

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN

Jährlich DM 110,-

Nummer 2

1990

86. Jahrgang

Bremer, Thomas: Jubiläum im Zeichen politischer Veränderungen – Neuerscheinungen zur Russischen Orthodoxen Kirche

Sp. 89

Exegese des AT und NT Sp. 103
Soisalon-Soininen, Ilmari: Studien zur Septuaginta-Syntax (Hans-Peter Müller)
Smelik, Klaas A.D.: Historische Dokumente aus dem alten Israel (Diethelm Conrad)
Herzog, Ze'ev: Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern (Robert Wenning)
Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (Rainer Kampling)
Green, Joel B.: The Death of Jesus (Gerhard Schneider)
Benítez, Manuel: „Esta Salvación de Dios“ (Hech 28,28) Análisis narrativo estructuralista de „Hechos“ (Anacleto de Oliveira)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 114
Scholten, Clemens: Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi (Theofried Baumeister)
Noce, Celestino: Il Martirio (Theofried Baumeister)
Der Johanniterorden / Der Malteserorden (Norbert Maria Borengässer)
Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten (Ludwig Hödl)
Nicolai de Cusa: Cribatio Alkorani (Hans Zirker)
Paolo VI: Discorsi e documenti sul Concilio (1963–1965) (Karl-Heinz Menke)
Schnell, Hugo / Schedler, Uta: Lexikon der Wessobrunner Künstler und Handwerker (Hans Pörnbacher)

Fundamentaltheologie, Dogmatik Sp. 123
Kreidler, Hans: Eine Theologie des Lebens (Andrea Tafferner)
Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herbert Vorgrimler)
Thönnissen, Wolfgang: Das Geschenk der Freiheit (Karl-Heinz Menke)
Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung (Erdmann Sturm)
Commissio Theologica Internationalis: Documenta (1969–1985) (Helmut Moll)
Läpple, Alfred: Maria in der Glaubensverkündigung (Celestyn Napiórkowski)

Liturgiewissenschaft Sp. 136
Cecchinato, Angelo: Celebrare la Confermazione (Bruno Kleinheyer)

Kirchenrecht Sp. 137
Huber, Christian: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes (Klaus Lüdik-ke)

Moraltheologie, christliche Sozialwissenschaften Sp. 142
Sill, Bernhard: Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader (Josef Georg Ziegler)
Bondolfi, Alberto: Malattia, Eutanasia e Morte, nella discussione contemporanea (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik Sp. 147
Erwachsenenbildung (Udo Zeilinger)
Mildenberger, Friedrich: Kleine Predigtlehre (Manfred Böhm / Ottmar Fuchs)
Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten (Norbert Mette)
Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik (Johann Hofmeier)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft Sp. 153
Neckebrouck, Valeer: La Tierce Eglise devant le problème de la culture (Kossi-Joseph Tossou)
Khouri, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIIIe au XIIe siècle (Peter Heine)
Gandhi für Christen (Dieter Back)
Lexikon der Religionen (Konrad Meisig)
Der Untergang von Religionen (Hubert Seiwert)

Philosophie, Grenzfragen Sp. 159
Keil, Günther: Philosophiegeschichte II (Berthold Wald)
Rolston, Holmes, III: Religious Inquiry – Participation and Detachment (Ludwig Hagemann)

Bibliographie Sp. 161

Jubiläum im Zeichen politischer Veränderungen – Neuerscheinungen zur Russischen Orthodoxen Kirche

Von Thomas Bremer, Münster

Die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) feierte im Jahr 1988 die tausendste Wiederkehr der Christianisierung Rußlands, das „Millennium der Taufe der Rus“. Aus diesem Anlaß ist eine ganze Reihe von Neuerscheinungen und Neuauflagen zu verzeichnen, die sich mit der ROK im speziellen oder mit der Orthodoxie generell beschäftigen. Es gibt einige thematische Schwerpunkte, auf die sich die Neupublikationen konzentrieren, etwa die geschichtliche Entwicklung der ROK, dann ihre aktuelle Situation, zumal in den sich wandelnden politischen Gegebenheiten, damit zusammenhängend das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion, die Spiritualität des russischen Christentums, die Ikonen und ihre theologische Deutung. Außerdem haben anlässlich des Millenniums in der Bundesrepublik mehrere Symposien und Konferenzen stattgefunden, deren Vorträge jetzt publiziert sind.

