" unserer Tage (125), eingeschränkt durch „autoritäre Gedankenzensur" (131) und „Schuldgefühle über voreheliches Sexualverhalten" (135), die „Ungeistigkeit" (gemeint möglicherweise Ungeistlichkeit) des geistlichen Standes" (135), die Heuchelei, die „pastorale Unwahrhaftigkeit" (145), das unechte „Gehabe" (154), die „Hierarchisierung" mit Erstarrung und Überalterung (157). Diese Merkmale gelten ihm als einige Hauptgründe für seine Kirchenkritik. „Glaubenszweifel werden (dabei) im theologischen Gerede erstickt" (167).

D. prüft die Gelübde von „Gehorsam, Armut und Keuschheit" auf ihre antriebspsychologischen Auswirkungen. In der „Großfamilie" der Kirche ist dem Priester ein Übermaß an Verantwortung übertragen. Hier kann er seine „extreme Verzichthaltung" ausgleichen.

Der II. Hauptteil, „Der Befund", schildert die Wirklichkeit:

Einen „Teufelskreis von unterdrückten Gefühlen und schuldbewußten Wiedergutmachungstendenzen" erkennt der Vf. hier, eine „Doppelbödigkeit zwischen Wollen und Sein ... und zwischen Sein und Verhalten" (271).

Erst in der reformatorischen Theologie Martin Luthers („sola gratia, sola fide") sieht der Vf. den Ausweg aus diesem „selbstzerstörerischen Teufelskreis der Schuldgefühle" (281f).

In der christlichen Trinitätslehre findet D. zunächst die „abgewandelte" „archetypische" Familientrias von „Vater, Mutter und Kind", aber auch die ägyptische Dreiheit von „Amun, Mut und Chons" sowie von „Osiris, Isis und Horus" (283).

Wenn katholische Ehen durch das kirchliche Verbot der Scheidung zu Stätten des Martyriums werden, kann sich das innerlich zerrissene Kind zu einer „Pendeldiplomatie" veranlaßt sehen, die wiederum eine klerikale Opferhaltung fördert (297f).

Die folgende Abhandlung über den „religiösen Faktor" faßt zunächst die bisher behandelten psychodynamischen Ursachen für die Wahl dieses Berufes zusammen, die sich mit dem Gedanken an das lebenslange „Selbstopfer" verbinden (331).

Eine Reihe von Beispielen gibt Gründe an: Der Ödipuskomplex könnte gerade in einer übersteigerten Marienfrömmigkeit Antwort und Lösung finden (334f); „Riesenerwartungen" nach Geborgenheit und Nähe sollen, so sagen manche Priester, nur in einem Orden erfüllt werden (336).

„Die Psychologie der Einsamkeit und der Sehnsucht" schreibt mancher Begegnung in Kindheit und Jugend einen prägenden Einfluß zu (337). Nicht selten hatte die Mutter einmal eine religiöse Berufung gespürt und war ihr nicht gefolgt, oder ihre Verehrung für Kirche und Pfarrer sollen nun Sohn oder Tochter zur Tat werden lassen (338f).

Viele psychologische Gründe also wirken zusammen, ehe es zu einem „Berufungserlebnis" (im Sinne von Behn und Gruehn, der Rezensent) kommt. Auf der anderen Seite aber stehen als äußerst schwerwiegende Hindernisse einer solchen Berufswahl die sog. „evangelischen Räte" entgegen: „Armut, Keuschheit und Gehorsam" (342).

Parallelen aus anderen mönchischen Religionen, besonders aus dem Buddhismus, zieht der Vf. heran. Wieder geißelt er scharf die „Doppelbödigkeit der klerikalen Existenz" (353), die dem einzelnen die Armut auferlegt, der Kirche selbst aber und dem Orden den Besitz erlaubt. Die gleiche Zwiespältigkeit gilt von der Macht (355).

Mit Recht aber weist der Vf. auf den großen Psychotherapeuten Harald Schultz-Hencke hin, der den „gehemmten Menschen" geprägt sah durch „Besitzstreben, Geltungsstreben und Sexualstreben" und darin selbst ein Gegenstück zu den „evangelischen Räten" wiedererkannte (364).

Härteste Anklagen schleudert D. hier der Kirche entgegen: Er bezeichnet die „evangelischen Räte" als Kristallisation individueller und kollektiver Ängste und bezeichnet es als „objektive Schuld der katholischen Kirche", die das seelische Leid ihrer Gläubigen „schamlos" ausnutzt „zugunsten ihrer eigenen, vermeintlich heiligen, göttlichen ... Zwecke ... Sie vergewaltigt die Menschen, die sich ihren Idealen unterwerfen" (367).

Gesunde Kinder lernen schon mit etwa 18 Monaten „nein" zu sagen. Manche aber werden in vermeintlicher Frömmigkeit so erzogen, daß sie nie zu dieser Selbständigkeit gelangen.

Seelisch Verarmte fliehen dann häufig in eine unechte „Solidarität mit den materiell Verarmten" (424).

In der folgenden Überschrift schon sieht D. im psychoanalytischen Sinn „Gehorsam und Demut" als „Konflikte der Analität".

Dieser „klerikale Gehorsam" entsteht in klassischer Weise aus dem „Zusammenspiel einer eher ängstlichen Mutter und eines eher robust wirkenden Vaters" (457). Unterdrückte, verschüchterte Kinder verzichten schließlich auf den eigenen Willen und sind „gehorsam". Sie können dann freilich nur schwer gleichzeitig an eine Botschaft von der Freiheit glauben (460).

Hinzu tritt das Ritual der Beichte, das schon Kinder auf die Sünde des Ungehorsams hinweist; dabei wird der Ungehorsam gegen die Eltern mit dem gegen Gott gleichgesetzt (461).

Die Lebensgeschichte des hl. Franziskus bietet ein sprechendes Beispiel für das Eintreten der Autorität des himmlischen Vaters für den irdischen.

Das folgende Kap. wendet sich dem dritten der „evangelischen Räte" zu, der „Keuschheit" und „Ehelosigkeit" und damit den „Konflikten der ödipalen Sexualität".

Hier erweist sich D. als überragend kundiger Psychologe, wenn er die Entwicklung der Kinder von den harmlosen Doktorspielen und der Folge kirchlich gezimmerter Schuldgefühle (528) begleitet (mit dem Zitieren äußerst altmodischer Kirchentraktate). Dabei geißelt er „die unglaubliche Künstlichkeit und Geziertheit der klerikalen Gespräche" (533), die den Mädchen schwere Sexualangst einprägen müssen und sie daher eheunfähig machen (534f).

Die katholische Kirche lehrt den „Boykott der Zärtlichkeit" (538) und legt damit den Grundstein zum Scheitern der späteren Ehen (541).

Manch ein Mädchen flieht deshalb in die schützenden Mauern eines Klosters, um vor den vermeintlichen oder wirklichen Nachstellungen der Männer sicher zu sein (558f).

Nach D. scheiden sich an der Frage der Onanie, einem Teilproblem der Keuschheit, die Geister. Fast alle, die bis vor etwa 20 Jahren „den Weg zum Priestertum abbrachen, scheiterten an der Frage der Onanie", der einzigen leicht zugänglichen Art der sexuellen Triebbefriedigung außerhalb der Ehe. Die „Probata castitas", die „erprobte Keuschheit", bedeutete, daß sich in den letzten ein bis zwei Jahren vor der Priesterweihe der Kandidat jeder unsittlichen Selbstberührung zu enthalten habe (564). Erst in der letzten Zeit werden auch großzügigere Ansichten geäußert.

Ständige Schuldgefühle, aber auch Verzweiflung (nach persönlicher Kenntnis des Rezensenten bis zum Selbstmord) und ständiges vergebliches Kämpfen sind die Folgen. Hermann Hesse hat sie im „Demian" beschrieben.

Manche männliche Jugendliche sind Priester geworden, um ihre Onanieschuld zu büßen (570). Das Buch urteilt hart: Die katholische Sexualmoral ist „ein unmenschlicher Irrsinn, eine Perversion des Denkens und Fühlens".

Das nächste Kap. wendet sich den „homosexuellen Auswegen" zu, einem „berufsspezifischen Tabu". Nach einer Erklärung der Glaubenskongregation von 1975 wird dabei zwischen „unheilbaren" und „nicht unheilbaren" Formen der Homosexualität unterschieden, die „in der Heiligen Schrift als schwere Verwirrung verurteilt" werden (580f).

Kardinal Ratzinger begründet die notwendige strenge Verurteilung der „widernatürlichen Unzucht": nicht homosexuell zu sein, wohl aber sich so zu betätigen, sei schwere Sünde.

Der Vf. vermutet, daß etwa 1/5 bis 1/4 der Priesteramtskandidaten „in irgendeiner Weise homosexuelle Kontakte unterhält" (598).

Das nächste Kap. ist den verbotenen Beziehungen gewidmet. Wohl kein Priester dürfte ohne eine tiefgreifende Sehnsucht nach einem verstehenden Partner des anderen Geschlechtes leben. Zahlreiche Beispiele aus dem Schrifttum läßt D. ausführlich zu Wort kommen. Weitreichende Auswirkungen können solche Beziehungen für die Tiefe und Echtheit des kirchlichen Dienstes, für das Verständnis der Bibel, und für das Erleben wahrer Freude nach sich ziehen. Freilich wecken solche Beziehungen nicht selten neue Schuldgefühle.

Sehr unterschiedlich verlaufen die häufigen Erfahrungen von Priestern in Bordellen. Die „Rotlicht-Liebe" führt zu neuen Frustrationen und Schuldgefühlen.

Nicht selten aber beginnt die Priesterliebe zu einer Frau bei der Seelsorge (618ff). Die folgende Kapitelüberschrift lautet „Treue und Untreue". Wie viele Ordensschwestern begegnen in ihrem Dienst als Krankenschwestern hilfsbedürftigen Patienten oder als Priester weiblichen Gemeindegliedern! Dann können wahre Dramen beginnen, wenn den kirchlichen Oberen solche Beziehungen zugetragen werden.

Laisierungsverfahren sollen die aufgedeckte Schande von der Kirche fernhalten, und der Vf. schätzt, daß weltweit in den letzten 25 Jahren 450 000

römisch-katholische Geistliche „ihren Dienst quittiert haben", davon in der Bundesrepublik etwa 4000, das sind rund 20 Prozent.

Warum aber dürfen Priester nicht heiraten? Könnten sie nicht viel verständnisvoller, heilsamer und kundiger Seelsorge üben und Barmherzigkeit leben?

Stil und Affektstärke des Vf.s werden in diesem Zusammenhang deutlich: „Dieselbe katholische Öffentlichkeit, die aus Gleichgültigkeit ... dem geheimen oder halb offenen Liebesleben ihrer Kleriker ‚beiwohnt', kann ... doch mit dem Killer-Instinkt einer mobbing-Meute auf den einzelnen herabstürzen, wenn ihn die Kirche aus politischen Gründen zur Jagd frei gibt" (642).

Der III. Hauptteil stellt Therapievorschläge zusammen:

Weder „Bagatellisierung" noch „Isolierung" hilft den Klerikern weiter. In der gegenwärtigen Form können die „evangelischen Räte", das klerikale Ideal, nicht heilsam und vermenschlichend wirken (658).

Der Vf. betont: Der Religion liegt die „Ebene des Psychologischen näher als die Sphäre des Soziologischen" (670). Darum will er mit „psychoanalytischen Mitteln" ... jenen Prozeß herbeiführen, „der in der Sprache der Theologie als ‚Erlösung' bestimmt wird". Die Menschen müssen nicht so sehr von politischer Ungerechtigkeit oder sozialer Armut erlöst werden, sondern von der Angst. Und das muß beim einzelnen einsetzen (671).

Eine Hauptaufgabe besteht dann in dem Hören auf „die innere Natur des Menschen" und dem „Hören auf die Natur draußen" (697). Wir brauchen wieder einen „natürlichen Gehorsam". Dazu bedarf es eines Wissens um die Wirklichkeit des Psychischen „hinter dem Sichtbaren", wie es dem Vf. nur die Psychoanalyse zu vermitteln scheint (700). Gehorsam sollte absichtslos und zweckfrei geschehen (701).

Fast gnadenlos rechnet er mit einer durch die Jh.e fortwirkenden kirchlichen Lehre ab, die den Menschen zerrissen hat in Seele und Körper und auch da noch „ehrenhafte" von „unehrenhaften" Körperteilen unterschied (709).

Die „Psychologie eines heiligen Standes von pflichtweise Unverheirateten" sieht der Vf. als unhaltbar (715). Er wendet sich ausführlich dem Begriff der Keuschheit zu, der im wesentlichen als „sexuelle Unberührtheit" verstanden wird (722ff).

Dagegen setzt und schildert er ausführlich, was Luther in die kurzen (nicht zitierten) Worte kleidete: „Keuschheit ist die vom Heiligen Geist regierte Sinnlichkeit" (725ff).

Die katholische Kirche steht vor „zwei elementaren Herausforderungen, denen ... sie nicht länger ausweichen darf: die verlorene Mystik der Natur und die verweigerte Integration des Subjekts" (730/31).

Vor allem aber ist die Fähigkeit zur Liebe (in jeder Form) „zu pflegen und auszubilden, statt sie zu unterdrücken". Wo aber „die Kraft der Zärtlichkeit, der Phantasie und der Gemeinsamkeit erlebt werden", wird der „Zölibat zunehmend keinen Sinn mehr machen" (737).

Vor allem sollte die Kirche die Liebe lehren. Dazu bedarf es der „Psychotherapie und der Seelsorge" (über die er keine Einzelheiten mitteilt) (738).

Mit einer Wiedergabe ausführlicher Zitate von M. Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" zu den Themen Armut, Gehorsam und Keuschheit schließt das umfassende Werk (744–750).

II. Eine positive Würdigung des Buches

„Ein solches Buch gab es noch nie", mit diesen Worten beginnt eine Presseankündigung des Verlages, die den offenkundigen Mut des Vf.s hervorhebt. Er will nicht die Kleriker angreifen, sondern das System. Dieses System aber erstickt die entscheidende „Tiefendimension" der Seele, die erst durch die Psychoanalyse zur Entfaltung gebracht werden könnte.

D. spricht offenbar aus Erfahrung und Sachkunde. Er weist auf schwere kirchliche Nöte und Mängel hin, auf eine verbreitete Unechtheit im Verhalten, auf ein unbiblisches Macht- und Geltungsstreben, auf eine zwiespältige Haltung zu Geld und Besitz, auf grausame Auswirkungen unnatürlicher „Keuschheitsvorschriften", auf den äußeren Schwund an Priestern, auf den inneren Schwund an Vertrauen, auf die fehlende Lebens- und Liebeserfahrung der Priester, auf zahlreiche Selbsttäuschungen, die nicht zu der Ausnahme, sondern zur Regel gehören und auf viele andere Mißstände mehr.

Das Werk ist geistreich und (nicht nur streckenweise ermüdend, sondern auch) fesselnd geschrieben, wenn es auf einer ungemein reichen Kenntnis der Literatur, der Geschichte, der Märchen und Mythen fußt, aber auch auf der Kenntnis des alltäglichen Lebens und der Nöte in der katholischen Kirche.

So enthält D.s Werk einen der bedeutendsten Beiträge zur Religionspsychopathologie der letzten Jahrzehnte. Es zeigt den Widerspruch zwischen den jahrhundertelang gepflegten und gepredigten Hochzielen des Priestertums einerseits und seiner verbreiteten unechten „doppelbödigen" (dieser Ausdruck findet sich ungemein häufig wiederholt) Zerrform andererseits.

III. Bedenken gegen das Werk

1. Äußerlich: Der Aufbau des Werkes sucht weithin die Quellen (z. B. Schrifttumsangaben, Mythen u. a.) in (z. T vollem) Wortlaut wiederzugeben. Manchem Leser erspart dieses Vorgehen ein schwieriges Suchen, auf andere wirkt das Buch dadurch zu weitschweifig und unübersichtlich. Die sechsfache Untergliederung erschwert ein Zurechtfinden zusätzlich so stark, daß auch in der vorn versuchten Inhaltsangabe ein Kennzeichen nach Kapiteln und Abschnitten fast immer unterbleiben mußte.

Ein alphabetisch geordnetes Stichwortregister, das ein Zurechtfinden erleichtert hätte, fehlt leider. (Die 150 S. der Anmerkungen hätten sich kürzen lassen.) Der Stil leidet vielfach durch schwerfällige, überlange Wörter und Sätze (z. B. „Ausgeliefertheitsbefürchtungen" [237] oder „Wiedergutmachungsverpflichtungen" [281]), andererseits fesselt er durch den Inhalt, durch geistreiche Parallelen und vielseitige Gedankenverbindungen.

Insgesamt also ist dieses wichtige Werk nicht leicht zu lesen.

2. Inhaltlich: Das erste Viertel des Buches mündet in dem Bild der „vertrockneten Zisterne" (244); danach sind Kleriker keine vollen Menschen, und erst die Psychoanalyse kann aus dieser Fehlhaltung des Selbsthasses erlösen. Hier werden die Möglichkeiten der Psychoanalyse weit überschätzt, und eine klare Grenze zwischen der innerweltlichen Therapiemethode zum Beseitigen krankhafter Fehlhaltungen einerseits und einer transzendenten Glaubenshaltung zum Beantworten überweltlicher Sinn-, Wert- und letzter Lebensfragen andererseits ist nicht erkennbar.

Psychoanalyse ist keine „weltliche Kirche" oder „Seelsorge", obwohl Freud nach einem Zitat von Zimmer (dort 30f) dies gesagt haben soll. Sie ist auch nicht der Maßstab für historisch begründete Glaubensaussagen.

Das Buch will also die Psychoanalyse nicht nur als Heilmittel für die „kranken" Kleriker eingesetzt sehen, sondern auch für die kranke Kirche selbst. Dieser Aufgabe aber könnte die Psychoanalyse niemals gerecht werden:

Freilich meint der Vf., wie er im persönlichen Gespräch versicherte, nicht die Psychoanalyse im engeren Sinne, sondern die gesamte psychoanalytisch ausgerichtete Psychotherapie. Sonst müßten die vielen kritischen Bücher und Forschungen herangezogen werden, die die Grenzen und Gefahren einer einseitigen Psychoanalyse aufgezeigt haben (von Eysenck, Hemminger und Becker über Grant bis zu Wolberg und Zimmer).

Insgesamt also erscheint es nicht als gerechtfertigt, die äußerst umstrittene Psychoanalyse als Heilmittel gegen die psychischen Störungen der „Kleriker" zu nennen oder gar als Ersatz für die Seelsorge anzubieten. Noch viel weniger läßt sich von ihr eine Art „kommender Religion" erhoffen. Zwar meint der Vf. dies nicht, sein Buch aber legt dieses Mißverständnis nahe.

In seinem Hauptkapitel über die „Evangelischen Räte" spricht D. häufig von den unechten Schuldgefühlen, die die Persönlichkeit zerbrechen. Er schreitet jedoch in diesem Buch nicht fort zu einer systematischen Unterscheidung zwischen Schuld und Schuldgefühlen, zwischen deren krankhaften Formen nicht nur der neurotischen, sondern auch der depressiven Fehlhaltungen mit ihren Folgen für Beichte und Absolution.

Im Blick auf die Sexualmoral der katholischen Kirche nimmt D. zwar leidenschaftlich gegen den Zölibat Stellung, sagt aber nichts von den Ehe- und Partnerschaftskrisen, die sich auch in den geistlichen Berufen einstellen, in denen der Zölibat nicht herrscht (z. B. in evangelischen Pfarrhäusern).

Die Frage der Homosexualität schließlich mit dem Hinweis auf verständnis- und liebevolle Frauen zu beantworten, deren Zuwendung heilen könne, werden der sexualmedizinischen Vielfalt des Homosexualitäts-Problems nicht gerecht.

IV. Zusammenfassendes Gesamturteil

D. hat ein schockierendes Werk geschrieben.

Er will offenbar schockieren die Verantwortlichen für die vielen Mißstände, die Verwaltungsbeamten der Hierarchie, die den Menschen nicht mehr sehen, und die Verhärteten, die nach seiner Meinung nur noch durch einen Schock aufzurütteln sind.

Er muß dabei aber auch schockieren die Treuen, die sich durch sein Urteil nicht getroffen fühlen können, die in tiefer Frömmigkeit dienen, die Triebschwachen, die gelernt haben, ihre „Versuchungen" zu überwinden, und die Traditionalisten, die nach Jahrzehnten der geistlichen Übungen nicht mehr außerhalb ihres Schemas denken und empfinden können.

Er sollte nicht schockieren die Mystiker, die durch echte geistliche Vertiefung eine spirituelle Erneuerung der Kirche erbe-

ten, die Meditierenden, die das Vorbild der wahren Heiligen in der Gegenwart in die Tat umsetzen, und die Mehrheit der zutiefst Leidenden, denen er keinen gangbaren Weg der Hilfe weist.

Erschockiert damit, z. T. wohl unbeabsichtigt, die Betrübten, die unter der Organisation und ihren „Räten" sich oft unaussprechlich quälen, die Betroffenen, die auf verstehende Güte und auf wirkliche Wegweisung warten, und (nach des Buches hartem Urteil) die „Betrogenen", die vergeblich ihrem Joch zu entfliehen versuchen.

So wirkt insgesamt das Werk zu einseitig, als daß es der Aufgabe gerecht werden könnte, die der Vf. ihm stellt. Aber nicht ein Darstellen der Geschichte und der Einzeltatsachen wandeln die Menschen und die Kirche, und wenn sie noch so sehr schockieren, sondern wahre Werterlebnisse. Um sie bemüht sich der Vf. in den letzten 150 S. Doch fehlt ihnen hier das überzeugende Gewicht, die entscheidende Dimension der Seelsorge als therapeutische Dimension fehlt praktisch völlig. So beschränkt sich das Werk weithin auf eine erschütternde Diagnose, doch dagegen werden die entscheidenden Wege der Therapie nicht gewiesen.

Den Rezensenten bewegt eine andere Vermutung: Dieses Buch zeigt uns nicht den Spiegel des Dr. D., den wir als tiefschürfenden Theologen, als Kenner der Kirche und ihrer Geschichte, als Meister der Mythologie und der Märchen kennen, sondern hier hat einem um der Wahrheit willen Erzürnten die eigene und vor allem die fremde Not die Feder geführt. Der Blick erscheint dadurch einseitig und gefährdet.

Wenn noch jeder Ratsuchende und Verzweifelte wissen kann, an wen er sich wenden sollte in seiner Not, nämlich an seinen Priester, – zu wem aber geht der Priester in Not? Das ist das bleibende Verdienst dieses Werkes, daß es offen von den solchen Nöten spricht, daß es hinweist auf eine mögliche und notwendige Hilfe durch die Psychotherapie (und, so müssen wir ergänzen, durch fachkundige Psychiatrie; insbesondere Depressionsforschung).

V. Eine Stellungnahme des Vf.s

Wenn wir über ein so wesentliches Buch berichten, so sollte der Vf. Gelegenheit erhalten, sich zu der Kritik zu äußern. Dies geschah in einem langen persönlichen Gespräch und in einem Briefwechsel, aus dem einige Sätze von D. (z. T. gekürzt) angeführt werden sollen:

1. „Eine transzendente Glaubenserfahrung zum Beantworten letzter Lebensfragen" ist notwendig . . . Die drei Bände „Der Strukturen des Bösen" haben einzig dieses Anliegen; sie finden dort auch die notwendige Relativierung des psychoanalytischen Ansatzes . . ., „ebenso die Frage nach der Schuld im Unterschied zu Schuldgefühlen."

2. Das Problem „der Kleriker" liegt ja nicht in der Transzendenz, sondern in der . . . Institutionalisierung ihrer Ängste, also in einer falschen oder mangelnden Transzendenz. „Die Veräußerlichung des Geistigen, nicht das Geistige selbst steht doch in Frage . . ." „von daher scheint mir Freud recht hilfreich in der Diagnose! In der Therapie ist die Psychoanalyse keine Ersatzkirche."

3. Es geht mir nicht um die Frage: „Wie heilt man den einzelnen Kleriker, sondern wie heilt man das, was ihn kirchlicherseits am Leben hindert?"

