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. (VII^{e} 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"