I. Von den allgemeinen Werken, die den Anspruch erheben, in möglichst viele Aspekte des Lebens der ROK einzuführen, ist zunächst auf die gewichtige, von Metropolit Pitirim (zugleich Leiter der Verlagsabteilung des Moskauer Patriarchates) hg. Selbstdarstellung der ROK zu verweisen:

Die russische orthodoxe Kirche, hg. v. Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjev. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1988. XIII, 455 S. (Die Kirchen der Welt, 19). Ln. DM 128,-

In sieben Kap.n werden verschiedene Aspekte der ROK von ungenannt bleibenden Autoren behandelt. Nach einem Abriss der Kirchengeschichte folgen Kap. über das kirchliche Buchwesen, die Liturgie, die Kirchenmusik, die Spiritualität, die Theologie und über die kirchliche Kunst und den Sakralbau.

Die Schwerpunkte liegen dabei auf dem historischen und dem theologischen Kap., die mit Abstand die umfangreichsten sind. Die Grundzüge des Buches sind bereits einige Jahre vor Erscheinen festgelegt worden (vgl. Vorwort des Hg.s, XV), so daß neueste Entwicklungen und einige Aspekte wie panorthodoxe und ökumenische Kontakte sowie die Friedensarbeit der ROK nicht ausführlich behandelt bzw. gar nicht berücksichtigt werden konnten.

Die historische Darstellung im ersten Kap. verzichtet bei in der Forschung umstrittenen Sachverhalten, die Problemlage darzustellen und auf abweichende Meinungen hinzuweisen.

Das gilt etwa für Ort und Zeit der Taufe der Fürstin Ol'ga, für die erste hierarchische Anbindung der ROK, aber auch für die Zeit nach der Oktoberrevolution 1917, die Epoche des Patriarchen Tichon (1917–1925). Insbesondere für diese letzte Periode würde man sich zuweilen einen etwas kritischeren

UB
27. SEP. 1990

✓ 2 KD

Ansatz wünschen. Doch auch Aussagen wie die, daß zwei Metropoliten „zu dieser Zeit [1925] nicht in Moskau waren“ (91) oder daß ein anderer Hierarch „nach wie vor keine Möglichkeit“ (95) hatte, ein Amt anzutreten, sind auch vielsagend genug. Interessant sind in diesem historischen Kap. einige kurze Bemerkungen über die Bedeutung des Hesychasmus für das russische Mönchtum (16) sowie über die Missionsaktivitäten der ROK (41–50). Bezüglich der Konferenz von Moskau 1948 anlässlich der 500-Jahr-Feier des Moskauer Patriarchates wird nicht erwähnt, daß die sich an die Feier anschließende Versammlung (an der die Vertreter des ökumenischen Patriarchates und der griechischen Kirche nicht teilnahmen, obwohl sie auch zur Jubiläumsfeier in Moskau waren) sich scharf gegen die ökumenische Bewegung wandte. „Der Sache nach war diese Konferenz ein gesamtorthodoxes Konzil“ (112); einem solchen Urteil werden die Patriarchate des Ostens und die griechische Kirche sicherlich nicht zustimmen können, zumal der damalige russische Patriarch Aleksij ja 1947 vergebens zu einem solchen panorthodoxen Konzil eingeladen hatte.

Im theologischen Kap. ist die Gliederung zunächst chronologisch angelegt, wobei besonders der Begriff „Dogma“ bei verschiedenen Autoren beschrieben wird. In einem zweiten Schritt wird die Behandlung einzelner Traktate bei verschiedenen Autoren untersucht; dieser Teil ist also systematisch gegliedert. Der Schwerpunkt liegt hier auf Soteriologie, Ekklesiologie und der Liturgiewissenschaft.