4. „Daß ich . . . über Ehe- und Partnerschaftskrisen nicht schreibe, liegt ebenfalls daran, daß ich zwei eigene Bücher darüber geschrieben habe: ‚Angst und Schuld' und ‚Wege und Umwege der Liebe'. . . . ‚Ich möchte ja nicht zeigen, wie der einzelne sich ändern kann, sondern wie die Kirche . . . sich ändern muß, damit der einzelne Kleriker sich ändern darf.' . . . ‚Ich verstehe Ihre Haltung als Arzt, der dem einzelnen helfen will, aber als Priester möchte ich eine hilfreiche Kirche sehen . . .'"

D. gehört zu den Vf.n, die grundsätzlich sorgfältig unterscheiden zwischen der äußeren Organisationsform der Kirche und der tiefen Wahrheit, die in ihr beschlossen liegt. Leider kommt gerade dieser Unterschied in dem Buch nicht überall deutlich genug zum Ausdruck.

Wer selbst, wie der Rezensent, viele hundert „Kleriker" mit „ekklesiogenen Neurosen" ärztlich und psychotherapeutisch behandelt hat, muß dem Vf. des Werkes besonders danken für die vielen psychologischen und geschichtlichen Hintergründe verbreiteter kirchlicher Fehlhaltungen, er wird sich aber – mindestens für eine zusätzliche Neuauflage – ein stärker ausgewogenes Bild der „Kleriker" wünschen, in dem auch die Anliegen deutlich werden, die der Vf. in dem zitierten Brief genannt hat. Bis dahin muß sich der Leser selbst ein Urteil bilden.

Berlin Klaus Thomas

Formation et Église. Pratiques et Réflexion. Actes du colloque Européen, mai 1985 – Strasbourg, organisé par l'Institut de Pédagogie religieuse de la Faculté de Théologie catholique. présentation par Gilbert Adler. – Paris: Beauchesne 1987. 142 S. (Le point théologique, 48)

Zur Entstehung dieses Buches:

„‚Formation et Église' (Ausbildung und Kirche). Praktiken und Reflexionen", so lautete das Thema des europäischen Kolloquiums, das im Mai 1985 in Straßburg stattfand und dessen Beiträge in diesem Band vorliegen. (Die Veranstaltung wurde vom Institut für Religionspädagogik der Theol. Fak. sowie der humanwissenschaftlichen Univ. Straßburg organisiert. Unter der Leitung von Étienne Trocumé, dem Präsidenten der Universität, trafen sich 35 Teilnehmer aus sieben europäischen Ländern (Belgien, Spanien, Frankreich, Italien, BR-Deutschland, Groß-Britannien, Schweiz).

Die Durchführung dieses Kolloquiums und die Themenwahl haben eine zweifache Ursache:

1. In den letzten Jahrzehnten ist die Kirche, ebenso wie die übrige Gesellschaft, von enormen und vielfältigen Veränderungen betroffen. Als Folge davon ist auch in der Kirche eine breite Suche bzw. Nachfrage nach Orientierungshilfen und Aus- bzw. Weiterbildung spürbar geworden. Um eine solche Ausbildung gewährleisten zu können, ist wiederum die Ausbildung von Ausbildern notwendig. Welcher Art nun die Ausbildung der Ausbilder sein sollte, darin bestand die Leitfrage der verschiedenen Beiträge.

2. Als Antwort auf die zunehmende Nachfrage nach Aus- und Weiterbildung und die mittlerweile unterschiedlichsten und unüberschaubaren Ausbildungsinitiativen allein im französischen Raum beschäftigte sich das Institut für Religionspädagogik über viele Jahre hinweg mit der Ausbildung von Ausbildern, die auf einer mittleren Ebene innerhalb der Kirche tätig sein sollen.

Mit diesem Kolloquium wurde die fruchtbare Konfrontation der eigenen Forschungs- und Reflexionsergebnisse mit denen anderer europäischer Länder gesucht. Durch die vielfältigen Anregungen der übrigen Teilnehmer sollte möglichst jeder zur weiteren Suche nach einer für die kirchliche und gesellschaftliche Situation seines Landes/seiner Region angemessenen Ausbildungsform ermutigt werden.

Zum Buch selbst

Den einzelnen Beiträgen aus sieben verschiedenen europäischen Ländern geht eine kurze Einführung in die gesamte behandelte Problematik voraus. Gilbert Adler, der Direktor des Institutes, stellt in wenigen Sätzen die Bedeutung und die Brisanz der Ausbildungsfragen innerhalb der Kirche heraus. Als Reflexionsbereich, in dem das Thema angegangen werden sollte, wurde bei diesem ersten Kolloquium die Ekklesiologie gewählt. Die Redner sollten aufzeigen, wie die Ausbildung der Ausbilder in ihrem jeweiligen Land das Gesicht der Kirche verändert und so ihre Zukunft bestimmt. Folgende Fragen wurden u. a. aufgegriffen:

- Welche Dienste für welche Kirche?
- Welche Beziehungen bestehen zwischen dem Ausbildungsprozeß und den Ausgangs- bzw. Ankunftsorten der Auszubildenden?
- Wird durch die Ausbildung nicht auch das Profil der pastoralen Dienste in einen Wandel mithineingezogen? Können nicht auch neue Formen des Dienstes entstehen?

Die einzelnen Beiträge setzen sich auf je ihre Weise mit diesen und weiteren Fragen auseinander und versuchen – auf dem Hintergrund der besonderen und konkreten Situation ihres Landes/Region – eine Antwort zu finden. Die Autoren gehen dabei ausnahmslos von einer mehr oder weniger gründlichen Analyse der jeweiligen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation aus, wobei sie die bereits vorhandenen Ausbildungsbemühungen darstellen, die bestehenden Probleme benennen und eine Zukunftsperspektive entwerfen.

François Geissler befaßt sich mit der kirchlichen Ausbildungssituation in den acht Diözesen Ost-Frankreichs. Dabei geht er in erster Linie auf die Ausbildung von sog. „Vermittler-Animateuren" (‚animateurs-relais') ein. Dies sind pastorale Mitarbeiter, die auf der Zwischenebene der Katechese tätig sind, z. B. in der Ausbildung der Basis-Katecheten.

André Foisson bezieht sich in seinem Beitrag ausschließlich auf die Ausbildung von Religionslehrern des ‚enseignement secondaire' der katholischen Schulen im französischsprachigen Belgien. Er betrachtet die Schule als einen wichtigen kulturellen Ort, an dem sich öffentlich, außerhalb des kirchlichen Kreises, die Frage nach Gott und Jesus Christus stellen kann. Für die Lehrerausbildung stellt er zwei Kombinationsmodelle vor, mit deren Hilfe die LehrerInnen darin geschult werden, sich in einer Pädagogik des Vertrages und des Dokuments mit den Schülern auf den Weg einer theologi-

schen Suche zu begeben. Er/sie liefert die Instrumente, nicht das fertige Wissen.

Norbert Mette stellt eine Erfahrung aus der Bundesrepublik Deutschland dar. Er setzt Ausbildung und Gemeinde in Beziehung zueinander. Hierzu gibt er einen kurzen Abriß der katechetischen Entwicklung der nachkonziliaren Zeit: von einer „Katechese in der Gemeinde" über eine „Katechese für die Gemeinde" zu einer „Katechese durch die Gemeinde". Die Gemeinde, aufgeteilt in kleine Gruppen, soll als solche Lernort der Nachfolge Jesu sein. Katechese geschieht, indem man sich zusammen mit anderen (personales Angebot) auf diesen Weg der Nachfolge begibt. Zur Bildung und Begleitung solcher Gruppen sind jedoch ausgebildete und kompetente Mitarbeiter erforderlich.

Ambroise Binz betrachtet die katechetische Ausbildung in der französischsprachigen Schweiz unter dem Blickwinkel der Umwandlung (transformation) der Person. Zudem analysiert er die Beziehung zwischen Ausbildung und kirchlicher Institution im Fall einer konkret werdenden Option für eine personenzentrierte Ausbildung.

Emilio Alberich befaßt sich mit der kirchlichen Situation in Italien. Ähnlich wie Geissler zeigt er am Beispiel der Katechese die Notwendigkeit der Ausbildung von „Vermittlern der Zwischenebene" bzw. „Animateuren der Katechese" auf. Bei dem enormen Zuwachs besonders von Katechetinnen stellt die Ausbildung von Ausbildern der Katecheten eine drängende Aufgabe dar, die bislang trotz verschiedenster Versuche nicht gründlich und überlegt genug angegangen wurde.

Im Beitrag von Robert Comte geht es um das Ausbildungsprofil der Animateure der Erwachsenen-Katechese in Frankreich. Comte meint, dem Phänomen der Erwachsenen-Katechese fehle es noch an Klarheit, weshalb er sich hier einer zweifachen Aufgabe gegenübersieht: a) darstellen, worin die Erwachsenen-Katechese besteht, b) die sich daraus ergebenden Anforderungen für die damit beauftragten Animateure herausschälen.

Robert Moldo, Assistent am Institut für Religionspädagogik in Straßbourg, wagt schließlich, gestützt durch linguistische Arbeitskreise während des Kolloquiums, eine erste Synthese und einen ersten Brückenschlag zwischen den einzelnen Reflexionen, die aus besonderen Erfahrungen und Geschichten der vorgestellten europäischen Länder hervorgegangen sind.

Bei aller Verschiedenheit der Situationen und Zugangswege der Autoren zu ihrem Thema springen doch auf einer tieferen Ebene einige, allen gemeinsame Punkte ins Auge:

– Angesichts der Weite des Themas, der Komplexität der lokalen Situationen hat jeder den Weg einer allgemeinen Abhandlung vermieden.

– Jeder Vf. hat mit einer bestimmten Ausbildungspraxis an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten Zeit seinen besonderen Zugang gewählt.

– Die Beiträge aller bleiben nicht bei einer bloßen Situationsbeschreibung stehen, sondern setzen sich auf ihre Weise zugleich engagiert und in guter Distanz mit der jeweiligen Situation auseinander.

So rufen die hier aufgeführten Beiträge besonders dadurch das Interesse des Lesers hervor, daß sie nicht aus vorgefaßten theoretischen Ansichten, sondern aus bereits gemachten oder noch andauernden Erfahrungen erwachsen sind. Ebenso scheint bei allen Unterschieden in der konkreten Praxis eine grundlegende Sicht von Ausbildung allgemein anerkannt zu sein. In allen Beiträgen wird der Auszubildende als Subjekt seiner Ausbildung betrachtet. Auch in der Ausbildung selbst soll das verwirklicht werden, wozu der Auszubildende später andere ermutigen und befähigen soll: Mitverantwortung, Partnerschaftlichkeit, Solidarität etc. Um solche und ähnliche Ansprüche zu verwirklichen, ist ein fortwährendes Kommen und Gehen zwischen Praxis und Reflexion notwendig, das die jeweilige konkrete kirchliche und gesellschaftliche Situation berücksichtigt.

Die Sammlung und Zusammenschau dieser verschiedenen Beiträge macht deutlich, daß ein allgemeingültiges Handlungsmodell für eine Ausbildung kaum möglich oder wünschenswert ist, daß es aber dennoch grundlegende Perspektiven in bezug auf die Person des Auszubildenden, die Ausbildungsinstanzen, die kirchliche Gemeinschaft und die Gesellschaft gibt, über die sich die in der Ausbildung Engagierten verständigen sollten. Die Umsetzung dieser Grundperspektiven muß jedoch jeder Ortskirche selbst überlassen bleiben.

Das vorliegende Werk stellt ein eindrucksvolles Zeugnis dieses Bemühens um Austausch gemeinsamer Suche und gegenseitiger Anregung dar. Zudem gewährt es dem Leser am Beispiel der kirchlichen Ausbildungspraxis einen zugleich umfassenden wie auch detaillierten Über- bzw. Einblick über/in die kirchliche Landschaft Europas.

Münster Christian Klaphake / Udo F. Schmälzle

Das Geheimnis erspüren – zum Glauben anstiften. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer, hg. v. Albert Biesinger / Werner Tzscheetzsch. – Freiburg: Herder 1989. 290 S., geb. DM 58.00

Die Geburtstagsgabe für den Freiburger Religionspädagogen Günter Biemer nimmt in vielen ihrer Beiträge Bezug auf die Zusammenarbeit und Lehr- und Lerngemeinschaft mit ihm, in der nicht nur die wissenschaftliche Reflexion, sondern auch Feste, Spiel, Lachen, Schweigen, Gottesdienst und Disputation, vor allem auch die Zeugnisse der bildenden Kunst eine unverzichtbare Rolle spielten. Ein Beitrag spricht darum von den „Konvergenzen seines theologischen Denkens mit dem künstlerischen Gestalten in der Gegenwart". Dies erklärt den Titel der Sammlung.

Zunächst stellen sich drei „Weggenossen" vor: Karl Ernst Nipkow („Das Geheimnis wahren. Gemeinsam glauben lernen in unserer Zeit im Überschneidungsfeld missionarischen und pädagogischen Handelns der Kirche"), Günter Stachel („Die Reden der Unterweisung Meister Eckharts") und Heinrich Fries („Ökumene gestern – heute – morgen. Zum Weg des ökumenischen Dialogs").

Es folgen zehn Beiträge zur „Lehr- und Lerngemeinschaft". H. Fries behandelt die Bedeutung J. H. Newmans für Biemer (78–84). H. P. Siller erinnert an die gemeinsame Arbeit an den „Grundfragen der praktischen Theologie" in Tübingen und führt das Gespräch fort (85–103). A. Heuser behandelt Biemers Entdeckung und Würdigung des Künstlers R. P. Litzenburger (104–115). Der religionspädagogisch m. E. bedeutsamste Beitrag stammt von A. Biesinger: „Dignificación. Glauben als Beziehungswissen" (116–134). Er nimmt ein Deutewort der lateinamerikanischen Kirche auf, mit dem eine ganzheitliche Verkündigung gemeint ist, der Versuch, „Menschen würdig zu machen in allen Lebensbereichen". P. Fiedler behandelt das Verhältnis von Christentum und Judentum in der religiösen Erziehung (135–163); W. Tzscheetzsch sieht als Aufgabe der Evangelisierung der kirchlichen Jugendarbeit „Verwandlung im Inneren" und „Veränderung im Äußeren" (164–184). B. Kraus beschreibt, wie Kirche „einer glaubwürdigen Weitergabe des Glaubens auch selbst im Weg steht" und würdigt die von Biemer und seinen Mitarbeitern vorgelegten vier „Glaubensbücher" als neue Praxis des Wagnisses der Überlieferung (185–204). Unter der Überschrift „Feuer und Geist. Vom Mündigsein in Zeiten verordneter Unmündigkeit" geht J. Maier der Geschichte der Bruchsaler Neudeutschland-Gruppe im Dritten Reich nach (205–226). In seinem Beitrag über „Erbe und Zukunft der Aufklärung im Religionsunterricht der Berufsschule" stellt E. Müller die Alternative „Selbstverwirklichung oder Gotteswirklichkeit?" theologisch in Frage (227–241). Schließlich behandeln G. Jerger und B. Krautter die Religionspädagogik aus der Sicht eines kirchlichen Schulamtes (242–276). Der Bd schließt mit einer Bibliographie Biemers (277–290).

Die Hg. erinnern daran, von J. H. Newman durch die Vermittlung von Biemer gelernt zu haben, „daß die Glaubenszustimmung nicht nur auf der kognitiven Ebene erfolgen darf, sondern in die Ganzhingabe an Gott (real assent) und in die Glaubensverwirklichung (realize) im Alltag zu münden hat" (7). Die Beiträge dieses Bdes können als Anregungen und Weiterführungen religionspädagogischer Ansätze verstanden werden, die ebenso in diese Richtung weisen.

Münster Erdmann Sturm

Weltuntergang – Weltübergang. Science Fiction zwischen Religion und Neomythos, hg. v. Linus Hauser und Dietrich Wachler. – Altenberge: Telos Verlag 1989, 142 S. (Metamythologica. Literatur der Zeit, Bd 2), kart. DM 29.80

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die exemplarisch einzelne Werke der Science-fiction-Literatur auf ihr Verhältnis zur Religion beleuchten. Im Vordergrund steht dabei nicht deren literarische Aufarbeitung, sondern die Auseinandersetzung der besprochenen Autoren mit religiös und moralisch relevanten Themen in ihren Werken.

Generell ist es sinnvoll, diese Fragestellung in die theologische Reflexion einzubeziehen, wie vor allem die begrifflich klare und dadurch das Problem scharf umreißende Einleitung von L. Hauser deutlich zu machen vermag. Im einzelnen gelingt es den Autoren der Aufsätze aufzuzeigen, daß es den besprochenen Autoren um grundlegende Fragen des Menschen geht, die auch fundamentale Fragen der Theologie sind, etwa um die Herkunft des Menschen, woher das Böse komme, die Theodizee oder die Frage nach der Erlösung. Die einzelnen Aufsätze will ich nun in bezug auf diese Aspekte vorstellen:

Die kulturgeschichtliche Betrachtung von L. Hauser zu D. Lindsays Roman „Die Reise zum Arcturus" macht deutlich, daß sich Lindsay insbesondere mit der Frage der Erlösung des Menschen befaßt und sich dabei mit (naturwissenschaftlich begründeten) Selbsterlösungslehren seiner Zeit (bes.: Tiefenpsychologie) auseinandersetzt. Parallelen derartiger Selbsterlösungslehren (bzw. -praktiken) zu gnostischem Gedankengut werden reflektiert und der Roman Lindsays im Spektrum von Religion und Neomythos eingeordnet.

Die Auseinandersetzung mit gnostischen Auffassungen steht auch neben der Theodizeefrage im Mittelpunkt der Untersuchung von H. G. May über P. K. Dicks Roman „VALIS".

Daß es hier nicht nur um die Darstellung theologisch relevanter Problemstellungen und -lösungen geht, sondern auch um die Stellungnahme von einem christlichen Standpunkt aus, zeigen auch die beiden folgenden Aufsätze: E. Meier stellt die Parallelen von J. R. R. Tolkiens „Herr der Ringe" zu christlichen Gedanken heraus und unterzieht sie abschließend einer kritischen Stellungnahme, worin er auf einige Punkte aufmerksam macht, die aus theologisch spekulativer Sicht zu integrieren wären. Dabei gibt mir der letzte Punkt (hier wird darauf Bezug genommen, daß die Zukunft dessen, der maßgeblich am Erlösungswerk beteiligt gewesen ist, eine freudlose Zukunft ist) Anlaß, über Meier hinaus zu fragen, ob eine Erlösung, die ein „Defizit" (42) hinterläßt, als Erlösung zu bezeichnen ist, da sie erlösungsbedürftige Wesen hinterläßt.

Th. Menges vergleicht in seinem Aufsatz über C. S. Lewis' phantastische Trilogie Lewis' Ransom und Jesus Christus und stellt Gemeinsamkeiten aber auch fundamentale Unterschiede fest. Außerdem verweist er in seiner Interpretation auf die Absicht von Lewis, das Christentum vermitteln zu wollen. Er spricht am Ende sogar von einer „aufdringlichen Didaktisierung" (63). Angesichts dessen wäre meinerseits anzufragen, wie sich die z. T. fundamentalen Unterschiede zwischen Ransom und Jesus Christus rechtfertigen lassen.

D. Wachler gibt in seinem Aufsatz über F. Herbert einen Überblick über dessen Werk und die darin besprochenen Probleme, die sich mit religiösen Fragen auseinandersetzen. Er geht aber diesen nicht im einzelnen nach. Hier hätte die Beschränkung auf ein einzelnes Werk Herberts (oder zumindest einen Romanzyklus) zu weiterführenden Ergebnissen kommen können, zumal sich der Leser, der die Werke Herberts nicht oder nur zum Teil kennt, einer verwirrenden Vielfalt von Kurzcharakteristika gegenübersieht. Die Beurteilung Wachlers zu den besprochenen Werken ist dann nur schwer nachvollziehbar.

Eine eher systematische Absicht hat D. Dormeyer, der in seinem Aufsatz nach Sinn und Gefahr apokalyptischer Visionen fragt. Er verdeutlicht anhand von biblischen, insbesondere von apokalyptischen Bildern Jesu die Möglichkeit sinnvoller Weltuntergangsvisionen und bringt diese in ein Verhältnis zur Weltverantwortung. Demgegenüber werden bezugnehmend auf die Gegenwart (besonders die Science-fiction-Literatur) Beispiele angesprochen, die eine Flucht vor der Verantwortung darstellen. Dormeyer sieht die Ambivalenz von Weltuntergangsvisionen einerseits in ihrem Inhalt und andererseits in der Art und Weise des Umgangs mit ihnen.

Insgesamt kann man über dieses Buch sagen, daß hier eine Thematik in Angriff genommen wird, die für die religionsphilosophische und theologische Reflexion ebenso wichtig ist wie für die Vermittlung religiöser Inhalte; und dies nicht nur, weil Science-fiction-Literatur auch ein Multiplikator religiös relevanter Ideen ist, sondern auch, weil es sich für die eigene theologische Reflexion lohnt, sich damit auseinanderzusetzen. In das Spannungsfeld von Religion und Neomythos werden hier dem Leser anhand von Science-fiction neue Einblicke gewährt, wie auch jene Literatur als ein Gegenstand deutlich wird, mit dem sich die Theologie auseinandersetzen muß. Die Betrachtung einzelner Werke ist ein Weg, in diese Fragestellung einzusteigen. Zu hoffen ist, daß die hier angerissenen Probleme weiter durchdacht werden, wobei systematische Überlegungen (z. B. wie sie D. Wachler in seinem Nachwort andeutet) nun im Vordergrund stehen sollten. Außerdem, und das ist sicher ein Defizit dieses ansonsten lesenswerten Buches, müßte auch auf Science-fiction als Massenware eingegangen werden, worin ja das Abgleiten in gnostische Denkmuster oder einfache Selbsterlösungslehren häufig nicht vermieden wird, wie in den hier vorgestellten Werken.

Offenbach Johannes Drescher

Stock, Eberhard: **Die Konzeption einer Metaphysik im Denken von Heinrich Scholz.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987. 246 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd 44), geb. DM 98.–

Heinrich Scholz (1884–1956), zuletzt Ordinarius für mathematische Logik und Grundlagenforschung in Münster in Westfalen, ist dem Namen nach bekannter als sein Werk. Seine breitgefächerten Beiträge in den Bereichen Theologie, Religionsphilosophie, Philosophie und Philosophiegeschichte sowie mathematische Logik erschweren eine eindeutige Zuordnung bzw. sie machen über eine eklektische Benutzung hinaus die dahinterstehende einheitliche Grundkonzeption nur zugänglich, wenn man sich eingehend mit dem wissenschaftlichen Gesamtwerk auseinandersetzt. Der Vf. vorliegender Diss. plädiert, bei Ablehnung des Modells hintereinandergeschachtelter Phasen, aus seiner Gesamtkenntnis heraus für eine entwicklungsgeschichtlich-biographische Einheit, Kohärenz und innere Systematik des Denkweges von H. Scholz, der sich schwerpunktmäßig nacheinander verschiedenen Themenbereichen zugewendet hat. Um der Grundfrage der Wahrheit der Religion willen fragt Scholz nach der Möglichkeit einer Metaphysik, die mit Hilfe mathematischer Logik als strenge Wissenschaft zu konstituieren ist.

Diesen Fragen nach der Kohärenz des Werkes stellt sich St. im 1. Teil (3–67). Im 2. Teil entwickelt er dessen Metaphysikkonzept (71–176), wobei er sich vornehmlich an das Hauptwerk „Metaphysik als strenge Wissenschaft" anschließt. Im 3. Teil (179–229) diskutiert er die Kritik (E. Kaila, H. Meschkowski, J. v. Kempski, K. Lang). Zuletzt zeigt er die Bedeutung des metaphysischen Ansatzes für eine Theologie, die im Spannungsfeld von Glauben und Wissen sich den Kriterien einer wissenschaftlich begründeten Metaphysik stellen kann (Erfahrungstranszendenz, Fundamentalität, sprachliche Präzision, wissenschaftliche Kommunikabilität). Insbesondere erweist sich die identitätstheoretisch ansetzende Metaphysik, die eine Kommunikation und Ontologie erst ermöglicht, als bedeutsam für bestimmte Grundprobleme der Dogmatik, etwa der Identität und Verschiedenheit der Personen in der Trinität, von Gott und Mensch in Jesus Christus, der menschlichen Person, die stirbt und im soma pneumatikon ihre Individualität behält. Eine auf der mathematischen Logik aufbauende oder gar als Logik konzipierte Metaphysik kann dabei zwar nicht einfach die theologischen Probleme lösen, aber zur Klärung der Problematik und zu ihrer wissenschaftlichen Behandlung beitragen.

Scholz weiß selbstverständlich um die prekäre Situation der Metaphysik. Er bezieht sich zur Bestimmung ihres Sinnes und ihrer Aufgabe zuerst auf Aristoteles. Er sieht in Leibniz deren Vollendung. Breit setzt er sich auch mit Kant auseinander, dessen Kritik er zwar weitgehend zustimmen kann, die aber nur die Wolffsche Metaphysik treffe, aber nicht, wie Kant meinte, die Metaphysik überhaupt und schon gar nicht die aristotelisch-leibnizsche Fassung.

Von Aristoteles übernimmt Scholz die Grundthemen der Metaphysik, die er als Grundlagenforschung versteht in bezug auf die Wirklichkeit und die ihr vorausliegenden Sachverhalte und Bedingungen des Seins. Sie fragt nach den Bedingungen, denen ein Individuum genügen muß, damit es ontologisch bestimmt werden kann (89: „Ein x ist nur dann ein Individuum, wenn x die Eigenschaft E hat"). Eine solche Ontologie ist die Basis einer identitätstheoretischen Metaphysik. Von Leibniz übernimmt Scholz das Programm einer Mathematisierung und Logisierung der Metaphysik, insofern Logik die Gesetze von Dingen in jeder möglichen Welt angibt, die für die reale Welt vorausgesetzt sind. In diesem Zusammenhang übernimmt er auch die Lehre von der Illumination. Die Gewißheit der Geltung logischer Gesetze beruht auf einer Erleuchtung durch den göttlichen Intellekt, was aber nicht mit einer willkürlich angenommenen Existenz Gottes verwechselt werden darf.

Daß die Voraussetzungen unseres gegenständlichen Denkens und Erfahrens nicht noch einmal adäquat vergegenständlicht werden können, versteht sich von selbst. Insofern müssen sie geglaubt werden und sind damit Gegenstand eines Bekenntnisses. Scholz unterscheidet eine transzendentalphilosophische Metaphysik, die die Axiomatik jeder möglichen Welt behandelt und die realphilosophische Metaphysik, die die wirkliche Welt bedenkt.

Erstere ist strenge Wissenschaft von mathematisch-formallogischem Zuschnitt. Letztere ist meditierende Metaphysik, die die letzten Fragen suchend und denkend umkreist und sich von ihnen bestimmen läßt. Beide Formen sind aber konkret zu einer Einheit zu verknüpfen. Im Bezug auf die Theologie bedeutet dies: „Ist einerseits die Metaphysik als strenge Wissenschaft auf die meditierende Metaphysik bei der Frage nach der Wahrheit ihrer Axiome angewiesen, so ist andererseits die meditierende Metaphysik in dem Augenblick auf die Sätze einer signifikanten Metaphysik angewiesen, wenn sie die Inhalte eines persönlichen Glaubens darzustellen und dessen Nicht-Unmöglichkeit zu erweisen sucht" (138).

Der Denkweg von Scholz führt so mit der Frage nach dem Metaphysikbegriff und den metaphysischen Fragen nach letzt erreichbaren Gründen in einen Klärungsprozeß, der mit Recht als eine Tieferlegung der Fundamente der Metaphysik bezeichnet werden kann.

Zwar führt dieser Weg Scholz nicht zur theologischen Wissenschaft und zu einer theologischen Fakultät, wohl aber zu theologischen Sätzen zurück; freilich nicht zu theologischen Sätzen, die vorgeben, objektives Wissen vermitteln zu können, sondern zu theologischen Sätzen, für die lediglich beansprucht wird, daß sie wenigstens nicht unmöglich sind. Ausgezeichnet werden diese Sätze aus der Menge der möglichen Sätze jedoch erst durch das persönliche Bekenntnis.

Der Vf. hat m. E. überzeugend die Einheit des Denkens von H. Scholz vorgelegt. Die Darstellung ist konsequent aus den Quellen entwickelt. Die Bedeutung der Metaphysikkonzeption von Scholz für eine gegenwärtige Theologie, die der Frage nach der wissenschaftlich ausweisbaren Wahrheit ihrer Thematik nicht durch Rekurs auf eine subjektiv-willkürliche Setzung oder die Nichtkontrollierbarkeit einer frommen Empfindung ausweicht, ist damit

festgestellt. Die Theologie sollte sich um ihrer eigenen Sache willen einer Auseinandersetzung mit Scholz nicht entziehen. Er vermag ihr zumindest die Problematik einer Vermittlung der christlichen Überlieferung in den neuzeitlichen Horizont von Wirklichkeitsauffassung und Wissenschaftsbegriff in Erinnerung zu rufen.

München Gerhard Ludwig Müller

Teuwsen, Rudolf: **Familienähnlichkeit und Analogie.** Zur Semantik genereller Termini bei Wittgenstein und Thomas von Aquin. – Freiburg, München: Alber 1988. 234 S. (Symposion, Bd 84), kart. DM 68.–

Schädlich geringes Interesse ziehen im deutschsprachigen (anders als im anglophonen) Bereich nach wie vor Bemühungen auf sich, einen Dialog zwischen der scholastischen Tradition und der analytischen Philosophie in Gang zu bringen. Offensichtlich ist der Druck blockierender Vorurteile auf beiden Seiten noch immer zu groß. Um so mehr Aufmerksamkeit ist daher T.s Diss. geschuldet, die sich diesen Brückenschlag zwischen dem für die Scholastik – und besonders für Thomas von Aquin – so gewichtigen Problem der Analogie und dem Gedanken der Familienähnlichkeit des späten Wittgenstein (= W.) vornimmt. Allein die Herstellung dieses Zusammenhangs setzt dabei schon eine wichtige – von T. erst 120–127 (und auch da nur fragmentarisch) begründete – These voraus: daß Thomas die Analogie – zumindest primär – als sprachphilosophisches und nicht als metaphysisches oder rein logisches Problem angeht.

Zum Zweck des Vergleichs beider „Theorien" – T. weiß darum, daß weder hinsichtlich der Analogie bei Thomas noch der Familienähnlichkeit bei W. ob der beidmaligen Unabgeschlossenheit und Unsystematik von „Theorie" im strengen Sinn gesprochen werden kann (vgl. 51. 63. 102 Anm. 1. 119 Anm. 2. 129. 164), pflegt aber durchgehend diesen Sprachgebrauch – stellt T. zunächst W.s Familienähnlichkeit (11–101), dann die Analogie bei Thomas inklusive eines Blicks auf in sie eingehende Traditionen sowie auf moderne Formalisierungsversuche (102–158) dar und vergleicht anschließend beide, indem er aus der Perspektive der Familienähnlichkeit die Kriterien für das Vorliegen einer Analogie (in Thomas' Sinn) untersucht (159–208). Den Abschluß bildet eine kurze Bemerkung über die Unterschätzung (W.) bzw. Überschätzung (Thomas) der Regelhaftigkeit von Sprache (208–210).

Sehr geschickt stellt T. W.s Familienähnlichkeit dar, indem er die Ausbildung dieses Gedankens auf der Folie der diesbezüglich relevanten Auffassungen W.s von der Sprache entfaltet, die dieser (vor allem) im „Tractatus logico-philosophicus" vertreten, dann aber in den „Philosophische(n) Untersuchungen" verworfen hat: das Exaktheitsideal, die Auffassung der Satzanalyse, die Regel-Vollständigkeit und das Allgemeinheitsstreben (11–47). W.s Äußerungen zur Familienähnlichkeit dokumentiert T. im Detail; er arbeitet die konstitutive Rolle der Beispiele in W.s Überlegungen heraus und geht auch auf die Problematik des Bildes der „Familienähnlichkeit" ein, sofern ja der Familienname einem Familienmitglied aufgrund der Abstammungsverhältnisse zukommt, nicht aber aufgrund einer Ähnlichkeit zu anderen Familienmitgliedern; genau diese aber steht natürlich im Zentrum dessen, was W. mit dieser Metapher über die Bedeutung von Wörtern und ihren Gebrauch sagen will (48–69). Im Rahmen der Diskussion, ob es eine Stammbedeutung von Wörtern gebe (69–81), verzichtet T. unerklärlicherweise darauf, W.s diesbezüglich gewiß eindrücklichstes Bild zu erläutern, daß wir unsere Begriffe ausdehnen, „wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen" (Philosophische Untersuchungen I, 67).

So gekonnt T. den Abschnitt über Wittgenstein anlegt, so problematisch erscheint mir der über Thomas. Einmal davon abgesehen, ob eine so komplexe Materie wie die Analogie beim Aquinaten sich überhaupt auf 31 S. auch nur halbwegs präzis thematisieren läßt: Bedenken weckt schon der Abschnitt „5. Vorbereitung der Analogielehre bei Aristoteles", weil T. damit nahezu ausschließlich aristotelische Quellen der Auffassung Thomas' behauptet, ansonsten noch beiläufig nur die antike und spätantike Linguistik erwähnt (102), die Einwirkungen neoplatonischer Provenienz, der Semiotik des für Thomas eine kanonische Autorität repräsentierenden Augustinus und vor allem der mittelalterlichen Sprachphilosophie, insbesondere wichtiger Theoriestücke der Modisten, unbeachtet läßt, deren Berücksichtigung gerade für eine sprachphilosophische Auffassung der Analogie bei Thomas absolut unverzichtbar sind (vgl. dazu etwa das ausgesprochen intrikate, weil von Thomas für seine Interessen zugerichtete, Auftreten der modus significandi – res significata – Kategorien angefangen von „De ente et essentia" c 3,16 bis hin zu „Summa theologiae" I q 13 a3. – Vgl. dazu T.s Bemerkung S. 144 Anm. 55!). Das ist eigentlich schon seit F. Mantheys Arbeit „Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie" von 1937 klar. Im Licht dieser Zusammenhänge nehmen sich Parallelität und Vergleichbarkeit der Analogie bei Thomas mit der Familienähnlichkeit W.s deutlich anders – nämlich umfassender – aus als das bei T. zur Geltung kommt.

Ein zweites schwerwiegendes Bedenken: T. geht im Zentrum seiner Überlegungen zu Thomas auf die traditionelle Frage nach der Einteilung und den Arten der Analogie bei Thomas ein (129–135). Unter Umgehung der diesbezüglichen umfänglichen Diskussion und ihrer bisherigen Resultate – die Zahl der zu unterscheidenden Analogiearten schwankt zwischen zwei (etwa Puntel 1969) und zwölf (Klubertanz 1960) bis 14 (Ramirez 1970–1972) – legt sich T. in deutlicher Orientierung an Cajetan (der eine Dreiteilung vertritt) auf eine Vierteilung fest, die er aus einer nicht weiter ausgewiesenen Kombination eines Sets von Quellentexten herleitet (142–149). Diese vier Arten von Analogie konfrontiert T. dann mit W.s Familienähnlichkeit (178–208). *Wenn* man diese Einteilung akzeptiert, sind die Resultate der Vergleiche interessant; T. hat sie akribisch und systematisch ausgearbeitet. Auf jeden Fall ist T. nicht vorzuwerfen, was nahezu allen früheren Autoren widerfuhr, die sich mit der Frage der Analogiearten beschäftigten: daß sie über ihren Differenzierungen die Sprachlichkeit der Analogie bei Thomas aus den Augen verloren. *Ob* allerdings die Konzentration auf die Frage der Analogiearten diese Thematik in ihrer Substanz erfaßt, ist die Frage. Gerade eine Gegenüberstellung von Thomas und W. provoziert nachgerade Widerspruch dagegen: T. weiß ja um die prominente Rolle der Beispiele in W.s Denken, die aus seiner [in den Philosophische(n) Untersuchungen etablierten] Methode herrührt (163), nämlich: philosophische Einsichten aus der Analyse der konkreten *Sprachpraxis* zu gewinnen. Im Verbund mit der anerkannten Heterogenität der theoretischen Ausführungen Thomas' zur Analogie bringt das ja wie von selbst auf den Gedanken, sich auch beim Aquinaten der Sprachpraxis, genauer: der Analogiepraxis zuzuwenden. Gerade die „Summa theologiae" etwa stellt einen kaum ausschöpfbaren Fundus von Fällen bereit, wo Thomas – in oft verblüffender Parallelität zu W. – in minutiösen Analysen konkreter Verwendungsfälle von Ausdrücken deren analoge Bedeutung (besonders im theologischen Diskurs) herausarbeitet auf eine Weise, die ziemlich genau von dem Gebrauch macht (einschließlich einer Minimierung von Kriterien für das Vorliegen einer Zusammengehörigkeit: vgl. etwa „Summa theologiae" II–II q58 a11 ad3. – Vgl. dazu T. 209–210!), was W. mit Familienähnlichkeit meint. Im übrigen gibt es bei Thomas sogar eine terminologische Nähe zu W.: er spricht mehrfach von „significatio propinqua" oder „propinquitas", um analoge Sprachgebräuche zu charakterisieren (vgl. z. B. „Summa theologiae" I–II q 58 a1 c. – II–II q 58 a4 ad1). Familienähnlichkeit ist *ein* (und zwar wichtiges) Segment der vielschichtigen reflektierten Analogiepraxis des Aquinaten (andere Segmente wie etwa das Distinktionsprinzip oder tiefengrammatische Reflexionen liegen außerhalb T.s Themastellung). Der Zusammenhang zwischen beiden erweist sich so ein zweites Mal komplexer als T.s Vergleichs-Unternehmen zu erkennen gibt. Die Konzentration allein auf Thomas' theoretische Einlassungen und die Zahl der Analogiearten verbaut T. den Weg zu dieser Entdeckung. Das gilt gleichermaßen für das Verhältnis von Metapher und Analogie in Thomas' Überlegungen.

Ich argwöhne, die systematische Engführung in T.s Arbeit, ausgerechnet in Gegenüberstellung zu W. bei Thomas die Dimension und Relevanz der Sprachpraxis so vollständig zu übersehen, geht nicht unwesentlich zu Lasten von T.s Literaturkenntnis. Die Arbeit wurde mehr als fünf Jahre nach ihrem Entstehen veröffentlicht. Auf die inzwischen erschienene Literatur nahm T. nicht mehr Rücksicht mit der entwaffnend selbstsicheren Begründung, keine der ihm bekannten neueren Arbeiten gehe auf die Familienähnlichkeit ein, andere wüßten nur unzureichend vom Instrumentarium der analytischen Philosophie Gebrauch zu machen (5). Mir sind aber – grob gezählt – allein für den von T. als berücksichtigt behaupteten Zeitraum (also vor 1982) 22 Publikationen bekannt, die sich mit der Analogie bei Thomas sprachphilosophisch oder sogar speziell im Licht der Analytik befassen. Für die Zeit bis zur Publikation (1983–1987) kommt ein halbes Dutzend dazu; auch die W.sche Familienähnlichkeit wird dort mit Thomas' Analogiekonzept in Verbindung gebracht. Der Einbezug wenigstens eines Teils dieser Arbeiten hätte T.s Untersuchung zwar erheblich mühsamer, im Resultat aber gewiß reicher, weil komplexer gemacht. – Das Zitat aus W. D. Ross (106–107) ist irrtümlich nicht in Kleindruck gesetzt.

Regensburg Klaus Müller

Habilitationen im akademischen Jahr 1989/90

Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Dr. Gerhard Hartmann für das Fach Kirchengeschichte: Im Gestern bewährt, im Heute bereit (Liebmann / Rumpler)

Dr. Manfred Hutter für das Fach Religionswissenschaft: Studien zum iranischen Manichäismus. Eine gnostische Religion zwischen Zoroastrismus und Christentum (Bauer / Woschitz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Dr. phil Florian Uhl: Studien zur Wissenschaftslehre Roger Bacons (1210/20–1292) im Kontext seines Lebens und seiner Zeit (Lohr / Muck / Richter)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Dr. Michael Bachmann am 21. 5. 1990 für das Fach Neues Testament

Ev. Theol. Fak. der Univ. Bern

Dr. Hans-Peter Mathys am 14. 2. 1990 für das Fach Altes Testament: Dichter und Beter. Die Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (Klopfenstein / Dietrich)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Vitus Huonder: Die Psalmen der „Liturgia Horarum" Papst Pauls VI. Entstehung und Bewegung der Psalmenordnung im Vierwochenzyklus der römischen Stundenliturgie (Baumgartner / Schenker)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Dr. Emidio Campi: Il Cardinale Giulio Spinola e gli oriundi Lucchesi di Ginevra. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'Editto di Nantes

Theol. Fak. der Friedr.-Alexander-Univ. Erlangen

Dr. Friedrich Huber: Die Bhagavad-Gita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben (Moritzen / Lähnemann / Narten)

Fb. Ev. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Ilse Meseberg-Haubold: Widerspruch und Widerstand christlicher Frauen im Dritten Reich (Graf zu Dohna / Stoodt / Röhr)

Eckhard von Nordheim: Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients (Georgi / Schottroff / Baltzer / Röhr)

Klaus Otte: Hermeneutische Erwägungen zum konziliaren Prozeß zwischen Basel und Seoul (Umhabilitation)

Leonore Siegele-Wenschkewitz: Studien zur protestantischen Universitätstheologie und zur feministischen Theologie im 20. Jahrhundert (Stoodt / Spiegel)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i.Br.

Karl-Heinz Menke für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Greshake / Walter)

Fb. Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Dr. Ulrich Barth am 11. 5. 1990 für das Fach Systematische Theologie

Dr. Friedrich Wilhelm Horn am 22. 5. 1990 für das Fach Neues Testament

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Dr. Wilfried Engemann: Kritik der Homiletik aus semiotischer Sicht. Ein Beitrag zur Grundlegung der Predigtlehre (Kehnscherper / Ruzicka / Bloth)

Dr. Friedrich Krause: Gemeindevisitation als Element des Gemeindeaufbaus – eine praktisch-theologische Perspektive (Kehnscherper / Hildebrandt / Plath / Winkler)

Fb. Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Dr. Hermann Brandt am 13. 6. 1990 für das Fach Religions-, Missions- und Ökumenewissenschaften

Fb. Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Godehard Ruppert für das Fach Katholische Religionspädagogik: Zugang zur Kirchengeschichte. Entwurf einer elementaren Propädeutik für Religionspädagogen (Sorger / Seeliger / Görtz)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Dr. Folker Siegert am 4. 7. 1990 für das Fach Neues Testament (Berger / Buchard)

Sekt. Theol. der Karl-Marx-Univ. Leipzig

Dietmar Mathias: Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen (Wagner / Conrad / Wiefel)

Gottfried Wolff: Solus Christus: Wurzeln der Christusmystik bei Gerhard Tersteegen (Kretzschmar / Haustein / Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Dr. Edmund Arens am 27. 1. 1989 für das Fach Fundamentaltheologie: Bezeugen und Erkennen. Elementare Handlungen des Glaubens (Metz / Kertelge)

Dr. Jürgen Findeis am 30. 5. 1989 für das Fach Neues Testament: Die Dynamik der Gottesherrschaft. Exegetisch-theologische Studie zur Vergegenwärtigung der Gottesherrschaft in der Partizipation der Völker am eschatologischen Gottesheil (Kertelge / Zenger)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Dr. Franz-Heinrich Beyer für das Fach Praktische Theologie: Theologiestudium und Gemeinde – Das Gemeindepraktikum als Paradigma für praktisch-theologische, ökumenische und pastoraltheologische Aspekte des Praxisbezuges im Theologiestudium (Kiesow / Fritzsche / Jenssen)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Dr. Dr. Dieter Hattrup für das Fach Dogmatische Theologie: Ekstatik der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras (Hünermann / Wieland)

Dr. Karl-Josef Kuschel für das Fach Ökumenische Theologie und Theologische Ästhetik: Christus – geboren vor aller Zeit? Die systematisch-theologische Diskussion um die Präexistenz Christi im 20. Jahrhundert (Groß / Hünermann / Küng)

Dr. Marius Reiser für das Fach Neues Testament: Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (Groß / Schweizer / Theobald)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Herbert Niehr am 27. 11. 1989 für das Fach Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen: JHWH als Arzt. Herkunft und Bedeutung einer alttestamentlichen Gottesprädikation (Schreiner / Müller)

Dissertationen im akademischen Jahr 1989/90

Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Franz Mali: Das Verhältnis des Opus imperfectum in Matthaeum zu den Matthäuskommentaren des Hieronymus und des Origenes (Bauer / Kertsch)

Johannes Martetschläger: Die Lehre vom Bischofskollegium am zweiten Vatikanischen Konzil und ihre Rezeption im Codex Iuris Canonici 1983 (Schwendenwein / Gruber)

Kurt Remeie: Widerstand gegen die staatliche Autorität. Eine sozialethische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung radikaler Staatskritik im nachkonziliaren Katholizismus der USA (Zsifkovits / Zeilinger)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Kenneth Becker: Carl Gustav Jung und die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola

Dr. Elfriede Bernhauer: Kirche und Josephinismus in Tirol

Vincent Charles Dippenaar: A Social-Ethical Analysis of the Reports of the Tiroler Tageszeitung on South Africa

Elke Fahrner: Tegumen Sacrum. Ursprung, Entwicklung und Symbolik der klösterlichen, klerikalen und liturgischen Gewandung in der röm.kath. Kirche auf dem Hintergrund der allgemeinen Kostümgeschichte

Friedrich Haring: Die Kardinal Nikolaus-Cusanus-Akademie in Brixen als Beispiel für kirchliche Erwachsenenbildung im „Akademiekonzept"

Silvia Hell: Die Dialektik des Wortes bei Martin Luther. Die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen

Karl Hunstorfer: F. W. J. Schelling und Origines. Ein problemgeschichtlicher Vergleich

Ivan Kesina: Die Wiederentdeckte Teleologie. Zum Finalitätsproblem im Anschluß an Robert Spaemanns „Die Frage Wozu?"