Hinsichtlich der Ekklesiologie ist besonders auffallend, daß A. S. Chomjakov überhaupt nicht genannt wird. Chomjakov, der maßgeblichen Einfluß auf die orthodoxe Ekklesiologie genommen hat, wird im ganzen Werk nur einmal als Religionsphilosoph im historischen Teil erwähnt (54), ist aber auch im Personenregister nicht zu finden. Seine Lehre jedoch findet in dem Buch ihren Niederschlag. Die Ausführungen auf S. 193 etwa sind von der von Chomjakov maßgeblich beeinflussten Sobornost'-Lehre geprägt (etwa: „In der Orthodoxie gilt als Bewahrer der Frömmigkeit das Volk“, ein Satz, der fast wörtlich der Enzyklika der orthodoxen Patriarchen von 1848 entnommen ist).

Aufschlußreich ist die Darstellung der Entwicklung der russischen Schultheologie im vorigen Jh., insbesondere die wachsende Bedeutung der historischen Schule. Die einzelnen Autoren werden aufgeführt; ihre Werke werden kurz analysiert und in den theologisch-geschichtlichen Kontext gestellt.

Bemerkenswert ist, daß die Vf. sich fast ausschließlich russischer Sekundärliteratur bedient haben. Lediglich im historischen Kap. werden auch einige moderne westliche Autoren angeführt. Zumindest für die Väterzitate wäre es erwünscht gewesen, neben schwer zugänglichen russischen Editionen des 19. Jhs. auch wenigstens die Migne-Stellen anzuführen.

Der Satz „Wer die Kirche nicht als Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater“ (192) ist nicht nur eine russische Redewendung, sondern stammt von Cyprian (de cath. eccl. unitate 6). Die Transkription russischer Namen ist inkonsistent, so z. B. Tver (15) neben richtig Tver' (27); Perm (17) neben richtig Perm' (49). Der jugoslawische Exilort der späteren Auslandskirche heißt Sremski Karlovci, nicht Karlovcy. Für das 3. Kap. über das liturgische Leben der Kirche gibt es leider gar keine Literaturhinweise.

Insgesamt handelt es sich um eine bedeutende Selbstdarstellung der russischen Orthodoxie in einigen ihrer zentralen Aspekte. Der Bd ist ein wichtiges Dokument für das Studium dieser Kirche. Er gibt einen repräsentativen Querschnitt durch die Theologie und die Spiritualität der ROK, der durch die oben erwähnten Mängel nur unwesentlich beeinträchtigt wird. Der westliche Leser kann sich mit dem Werk eingehend über den Stand der russischen Kirche zu einem Zeitpunkt informieren, der für ihre historische Entwicklung wohl von zentraler Bedeutung ist.

Mit Vorworten des Moskauer Patriarchen Pimen, des Präsidenten des Außenamtes der EKD Held und des Erzbischofs von München und Freising Kardinal Wetter erschien der alle Bereiche der ROK umfassende repräsentative Bildband:

Das Heilige Rußland. 1000 Jahre Russisch-orthodoxe Kirche. Hg. v. Ilma Reißner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 279 S., geb. DM 49,80

In fünfzehn Abschnitten werden von katholischen und evangelischen Fachleuten Bereiche wie die Geschichte der ROK, die russische religiöse Kunst, die Ikonenfrömmigkeit, die Liturgie, ökumenische Kontakte der ROK und die Laienfrömmigkeit in der heutigen UdSSR beschrieben. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit den übrigen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in der Sowjetunion. Eine synoptische Tabelle, die Daten der russischen Geschichte mit solchen aus dem übrigen Europa nebeneinanderstellt, genealogische Tafeln, ein Glossar und Literaturhinweise ergänzen den Bd.

Dieses Buch bietet in bemerkenswerter Klarheit einen Überblick über die verschiedenen Aspekte der Geschichte und des Lebens der ROK. Die einzelnen Beiträge sind verständlich geschrieben, ohne daß dies auf Kosten des Inhalts ginge. Gerade Nichtfachleute werden es zu schätzen wissen, so einen tieferen Einblick in das Sein der

russischen Kirche zu gewinnen. Die zahlreichen Farbfotos ergänzen den Text in vortrefflicher Weise. Zu bedauern ist lediglich, daß keine russischen Wissenschaftler zur Mitarbeit herangezogen wurden. Insgesamt handelt es sich aber um ein sehr empfehlenswertes Werk für an der ROK Interessierte.