Jong Hee Lee: Mensch und Gott bei Bernhard Welte

Wolfgang Palaver: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards

Peter Steidl: Primat der Gnade nach Blaise Pascal und Reinhold Schneider

Peter Tschuggnall: Und Gott stellte Abraham auf die Probe. Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Johann Dessl: Theobald Grasböck (1846–1915). Das Wirken des Wilheringer Abtes im Dienste der österreichisch-ungarischen Zistersienserkongregation (Zinnhobler / Rehberger)

Franz Hofmann: Die Bedeutung kognitionspsychologischer Stufentheorien für religiöses Lernen. Zur möglichen (korrelations-)didaktischen und

schulkonzeptuellen Rezeption der Entwicklungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser / P. Gmünder (Scharer / Riedl)

Gerhard Pauza: Kirchendistanz in der Stadt Linz. Eine pastoralhistorische Analyse der letzten 100 Jahre (Zauner / Hollerweger)

Johann Rauscher: Vom Messiasgeheimnis zur Lehre der Kirche. Die Entwicklung der sogenannten Parabeltheorie in der synoptischen Tradition (Mk 4,10–12 par Mt 13,10–17 par Lk 8,9–10) (Fuchs / Stahr)

Franz Weidenholzer: Die Kirchenpatrozinien des Innviertels (Zinnhobler / Rehberger)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Helga Kohler-Spiegel: Juden und Christen, Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie am Beispiel Verhältnis Christentum – Judentum (Biesinger / Beilner)

Norbert Lüber OSB: Das Kloster Mariastein von 1765–1815. Blüte, Untergang und Wiedereinrichtung einer kirchlichen Institution im Spannungsfeld von Ancien Régime, Revolution und Restauration (Winkler / Paarhammer)

Gottfried Siebel: Ein Sakramentar von Salzburg in Venedig. (Cod. lat III (= 2235) CLLA 980 Bll 229) (Nikolasch / Winkler)

Harald Talgner OSB: Die deutschen „Katholikentage" (1848–1869). Zu einer Mentalitätsgeschichte des Ultramontanismus (Winkler / Paarhammer)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Wien

Rudolf Leeb: Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin d. Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christl. Kaiser (Raddatz / Barton)

Ewald Stübinger: Die spekulative Theologie Carl Daubs als Kritik der positionellen Theologie (Wagner / Lüthi)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Wien

Hun Ho Chun: Sorge um den Menschen. Romano Guardini als prophetischer Mahner in der Krise moderner Technik und Kultur (Weismayer)

Maria Helene Antonie Gamillscheg: Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (Suttner)

Paul Imhof: Grundkurs Ignatianischer Spiritualität. Studie zur spirituellen Theorie und mystagogischen Praxis (Weismayer)

Elisabeth Hilde Lässig: Leopold Forstner als christlicher Künstler des Jugendstils (Röhrig)

Edith Lind: Glaube und Religion als sittliche Verhaltensweisen. Ihr vermeintlicher Gegensatz (Hörmann)

Franz Ochenbauer: Jesu Angst am Ölberg. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung zu Lk 22,43–44 (Kremer)

Herbert Pribyl: Österreichische Sozialpartnerschaft und katholische Soziallehre. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung (Weiler)

Eva Maria Synek: Heilige Frauen in der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Suttner)

Yoshifumi Torisu: Gott und Heilsökonomie. Eine Untersuchung der Theologie des Irenäus von Lyon (Schulte)

Jozef Wilk: Anthropologie der Arbeit in der Katholischen Soziallehre des Primas Stefan Kardinal Wyszynski (Weiler)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Richard A. Atwood: Mary Magdalene in the New Testament Gospel and Early Tradition (Stegemann)

Chi-Lyun Chung: Die Frage nach der Personalität Gottes. Zur Theologie D. Bonhoeffers im Dialog mit dem buddhistischen Denken Han, Yong Un (Ott)

Manfred Dreytza: Der theologische Gebrauch von RWH im Alten Testament (Jenni)

Pius Helfenstein: Evangelikale Theologie der Befreiung (Lochmann)

Verena Jegher-Bucher: Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik (Stegemann)

Seung-Chul Kim: Die Hoffnung des „Nichts". Die Eschatologie von Paul Schütz im Dialog mit der Zen-Lehre Chinuls (Ott)

James LaGrand Jr: The Earliest Christian Mission to „All Nations" in the Light of Matthew's Gospel (Stegemann)

Frank D. Macchia: Spirituality and Social Liberation: The Message of the Blumhards in the Light of Wuerttemberg Pietism, with Implications for Pentecostal Theology (Lochmann)

Niklaus Peter: Theologie im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Sicht von Christentum, Theologie und Moderne (Ott)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Bern

Martin Bieler: Freiheit als Gabe. Zur Konstitution und Grundgestalt menschlicher Freiheit im schöpfungstheologischen Kontext (Link / Pöltner)

Andreas Ennulat: Die „Minor Agreements" – ein Diskussionsbeitrag zur Erklärung einer offenen Frage des synoptischen Problems (Luz / Vollenweider)

Hans Ulrich Germann: Der soziale Auftrag der Kirchgemeinde. Eine sozialethisch-kirchensoziologische Untersuchung in einer Kirchgemeinde der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern (Ringeling / Müller)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Gérard Huguenin OCD: L'expérience de la miséricorde de Dieu chez Thérèse d'Avila. Essai de synthèse doctrinale (Oliveira / Pinckaers)

Markus Vogler: Kirche und tomistische Mobilität (Karrer / Donzé)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Ruth Baumann: Die Human-Gentechnologie im Rahmen einer funktionsorientierten Gesellschaft, beispielhaft behandelt an der amerikanischen Praxis (Ruh)

Ulrich Knellwolf: Gleichnis und allgemeines Priestertum. Zum Verhältnis von Predigtamt und erzählendem Werk bei Jeremias Gotthelf (Bernet)

Benjamin Leslie: Trinitarian Hermeneutics. The Hermeneutical Significance of Karl Barth's Doctrine of the Trinity (Geisser)

Hans Jürgen Luibl: Des Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit (Geisser)

Javier Jose Marin: The Christology of Mark. Does Mark's Christology support the Chalcedonian formula „truly man and truly God"? (Weder)

Urs Sommer: Die Passionsgeschichte des Markus-Evangeliums. Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben (Weder)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Josef Meier Uto: Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier. Konzeption, Verwirklichung und Rezeption religiöser Erziehung bei Christoph von Schmid. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers (Paul / Heinz)

Manfred Negele: Grade der Freiheit – Versuch einer Interpretation von G. W. F. Hegels Phänomenologie des Geistes (Möller / Halder)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Gregor Fehrenbacher: Heilung als Erlösung? Strukturen der theologischen Hermeneutik Eugen Drewermanns (Fuchs / Hoffmann)

Bernhard Steinhauf: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient (Grasmück / Ganzer)

Berthold Uphoff: Befreiung und Mündigkeit. Grundlegung kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen der „Postmoderne" (Fuchs / Hepp)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Martin Borchert: Sind Kirchenunionen Stationen auf dem Weg zur Einheit?

Katharina Coblenz: Die Uferpredigten Gotthard Ludwig Kosegartens im Rahmen des Gesamtwirkens aks Ausdruck seines Naturverständnisses

Gontrude Weber: Theodor Schmidt – Theologie und gesellschaftliche Existenz eines Herrnhuters

Kirchl. Hochschule Berlin

Thomas Beelitz: Die dynamische Beziehung zwischen Erfahrung und Metaphysik – eine Untersuchung der Spekulativen Philosophie von Alfred North Whitehead im Interesse der Theologie (Wirsching / Müller-Lauter)

Andrea Strübind: Der Bund der Baptistengemeinden in seinem Verhältnis zum nationalsozialistischen Staat, mit besonderer Berücksichtigung von Denken und Handeln des Bundesministers Paul Schmidt (Besier / Selge)

Kim Strübind: Tradition und Interpretation: Die Josaphat-Rezeption in den Chronikbüchern als Beitrag zur Theologie des Chronisten (Welten / Liwak)

Kirchl. Hochschule Berlin-Brandenburg

Thomas Koppehl: Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners (Krötke / Petzold)

Christof Theilemann: Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre. Eine vergleichende Untersuchung zur britischen und deutschsprachigen Trinitätstheologie (Krötke / Klaer)

Den Kirchl. Hochschulen (früher: Sprachenkonvikte) der ehemaligen DDR ist mit der Verleihung des Promotions- und Habilitationsrechtes auch die Genehmigung erteilt worden, denjenigen Theologen und Theologinnen, die an den Kirchl. Hochschulen seit 1967 eine kirchlich-theologische Qualifikationsprüfung abgelegt haben, nun den akademischen Titel des Dr. theol. zu verleihen:

Wolf Krötke: Untersuchungen zur Lehre vom Nichtigen und von der Sünde in der kirchlichen Dogmatik Karl Barths (1967)

Klaus Stolte: Ph 2,6–11. Entäußerung Christi. Studien zu Johann Gerhards Lehre von der Person Jesu Christi (1969)

Lothar Vosberg: Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen (1972)

Klaus Wappler: Der theologische Ort der Unionsurkunde vom 27. 9. 1817 (1974)

Götz Doye: Konzeptionen evangelischer Jugendarbeit im Staat der „nationalpolitischen Erziehung" (1975)

Johannes Hilbert: Struktur und Arbeitsweise der Preußischen Generalsynoden (1981)

Ulrich Mayer: Die Anfänge der Zionsgemeinde in Berlin (1981)

Ulrich H. Lieberknecht: Gemeinde-Lieder. Probleme und Chancen einer kirchlichen Lebensäußerung. Eine Untersuchung im Begegnungsfeld von Ekklesiologie, Liturgie und Hymnologie (1988)

Ev. Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Dieter Beese: Kirche im Krieg. Evangelische Militärseelsorge im Zweiten Weltkrieg. Aufgabe – Leitung – Predigt (Brakelmann / Wallmann)

Wolfgang Maaser: Außertheologische Einflußfaktoren theologischer Ethik. Studien über den Zusammenhang von politischer Identität, Autobiographie und theologischer Ethik des Politischen, dargestellt am Beispiel Walter Künneths (Frey / Deuser)

Kath. Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Rainer Alfs: Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von der Sakramentalität der Ehe (Heinemann)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Bonn

Hans-Peter Göll: Versöhnung und Rechtfertigung. Eine Untersuchung zur Funktion der Rechtfertigungslehre in der theologischen Argumentation Martin Kählers (Sauter / Dembowski)

Hanns-Stephan Haas: Bekannte Sünde. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von Sünde in der Gegenwart (Sauter / Dembowski)

Dr. phil. Beroald Thomassen: Wissenschaft zwischen Neugierde und Verantwortung. Studien zur Grundlegung einer theologischen Wissenschaftsethik (Sauter / Honecker)

Günter Ruddat: Der lange Weg der kleinen Schritte. Evangelischer Religionsunterricht in der Hilfsschule von den Anfängen bis 1945 (Schröer / Bastian)

Günter Wiesemann: Die Sinnfrage in der Prosaliteratur der DDR seit 1970. Eine Darstellung theologisch relevanter Aspekte sozialistischer Literatur (Wintzer / Schröer)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Bonn

Klemens Baake: Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners (Jorissen / Wohlmuth)

Georg Bier: Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Römischen Rota und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 auf der Grundlage humanwissenschaftlicher Erkenntnisse (Müller / Böckle)

René Buchholz: Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne (Waldenfels / Wohlmuth)

Wolfgang Fey: Christologie und Wahrheitsbegriff. Akzente einer theologischen Begriffsannäherung (Breuning / Jorissen)

Kwang-Won Kim: Zur Theologie der Negation. Versuch einer koreanischen kontextuellen Theologie im Gespräch mit dem „Hwaŏm"-Buddhismus Ŭisangs (Waldenfels / Jorissen)

Jutta Konda: Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (Jorissen / Bitter)

Hedwig Lamberty-Zielinski: Das „Schilfmeer". Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs (Fabry / Hossfeld)

Daniel Langhans: Der Reichsbund der deutschen katholischen Jugend in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918–1938) (Adriányi / Bitter / Huber)

Ursula Nothelle-Wildfeuer: „Duplex ordo cognitionis". Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie (Roos / Breuning)

George Okafor Onyeke: Masquerade in Nigeria. A Case Study in Inculturation (Waldenfels / Bitter)

Klaus von Reichenbach: Herrschaft, Partizipation und Grundwertordnung. Grundsätzliche und aktuelle Legitimitätsprobleme im demokratischen Verfassungsstaat in sozialethischer Perspektive (Roos / Isensee)

Roland Scheulen: Das Amt des „Vicarius Episcopalis". Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche (Müller / Jorissen)

Klaus Wolff: Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners (Jorissen / Waldenfels)

Kath. Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Klemens Deinzer: Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theol. Ethik (Elsässer / Bucher)

Franz Xaver Risch: Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV–V, Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Hübner / Mayer)

Günther Wilhelms: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Prozeß der Persönlichkeitsbildung bei Alfred Lorenzer. Ein Beitrag zu einer Theorie religiöser Sozialisation (Zottl / Spölgen)

Theol. Fak. der Friedr.-Alexander-Univ. Erlangen

Heinrich Aldebert: Christenlehre in der DDR. Evangelische Arbeit mit Kindern in einer säkularen Gesellschaft. Eine Standortbestimmung nach zwanzig Jahren „Kirche im Sozialismus" und vierzig Jahren DDR (Lähnemann / Lachmann)

Johannes Blohn: Die Dritte Weise. Zur Zellenbildung in der Gemeinde. Betrachtungen und Überlegungen zur Hauskreisarbeit unter Zugrundelegung einer empirischen Erhebung (Seitz / Moritzen)

Wolfgang Bub: Evangelisationspredigt in der Volkskirche: Zu Predigtlehre und Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung (Seitz / Schmidt)

Jochen Eber: Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink (Slenczka / Mildenberger)

Reinhard Hütter: Kirche und Ethik. Von der ethischen Wahrnehmung der Kirche zur „kirchlichen Ethik" ausgehend von Karl Barth und Stanley Hauerwas (Ulrich / Heron)

Wolfgang Kraus: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Untersuchungen zum Umfeld der Sühnevorstellung in Röm 3,25–26a (Roloff / Merk)

Gottfried Martens: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas „Rechtfertigung" im ökumenischen Kontext (Slenczka / Mildenberger / Heron)

Gerald Müller: Johann Leonhard Hug (1765–1846). Seine Zeit, sein Leben und seine Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft (Merk / Roloff)

Stephan Peeck: Suizid und Seelsorge. Die Bedeutung der anthropologischen Ansätze V. E. Frankls und P. Tillichs für Theorie und Praxis der Seelsorge an suizidgefährdeten Menschen (Seitz / Ulrich)

Griet Petersen-Szemerédy: Römische Asketinnen der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit (Felmy / Brennecke)

David Poole: De Foedere Dei: The History of the Covenant Concept from the Bible to Johannes Cloppenburg (Heron / Merk)

Robert Ross Redman: The Christ of the Cross. The Christology and Soteriology of H. R. Mackintosh (Heron / Ulrich)

Ingrid Schobert: Gedächtnis und Gewißheit. Gegenwart aus der Erinnerung der story Gottes mit den Menschen (Ulrich / Mildenberger)

Volker Schoßwald: „Herrgott" Analysen eines volkskirchlichen Gottesprädikates, seine Herkunftsgeschichte und sein Wortfeld, seine Bedeutung in Gesellschaft und Kirche sowie seine indikatorische Bedeutung im seelsorgerlichen Geschehen (Riess / Track)

Fb. Ev. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt/M

Ulrich Böhme: Religionsunterricht in Hilfsschulen und Anstalten für Geistesbehinderte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts im nördlichen Deutschland (Stoodt / Spiegel)

Wendelgard Gerner: Das Bodhisattva-Ideal im Mahayanabuddhismus und seine Verwirklichung im Leben des ladakkischen Volkes (Kiesow / Röhr)

James Massex: The Doctrine of the Ultimate Reality of Guru Nanak's Hymns Found in the Standard Text of the Adi Grantha (Röhr / Weber)

Fb. Kath. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt/M

Markus Hänsel-Hohenhausen: Clemens August Freiherr Droste zu Vischering Erzbischof von Köln (1773–1845) Biographie (Wittstadt / Niederquell)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen Frankfurt/M

Gerhard Beestermöller: Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae (Schmitz / Splett)

Heinz-Gerhard Justenhoven: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Schmitz / Schatz)

Juan-Antonio Martinez Camino: Dios Hoy – El problema de la teologia natural en W. Pannenberg y E. Jüngel (Kunz / Knauer)

Angelika Strotmann: „Mein Vater bist du!" (Sir 51,10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (Beutler / Jüngling)

Christoph Zimmermann-Wolf: Einander beistehen – Dietrich Bonhoeffers lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge (Knauer / Kunz)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i.Br.

Christoph Benke: Unterscheidung der Geister. Zur Phänomenologie einer Jesusmystik bei Bernhard von Clairvaux (Greshake / Walter)

Walter Andreas Euler: Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Lohr / Jacobi)

Werner Hahne: De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik (Büsse / Müller / Feld)

Anna Elisabeth Herzig: „Ordens-Christen". Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Greshake / Frank)

Clemens M. Kasper: Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert (Frank / Greshake)

Thomas Krenski: Passio caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Riedlinger / Greshake)

Michael Krischer: Die pastorale Entwicklung der Kirche in Paraguay (Völkl / Müller / Meier)

Peter Byeng-Hun Lim: Leben aus der Communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral (Müller / Glatzel)

Jürgen Lutz: Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519 bis 1528 (Greshake / Smolinsky)

Roland Merz: Die Generalabsolution als außerordentliche Spendeweise des Bußsakramentes. Herkunft – Ortsbestimmung – Grenzen (Fürst / Zapp)

Sabine Pemsel: Ecclesia justificans? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und protestantischen Theologie (Greshake / Löser)

Theodor Pindl-Büchel: Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers (Lohr / Riedlinger)

Hans Thomas Pospischil: Die Sozialbindung von Eigentum und Einkommen in neueren Lebensformen christlicher Gruppen (Henning / Müller)

Axel Schmidt: Die Christologie in Martin Luthers späten Dissertationen (Bäumer / Lohr)

Fb. Ev. Theol. u. Kath. Theol. der Justus-Liebig-Univ. Gießen

Ulrich Möbs: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner – Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung (Mayer / Wagner)

Fb. Theol. der Georg-August-Univ., Göttingen

Christoph Bultmann: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff im deuteronomischen Gesetz (Smend / Perlitt)

Folkert Fendler: Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums (Strecker / Hübner)

Ralf Geisler: Gott und die Moral – Hermeneutisch-methodologische Studien zum „moralischen Gottesbeweis" Immanuel Kants und seiner Repristination bei Albrecht Ritschl und in der Ritschl-Schule (Lange / Ringleben)

Notger Slenczka: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Baur / Ringleben)

Alejandro Zorzin: Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541) als Flugschriften-Autor (Moeller / Mühlenberg)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Ernst Ballke: Die Geschichte und Bedeutung der Pommerschen Confirmatio (Kehnscherper / Leder / Schüffler)

Maria-Elisabeth Lüdde: Die Rezeption, Interpretation und Transformation biblischer Motive und Mythen in gegenwärtiger DDR-Literatur (Hildebrandt / Kehnscherper / Hertzsch)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle Wittenberg

Matthias de Boor: Die Eschatologie Martin Kählers (Beintker / Müller / Kern)

Konstantin Zobel: Prophetie und Deuteronomium. Die Rezeption prophetischer Theologumena des 8. Jh. v. Chr. Durch das Deuteronomium untersucht und dargestellt an ausgewählten Beispielen (Wallis / Holtz / Conrad)

Fb. Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Jürgen Bobrowski: Biblische Symbole im Spiel erfahren. Grundlagen und Praxis des Bibliodramas (Cornehl / Schramm)

Friedrich Brandi-Hinrichs: Von der personalen zur politischen Theologie. Die theologie- und kulturgeschichtlichen Hintergründe der Theologie Friedrich Gogartens zwischen 1924 und 1934. Mit einem Vergleich zu Emil Brunner (Kroger / Fischer)

Lien Fu-Long: Die Ekklesiologie in der Theologie Karl Rahners. Mit besonderem Hinblick auf das Problem der interkulturellen und interreligiösen Vermittlung des Christentums (Pesch / Koch)

Myung-Soo Kim: Die Trägergruppe von Q. Sozialgeschichtliche Forschung zur Q-Überlieferung in den synoptischen Evangelien aus ökumenischer Sicht (Paulsen / Rau)

Jens Müller-Kent: Militärseelsorge im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Auftrag und militärischer Einbindung. Analyse und Bewertung von Strukturen und Aktivitäten der Ev. Militärseelsorge unter Berücksichtigung sich wandelnder gesellschaftlicher Rahmenbedingungen (Grünberg / Cornehl)

Joachim Stüben: Das Heidentum im Spiegel von Heilsgeschichte und Gesetz. Ein Versuch über das Bild der Paganitas im Werk des Ambrosiaster (Gülzow / Lohse)

Ulrike Suhr: Vom Menschen reden und Gott nicht verschweigen. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes Marie Luise Kaschnitz' (Cornehl / Koch)

Markus Wriedt: Gnade und Erwählung bei Johann von Staupitz. Eine Untersuchung zu den theologiegeschichtlichen Bedingungen der Entwicklung der reformatorischen Theologie Martin Luthers (Lohse / Pesch)

Petra Zimmermann: Das Wunder jener Nacht – Autobiographische Weihnachts-Erzählungen als Quellen religiöser Selbst- und Weltdeutung (Cornehl / Lindner)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Wolfgang Achtner: Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T. F. Torrance (Ritschl / Plathow)

Soo-Il Chai: Die messianische Hoffnung im Kontext Koreas (Sundermeier / Ustorf)

Gottfried Claß: Der verzweifelte Zugriff auf das Leben. Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in „Schöpfung und Fall" (Tödt)

Angelika Dörfler-Dierken: Die Verehrung der hl. Anna im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit (Ritter / Seebaß)

Klaus Duntze: Die Verantwortung der Kirche für das großstädtische Gemeinwesen. Eine Untersuchung in Berlin (West) seit 1968 unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenkreises Kreuzberg (Strohm)

Uwe Hein: Indische christliche Seelsorge (Sundermeier / Ritschl / Gensichen)

Renier Adriaan Koegelenberg: Volk als Raum der Kirche? Kritische Überlegungen zum Selbstverständnis der „Nederduitse Gereformeerde Kerk" (NGK) Südafrikas am Leitfaden Dietrich Bonhoeffers (Huber / Sundermeier)

Wilhelmina Korenhof: Zwischen Kreuz und Davidstern: Hans Ehrenberg, Philosoph und ökumenischer Theologe (1883–1958). Gelebter Glaube in der Weimarer Republik (Ritschl / Ritter)

Bernd Raebel: Die Krise der jüdischen Führungselite in Palästina und der Ausbruch des jüdischen Krieges. Eine Untersuchung zur sozialen und religiösen Unruhe in der Umwelt des frühen Christentums (Theißen)

Hartwig von Schubert: Evangelische Ethik und Biotechnologie. Argumentationsmuster evangelischer Ethik im Bereich technologischer Entwicklungen in der Mikro- und Molekularbiologie ausführlich dargelegt am Beispiel der Humangenetik (Ritschl)

Parlindungan W. T. Simandjuntak: Die Predigt in der Batakkirche (Eisinger / Sundermeier)

Joachim von Soosten: Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers „Sanctorum Communio" (Huber)

Fb. IV der PH Heidelberg

Dieter Fauth: Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht (Bubenheimer / Reese)

Ev. Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Arnulf von Scheliha: Dogmatik als „Christliche Rechenschaft": Zum Verständnis der dogmatischen Aufgaben bei Emanuel Hirsch (Birkner / Wölfel)

Sektion Theol. der Karl-Marx-Univ. Leipzig

Christoph Körner: Not und Notwendigkeit der politischen Predigt: Erwägungen zu einem homiletischen Problem (Kretzschmar / Haustein / Hildebrandt)

Kirchl. Hochschule Leipzig

Den Kirchl. Hochschulen (früher: Sprachenkonvikte) der ehemaligen DDR ist mit der Verleihung des Promotions- und Habilitationsrechtes auch die Genehmigung erteilt worden, denjenigen Theologen und Theologinnen, die an den Kirchl. Hochschulen seit 1967 eine kirchlich-theologische Qualifikationsprüfung abgelegt haben, nun den akademischen Titel des Dr. theol. zu verleihen:

Christoph Schneider: Die innerprophetische Auseinandersetzung im AT als Krise des Jahweglaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie (Herrmann / Schröter) (1977)

Gerhard Graf: „Mit Gott für König und Vaterland!" Ermittlungen zur Funktion und Interpretation einer klassischen preußischen Devise und ihrer frühen Geschichte (1813–1815) (Mau / Haufe) (1978)

Fb. Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Elisabeth Grözinger: Dichtung in der Predigtvorbereitung. Zur homiletischen Rezeption literarischer Texte – dargestellt am Beispiel der „Predigt-Studien" (1968–1984) unter besonderer Berücksichtigung von Bertolt Brecht, Max Frisch und Kurt Marti (Otto)

Fb. Kath. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Anton Bucher: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung (Stachel / Hilberath)

Michael Schlitt: Philosophisch-ethische Reflexionen. Theologische Grundlagen und Kriterien zur Umweltethik (Reiter / Rock)

Franz Xaver Sedlmeier: Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel 20 (Mosis / Schenke)

Ev. Theol. Fak. der Philipps-Univ. Marburg

Thomas Benner: Die syrisch-jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft im 10. und 11. Jahrhundert (Hage)

Thomas Friebel: Buße heißt Lähmung ... Zum Problem der öffentlichen Verantwortung der evangelischen Kirchen in Deutschland 1945–1969, dargestellt im Blick auf die Kirchen in der DDR (Schneider)

Erhard Holze: Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm Leibniz (Keil)

Uwe Kühneweg: Das neue Gesetz. Christus als Gesetz, das Gesetz Christi und die Anfänge christlicher Naturrechtsspekulation im 2. Jahrhundert (Bienert)

Peter Mommer: Samuel. Geschichte und Tradition (Thiel)

Egbert Schlarb: Die gesunde Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe (Lührmann)

Ev. Theol. Fak. der Univ. München

Reinhard Brandt: Der unfreie Wille. Sprachkritische Rekonstruktion eines theologischen Topos (Track / Rohls)

Kerstin Gäfgen: Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik (Track / Rendtorff / Rössner)

Rolf Hille: Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen (Schwarz / Timm)

Russel Kleckley: Omnes Creaturae Sacramenta. Creation, Nature and World View in Luther's Theology of the Lord's Supper (Schwarz / Pannenberg)

Michael Murrmann-Kahl: „Religionsgeschichte" und „Formgeschichte" – in ihrer Genese im Kontext der Theologie und Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts (Rendtorff / Breytenbach)

Christian Schwarke: Jesus wohnt am Potomac. Die Legitimation der Demokratie aus dem Geiste des Protestantismus. Über das Verhältnis von Christentum und liberaler Demokratie in der protestantischen Theologie Nordamerikas während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und wie es sich im Konflikt mit Deutschland bildete. (Rendtorff / Timm)

Werner Thiede: Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Das christliche Bekenntnis zur eschatologischen Heilserwartung und seine unterschätzte religionsdidaktische Relevanz. Analysen und Rekonstruktionen (Sturm / Fraas / Timm)

Kath. Theol. Fak. der Univ. München

Gabriele Lachner: Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener. Eine ökumenisch-theologische Studie (Döring)

Markus Maria Schiefer: Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen (Gnilka)

Perry Schmidt-Leukel: Den Löwen brüllen hören. Zur Hermeneutik eines christlichen Vertändnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (Döring)

Armin Wouters: „Wer den Willen meines Vaters tut". Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium (Gnilka)

Ev. Theol. Fak. der Univ. Münster

Heinrich Janssen: Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Joh. Althusius (Dahm / Brecht)

Heinrich Jürgenbehring: Liebe, Religion und Institution – eine Untersuchung zur religiösen und ethischen Thematik im Werk Heinrich Bölls (Merkel / Trowitzsch)

Christian Peters: Franziskanischer Reformer, Humanist und konservativer Reformator. Wirken und Werk von Johann von Günzburg (1465–1533) (Brecht / Hauschild)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Münster

Thomas Bremer: Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (Garijo-Guembe / Vorgrimler)

Ludger Camp: Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18–20 (Zenger / Weimar)

Jürgen Dünhaupt: Endzeit. Versuch einer apokalyptischen Denkbewegung in der Theologie (Metz / Zenger)

Norbert Kebekus: Die Joseferzählung. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Genesis 37–50 (Weimar / Zenger)

Franz-Hermann Kochanek (SVD): Zur Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie (Emeis / Vorgrimler)

Manfred Kulla: Offenbarung und Vernunft. Natürliche Theologie: Ein Weg zum Dialog zwischen Theologie und den anderen Wissenschaften? Theologiegeschichtliche Untersuchungen (Vorgrimler / Stobbe)

Maria Lahaye-Geusen: Das Opfer der Kinder. Dienst und Leben der pueri oblati im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums (Angenendt / Pfnür)

Ulrich Lüke: Evolutionäre Erkenntnistheorie. – Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamentaltheologischer Perspektive (Metz / Garijo-Guembe)

Gisela Muschiol: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (Angenendt / Vorgrimler)

Isabel Nadal Sureda: Kirche der Umkehr und Buße. Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers als Herausforderung (Lengsfeld / Metz)

Stefan Rau: Die Feiern der Gemeinde und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche (Richter / Lüdicke)

Klaus Scholtissek: Exousia. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (Kertelge / Löning)

Christian Thiede: Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae. Rat der Europäischen Bischofskonferenzen. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in sozialethischer Sicht (Furger / Schüller)

Cornelia Wiemeyer-Faulde: Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil Mitchell, Keith Ward und John Macquarrie (Schüller / Furger)

Christa Wördemann-Czyperek: Perspektiven für einen mystagogischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe II (Emeis / Schmälzle)

Kirchl. Hochschule Naumburg

Ulrich Lieberknecht: Gemeinde-Lieder: Probleme und Chancen einer kirchlichen Lebensäußerung. Eine Untersuchung im Begegnungsfeld von Ekklesiologie, Liturgik und Hymnologie (Genest / Henkys / Müller)

Den Kirchl. Hochschulen (früher: Sprachenkonvikte) der ehemaligen DDR ist mit der Verleihung des Promotions- und Habilitationsrechtes auch die Genehmigung erteilt worden, denjenigen Theologen und Theologinnen, die an den Kirchl. Hochschulen seit 1967 eine kirchlich-theologische Qualifikationsprüfung abgelegt haben, nun den akademischen Titel des Dr. theol. zu verleihen:

Ulrich Schröter: Darstellung und Prüfung neuer Arbeiten zum hebräischen Verbalsystem (1969)

Ingo Klaer: Die Schatten im Höhlengleichnis und die Sophisten im homerischen Hades. Eine Studie zur Stellung des Höhlengleichnisses im Denken Platons (1969)

Reiner Bohley: Die Christlichkeit einer Schule – Schulpforte zur Schulzeit Nietzsches (1974)

Richard Schröder: Theologie und Metaphysik zum Verhältnis von Gotteslehre und Christologie in Johann Gerhards Loci theologici (1977)

Michael Jacob: Gott am Kreuz. Studien, Thesen und Texte zur Relation von metaphysischer Gottesrede und Leben Jesu bei Friedrich Nietzsche (1978)

Fb. Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Univ. Osnabrück

Ralf Oppermann: Die Geschichte des Muristan bis zum Ende der römischen Zeit (Otto / Merkel)

Fb. Kath. Theologie der Univ. Osnabrück-Vechta

Friedrich Fischer: Die Frage nach Jesus Christus im katholischen Religionsunterricht der Grundschule. Analyse verschiedener Religionsbuchreihen in der Zeit von 1972–1988 im Kontext christologischer und religionspädagogischer Aspekte (Arens / Bröker)

Fb. 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Doris Brockmann: Ganze Menschen – Ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung (Eicher / Mette)

Theol. Fak. der Erzbischöfl. Phil.-Theol. Akademie Paderborn

Gerhard Best: Glocken und Läuten in Westfalen (Wagner)

Eckhard Jaschinski SVD: Musica Sacra oder Musik im Gottesdienst? (Kunzler)

Werner Sosna: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus (Knoch)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Michael Ammich: Die katholischen Arbeitervereine des Bistums Regensburg 1849–1939 (Hausberger)

Norbert Schrader: Philosophie der Sprache bei Gustav Siewerth (Krenn)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Susanne Höser: Theologisches Nachdenken und politisches Handeln Josef L. Hromadkas (Wendelborn / Filippi / Langer)

Christian Burchard: Das friedenspolitische Engagement der europäischen Kirchen im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen unter besonderer Berücksichtigung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (Fritzsche / Hildebrandt / Langer)

Ulrike Petschulat: Theoretische und praktische Aspekte der Autorität im Blick auf die Praxis der Christenlehre in der DDR (Kiesow / Jenssen / Fritzsche)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Martin Lechner: Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche (Feilzer / Thome)

Joachim Theis: Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in Kor 1–4 (Eckert / Haag)

Hans-Willy Schmidt OSB: Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit. Die Metaphysik- und Religionsdeutung im Frühwerk Max Horkheimers auf der Grundlage des historischen Materialismus (Kremer / Franz)

Ernst Schneck: Die Entstehung der Pastoraltheologie in Trier zur Zeit der Aufklärung. Eine pastoralhistorische Untersuchung (Feilzer / Steinruck)

Ev. Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Albrecht Beutel: In dem Anfang war das Wort. Eine Untersuchung zu Luthers Sprachverständnis im Anschluß an seine Auslegung des Johannes-Prologs von 1522 (Jüngel / Müller)

Nathaniel Mortel Fabula: The Power and Method of Healing. A Description and Comparative Study of the Healings in the Philippines and in the New Testament (Betz / Beyerhaus)

Martin Jung: Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus (1675–1780) (Köpf / Werbeck)

Hong-Hsin Lin: Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der Reformierten Kirche (Moltmann / Dalferth)

Claus-Jürgen Thornton: Der Zeuge Lukas. Studien zum Werk eines Paulusbegleiters (Hengel / Jeremias)

Suk Sung Yu: Christologische Grundentscheidungen bei Dietrich Bonhoeffer (Moltmann / Thaidigsmann)

Peter Zimmerling: Zinzendorfs Trinitätslehre (Moltmann / Werbeck)

Kath. Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Guido Bausenhart: „In allem uns gleich außer der Sünde". Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie (Hünermann / Vogt)

Werner Ego: Von der Rationalität der Moral zum „Geist" der Ethik. Versuch einer systematischen Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen, ästhetischen und theologischen Dimensionen in der Ethik Robert Musils (Mieth / Hunold)

Alfred Habichler: Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee (Seckler / Wieland)

Kilombo Lothena: La Solidarité négro-africaine (le cas des TETELA) en tant qu'expression de la vie communautaire percue comme élément constitutif de la morale traditionnelle, face à l'ethique chrétienne de la Koinonia (Mieth / Hunold)

Hildegard König: Apponius – Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I–III und das christologisch bedeutsame Buch IX (Vogt / Frede)

John Joseph O'Donohue: Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Eine philosophisch-theologische Interpretation (Hünermann / Wieland)

Werner Schreer: Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Kasper / Seckler)

Hubert Wolf: Ketzer oder Kirchenvater? Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) – eine kirchenpolitische Biographie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus und der römischen Inquisition im 19. Jahrhundert (Reinhardt / Köhler)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Brigitte Fuchs: Verantwortung der Kirche für Sinti und Roma. Studien zur Wahrnehmung einer kulturellen Minderheit (Zerfaß / Hagemann)

Thomas Franke: Leben aus Gottes Fülle durch Gottes Geist. Zur trinitarischen Reich Gottes Theologie Hermann Schells (Ganoczy / Koch)

Stefan Ohnesorge: Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht der Zukunft Israels nach Ez 11,14–21; 20,1–44; 36,16–38; 37,1–14.15–28 (Schreiner / Müller)

Dr. Rudi Ott: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (2 Kor 12,10). Auslegung der Korintherbriefe im Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe auf dem Weg zu einem Modell dialogischer Bibeldidaktik (Neuenzeit / Klauck)

Klaus Petzold OSB: Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron im Spiegel ihrer Liturgie (1863–1908) (Wittstadt / von Arx)

Reinhold Reck: Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike (Klauck / Müller)

Hans-Joachim Sander: Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß. A. N. Whiteheads Philosophie als Paradigma einer Fundamentaltheologie kreativer Existenz (Klinger / Fraling / Cobb)

Ludwig Sanhüter: Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existentialethik Karl Rahners (Fraling / Ganoczy)

Michael Schramm: Es werde der Mensch. Eine Theologie der Ontogenese menschlicher Existenz: Whiteheads Prozeßphilosophie als Schlüssel für Probleme der Reproduktions- und Gentechnik (Fraling / Klinger)

Rolf Strüder: Chancen und Gefährdungen geplanten Wandels in der Kirche – aufgezeigt am Beispiel der Diözese Limburg (Zerfaß / Klinger)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Jung-Uck Hwang: Der junge Calvin und seine Psychopannychia (Scholl / Hausammann)

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

Mélanges T(arsicius) J(an) van **Bavel**. Publ. par B. Bruning ... Vol. I–II. – Lv: Institut Historique Augustinien 1990–91. XXXVIII, 428 p.; VIII, p. 431–1074 = Augustiniana XL–XLI; p. XIX–XXXVIII: Bibliographie T. J. van Bavel; FB 3000,–.

Gebeteter Glaube. Festschrift d. Luther. Konferenz in Hessen u. Nassau für Hellmuth Otto F. **Gibb**. – Ffm: Evang. Presseverband in Hessen u. Nassau 1989. 467, 30 S.; kart DM 36,–; S. 4–16: Bibliographie O. F. Gibb.

Miscellanea Moreana. Essays for Germain **Marc'hadour**. Moreana 100, vol. 26: Mélanges Mard'hadour. Ed. by Clare M. Murphy ... – Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State Univ. of New York 1989. XVIII, 569 p., fig.; $ 50,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Bible as **rhetoric**. Studies in biblical persuasion and credibility. Ed. by Martin Warner. – Lo [e. a.:] Routledge 1990. X, 236 p. = Warwick studies in philosophy and literature; £ 8,95.

Patte, Daniel: The religious dimensions of biblical texts. Greima's structural semiotics and biblical exegesis. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XI, 293 p. = The Society of Biblical Literature. Semeia studies; $ 20,95.

Cohen, Jeremy: "Be fertile and increase, fill the earth and master it." The ancient and medieval career of a biblical text. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1989. XIV, 375 p.; $ 44,95.

Maier, Gerhard: Biblische **Hermeneutik**. – Wup, Zü: Brockhaus 1990. 404 S.; kart. DM 49,80.

2. Altes Testament

To touch the text. Biblical and related studies in honor of Joseph A. **Fitzmyer**. Ed. by Maurya P. Horgan and Paul J. Kobelski. – NY: Crossroad Publ. 1989. XIV, 418 p.; $ 39,95; p. 390–412: Bibliography of Joseph A. Fitzmyer; [cont. e. a.:] p. 3–14: Andersen, Francis I. and David Noel Freedman: Aleph as a vowel letter in Old Aramaic; p. 15–32: Freedman, David Noel and Francis I. Andersen: The spelling of Samaria papyrus 1; p. 33–46: Gignac, Francis T.: Phonological phenomena in the Greek Papyri significant for the text and language of the New Testament; p. 47–51: Greenfield, Jonas C.: Idiomatic Ancient Aramaic; p. 52–66: Kaufman, Stephen A.: Of beginnings, ends, and computers in Targumic studies; p. 67–78: Maloney, Elliott C.: The historical present in the Gospel of Mark; p. 79–92: Pardee, Dennis: (Rather dim but nevertheless appreciable) Light from (a very obscure) Ugaritic (text) on (the) Hebrew (Bible); p. 93–102: Clifford, Richard J.: Narrative and lament in **Isaiah 63:7–64:11**; p. 103–117: Jensen, Joseph: Eighth-century prophets and apodictic law; p. 118–140: North, Robert: Yahweh's **Asherah**; p. 141–158: Carmody, Timothy R.: Matt 18:15–17 in relation to three texts from Qumran literature ‹CD 9:2–8, 16–22; 1QS 5:25–6:1›; p. 159–178: Collins, John J.: The origin of the Qumran community: A review of the evidence; p. 179–193: Horgan, Maurya P. and Paul J. Kobelski: The Hodayot (1QH) and New Testament poetry; p. 194–204: O'Connor, J. M.: The new covenant in the Letters of Paul and the Essene documents.

Tsumura, David Toshio: The earth and the waters in **Genesis 1** and **2**. A linguistic investigation. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 201 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXXIII; £ 25,–.

Genesis 1–3 in the history of exegesis. Intrigue in the garden. Ed. by Gregory Allen Robbins. – Lewiston/Queenston: Edwin Mellen Pr. 1988. XXVIII, 282 p. = Studies in women and religion XXVII; $ 59,95.

Clines, David J. A.: Job. I: **Job 1–20**. – Dallas, Tex.: Word Books 1989. CXV, 501 p. = Word biblical commentary XVII.

Scarpat, Giuseppe: Libro della **sapienza**. Testo, trad., introduzione e commento a cura di Giuseppe Scarpat. Vol. I. – Brescia: Paideia Ed. 1989. 478 p. = Biblica I; Lire 78 000.

Kartveit, Magnar: Motive und Schichten der Landtheologie in I **Chronik 1–9**. – Stockholm: Almqvist & Wiksell Intern. 1989. 176 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXVIII; skr 170,– [Diss., Uppsala. Überarb.]

Seters, John van: The creation of man and the creation of the King. – ZAW 101, 1989, 333–341; p. 342–365: Zobel, Hans-Jürgen: Der frühe Jahwe-Glaube in der Spannung von Wüste und Kulturland; p. 366–389: Hendel, Ronald S.: Sacrifice as a cultural system: The ritual symbolism of **Exodus 24,3–8**; p. 390–397: Rofé, A.: The arrangement of the Book of **Jeremiah**; p. 398–407: Watson, W. G. E.: The unnoticed word pair "eye(s)" // "heart".

Long, V. Philips: The reign and rejection of King **Saul**. A case for literary and theological coherence. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XVIII, 276 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series CXVIII; $ 10,95.

Beeby, H. D.: Grace abounding. A commentary on the Book of **Hosea**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Ed: The Handsel Pr. 1989. X, 189 p. = International theological commentary; $ 12,95.

Fox, Michael V.: **Qohelet** and his contradictions. – Sheffield: The Almond Pr. 1989. 384 p. = Bible and literature series XVIII = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXI; £ 25,–.

Stone, Michael Edward: Features of the eschatology of **IV Ezra**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XI, 292 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard semitic studies XXXV; $ 26,95 [Diss., Harvard]

Hiebert, Robert J. V.: The "Syrohexaplaric" Psalter. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XVI, 352 p. = Septuagint and Cognate studies series XXVII.

Seow, C. L.: **Myth, drama**, and the politics of **David's dance**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XI, 272 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard semitic monographs XLIV; $ 22,95.

Bailey, Lloyd R.: **Noah**. The person and the story in history and tradition. Columbia, S.C.: Univ. of South Carolina Pr. 1989. XI, 244 p. = Studies on personalities of the Old Testament; $ 13,95.

Brettler, Marc Zvi: **God** is **king**. Understanding an Israelite metaphor. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 239 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. LXXVI; £ 25,–.

Eslinger, Lyle: Into the hands of the living God. – Sheffield: Academic Press 1989. XII, 272 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXXIV = Bible and literature series XXIV; £ 20,–.

Destro, Adriana: The law of jealousy. Anthropology of **Sotah**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XII, 189 p. = Brown Judaic studies CLXXXI; $ 44,95.

Die Entstehung der jüdischen **Martyrologie**. Hrsg. von J(an) W(illem) van Henten. Unter Mitarb. von B. A. G. M. Dehandschutter ... – Lei [u. a.]: Brill 1989. 271 S. = Studia post-biblica XXXVIII; hfl 118,–; [enth. u. a.:] S. 20–50: Haag, Ernst: Die drei Männer im Feuer nach **Dan. 3:1–30**; S. 51–75: Kellermann, Ulrich: Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung; S. 76–87: Ruppert, Lothar: Der leidende Gerechte nach den Spätschriften des Alten Testaments und der Literatur des Frühjudentums unter bes. Berücks. des Gottesbildes; S. 88–126: Lebram, J. C. H.: Jüdische Martyrologie und Weisheitsüberlieferung; S. 127–161: Henten, Jan W. van: Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien; S. 162–196: Versnel, H. S.: Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des **"effective death"**; S. 197–203: Borghouts, J. F.: Martyria: some correspondent motifs in Egyptian religion; S. 204–214: Jonge, M. de: Test. Benjamin 3:8 and the picture of Joseph as "a good and holy man"; S. 215–219: Dehandschutter, B. A. G. M.: Martyrium und **Agon**. Über die Wurzeln der Vorstellung vom ΑΓΩΝ im Vierten Makkabäerbuch.

Ljung, Inger: Silence of suppression. Attitudes towards **women** in the Old Testament. – Stockholm: Almqvist & Wiksell 1989. 159 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala women's studies A, 2; skr 140,–.

Schley, Donald G.: **Shiloh**. A biblical city in tradition and history. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 256 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXIII; £ 25,–.

Anti-covenant. Counter-reading women's lives in the Hebrew Bible. Ed. by Mieke Bal. – Sheffield: Almond Pr. 1989. 243 p., graph. fig. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXXI = Bible and literature series XXII; £ 25,–.

Lewis, Theodore J.: **Cults** of the **dead** in ancient Israel and Ugarit. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XV, 230 p. – Harvard Semitic Museum. Harvard semitic monographs XXXIX; $ 29,95.

Reinhold, Gotthard G. G.: Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten in der israelitisch-judäischen Königszeit. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. XV, 552 S., Abb., Kt. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 368; DM 98,– [Diss., Frankfurt/M]

Parker, Simon B.: The pre-biblical narrative tradition. Essays on the Ugaritic poems **Keret** and **Aqhat**. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. 248 p. = Resources for biblical study XXIV; $ 19,95.

Applebaum, Shimon: **Judaea** in Hellenistic and Roman times. Historical and archaeological essays. – Lei [e. a.:] Brill 1989. 175 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XL.

Studies in the Mesha inscription and Moab. Ed. by Andrew Dearman. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. XII, 324 p., fig. = Archaeology and biblical studies II; $ 19,95.

Dirksen, P. B.: An annotated bibliography of the **Peshitta** of the Old Testament. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XIV, 119 p. = Monographs of the Peshitta Institute, Leiden V; hfl 64,–.

Schalit, A(braham): Untersuchungen zur **Assumptio Mosis**. – Lei [u. a.:] Brill 1989. XVII, 208 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XVII; hfl 190,–.

Wegner, Judith Romney: Chattel or person? The status of **women** in the **Mishnah**. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1989. XII, 267 p.; $ 26,–.

Janowitz, Naomi: The poetics of ascent. Theories of **language** in a Rabbinic ascent text. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1989. XV, 154 p. = SUNY series in Judaica. Hermeneutics, mysticism, and culture; $ 16,95.

3. Neues Testament

Inleiding tot het Nieuwe Testament. Red.: H. Baarlink. Medewerkers: H. Baarlink ... – Kampen: Kok 1989. 348 blz.; hfl 48,50.

Nolland, John: **Luke**. I: Luke **1–9**: **20**. – Dallas, Tex.: Word Books 1989. LXVI, 454 p. = Word biblical commentary XXXV A.

Shin, Gabriel Kyo-Seon: Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus in Nazaret: eine historisch-kritische Studie zu **Lk 4,16–30**. – Ffm, NY, P: Lang 1989. 373, [17] S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 378; sfr 69,– [Diss., Luzern]

Green, Joel B.: Jesus and a daughter of Abraham ‹**Luke 13:10–17**›: Test case for a Lucan perspective on Jesus' miracles. – CBQ 51, 1989, 643–654; p. 655–682: Donaldson, Terence L.: **Zealot** and convert: The origin of Paul's Christ-Torah antithesis; p. 683–693: Hodgson, Robert Jr.: Valerius Maximus and the social world of the New Testament.

Robinson, James M.: Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des Markus-Evangeliums. – Mchn: Kaiser 1989. IX, 158 S. = Theologische Bücherei LXXXI. Neues Testament; kart. DM 53,–.

Ellis, Edward Earle: Pauline theology. Ministry and society. – GrR, Mich.: Eerdmans; Exeter: The Paternoster Pr. 1989. 182 p.; $ 14,95.

Malherbe, Abraham J.: Paul and the popular philosophers. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XVI, 192 p.; $ 19,95.

Segal, Alan F.: **Paul** the **convert**. The apostolate and apostasy of Saul the Pharisee. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1990. XVI, 368 p.; $ 29,95.

Osten-Sacken, Peter von der: Die Heiligkeit der **Tora**. Studien zum **Gesetz** bei Paulus. – Mchn: Kaiser 1989. 179 S.; kart. DM 48,–.

McDonnell, John J.: **Acts** to Gospels. A New Testament path. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1989. XII, 243 p.; $ 32,50.

Cohen, Norman M.: Jewish Bible personages in the New Testament. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1989. XII, 163 p.; $ 19,75.

Chronos, kairos, Christos. Nativity and chronological studies presented to Jack **Finegan**. Ed. by Jerry Vardaman and Edwin M. Yamauchi. – Winona Lake: Eisenbrauns 1989. XXIII, 240 p.; $ 25,–; p. XV–XXIII: Bibliography of the writings of J. Finegan; [cont.:] p. 3–14: Elderen, Bastiaan van: The significance of the structure of **Matthew 1**; p. 15–40: Yamauchi, Edwin M.: The episode of the **Magi**; p. 41–54: D'Occhieppo, Konradin Ferrari: The star of the Magi and Babylonian astronomy; p. 55–84: Vardaman, Jerry: Jesus' life: A new chronology; p. 85–92: Martin, Ernest L.: The nativity and **Herod**'s death; p. 93–100: Johnson, Douglas: "And they went eight stades toward Herodeion"; p. 101–112: Hoehner, Harold W.: The date of the death of Herod the Great; p. 113–132: Maier, Paul L.: The date of the nativity and the chronology of **Jesus' life**; p. 133–164: Kokkinos, Nikos: **Crucifixion** in A.D. 36: The keystone for dating the birth of Jesus; p. 165–182: Humphreys, Colin J. and W. G. Waddington: Astronomy and the date of the crucifixion; p. 183–208: Beckwith, Roger T.: Cautionary notes on the use of calendars and astronomy to determine the chronology of the passion; p. 209–222: Dockx, S.: The first missionary voyage of Paul: Historical reality or literary creation of Luke?; p. 223–240: Moody, Dale: A new chronology for the life and letters of Paul.

Kosch, Daniel: Die eschatologische Tora des Menschensohnes. Untersuchgungen zur Rezeption der Stellung **Jesu** zur **Tora** in **Q**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 512 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XII; DM 140,– [Diss., Freiburg/S. Überarb.]