Eine Darstellung der Geschichte und des Leben der ROK intendiert:

Kuchinke, Norbert: Rußland unterm Kreuz. 1000 Jahre russisch-orthodoxes Christentum. – Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe 1987. 268 S., kart. DM 17,80

Dazu stellt K. historische Details und aktuelle Reportagen (dem Buch ist deutlich anzumerken, daß der Vf. Journalist ist!) nebeneinander, um so dem Leser einen Gesamteindruck von „Geschichte und Kultur“ (Umschlagtext) zu vermitteln.

In sieben Kap.n behandelt der Vf. etwa Themen wie religiöse Gebräuche, Ikonenfrömmigkeit, Mönchtum oder das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nebeneinander. Ein Aufsatz von Ivan B e n t c h e v über die kunsthistorischen Aspekte der Ikonenmalerei und ein kurzer Ausschnitt aus Dostoevskijs Roman „Die Brüder Karamazov“ (es handelt sich um einen Auszug aus den „Gesprächen des Starez Zosima“ am Ende des 2. Teiles) schließen den Bd ab.

Es ist natürlich zu fragen, ob für eine ausführliche Darstellung der ROK eine solche Gliederung sinnvoll ist. Tatsächlich ist es so, daß dem Leser eine große Menge an Informationen vermittelt wird (oft solcher, die nicht nachprüfbar sind; Einleitungen wie „Ein Moskauer Priester erklärt:“ oder auch „Ein Oppositionspriester:“ sind sehr häufig und weisen wohl auf persönliche Erfahrungen hin, die der Vf. während seiner zehnjährigen Korrespondenzzeit in Moskau gemacht hat), wobei diese jedoch ungeordnet aneinandergereiht werden. Die historischen Passagen der Darstellung sind meist einfache Nacherzählungen der russischen Kirchengeschichte; der Vf. verhält sich hier zu unkritisch zu seinen Quellen und gibt – vor allem bei der Darstellung der wunderartigen Ikonen und der Geschichte des Mönchtums (S. 175–211) – ungeprüft von anderen übernommene Details wieder, die oft historisch nicht haltbar sind. Das gilt auch für die Frühgeschichte der ROK.

Auch einige theologische Ungenauigkeiten sind zu verzeichnen. Immer wieder taucht für die „čtētki“, die Gebetskette der orthodoxen Mönche und Nonnen, die Bezeichnung „Rosenkranz“ auf. Ein Satz wie „Der Rosenkranz (...) ist fünfmal durchzubeten“ (84) zeugt von mangelnder Kenntnis der ostkirchlichen Tradition.

Neben diesen inhaltlichen Ungenauigkeiten fallen formale Fehler in großer Menge auf. Im Buch finden sich viele, teilweise sinnentstellende Druckfehler. Der Moskauer Großfürst, der 1380 die Tataren besiegte, hieß Dmitrij, nicht Donskoi (das ist nur ein Namenszusatz, 206). Der Revolutionär, nachdem die Klosterstadt Zagorsk benannt ist, hieß V. M. Zagorskij (211). Die Druckfehler „russisch“ und „sowjetisch“ finden sich sehr häufig. Große Zahlen wie 1437 sollten, um größere Lesbarkeit zu erreichen, mit Ziffern und nicht mit Buchstaben geschrieben werden (42).

Das umfangreiche Material zur Gegenwartslage der ROK, das sich in dem Buch finden läßt, hätte es verdient, sachgerechter aufbereitet zu werden. So kann diese Darstellung der ROK nicht viel mehr als Eindrücke vermitteln, die der Vf. aus seinen Begegnungen mit der ROK gewonnen hat und in dem Büchlein nebeneinanderstellt.

II. Bei den Neuerscheinungen zum kirchenhistorischen Bereich handelt es sich meist nicht um Gesamtdarstellungen – abgesehen davon, daß die meisten Werke über die ROK kirchengeschichtliche Abschnitte oder wenigstens Einführungen haben, wie etwa die oben genannte Selbstdarstellung.