Achtemeier, Paul J.: Newborn babes and living stones. Literal and figurative in **1 Peter**. – To touch the text. Biblical and related studies in honor of J. A. Fritzmyer . . ., NY 1989, 207–236; p. 237–242: Di Lella, Alexander A.: The structure and composition of the Matthean beatitudes; p. 243–260: Donfried, Karl Paul: The theology of **1 Thessalonians** as a reflection of its purpose; p. 261–288: Epp, Eldon Jay: The New Testament papyrus manuscripts in historical perspective; p. 289–304: Gerhardsson, Birger: The narrative Meshalim in the Old Testament books and in the synoptic Gospels; p. 305–315: Giblin, Charles Homer: A qualifying parenthesis ‹**Rom 5:13–14**› and its context; p. 316–324: Harrington, Daniel J.: Birth narratives in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities and the Gospels; p. 325–334: Perkins, Pheme: **1 Thessalonians** and Hellenistic religious practices; p. 335–357: Reumann, John: The "Itinerary" as a form in classical literature and the Acts of the Apostles; p. 358–369: Connolly-Weinert, Frank: Assessing omissions as redaction: **Luke's** handling of the charge against Jesus as detractor of the temple; p. 369–389: Collins, Adela Yarbro: The **Son** of **Man** sayings in the sayings source.

Gospel **traditions** in the **second century**. Origins, recensions, text, and transmission. Studies by Barbara Aland . . . Ed.: William L. Petersen. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. 1989. XI, 174 p. = Christianity and Judaism in Antiquity III; $ 21,95; [cont.:] p. 3–17: Birdsall, J. Neville: The Western text in the second century; p. 19–37: Koester, Helmut: The text of the Synoptic Gospels in the second century; p. 39–53: Wisse, Frederik: The nature and purpose of redactional changes in early Christian texts: The canonical Gospels; p. 55–70: Aland, Barbara: Die Münsteraner Arbeit am Text des Neuen Testaments und ihr Beitrag für die frühe Überlieferung des 2. Jahrhunderts: Eine methodologische Betrachtung; p. 71–103: Epp, Eldon Jay: The significance of the papyri for determining the nature of the New Testament text in the second century. A dynamic view of textual transmission; p. 105–116: Delobel, Joël: Extra-canonical sayings of Jesus: Marcion and some "Non-received" logia; p. 117–131: Brock, Sebastian P.: The lost old Syriac at Luke 1:35 and the earliest Syriac terms for the incarnation; p. 133–156: Baarda, Tjitze: ΔΙΑΦΩΝΙΑ – ΣΥΜΦΩΝΙΑ: Factors in the harmonization of the Gospels, especially in the Diatessaron of Tatian.

Alcalá, Manuel: El evangelio **copto** de **Tomás**. Palabras ocultas de Jesús. – Salamanca: Ed. Sígueme 1989. 113 p. = Biblioteca de estudios biblicos LXVII; pes 613.

Zuurmond, Rochus: Novum Testamentum **aethiopice**. The Synoptic Gospels. General introduction, edition of the Gospel of Mark. – Stu: Steiner Wiesbaden 1989. XV, 710 S. = Äthiopistische Forschungen XXVII.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Kühnbaum, Kristina: Bibliographie zur kirchlichen und allgemeinen Zeitgeschichte ‹April 1989 – April 1990›. – KZG 3, 1990, 532–569.

Köhler, Oskar: Katholische Geschichtsschreibung allgemeiner Geschichte: heute noch möglich und notwendig? – Schwerte: Kath. Akad. 1989. 34 S. = Akademie-Vorträge/Katholische Akademie Schwerte XXXIII.

Ebeling, Gerhard: Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte. – ZThK 87, 1990, 185–205.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Wells, Ronald A.: History through the eyes of faith. Western civilization and the Kingdom of God. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1989. X, 262 p.

The churches, **Ireland** and the Irish. Papers read at the 1987 summer meeting and the 1988 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by William J. Sheils and Diana Wood. – NY: Blackwell 1989. XIV, 418 p. = Studies in church history XXV; £ 37,–.

Martelet, Gustave: Deux mille ans d'église en question. II: Des martyrs à l'Inquisition. – P: Ed. du Cerf 1990. 434 p. = Théologie du sacerdoce II.

Stadt und Bischof. 24. Arbeitstagung in Augsburg, 15.–17. 11. 1985. Hrsg. von Bernhard Kirchgässner u. Wolfram Beer. – Sigmaringen: Thorbecke 1988. 190 S. = Stadt in der Geschichte XIV; kart. DM 44,–; [enth.:] S. 9–28: Gessel, Wilhelm: Die spätantike Stadt und ihr Bischof; S. 29–42: Ennen, Edith: Bischof und mittelalterliche Stadt. Die Entwicklung in Oberitalien, Frankreich und Deutschland; S. 43–64: Kreuzer, Georg: Das Verhältnis von Stadt und Bischof in **Augsburg** und **Konstanz** im 12. und 13. Jahrhundert; S. 65–96: Wüst, Wolfgang: Augsburger Bürgerschaft, Domkapitel und Fürstbischöfe im 17. und 18. Jahrhundert: geistlich-weltliche Allianz oder politisch-ständischer Gegensatz?; S. 97–136: Boehm, Laetitia: Säkularisation und Stadtkultur: Zur Auswirkung des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 auf süddeutsche Bischofsstädte; S. 137–160: Press, Volker: Bischof und Stadt in der Neuzeit.

3. Alte Kirchengeschichte

Miscellanea patristica in honorem Venceslai **Eborowicz** XXX anno laboris didascalici. – Lublin: KUL 1989; p. 558–1160 = Vox patrum XV.

Preaching in the patristic age. Studies in honor of Walter J. **Burghardt**, S.J. ed. David G. Hunter. – NY [e. a.:] Paulist Pr. 1989. VI, 217 p.; $ 11,95.

Hadas-Lebel, Mireille: **Flavius Josèphe**. – P: Fayard 1989. 298 p.

Gonzalez, Carlos Ignacio: La tradición de la cristología apostólica en el siglo II. – Medellin 15, 1989, 15–69.

Stowers, Stanley K.: Letter writing in Greco-Roman antiquity. – Phil, Pa.: Westminster Pr. 1989. 188 p. = Library of early Christianity V.

Greer, Rowan A.: The fear of freedom. A study of **miracles** in the Roman imperial church. – Univ. Park [e. a.:] The Pennsylvania State Univ. Pr. 1989. XI, 211 p.

Lona, Horacio: **Ps. Justins** „De Resurrectione" und die altchristliche Auferstehungsapologetik. – Sales 51, 1989, 691–768; p. 769–784: Dal Covolo, Enrico: Appunti di escatologia origeniana con particolare referimento alla morte e al martirio.

Thurston, Bonnie Bowman: The widows. A **women's ministry** in the early Church. – Phil: Fortress Pr. 1989. 141 p.

The Monatinist oracles and testimonia. Ronald E. Heine (ed. and transl.). – Macon, Ga: Mercer Univ. Pr. 1989. XIV, 190 p. = Patristic monograph series XIV.

Hardwick, Michael E.: **Josephus** as an historical source in patristic literature through **Eusebius**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XI, 137 p. = Brown Judaic studies CXXVIII; $ 44,95.

Franzmann, M.: Strangers from above. An investigation of the motif of strangeness in the Odes of Solomon and some gnostic texts. – Muséon 103, 1990, 27–41; p. 43–65: Wisse, Frederik: **Pseudo-Liberius**, Oratio consolatoria de morte Athanasii; p. 67–90: Halleux, A. de: Un recueil syriaque de préfaces aux Discours de **Grégoire** de **Nazianze**; p. 91–110: Mathews, E. G.: "On Solitaries": Ephrem or Isaac; p. 111–123; Bundy, David: The anti-Marcionite commentary on the Lucan parables ‹*Pseudo-Ephrem A*›: Images in tension; p. 125–138: Browne, G. M.: **Ps.-Chrysostom**, *In venerabilem crucem sermo:* The Greek Vorlage of the Syriac version; p. 139–149: Bassoukos-Condylis, H.: «Stephanites kai Ichnelates», traduction grecque de «Kalîla wa-Dimna»; p. 151–153: Shahîd, I.: The martyrs of Najrân: Further reflections; p. 155–165: Renfroe, Fred: South Arabian inscriptions in the Yale Babylonian collection.

Cimma, Maria Rosa: L'episcopalis audientia nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano. – To: Giappichelli 1989. 167 p.; Lire 18 000.

Piccirillo, Michele: Chiese e mosaici di **Madaba**. – Jerusalem: Franciscan Print. Pr. 1989. 374 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Coll. maior XXXIV.

Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff, hrsg. v. Werner Eck. – Köln, Wien: Böhlau 1989. VII, 293 S. = Kölner historische Abhandlungen XXXV; Lw. DM 54,– [enth.:] S. 1–14: Dihle, Albrecht: Die Religion im nachconstantinischen Staat; S. 15–51: Eck, Werner: Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der Hohen Kaiserzeit; S. 53–102: Alföldy, Géza: Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms; S. 103–163: Schwarte, Karl-Heinz: Die Christengesetze **Valerians**; S. 165–183: Horstkotte, Hermann: Heidnische Priesterämter und Dekurionat im vierten Jahrhundert n. Chr.; S. 185–263: Pack, Edgar: Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer ‚christlichen' Schule in der röm. Kaiserzeit; S. 265–293: Wolff, H.: Über die Rolle der christl. Kirche in den administrationsfernen Gebieten von **Noricum** im 5. Jh. n. Chr.

Roques, Denis: Études sur la correspondance de **Synésios** de **Cyrène**. – Brux: Latomus 1989. 274 p., ill. = Collection Latomus CCV.

Verheijen, Luc: La **regola** di S. **Agostino**. Studi e recerche. – Palermo: Ed. Augustinus 1989. 331 p. = Augustiniana V.

Eno, Robert Bryan: Saint Augustine and the saints. – Villanova, Pa.: Villanova Univ. Pr. 1989. VIII, 154 p. = The Saint Augustine lecture series; $ 12,–.

Kevane, Eugene: Catechesis in Augustine. – Villanova, Pa.: Villanova Univ. Pr. 1989. VIII, 110 p. = The Saint Augustine lecture series; $ 9,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Urkundenbuch des Stifts **Sankt Johann** bei **Halberstadt**, 1119/23 – 1804. Bearb. von Adolf Diestelkamp. Erg. u. hrsg. von Rudolf Engelhardt. – Wei: Böhlau 1989. 677 S. = Quellen zur Geschichte Sachsen-Anhalts IX.

Todisco, Orlando: G. **Duns Scoto** e B. **Pascal**. Critica del ruolo-guida della ragione filosofica. – MF 90, 1990, 203–261.

Schockenhoff, Eberhard: Personsein und Menschenwürde bei **Thomas Aquin** und Martin **Luther**. – ThPh 65, 1990, 481–512.

5. Mittelalter

Angenendt, Arnold – Rudolf Schieffer: **Roma** – caput et fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter. – Opladen: Westdt. Verl. 1989. 70 S. = Gerda-Henkel-Vorlesung.

Rollason, David: Saints and relics in **Anglo-Saxon** England. – Oxf: Basil Blackwell 1989. XII, 245 p.; Lw. £ 35,–.

Kern, Johannes P.: Zum Tode des heiligen **Bonifatius**. – ThGl 79, 1989, 301–321.

Pacaut, Marcel: La théocratie. L'église et le pouvoir au Moyen-Age. – P: Desclée 1989. 196 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme XX.

Mediaevalia Christiana XIe–XIIIe siècles. Hommage à Raymonde **Foreville** de ses amis, ses collègues et ses anciens élèves. Ed. par Coloman Etienne

Viola. – Tourn: Ed. Universitaires 1989. XXXIV, 382 p.; F 260,–; p. IX–XXIX: Bibliographie des travaux de R. Foreville.

Le monde des **chanoines** ‹XIe – XIVe s.›. Centre d'Etudes Historiques de Fanjeaux. - Toulouse: Privat 1989. 406 p. = Cahiers de Fanjeaux XXIV.

Snoek, Godefridus J.: De **eucharistie** en reliekverering in de middeleeuwen. De middeleeuwse eucharistiedevotie en reliekverering in onderlinge samenhang. – Amst: VU Uitg. 1989. 434 blz. [Diss., Amsterdam]

The early charters of the **Augustinian canons** of **Waltham Abbey**, Essex. 1062–1230. Rosalind Ransford (ed.). – Woodbridge: Boydell Pr. 1989. LXXXVII, 521 p. = Studies in the history of medieval religion I; £ 45,–.

Anselmo d'Aosta figura Europea. Atti del convegno di studi, Aosta 1. e 2. marzo 1988. A cura di Inos Biffi . . . – Milano: Jaca Book 1989. 296 p. = Di fronte e attraverso CCXXXI.

Zaluska, Yolanta: L'enluminure et le scriptorium de **Cîteaux** au **XII**e siècle. – Brecht [e. a.:] Cîteaux 1989. 453 p. = Cîteaux. Studia et documenta IV.

The religious roles of the **papacy**: ideals and realities **1150–1300**. Ed. by Christopher Ryan. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1989. XII, 476 p. = Papers in mediaeval studies VIII; $ 55,–; [cont.:] p. 3–44: Froehlich, Karlfried: St. Peter, papal primacy, and the exegetical tradition, 1150–1300; p. 45–116: Principe, Walter H.: The school theologians' views of the papacy, 1150–1250; p. 117–170: Principe, Walter H.: Monastic, episcopal and apologetic theology of the papacy, 1150–1250; p. 171–192: Spiteris, Jannis: Attitudes fondamentales de la théologie byzantine, en face du rôle religieux de la papauté au XIIe siècle; p. 193–228: Ryan, Christopher: The theology of papal primacy in **Thomas Aquinas**; p. 229–246: Gy, Pierre-Marie: La papauté et le droit liturgique au XIIe et XIIIe siècles; p. 247–276: Bougerol, Jacques Guy: La papauté dans les sermons médiévaux français et italiens; p. 277–298: Roberts, Phyllis B.: The pope and the preachers: Perceptions of the religious role of the papacy in the preaching tradition of the thirteenth-century English Church; p. 299–320: Sheehan, Michael M.: Archbishop John **Pecham**'s perception of the papacy; p. 321–342: Nicol, D. M.: Popular religious roots of the Byzantine reaction to the second council of **Lyons**; p. 343–362: Silano, Giulio: Of sleep and sleeplessness: The papacy and law, 1150–1300; p. 363–388: Lewry, P. Osmund: Papal ideals and the **University** of **Paris**, 1170–1303; p. 389–412: Synan, Edward A.: "The popes' other sheep"; p. 413–438: Zacour, Norman: The Cardinals' view of the papacy, 1150–1300; p. 439–450: Gardner, Julian: Patterns of papal patronage circa 1260 – circa 1300.

Nguyên-Van-Khanh, Norbert: Le Christ dans la pensée de Saint **François** d'**Assise** d'après ses écrits. – P: Ed. Franciscaines 1989. 290 p.

Scheffczyk, Leo: „Unsterblichkeit" bei **Thomas** von **Aquin** auf dem Hintergrund der neueren Diskussion; vorgetragen am 9. Dezember 1988. – Mchn: Verl. d. Bayer. Akad. der Wiss. / Beck 1989. 51 S.

Hayoun, Maurice-Ruben: La philosophie et la théologie de **Moïse** de **Narbonne** (1300–1362). – Tü: Mohr 1989. XXI, 320 p. = Texts and studies in medieval and early modern Judaism IV.

Rigaux, Dominique: A la table du Seigneur. L'eucharistie chez les Primitifs italiens ‹**1250– 1497**›. – P: Ed. du Cerf 1989. 319 p., ill. = Histoire; F 130,–.

Rigo, Antonio: Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di **messalianismo** e **bogomilismo** rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. – Firenze: Olschki 1989. XII, 299, XVI p. = Orientalia Venetiana II; Lire 58 000.

Kunzler, Michael: Gandenquellen. **Symeon** von **Thessaloniki** († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik. – Tr: Paulinus-Verl. 1989. XXIX, 464 S. = Trierer theologische Studien XLVII; kart. DM 125,–.

Fasciculus morum. A fourteenth century preacher's handbook. Ed. and transl. by Siegfried Wenzel. – University Park [e. a.]: Pennsylvania State Univ. Pr. 1989. 756 p.

Die Gegenwart **Ockhams**. Hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl . . . Mit Beitr. von O. Aicher . . . – Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1990. IX, 419 S.

Todeschini, Giacomo: La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1989. 198 p. = Biblioteca degli "Studi Medievali" XV; Lire 40 000.

Brufau Prats, Jaime: La **escuela** de **Salamanca** ante el descubrimiento del nuevo mundo. – Salamanca: Ed. San Esteban 1989. 179 p. = Biblioteca de teólogos españoles XXXIII.

Reinhardt, Heinrich: Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni **Pico della Mirandola** ‹1463–1494›. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1989. X, 469 S.; kart. DM 168,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

6. Gesamte Neuzeit

Foi chrétienne et milieux maritimes (XVe–XXe siècles), 23–25 septembre 1987, actes du colloque, Collège de France. Textes réunis par Alain Cabantous . . . – P: Publisud 1989. 374 p. = La France au fil des siècles.

Sieben, Hermann Josef: Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre. – ThPh 65, 1990, 513–548.

Transforming faith. The sacred and secular in modern Amercian history, ed. by M. L. Bradbury. – NY [e. a.:] Greenwood 1989. XI, 197 p. = Contributions to the study of religion XXIII.

Hylson-Smith, Kenneth: Evangelicals in the **Church** of **England**, **1734–1984**. – Ed: T. & T. Clark 1989. IX, 411 p.

7. Reformation

Probing the Reformed tradition. Historical studies in honor of Edward A. **Dowey**. Ed. by Elsie Anne McKee and Brian G. Armstrong. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 461 p.; $ 27,95; [cont.:] p. 21–47: Froehlich, Karlfried: Justification language and grace: The charge of pelagianism in the Middle Ages; p. 48–76: Torrance, Thomas F.: The hermeneutics of **Erasmus**; p. 79–95: Neuser, Wilhelm: **Calvin**'s teaching on the *notae fidelium*: An unnoticed part of the *Institutio* 4.1.8; p. 96–107: Ganoczy, Alexandre: Observations on Calvin's trinitarian doctrine of grace; p. 108–115: Gründler, Otto: From seed to fruition: Calvin's notion of the *semen fidei* and its aftermath in reformed Orthodoxy; p. 116–134: Willis-Watkins, David: Calvin's prophetic reinterpretation of kingship; p. 135–153: Armstrong, Brian G.: *Duplex cognitio Dei*, or? The problem and relation of structure, form, and purpose in Calvin's theology; p. 154–172: McKee, Elsie Anne: Exegesis, theology, and development in Calvin's *Institutio*: A methodological suggestion; p. 175–196: Büsser, Fritz: **Zwingli** the exegete: A contribution to the 450th anniversary of the death of Erasmus; p. 197–219: Demura, Akira: Zwingli in the writings of Karl Barth – with special emphasis on the doctrine of the sacraments; p. 220–236: Spijker, Willem van 't: "Capito totus noster nunc est. Utinam fuisset semper." **Capito**'s return to the reformed camp; p. 237–251: Kingdon, Robert M.: Barriers to Protestant ecumenism in the career of Theodore **Beza**; p. 252–262: Bucsay, Mihály: The benefits of christianization and Reformation for the **Hungarian** people; p. 263–291: Wright, David F.: The Edinburgh manuscript pages of **Servetus**' *Christianismi Restitutio*; p. 292–312: Nieto, José C.: St. **John of the Cross**' poem "Dark Night": The dark night of the soul, or the senses' delight?; p. 313–338: Deason, Gary B.: John **Wilkins** and Galileo **Galilei**: Copernicanism and biblical Interpretation in the protestant and catholic traditions; p. 341–366: Seban, Jean-Loup: On the possibility and perfectibility of Christian revelation; p. 367–385: Gerrish, B. A.: Practical belief: Friedrich Karl **Forberg** ‹1770–1848› and the fictionalist view of religious language; p. 386–407: Tice, Terrence N.: **Schleiermacher**'s theology: Ecclesial and scientific, ecumenical and reformed; p. 408–423: Gäbler, Ulrich: Philip **Schaff** at Chur, 1819–1834; p. 424–447: Leith, John H.: James Henley **Thornwell** and the shaping of the Reformed tradition in the south; p. 459–461: Burrows, Mark S.: Chronological bibliography of the works of Edward A. Dowey, Jr.

Hoffmann, Christiane: Kardinal Rodolfo **Pio** da **Carpi** und seine Reform der Aegidianischen Konstitutionen. – B: Duncker u. Humblot 1989. 207 S. = Schriften zur Rechtsgeschichte XLV; DM 128,– [Diss., Frankfurt/M]

Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen. Festgabe zum 450jährigen Bestehen der Evangel.-Luther. Landeskirche **Sachsens**. Hrsg. von Helmar Junghans. – Berlin: Evang. Verl.-Anst. 1989. 261 S., Ill., 4 Faltbeilagen.

Klueting, Harm: Das konfessionelle Zeitalter **1525–1648**. – Stu: Ulmer 1989. 444 S., 5 Abb., 15 Taf. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1556; kart. DM 36,80.

Eire, Carlos M.: War against the idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. X, 325 p.

Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and public worlds. Ed. by Sherrin Marshall. – Bloomington [e. a.:] Indiana Univ. Pr. 1989. 215 p.; $ 10,95.

The transmission of ideas in the Lutheran Reformation. Ed. by Helga Robinson-Hammerstein. – Dublin: Irish Academic Pr. 1989. 192 p.

Scott, Tom: Thomas **Müntzer**. Theology and revolution in the German Reformation. – NY: St. Martin's Pr. 1989. XIX, 203 p.

Heijting, W.: De **catechismi** en confessies in de **Nederlandse** Reformatie tot 1585. With a summary in English. I: Tekst. II: Afbeeldingen en registers. – Nieuwkoop: de Graaf 1989. IX, 413 p.; V, 380 p. = Bibliotheca bibliographica Neerlandica XXVII.

8. Neuzeit

Cesareo, Francesco C.: Humanism and catholic reform. The life and work of Gregorio **Cortese** ‹1483–1548›. – NY, Bern [e. a.:] Lang 1990. XVIII, 203 p. = Renaissance and baroque II; DM 52,–.

Essays on the context, nature, and influence of Isaac **Newton**'s theology by James E. Force and Richard H. Popkin. – Dordrecht [e. a.:] Kluwer 1990. IX, 226 p., ill. = Archives internationales d'histoire des idées CXXIX.

Klein, Christa R.: Politics and policy. The genesis and theology of social statements in the **Lutheran Church** in **America**, with Christian D. von Dehsen. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XI, 290 p.

De nadere reformatie en het gereformeerd **piëtisme**. Ed. T. Brienen . . . – s'-Grav: Boekencentrum 1989. 358 blz.

Szczepanski, Marian: I **sacramenti** dell'iniziazione cristiana nella disciplina sacramentale della **Chiesa Armena** in **Polonia** secondi i sinodi di Leopoli ‹1689› e di Roma ‹1911›. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1989. 106 p.

Verspätete Orthodoxie. Über D. Johann Melchior **Goeze** ‹1717–1786›. Vorträge gehalten anläßlich eines Arbeitsgespräches in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 8. – 10. Oktober 1986, hrsg. v. Heimo Reinitzer. – Wiesb: Harrassowitz 1989. 220 S. = Wolfenbütteler Forschungen XLV.

Altholz, Josef L.: The religious press in Britain, **1760–1900**. – NY [e. a.:] Greenwood 1989. X, 215 p. = Contributions to the study of religion XXII.

Biron, Marie-Paule: Les messes clandestines pendant la Révolution. – P: Nouv. Ed. Latines 1989. 222 p.; F 96,–.

Droits de l'Eglise et droits de l'homme. **Pie VI** et les évêques français. Introd. et annot. par Jean Chaunu. – Limoges: Critérion 1989. 170 p.

Gericke, Wolfgang: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. – Berlin: Evangel. Verl.-Anst. 1989. 138 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III, 2; DM 13,50.

Basdevant-Gaudemet, Brigitte: Le jeu concordataire dans la France du XIXe siècle. Le clergé devant le Conseil d'Etat. Préface de Jean Imbert. – P: Presses Univ. de France 1989. XVI, 298 p. = Histoires; F 168,–.

Schwaiger, Georg: Ignaz von **Döllinger**: Der Apologet – Jahre der Wandlung. – MThZ 41, 1990, 197–214; S. 215–244: Weitlauff, Manfred: Ignaz von Döllinger – Im Schatten des Ersten Vatikanums; S. 245–260: Neuner, Peter: Ignaz von Döllinger als Theologe der Ökumene.