Eine Sonderstellung nimmt das wohl wichtigste Werk ein, das in diesen Bereich einzuordnen ist:

Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Im Auftrag des Studienausschusses für Fragen der orthodoxen Kirchen bei der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität hg. v. Peter Hauptmann / Gerd Stricker. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 958 S., Ln. geb. DM 280.–

Das Werk ist in sieben Teile gegliedert, die sieben Perioden der russischen Kirchengeschichte entsprechen, und bietet die wichtigsten Quellentexte zur Geschichte der russischen Kirche in deutscher Übersetzung. Jeder Teil ist von einem Spezialisten selbstständig bearbeitet: eine Einleitung, die einen kurzen Überblick über die entsprechende Periode gibt, dann die Quellentexte mit den Angaben zu Editionen und Übersetzungen, Kommentare in den Anmerkungen und Literaturangaben zu einzelnen Texten. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister (in Auswahl) runden den Bd ab. Die Quellentexte werden teilweise vollständig, teilweise in Auszügen wiedergegeben. Einige

Texte wurden für diesen Bd neu übersetzt, andere aus vorhandenen Übersetzungen übernommen, der größte Teil wird jedoch hier erstmals in deutscher Übersetzung publiziert.

Das Buch schließt eine große Lücke in der wissenschaftlichen Literatur über die ROK, da es keine ausführliche, dem neuesten Forschungsstand entsprechende Gesamtdarstellung der russischen Kirchengeschichte gibt. Durch die Publikation von Quellen sollte, so die Absicht der Hg., größtmögliche Objektivität in der Darstellung erreicht werden. Tatsächlich sind die ausgewählten Texte sorgfältig ediert und mit ausgewogenen und fundierten Einleitungen versehen. Durch die Übersetzung der Quellen wird der Kreis der potentiellen Leser und Benützer des Werkes erheblich vergrößert; gerade angesichts der Tatsache, daß viele der Texte bisher auf deutsch gar nicht vorlagen, andere an entlegenen Stellen publiziert und – wie so oft bei Russica – nur schwer zugänglich sind, ist das ein großes Verdienst des Buches.

Hinsichtlich der Geschichte sind alle wichtigen Quellen aufgenommen; besonders erfreulich ist, daß auch Texte aus theologischen Werken und aus der Spiritualität der ROK in das Werk Eingang gefunden haben, etwa eine der Stellen aus dem Werk von Chomjakov, die die Sobornost'-Lehre begründet haben, oder ein Text aus den Gesprächen des Starzen Serafim von Sarov. Allerdings hätten es auch einige andere Texte dieser Art verdient, in die Sammlung aufgenommen zu werden.

Leider sind die Literaturangaben nicht immer korrekt: das Werk von R. Rössler heißt im Untertitel „Patriarch Tichon und der Sowjetstaat“ (nicht Nikon!); die „Russische Geschichte“ von G. Stökl ist inzwischen schon in der 4. Auflage erschienen (1983); bei einigen Autorennamen wären Verweise wünschenswert gewesen (etwa von Johannes von Kronstadt auf I. I. Sergiev oder von Rusak auf Stepanov); die wichtigen „Grundzüge der russischen Kirchengeschichte“ von K. Onasch fehlen ganz.

Der Wert des Buches für die Forschung und auch für den Unterricht wird durch diese Mängel jedoch keineswegs gemindert. Niemand, der sich mit russischer Kirchengeschichte beschäftigt, wird dieses Werk beiseite lassen können.

Eine ähnliche Quellensammlung, die sich jedoch auf die Anfangszeit der russischen Kirchengeschichte beschränkt, ist:

Müller, Ludolf: Die Taufe Rußlands. Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988. – München: Erichewel 1987. 131 S. (Quellen und Studien zur russischen Geistesgeschichte, Bd 6), kart. DM 12.80

M., der auch der Bearbeiter des entsprechenden Teils im Buch von Hauptmann/Stricker ist, beschreibt eine der wichtigsten und gleichzeitig undurchsichtigsten Perioden in der russischen Kirchengeschichte, nämlich die Zeit bis 988, dem Jahr der Taufe des Kiever Fürsten Vladimir. Er stellt dazu alle relevanten Quellen in einen größeren historischen Zusammenhang, diskutiert ihren Wert ausführlich und überzeugend und führt die zentralen Stellen in Übersetzung an. Bei einigen Texten handelt es sich um die erste edierte deutsche Übersetzung. Lediglich aus der sog. „Nestorchronik“ zitiert Müller nur sehr wenige Texte, da diese in einem vom Vf. hg. Auswahlband leicht zugänglich sind.