Essays in honor of the centenary of John Henry Cardinal **Newman**: (1801–1890). Dedicated to the memory of Raymond Schoder. – Front Royal, Va.: Christendom Pr. 1989. 170 p. = Faith and reason XV, 4.

Boudens, Robrecht: Vriendelijk licht. De profetische visie van J. H. Newman. – Averbode: Uitg. Altiora 1989. 257 p. = Geloofsgetuigen.

Berranger, Olivier de: Pour une lecture théologique de l'histoire chez Newman. – NRTh 112, 1990, 821–842.

9. Neueste Zeit

Sérant, Paul: Les grands déchirements des catholiques français 1870–1988. – P: Perrin 1989. 283 p.; F 130,–.

Wenger, Antoine: Le cardinal Jean **Villot** (1905–79). Secrétaire d'Etat de 3 papes. Préface de René Remond. – P: Desclée de Brouwer 1989. VII, 301 p.

Fleischmann-Bisten, Walter: Der Evangelische Bund in der Weimarer Republik und im sogenannten Dritten Reich. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 586 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 372.

Hogan, John P.: **Collingwood** and theological hermeneutics. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1989. VII, 238 p. = College Theology Society. Studies in religion III; $ 14,95.

Casula, Carlo Felice: Domenico **Tardini** ‹1888–1961›. L'azione della Santa Sede nella crisi fra le due guerre. – R: Ed. Studium 1989. XII, 531 p. = Coscienza studi XVIII; Lire 42 000.

Hermle, Siegfried: Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1990. 422 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, 16; DM 98,–.

Leprieur, François: Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres ouvriers. – P: Plon 1989. 784 p. = Terre humaine; F 190,–.

Emil **Brunner** in der Erinnerung seiner Schüler. Mit e. Einf. von Robert Leuenberger. Hrsg. von Werner Kramer u. Hugo Sonderegger. – Zü: Theol. Verl. 1989. 231 S., Ill.; DM 23,–.

Hertog, Gerard C. den : Bevrijdende kennis. De 'leer van de onvrije wil' in de theologie van H. J. **Iwand**. – 's-Grav: Boekencentrum 1989. 479 blz.

Millás, José M.: Pecado y perdón en la existencia cristiana. Estudio de la relación entre el pecado y el perdón en la teología de Rudolf **Bultmann**. – Greg 70, 1989, 321–340.

Colwell, John: Actuality and provisionality. Eternity and election in the theology of Karl **Barth**. – Ed: Rutherford House 1989. 323 p. = Rutherford studies II, 3.

Jean XXIII et l'ordre du monde. IIe Colloque de l'Institut de Droit et d'Histoire Canoniques d'Aix-en-Provence les 19 et 20 février 1988 sous la direction de Jean Chelini. – P: Nouvelle Cité 1989. 185 p.

MacElroy, Robert W.: The search for an American public theology. The contribution of John Courtney **Murray**. – NY: Paulist Pr. 1989. III, 216 p.

Crowe, Frederick E.: Appropriating the **Lonergan** idea. Ed. by Michael Vertin. – Wash: The Catholic Univ. of America Pr. 1989. XIV, 410 p.; $ 49,95; p. 391–398: Bibliography F. E. Crowe.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ziselsberger, Georg: Priesterausbildung auf den Philippinen. – Verbum SVD 31, 1989, 237–258; p. 259–280: Kroeger, James H.: Mission spirituality: Aware we are sent, p. 281–286: Osterwalder, Alois: Zur missionarischen Dimension des Nanchang-Projekts; p. 287–296: Prinz, William E.: Missionary spirituality and prayer; p. 297–302: Thelen, Rosalindis: Mission heißt: Bei den Menschen sein; p. 311–326: Mersmann, Lucie: Agricultural rites – A religious heritage of the Ga people; p. 327–338: Moroney, Patrick: Some dangers of inculturation.

Your will be done. Orthodoxy in mission. CWME consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. Neapolis, Greece, april 16–24, 1988. Ed. by George Lemopoulos. – Geneva: WCC Publ. 1989. 267 p.; sfr 21,50.

Gestern waren wir Partner. Begegnungen im Umbruch von Kirche und Mission. Hrsg.: Fritz Hasselhorn. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 206 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 374; sfr 50,–.

Bischofberger, Otto: **Bekehrung**: Zum Verständnis und zur Definiton aus religionswissenschaftlicher Sicht. – NZM 46, 1990, 162–175.

Poupard, Paul: L'église au défi des cultures. Inculturation et evangélisation. – P: Desclée 1989. 181 p.; F 125,–.

Tomko, Jozef: Sfide Missionarie alla teologia della salvezza. – La salvezza oggi, R 1989, 13–32; p. 81–100: Dhavamony, Mariasusai: Today's challenge: salvation offered by non christians religions; p. 127–140: Seumois, André: Missione, dialogo e salvezza; p. 361–382: Giacovelli, Cecilia: La cooperazione missionaria: una diaconia di salvezza; p. 397–417: Gonzales, F. Didel: The role of ecclesial movements in the work of transmitting and deepening the christian faith within african society; p. 419–426: Henkel, Willi: La salvezza offerta dalle sette in America Latina; p. 455–469: Paul, Pang: The encounter of Christianity with chinese culture: A historical reflection; p. 509–515: Senno, Toni: La salvezza nelle religioni tradizionali africane e problematica dell'inculturazione del messaggio cristiano.

Cayota, Mario: Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: Una alternativa a la conquista. – Montevideo: Inst. S. Bernardino 1990. 539 p.

Gutierrez, Gustavo: Dios o el oro en las Indias siglo XVI, Instituto de Bartolomé de las Casas-Rimac. – Lima: Centro de Estudios y Publ. 1989. 177 p.

Roxborogh, W. John: A bibliography of Christianity in **Malaysia**. – Kuala Lumpur: Seminari Theoloji Malaysia 1990. 68 p. = Malaysian Church History series II.

Grayson, James Huntley: **Korea**. A religious history. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XI, 319 p.

Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der kath. Kirche in **China**, theologisch u. geschichtlich gesehen. Hrsg. von Roman Malek u. Werner Prawdzik. – Nettetal: Steyler Verl. 1989. 203 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXVII; DM 35,–.

Waliggo, J. M. – M. D. Byadazaire (Eds.): Rethinking the mission of the Church in **Africa**. – Kisubi, Uganda: Marianum Pr. 1989. 208 p. = African theology in progress I.

Agabasiere, J. Th. – Boniface K. Zabajungu (Eds.): Church contribution to integral development. Fourth **Uganda** Theological Week. – Eldoret, Kenya: AMECEA Gaba Publ. 1989. 264 p. = African theology in progress II.

V. Religionswissenschaft

Religion, reason and the self. Essays in honour of Hywel. D. **Lewis**. Edited by Stuart R. Sutherland, T. A. Roberts. – Cardiff: Wales Univ. Pr. 1989. XIV, 173 p.; £ 20,–.

Richards, Glyn: Towards a theology of religions. – Lo [e. a.:] Routledge 1989. XI, 179 p. = Routledge religious studies.

Anges et **démons**. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 25–26 nov. 1987. Éd. par Julien Ries avec la collaboration de Henri Limet. Contributions de J. Ries ... – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1989. 466 p. = Homo religiosus XIV; FB 1200.

Vidal, Jacques: Technologie, sacré, religions. Cours de l'année académique 1985–86. Ed. par Julien Ries ... Préface d'Yves Jaigu. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions; P: Institut de Science et de Théologie des Religions 1989. VI, 281 p. = Homo religiosus. Série Cahiers II; FB 700,–.

Lane, Eugene N.: Conclusions. – Lei [e. a.:] Brill 1989. 68 p., 2 pl. = Corpus cultus Iovis Sabazii III = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain C.

Toorn, K. van der: La pureté rituelle au Proche-Orient ancien. – RHR 206, 1989, 339–356.

Ramanujan, A. K.: Where mirrors are windows: Toward an anthology of reflections. – HRel 28, 3, 1989, 187–216; p. 217–244: Kapstein, Matthew: The purificatory Gem and its cleansing. A late Tibetan polemical discussion of apocryphal texts; p. 245–266: Marshall, Robert C.: Moses, Oedipus, structuralism, and history; p. 283–303: White, David Gordon: Dogs die; p. 304–339: Davis, Winston: **Buddhism** and the modernization of **Japan**; p. 340–354: Brenneman, W. L.: **Serpents**, cows, and ladies: Contrasting symbolism in **Irish** and **Indo**-European cattle-raiding myths.

Gilhus, Ingvild Salid: Carnival in religion. The Feast of Fools **in France**. – Numen 37, 1990, 24–52; p. 53–69: Klimkeit, Hans-J.: **Buddhism** in Turkish central Asia; p. 70–95: Walters, Jonathan S.: The Buddha's bad Karma. A problem in the history of Theravâda Buddhism.

Jackson, Roger R.: Matching concepts: Deconstructive and foundationalist tendencies in Buddhist thought. – Journal of the American Academy of religion 57, 1989, 561–590.

Towfigh, Nicola: Schöpfung und **Offenbarung** aus der Sicht der **Bahá'i**-Religion anhand ausgewählter Texte. – Hild [u. a.:] Olms 1989. 219 S. = Religionswissenschaftl. Texte und Studien III; DM 29,80 [Diss., Bochum]

Garro, Paola: La concezione dei πάθη da Zenone e Crisippo a Panezio. – SMSR 55, 1989, 183–195; p. 197–211: Borgia, Alessandra: Unità, unicità, totalià di Dio nell'ermetismo antico; p. 213–222: Lanternari, Diana: L'aspetto neo-pitagorico della IV Ecloga di Virgilio; p. 235–250: De Palma, Francisco: Per una storia del culto di Sara nella **Camargue**. Acquisizioni, problemi aperti e prospettive di recerca; p. 251–265: Stietencron, Heinrich von: Rituali funebri e reincarnazione: sviluppi della concezione della morte.

Ferguson, John: Among the Gods. An archaeological exploration of ancient **Greek** religion. – Lo: Routledge 1989. XVIII, 249 p.; £ 35,–.

Brox, Norbert: Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der **Gnosis**. – Mchn: Kösel 1989. 105 S.; kart. DM 24,80.

VI. Religionsphilosophie

Barimah-Apau, Michael: The God of **Plato** in the dialogues. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1989. XVI, 303 p.

Tracy, David: Argument, dialogue, and the soul in **Plato**. – Witness and existence. Essays in honor of Schubert M. Ogden ..., Chic 1989, 91–105; p. 106–139: Gerrish, B. A.: Faith and existence in the philosophy of F. H. **Jacobi**; p. 140–161: Harvey, Van A.: **Nietzsche** and the **Kantian** paradigm of faith; p. 162–176: Cobb, John B.: Deconstruction and reconstruction of "God"; p. 177–189: Hartshorne, Charles: Metaphysical and empirical aspects of the idea of God; p. 190–199: Wiles, Maurice: In what contexts does it make sense to say, "God acts in history"?

Das Sehen Gottes nach **Nikolaus** von **Kues**. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986. Hrsg. von Rudolf Haubst. – Trier: Paulinus-Verl. 1989. 303 S. = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft XVIII; DM 98,–; [enth. u. a.:] S. 69–90: Hoffmann, Fritz: Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes; S. 91–124: Beierwaltes, Werner: „Visio facialis" – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus; S. 125–166: Dupré, Wilhelm: Das Bild und die Wahrheit; S. 167–195: Haubst, R.: Die erkenntnistheor. und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz".

God and being. The problem of ontology in the philosophical theology of Paul **Tillich**. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988 = Gott und Sein. Ed. by Gert Hummel. – B, NY: de Guryter 1989. X, 268 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLVII; DM 98,–; [enth. u. a.:] S. 3–29: Wenz, Gunther: Tillichs Kritik des Supranaturalismus; S. 30–47: Nuovo, Victor L.: Fables of identity; S. 48–58: Winquist, Charles E.: Heterology and ontology in the thought of Paul Tillich; S. 100–107: Scharlemann, Robert P.: Ontologie: Zur Begriffsbestimmung bei Tillich in den zwanziger Jahren; S. 108–125: Jahr, Hannelore: Der Begriff der „**Gestalt**" als Schlüssel zur Metaphysik im Frühwerk Paul Tillichs; S. 129–146: Boozer, Jack S.: Being and history in Paul Tillich's theology; S. 147–155: Keil, Günther: Die Wiedervereinigung des Getrennten und das Problem der Zeit; S. 165–181: Ringleben, Joachim: Symbol und göttliches Sein, S. 182–189: Schwarz, Hans: Open Questions concerning a personal God in Paul Tillich's Systematic theology; S. 190–198: Kučera, Zdeňek: Unser Reden von Gott zwischen Theismus und Atheismus.

Hauber, Reinhard: Christologie und metaphysischer Gottesbegriff bei Werner **Elert**. – KuD 35, 1989, 128–163.

Kellenberger, J.: God-relationships with and without God. – Lo: Macmillan 1989. XI, 176 p. = Library of philosophy and religion; £ 35,–.

VII. Fundamentaltheologie

Wahrheit und Versöhnung. Theologische u. philosoph. Beiträge zur Gotteslehre. Hrsg. von Dieter Korsch u. Hartmut Ruddies. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 279 S.; kart. DM 68,–.

Yandell, Keith E.: Gratuitous evil and divine existence. – Religions studies 25, 1989, 15–30; p. 31–51: Runzo, Joseph: World-views and the epistemic foundations of **theism**; p. 53–60: Evans, Donald D.: Can philosophers limit what mystics can do? A critique of Steven Katz; p. 61–74: Disbrey,

Claire: George Fox and some theories of innovation in religion; p. 75–87: Gordon, D. and J. Sadowsky: Does theism need middle knowledge?

Davis, Caroline Franks: The evidential force of religious experience. – Oxf: Clarendon Pr. 1989. XI, 268 p.; £ 27,50.

Orlando, Pasquale: La vera logica della religione. – Doctor communis 42, 1989, 137–154.

Religion, ontotheology, and deconstruction. Ed. by Henry Ruf. – NY: Paragon House 1989. XIII, 238 p. = A new ERA book; $ 27,95.

Kasper, Walter: Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. – ThQ 169, 1989, 257–271.

Tracy, David: The uneasy alliance reconceived: Catholic theological method, modernity, and postmodernity. – ThSt 50, 1989, 548–570.

García-Murga, José Ramón: Teología como realismo hermenéutico. – MiscCom 47, 1989, 345–369.

Zimmer, Christoph: Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen? – FZPhTh 36, 1989, 311–340.

D'Aviau de Ternay, Henri e Lúcia Weiler: Uma reescuta prática da voz do Exodo – Contribuições da Teologia narrativa para a Teologia da Libertação. – REB 49, 1989, 60–80.

Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage d. röm.-kath. Kirche. Hrsg.: Hermann J. Pottmeyer. – Mchn [u. a.:] Schnell & Steiner 1989. 124 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; [enth.:] S. 8–34: Kaufmann, Franz-Xaver: Unbeabsichtigte Nebenfolgen kirchlicher Leitungsstrukturen. Vom Triumphalismus zur Tradierungskrise; S. 35–54: Kaufmann, Arthur: Moderne Rechtsprobleme und die katholische Kirche unter bes. Berücks. des Strafrechts; S. 55–86: Grootaers, Jan: Postkonziliare Dynamik in den jungen Kirchen; S. 87–98: Krämer, Peter: Institution in Kontinuität und Wandel. Überlegungen zur kirchlichen Rechtsordnung; S. 99–123: Pottmeyer, H. J.: Kirche – Selbstverständnis und Strukturen. Theolog. und gesellschaftl. Herausforderung zur Glaubwürdigkeit.

Fries, Heinrich: Glaubenserfahrungen, Glaubenskonsequenzen. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1989. 199 S.; kart. DM 29,80.

Frielingsdorf, Karl: Vom Überleben zum Leben. Wege zur Identitäts- u. Glaubensfindung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1989. 203 S.

On being the **church**. Essays on the Christian community. Ed. by Colin E. Gunton and Daniel W. Hardy. – Ed: Clark 1989. 263 p.; £ 19,75; [cont.:] p. 21–47: Hardy, Daniel W.: Created and redeemed sociality; p. 48–80: Gunton, Colin: The Church on earth: The roots of community; p. 81–109: Jeanrond, Werner G.: Community and authority. The nature and implications of the authority of christian community; p. 110–155: Schwöbel, Christoph: The creature of the word. Recovering the ecclesiology of the reformers; p. 156–224: Roberts, Richard H.: Lord, bondsman and churchman. Power, integrity and identity; p. 225–256: Ford, David F.: Faith in the cities. Corinth and the modern city.

VIII. Dogmatik

Jüngel, Eberhard: Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang. – ZThK 86, 1989, 204–235.

Our naming of God. Problems and prospects of God-talk today. Ed. by Carl E. Braaten. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. VIII, 163 p.; $ 12,95.

Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie. Elisabeth Gössmann ... Hrsg. von Theodor Schneider. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 222 S. = Quaestiones disputatae CXXI; DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 11–24: Schneider, Theodor: Mann und Frau – Grundproblem theolog. Anthropologie? thematische Einführung; S. 53–72: Lehmann, Karl: Mann und Frau als Problem der theolog. Anthropologie. Systematische Erwägungen.

Scheffczyk, Leo: Die **Erbsünde**nlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt. – Forum Kath. Theologie 6, 1990, 1–21; S. 22–37: Hauke, Manfred: „Mutter unsere", „Heilige Geistin" und „Jesa Christa".

Wenz, Gunther: Christologische Paralipomena. – ThRu 55, 1990, 46–88.

The religion of the Incarnation. Anglican essays in commemoration of Lux mundi. Ed. by Robert Morgan. – Bristol: Bristol Classical Pr. 1989. XX, 217 p.; £ 7,95.

Mertens, Herman-Emiel: Jesus as master of the Golgotha-situation: Old soteriological questions reposed. – Louvain studies 14, 1989, 291–311; p. 312–324: Dooley, Catherine: The role of the community in the sacrament of reconciliation.

Pikaza, Xabier: La madre di Jesús. Introducción a la **Mariología**. – Salamanca: Ed. Sígueme 1989. 411 p. = Nueva Alianza CXI.

Mary, woman of Nazareth. Biblical and theological perspectives. Ed. with an introduction by Doris Donnelly. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. III, 188 p.; $ 9,95.

Marienlexikon. Hrsg. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk. Bd. II: Chaldäer – Greban. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. 704 S., Ill.

María, primera peregrina en la fe. Antonio Vilaplana Molina ... – Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1989. 201 p. = Teología en dialogo II.

Essere donna. Studi sulla lettera apostolica "Mulieris dignitatem" di Giovanni Paolo II. Contributi di Angelo Amato ... A cura di Mario Toso. – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1989. 375 p.; Lire 25 000.

Grant, Jacquelyn: White women's Christ and black women's Jesu Feminist christology and womanist response. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. X, 264 p. = American Academy of religion. Academy series LXIV; $ 21,95.

Hünermann, Peter: Der römische Bischof und der Weltepiskopat. Systematisch-theologische Überlegungen. – ThQ 169, 1989, 272–286.

Rocchetta, Carlo: **Sacramentaria** fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum». – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 598 p. = Corso di teologia sistematica VIII; Lire 45 000.

Kilmartin, Edward J.: Sacraments as liturgy of the Church. – ThSt 50, 1989, 527–547.

Mühlen, Heribert: Das Verhältnis von „innerer Taufe" und Taufsakrament. Gehört das persönliche Taufbekenntnis zum Wesen der Taufe? – ThGl 79, 1989, 552–567.

Birou, Alain: Histoire et **eschatologie**. Propos pour notre temps. – RThom 98, 1990, 409–435.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Hrsg. von Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. VIII S.; 1210 Sp.; DM 98,–.

Petuchowski, Jakob J. – Clemens Thoma: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. XV S., 474 Sp.; DM 38,–.

Hastings, Adrian: The theology of a Protestant catholic. – Lo: SCM Press 1990. X, 213 p.; £ 10,50.

Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique **islamo-chrétienne** de langue arabe du **VIII**e au **XII**e siècle. – Wü: Echter; Altenberge: Telos-Verl. 1989. 407 S. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft II, 111; kart. DM 74,80.

Bibliographie zum **Antisemitismus**. Die Bestände der Bibliothek des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin = A bibliography on antisemitism. Hrsg. von Herbert A. Strauss. Bearb. von Lydia Bressem (Katalog) u. Antje Gerlach (Sachreg.). Bd. I: A–G; II: H–P; III: Q–Z. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1989. XX, 1374 S.; DM 980,–.

Highfield, Ron: **Barth** and **Rahner** in dialogue. Toward an ecumenical understanding of **sin** and **evil**. – NY [e. a.:] Lang 1989. XII, 187 p. = American university studies VII, 62; $ 35,95.

Peri, V.: Tussen het streven naar eenheid en het berusten in de gescheidenheid. – HCO 41, 1989, 222–235; p. 236–251: Soetens, Cl.: Het uniatisme van Leo XIII tot Pius XII; p. 252–261: Tavard, Georges: Het probleem van de geünieerde kerken.

Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der heiligen Eucharistie. 7. Begegnung im bilateralen theolog. Dialog zwischen d. Ökumen. Patriarchat von Konstantinopel u. d. Evang. Kirche in Deutschland. Hrsg. von Heinz Joachim Held ... – Ffm: Lembeck 1989. 179 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau LIV; DM 19,80.

Brinkman, M. F.: De verwevenheid van schepping en sacrament: Nieuwe perspectieven vanuit de oecumenische discussie. – TTh 29, 1989, 38–54.

Galitis, Gheorghios: L'unità della fede e la diversità delle espressioni di fede. – Nicolaus 16, 1989, 9–18; p. 19–29: Salachas, Dimitri: Il ruolo dello Spirito Santo nei sacramenti dell'iniziazione cristiana secondo il documento di Bari; p. 31–52: Di Transilvania, Antonie: Rolul Sfîntului duh în tainele de initiere crestină; p. 53–86: Celada, Gregorio: Presencia del Espíritu Santo en la celebración liturgica de la iniciación cristiana; p. 87–106: Meijer, Johan: La legittimita di diverse tradizioni e usi nella chiesa secondo il Concilio di Costantinopoli 879–880; p. 107–125; Di Molfetta, Felice: L'inversione dell'ordine dei sacramenti di iniziazione nella prassi di alcune Chiese latine: motivazioni teologico-pastorali; p. 185–202: Bux, Nicola: L'unità cattolica del popolo di Dio nel pensiero di Johann Adam **Möhler**.

Piva, Pompeo: I criteri di fedeltà all'evento Cristo nella vita pratica del cristiano. Interpretazione cattolica. – Studi ecumenici 8, 1989, 369–382; p. 383–396: Sartori, Luigi: La «receptio» cattolica del BEM; p. 397–418: Altissimo, Lorenzo Costante: I nuovi santi della chiesa russa; p. 419–452: Piva, Pompeo: L'impegno di Dio nella chiesa.

Frieling, Reinhard: Ökumene im Aufbruch zu neuen Ufern. – Gebeteter Glaube. Festschrift ... für H. O. F. Gibb, Ffm 1989, 180–189; S. 190–199: Klapper, Gottfried: Diaspora und Toleranz – die Überlebenschancen von Minoritäten; S. 200–218: Kretschmar, Georg: Ämter und Dienste im ganzen Gottesvolk im Dialog mit der Orthodoxen Kirche; S. 219–231: Meyer, Harding: Ist der Blick zurück ein Schritt nach vorn? Bemerkungen zum evang.-kath. Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"; S. 232–244: Maßner, Joachim: Die Beziehungen zwischen der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland – einige Aspekte der Entwicklung.

X. Moraltheologie

Carlotti, Paolo: Storicità e morale. Un'indagine nel pensiero di Alfons **Auer**. – R: LAS 1989. 162 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXVI.

Wiemeyer-Faulde, Cornelia: Ethik und christlicher Glaube: Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil **Mitchell**, Keith **Ward** und John **Macquarrie**. – Altenberge: Telos-Verl. 1990. 194 S. = Münsteraner theolog. Abhandlungen XI. [Diss., Münster]

Brink, David Owen: Moral realism and the foundations of ethics. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XII, 340 p. = Cambridge studies in philosophy; £ 10,95.

O'Donovan, Oliver: How can theology be moral? – Journal of religious ethics 17, 1989, 81–94; p. 95–120: Meilaender, Gilbert: The singularity of Christian ethics; p. 120–138: Mouw, Richard J. – John H. Yoder: Evangelical ethics and the anabaptist-reformed dialogue; p. 139–160: Bruland, Esther Byle: Evangelical and feminist ethics: Complex solidarities; p. 161–180: Hollinger, Dennis: Can bioethics be evangelical?

Melchin, Kenneth R.: Revisionists, deontologists, and the structure of moral understanding. – ThSt 51, 1990, 389–416.

Diritto, morale e consenso sociale. A cura di Adriano Caprioli, Luciano Vaccaro. – Brescia: Ed. Morcelliana 1989. 312 p. = Quaderni della "Gazzada" VIII; Lire 30 000.

Mantzarides, Georgios I.: Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa. – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 213 p. = Etica teologica oggi XII.

Demmer, Klaus: Die Herausforderung der Moraltheologie durch die Biologie. Erwägungen zum Naturbegriff. – Greg 70, 1989, 495–519.

Jordan, Bill: The **common good**. Citizenship, morality and self-interest. – NY: Basil Blackwell 1989. 190 p.; $ 11,50.

Reuter, Hans-Richard: **Gerechtigkeit**. Bemerkungen zur theolog. Dimension eines sozialethischen Grundbegriffs. – EvTh 50, 1990, 172–188.

Bondolfi, Alberto: Ethik und Selbsterhaltung. Sozialethische Anstöße. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 190 S. = Studien zur theologischen Ethik XXX; DM 34,–.

Compagnoni, Francesco: La dottrina sociale della chiesa. – Rivista di teologia morale 22, 1990, 31–42; p. 43–59: Biagi, Lorenzo: Il pensiero debole e l'etica della pietas; p. 63–73: Ricci, Mariella Lombardi: Un'etica della salute e della malattia. Fondamenti antropologici.

Het gezin als speelbal. De beeldvorming onder theologisch-ethische kritiek. Van Th. Beemer ... – Kampen: Kok 1989. 280 blz.

Kreiml, Josef: Humanität im Widerstreit mit der Technik? Die Aussagen der Instruktion „Donum vitae" zur Frage der **In-vitro-Befruchtung**. – Forum Kathol. Theologie 6, 1989, 103–116.

Blessed are the **peace**makers. Biblical perspectives on peace and its social foundations. Ed. by Anthony J. Tambasco. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1989. VIII, 184 p.; $ 8,95.

Frieden und Gerechtigkeit. Auf d. Weg zu einer ökumen. Friedensethik. Hrsg. von Götz Planer-Friedrich. – Mchn: Kaiser 1989. 231 S. = Kaiser-Taschenbücher LVII; kart. DM 19,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

González, Sergio: Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san **Agustín**. – Estudio Agustiniano 24, 1989, 299–332.

Foley, William Trent: *Imitatio Apostoli:* St. **Wilfrid** of **York** and the Andrew script. – AmBenRev 40, 1989, 13–31; p. 32–51: Latteur, Emmanuel: The twelve degrees of humility in St. **Benedict**'s rule: Still timely?; p. 52–70: Cervo, Nathan: The Catholic meaning of the pillar in Matthew **Arnold**'s "The Forsaken Merman"; p. 71–81: García, Sheila: Stability and change: What Benedict's rule can teach us; p. 170–189: Schmitt, Miriam: Blessed **Jutta** of **Disibodenberg**: Hildegard of Bingen's Magistra and abbess; p. 221–249: Leloir, Louis: The message of the desert Fathers: Then an now: p. 346–379: Feiss, Hugh: Circatores: From **Benedict** of **Nursia** to **Humbert** of **Romans**; p. 383–407: Kerby-Fulton, Kathryn: A return to "The First Dawn of Justice": **Hildegard**'s visions of clerical reform and the eremitical life.

Bargiel, T.: L'iniziazione nella primitiva fraternità francescana. – Laurentianum 30, 1989, 264–321; p. 322–339: Stanislao da Campagnola: L'universo e la dinamica della «devotio» in san Francesco e in san Bonaventura.

Russell, Kenneth C.: Asceticism: The transition from therapy to punishment. – EglTh 20, 1989, 171–193; p. 195–224: Slattery, Maureen: Holy anorexia? **Catherine** of **Siena**'s spirituality; p. 225–257: Dion, Marie-Paul: La spiritualité ignatienne; p. 259–282: Hardy, Richard P.: Liberation theology and Saint **John** of the **Cross**: A meeting; p. 283–304: Zimmerman, Joyce Ann: A language of spirituality; p. 305–331: Gauthier, J.: Vie familiale et vie théologale; p. 333–351: Laguë, M.: Spiritualité et théologie: d'une même souche. Note sur l'actualité d'un débat.

Courcelles, Dominique de: Ecritures spirituelles de la conversion à la suite des Confessions d'Augustin: les exemples de **Thérèse** d'**Avila** et **Pascal**. – RSR 77, 1989, 509–529.

Santi e santita nel secolo XIV. Assisi, 15-16-17 ottobre 1987. – Perugia: Univ. degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani 1989. 318 p. = Atti del convegno internazionale / Società Internaz. di Studi Francescani XV.

Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christl. Spiritualität. Hrsg. von Arno Schilson. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1989. 334 S.; DM 42,– [enth. u. a.:] S. 117–141: Hochstaffl, Josef: Die „negative Theologie" des **Dionysios** vom **Areopag** und die „wissende Unwissenheit" des **Nikolaus** von **Kues**. Zur Grundlegung einer „Theo-Logik"; S. 164–182: Ringleben, Joachim. **Schleiermacher**s Wiederentdeckung von „Religion"; S. 298–314: Merz, Michael B.: Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität?

Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray **Juan de la Cruz** maestro y padre de la Reforma de la Orden de los Descalzos de Nuestra Senora del Monte Carmelo. Ed. preparada por Fortunato Antolin. – Madr: Ed. de Espiritualidad 1989. 724 p.; pes 2830.

Dias, Odir Jacques: Il movimento eremitico in **Brasile** ‹secoli XVII–XIX›. – Claretianum 29, 1989, 249–289.

Piccinelli, Romano: La teologia della croce nell'esperienza mistica di S. Veronica **Giuliani**. – Assisi: Ed. Porziuncola 1989. 329 p.

Gozzelino, Giorgio: Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale. – Leumann: Ed. Elle di Ci 1989. 255 p. = Saggi di teologia.

Spirituality in interfaith dialogue. Ed. by Tosh Arai and Wesley Ariarajah. – Geneva: WCC Publ. 1989. XI, 103 p.; sfr 12,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Morris, Loretta M.: Secular transcendence: From ACSS to ASR. – Sociological analysis 50, 1989, 329–349; p. 351–361: Kivisto, Peter: The brief career of catholic sociology; p. 363–375: Swatos, William H., Jr.: Religious sociology and the sociology of religion in America at the turn of the twentieth century: Divergences from a common theme; p. 377–387: Dobbelaere, Karel: CISR, an alternative approach to sociology of religion in Europe: ACSS and CISR compared.

Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung. Mit Beitr. von Herwig Büchele ... Hrsg. von Günter Baadte ... Graz: Styria 1989. 168 S. = Kirche heute III; kart. DM 19,80.

Il magistero sociale della chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio Milano, 14–16 aprile 1988. – Mil: Vita e Pensiero 1989. 304 p. = Verifiche e progetti VIII; Lire 38 000.

Il magistero di Paolo VI nell'enciclica "Populorum progressio". Giornata di studio Milano, 16 marzo 1988. In collab. con la Fac. di Economia e Commercio dell'Univ. Cattolica del Sacro Cuore di Milano. – Brescia: Istituto Paolo VI 1989. X, 168 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, X.

Solidaridad. Nuevo nombre de la paz. Comentario interdisciplinar a la encíclia "Sollicitudo rei socialis". – Bilbao: Universidad de Deusto; Mensajero 1989. 213 p.; pes 1132,–.

Evangile et culture européenne à la fin du XXe siècle. Sous la direction de A(nton) G. Weiler ... Avec des contributions de F. Biltgen ... – Louvain-la-Neuve: Academia 1989. 173 p.; FB 900,–.

Abbruzzese, Salvatore: Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde. Préface de Jean Séguy. – P: Éd. du Cerf 1989. 253 p. = Sciences humaines et religions; F 134,–.

Verweigerte Mündigkeit? Polit. Kultur u. die Kirche. Józef Niewiadomski, Hrsg. Mit Beitr. von Günther Bader ... – Thaur: Österreich. Kulturverl. 1989. 254 S. = Theologische Trends II; DM 28,–.

O'Brien, David: Public Catholicism. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1989. XX, 291 p. = The bicentennial history of the Catholic church in America; $ 29,95.

Weigel, George: Catholicism and the renewal of American democracy. – NY [e. a.:] Paulist Pr. 1989. VI, 218 p.; $ 11,95.

Secularisatie: noodlot of opdracht. Perspectieven voor zending en oecumene in de context van de secularisatie. A(rnulf) Camps ... A(nton) Houtepen (Hrsg.). – Lei-Utr: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1989. 134 blz. = Iimo Research Publication XIV; hfl 28,75.

Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte u. Grundrechte in Gesellschaft u. Kirche. Im Auftr. d. Synode d. Evang.-Reformierten Kirchen in Nordwestdeutschland hrsg. vom Landeskirchenvorstand. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. 123 S.; kart. DM 9,80.

Die Religion von Oberschichten. Religion, Profession, Intellektualismus. Hrsg. von Peter Antes u. Donate Pahnke. – Marburg: Diagonal-Verl. 1989. 316 S. = Veröffentlichungen der ... Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte XIX; kart. DM 32,–.

Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte u. Legitimation kirchl. Ökonomie. Hrsg.: Wolfgang Lienemann. – Mchn: Kaiser 1989. 995 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XLIII; DM 120,–.

XIII. Kirchenrecht

Grimm, Benno: Die **Ehelehre** des Magister **Honorius**. Ein Beitr. zur Ehelehre d. anglo-normann. Schule. Anhang: Ed. d. eherechtl. Teiles d. „Summa questionum" des Honorius. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1989. XXI, 386 p. = Studia Gratiana XXIV; Lire 65 000 [Diss., Würzburg]

Episcopal conferences. Historical, canonical and theological studies. Edited by Thomas J. Reese, SJ. – Wash: Georgetown Univ. Press 1989. XII, 296 p.; $ 19,95.

Ibán, Iván C.: Gli Statuti delle Conferenze Episcopali. II: America. – Padova: CEDAM 1989. XI, 311 p. = Pubblicazioni dell'Università di Pavia. Studi nelle scienze giuridiche e sociali. N.S. LVII; Lire 30 000.

Arrieta, Juan Ignacio: The active subject of the Church's teaching office ‹canons **747–748**›. – Studia canonica 23, 1989, 243–256; p. 257–266: Walf, Knut: L'infaillibilité comme la voit le Code de droit canonique (canons **749–750**); p. 267–283: Sullivan, Francis A.: The response due to the non-definitive exercise of the magisterium ‹canon **752**›; p. 285–298: Sobański, Remigiusz: Les canons **753** et **754**: problèmes choisis; p. 299–323: Manna, Salvatore: Délimitations et éléments de la formation œcuménique ‹canon **755**›; p. 325–344: Huels, John M.: The ministry of the divine word ‹canons **756–761**›; p. 345–371: Provost, James H.: Brought together by the word of the living God ‹canons **762–772**›; p. 373–386: Fuentes, José Antonio: The active participants in catechesis and their dependence on the magisterium ‹canons **773–780**›; p. 387–407: Reuter, Amand: The missionary activity of the Church ‹canons **781–792**›; p. 409–427: Hayes, Mary Ann: As stars for all eternity: A reflection on canons **793–795**; p. 429–444: Morrisey, Francis G.: The rights of parents in the education of their children ‹canons **796–806**›; p. 445–458: Valdrini, Patrick: Les universités catholiques: exercice d'un droit et contrôle de son exercice ‹canons **807–814**›; p. 459–469: Urrutia, Francisco Javier: Ecclesiastical universities and faculties ‹canons **815–821**›; p. 471–484: Ruszkowski, André et Cornelia-Irène Ruszkowska: La communication sociale: parent pauvre du Code de droit canonique ‹canons **822–832**›; p. 485–499: Fleurquin, Luc de: The profession of faith and the oath of fidelity: A manifestation of seriousness and loyalty in the life of the Church ‹canon **833**›.

Aymans, Winfried: Kirchliche Vereinigungen im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz. – AkKR 158, 1989, 369–386; S. 387–415: Schmitz, Heribert: Stellungnahmen zu Ordnungen katholischer Jugendverbände im Blick auf das Vereinigungsrecht des CIC/1983.

Dufour, Bruno: Le sacrement de pénitence et le sacrement de l'onction des malades. Commentaire des Canons **959–1007**. Préface de Patrick Valdrini. – P: Tardy 1989. 183 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre IV, 3; F 115,–.

Gaudemet, J.: Vie et rupture du couple. – RDC 40, 1990, 3–15; p. 17–62: Cuillieron, Monique: Réflexions sur les causes matrimoniales des officialités de Paris au siècle des Lumières: 1726–1789; p. 63–75: Sachot, Mauria: Aux origines d'un clivage ancien; p. 77–96: Morgen, Michèle: Les femmes dans l'évangile de Jean; p. 97–115: Heyer, René: Mariage et féminisme; p. 117–133: Joubert, Jacques: La virginité ou les vraies noces; p. 135–151: Jeegers, C.: Divorce ou nullité? p. 153–166: Cantan, André: Doctrine matrimoniale: préparation au mariage et vie commune; p. 167–178: Reegen, O. F. ter: La jurisprudence hollandaise; p. 179–200: Bernhard, Jean: Réorientation de la procédure en nullité de mariage; p. 201–216: Sublon, Roland: Le mariage, salut du sexe? Fiction et convention.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Dingemans, G. D. J.: Praktische theologie als een academische discipline. – NThT 43, 1989, 192–212.

L'epoca patristica e la pastorale della mobilità umana. Saggio. – Padova: Ed. Messaggero 1989. 205 p. = Senza frontiere/Serie teologico-pastorale V.

Unnütze Knechte? **Priester**bild u. Priesterbildung. Hrsg. von Erich Garhammer. Mit Beitr. von Isidor Baumgartner ... – Rgb: Pustet 1989. 264 S.

Rulla, Luigi M. – J. Ridick – F. Imoda: Anthropology of the Christian vocation. II: Existential confirmation. – R.: Gregorian Univ. Pr. 1989. 498 p.

Carr, Wesley: The pastor as theologian: The integration of pastoral ministry, theology and discipleship. – Lo: SPCK Pr. 1989. XVIII, 233 p. = New library of pastoral care; £ 6,95.

Engemann, Wilfried: Persönlichkeitsstruktur und Predigt. **Homiletik** aus transaktionsanalytischer Sicht. – B: Evang. Verl.-Anst. 1989. 104 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXXIII.

Smith, Christine M.: Weaving the sermon. Preaching in a feminist perspective. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox 1989. 164 p.; $ 12,95.

Costas, Orlando E.: Liberating news. A theology of contextual evangelization. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIV, 182 p.; $ 12,95.

Schütz, Klaus-Volker: **Gruppenarbeit** in der Kirche. Methoden angewandter Sozialpsychologie in Seelsorge, Religionspädagogik u. Erwachsenenbildung. – Mz: Grünewald-Verl. 1989. 387 S.; kart. DM 28,–.

Telefonseelsorge. Brennglas krisenhafter Entwicklungen. Hrsg: Hans Ulrich von Brachel, Thomas Schramm. – Frb/B: Lambertus Verl. 1989. 202 S.; kart. DM 34,–.

Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation. Albert Biesinger ... (Hrsg.). – Mchn: Kösel 1989. 159 S.; kart. DM 19,80.

Entwicklung von Religiosität. Grundlagen, Theorieprobleme, prakt. Anwendung. Beitr. von Anton Bucher ... Hrsg.: Anton A. Bucher, K. Helmut Reich. – Frb/S: Universitätsverl. 1989. 274 S., Abb.; sfr 33,–.

Das Geheimnis erspüren - zum Glauben anstiften. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer. Hrsg. von Albert Biesinger u. Werner Tzscheetzsch. Mit Beitr. von Albert Biesinger ... – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 290 S., kart. DM 58,–; S. 277–290: Bibliographie G. Biemer; [enth.:] S. 10–33: Nipkow, Karl Ernst: Das Geheimnis wahren. Gemeinsam glauben lernen in unserer Zeit im Überschneidungsfeld missionarischen und pädagogischen Handelns der Kirche; S. 116–134: Biesinger, Albert: Dignificación. Glauben als Beziehungswissen; S. 135–163: Fiedler, Peter: Lernprozeß Christen – Juden. Das Verhältnis von Christentum und Judentum in der religiösen Erziehung; S. 164–184: Tzscheetzsch, Werner: Wandlung im Innern – Veränderung im Außen. Evangelisierung als Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit; S. 185–204: Kraus, Bernhard: Das Wagnis der Überlieferung. Wege zu einer neuen Praxis, zum Glauben anzustiften; S. 205–226: Maier, Joachim: Feuer und Geist. Vom Mündigsein in Zeiten verordneter Unmündigkeit; S. 227–276: Müller, Erich: Im Mittelpunkt steht der Mensch? Erbe und Zukunft der Aufklärung im Religionsunterricht der Berufsschule.

Trautmann, Franz: Religionsunterricht im Wandel. Eine Arbeitshilfe zu seiner konzeptionellen Entwicklung. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1990. 140 S. = Religionspädagogische Perspektiven XIII; kart. DM 29,–.

Mingenbach, Hans-Michael: Gott führt in die Freiheit. Ein symboldidakt. Unterrichtsversuch. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1989. 103 S., Abb., Tab. = Religionspädagogische Perspektiven XI; kart. DM 28,–.

Fischer, Friedrich: Die Frage nach Jesus Christus im kathol. Religionsunterricht der Gundschule. Analyse verschiedener Religionsbuchreihen in d. Zeit von 1972–88 im Kontext christolog. u. religionspädagog. Aspekte. – Donauwörth: Auer 1990. IV, 406 S.; DM 28,– [Diss., Osnabrück]

Bodarwé, Christoph: Reden vom Tod ist Reden vom Leben. Neuere Kinder- u. Jugendliteratur zum Thema „Tod" als Impuls für die religionspädagog. Praxis in Sonderschulen. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1989. 187 S. = Religionspädagogische Perspektiven X; kart. DM 34,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Huot, François: Les manuscrits liturgiques du canton de **Genève**. – Frb/S: Ed. Universitaires 1990. 723 p., ill. = Iter Helveticum V = Spicilegii Friburgensis subsidia XIX; sfr 98,–.

Gyug, Richard F.: A Pontifical of Benevento ‹Macerata, Biblioteca Comunale 'Mozzi-Borgetti' 378›. – MStudies 51, 1989, 355–423.

Henderson, J. Frank: Liturgy, justice and the reign of God. Integrating vision and practice. J. Frank Henderson, Stephen Larson, Kathleen Quinn. – NY: Paulist Pr. 1989. 132 p.; $ 12,95.

Erickson, Craig D.: Participating in worship. History, theory, and practice. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox Pr. 1989. VII, 223 p.; $ 14,95.

Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia. Atti della XVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia Assisi, 28 agosto – 1 sett. 1988. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1989. 290 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". "Subsidia" XLIX = Studi di liturgia. N.S. XIX; [cont.:] p. 19–105: Tagliaferri, Roberto: Modelli di comprensione della scienza liturgica; p. 107–139: Brovelli, Franco: La storia della liturgia: criteri per la comprensione e lo studio; p. 141–155: Caprioli, Adriano: Sacramentum: evoluzione di un concetto e sua trattazione; p. 157–192: Maggiani, Silvano: Interpretare il libro liturgico; p. 193–228: Bonaccorso, Giorgio: Le condizioni di "veritas" della celebrazione: criteri per la loro elaborazione; p. 229–248: Genero, Guido: Condizioni per la "veritas" della celebrazione: criteri per l'attuazione rituale; p. 251–270: Catella, Alceste: Introduzione allo studio della liturgia: Rassegna bibliografica.

Giraudo, Cesare: **Eucaristia** per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi". – R: Ed. Pont. Univ. Gregor.; Brescia: Morcelliana Ed. 1989. XX, 679 p. = Aloisiana XXII; Lire 58 000.

Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique. Ouvrage en 2 vol. et 4 parties. Ouvrage en collabor. sous la dir. de Joseph Gelineau. – P: Desclée 1989. 687 p.; F 350,–.

Over het **vormsel**. Oorsprong, geschiedenis en huidige pastoraal. Verslagboek van het 8e liturgiecolloquium van het Liturgisch Instituut van de Kath. Univ. te Leuven maart 1988. Ed.: Lambert Leijssen. – Lv, Amersfoort: Acco 1989. IX, 175 p. = Nikè-reeks XIX; F 350,–.

Chupungco, A. J.: Inculturation and the organic progression of the liturgy. – Ecclesia orans 7, 1990, 7–20; p. 21–42: Knop, Eva-Maria: Der Liturgiker als Liturge. Zu den Elfenbeintafeln mit Darstellungen der Meßfeier in Cambridge und Frankfurt; p. 43–60: Augé, Matias: La asamblea litúrgica en «Itinerarium Egeriae»; p. 61–67: Krosnicki, T. A.: Manu ... ad panem et ad calicem extensa. A unitive gesture; p. 69–75: Chavasse, Antoine: Les célébrations eucharistiques à Rome, Ve–VIIIe siècle. Une double ossature, «in Urbe»; p. 77–94: Jackson, Pamela: The meaning of «Spiritale Signaculum» in the mystagogy of **Ambrose** of **Milan**.

Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? Hansjakob Becker ... Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B: Herder 1989. 180 S. = Quaestiones disputatae CXX; DM 39,–.

Bürki, B.: Retrouvailles avec la prière de consécration eucharistique. Un long chemin des églises réformées de langue française. – QuestLit 70, 1989, 207–228; p. 229–242: Haquin, A.: Une spiritualité liturgique: «Le poème de la sainte liturgie» de Maurice **Zundel** (1897–1975); p. 243–250: Sebothoma, W.: **Koinonia** in 1 Cor. 10:16: its significane for liturgy and sacrament; p. 251–263: Anikuzhikattil, M.: The liturgical rites of reconciliation among the St. **Thomas Christians** of **India**.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterweg 23, D-6000 Frankfurt 70; Prof. DDr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA-Durham, North Carolina 27706; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, W-4400 Münster; Dr. Johannes Drescher, St. Gillesstr. 17, W-6050 Offenbach; Dr. Stephan Ernst, Am Hilligenbusch 41, W-4790 Paderborn; Prof. DDr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, W-8700 Würzburg; Elisabeth Gelhaus, Vom-Stein-Str. 1, W-4417 Altenberge; Prof. Dr. Ulrich Gäbler, Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte, Nadelberg 10, CH-4051 Basel; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick (†), 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Christian Klaphake, Brüningheide 270, W-4400 Münster; Prof. Dr. Raymund Kottje, Im Sportfeld 15, W-5330 Königswinter-Rauschendorf; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, W-4400 Münster; Dr. Roman Kühschelm, Schottenring 21, A-1010 Wien; Dr. Karl Josef Lesch, An der Unlandsbäke 7, W-2842 Lohne; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Dr. Venicio Marcolino, Hausserstr. 150, W-7400 Tübingen; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, W-8000 München 60; Dr. Klaus Müller, Prinz-Rupprecht-Str. 14, W-8400 Regensburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, W-8000 München 2; Prof. Dr. Jacques Vincent Pollet (†), 222, Faubourg St. Honoré, F-75008 Paris; Dr. Josef Meyer zu Schlochtern, Westerholter Str. 9, W-4650 Gelsenkirchen-Buer; Prof. Dr. Udo Schmälzle, Aegidiistr. 23, W-4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, W-4400 Münster; Dr. Andrea Tafferner, Dogmatisches Seminar, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, W-1000 Berlin 37; Prof. Dr. Robert C. Walton, Evang.-Theol. Fakultät, Universitätsstr. 13-17, W-4400 Münster; Prof. Dr. Alfons Weiser, Postfach 230, Pallottistr. 3, W-5414 Vallendar; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, W-8900 Augsburg; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster.

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 (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,— DM, jährlich 110,— DM, Studenten-Abonnement 88,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 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, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei
Religion (Kösel-Verlag)
Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften (Aschendorff)