Die Darstellung der Kontakte der ostslavischen Stämme und Staaten mit dem Christentum ist deutlich und überzeugend. Für einige besonders strittige Punkte bietet M. wohlgedachte und mit Quellen belegte Lösungen an, so etwa für die Frage nach dem Ort der Taufe der Großfürstin Ol'ga. M. vertritt (nach Ostrogorsky und Litavrin) die Meinung, Ol'ga sei bereits im Jahre 946 und als Christin nach Konstantinopel gereist. Interessant sind die Folgerungen über den Zweck der Reise, die M. aus dieser Annahme zieht (79–82). Auch die problematische Frage nach den Vorgängen im Zusammenhang mit der Taufe Vladimirs, die in den verschiedenen Chroniken unterschiedlich dargestellt werden, finden in Anlehnung an die These von A. Poppe eine überzeugende Lösung. Danach sagt Vladimir dem bedrängten byzantinischen Kaiser Basileios II. auf dessen Ersuchen hin militärische Unterstützung zu, wofür ihm die Schwester des Kaisers, Prinzessin Anna, zur Frau versprochen wird. Bedingung für die Heirat ist aber die Taufe Vladimirs. Die Taufe Vladimirs und der Kiever Bevölkerung sowie seine Heirat mit Anna (Anfang bis Sommer 988) gehen der militärischen Aktion (Herbst 988 bis Sommer 989), die erfolgreich verläuft, voraus.

Alles in allem handelt es sich um eine überzeugende, klare und durchdachte Darstellung der frühesten Epoche der russischen Kirchengeschichte, die einige Fragen wohl in ihrer endgültigen Klärung aufzeigt.

Eine weitere Neuerscheinung zur ROK beschäftigt sich mit der russischen Kirchengeschichte aus der anglikanischen Perspektive:

House, Francis: The Russian Phoenix. The Story of Russian Christians AD 998(sic!)-1988. – London: SPCK 1988. 133 S., kart. £ 7.95

H. – er ist Priester der Kirche von England und war 1955–1962 Mitglied des Generalsekretariats des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), also in der Zeit, als der Beitritt der ROK zum ÖRK vorbereitet und schließlich 1961 vollzogen wurde – bietet einen Überblick über die Geschichte der ROK in zwei Hauptteilen, nämlich im vorrevolutionären Rußland und in der UdSSR. Dabei wird die Geschichte der ROK in der Sowjetunion ausführlicher behandelt als die historischen Ereignisse von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution von 1917. Im jeweils letzten Abschnitt der beiden Teile beschäftigt sich der Vf. auch mit anderen Konfessionen in Rußland bzw. der UdSSR, vorwiegend mit den Baptisten. Zwei Anhänge ergänzen die Darstellung: der erste beschäftigt sich mit den Beziehungen zwischen der ROK und der Kirche von England, der andere schildert die Rechte und Pflichten von religiösen Gemeinschaften nach den Religionsgesetzen der UdSSR. Dieser zweite Anhang hat jedoch nur noch historischen Wert, da diese Bestimmungen de facto nicht mehr gelten und demnächst auch durch andere, liberalere ersetzt werden sollen.

Die historischen Ereignisse werden deutlich dargestellt und konzise mit den größeren geschichtlichen Zusammenhängen in Verbindung gebracht. Auch bei der Behandlung älterer Epochen zeigen sich Erfahrungen des Vf.s, die er im Kontakt mit der ROK gewinnen konnte. Sehr gut ist im vierten Kap. die Zusammenfassung über einige Aspekte des spirituellen Lebens im Rußland des 19. Jh.s. Der Vf. versucht erfreulicherweise, sich in seiner Darstellung nicht nur auf die Metropolen Moskau und Petersburg sowie auf die bekannten Starzen zu beschränken, sondern entnimmt seinen Quellen auch – soweit das möglich ist – Details über das religiöse Leben in der Provinz. Auch die kurze Darstellung der verschiedenen Sekten im 6. Kap. gibt einen knappen, aber klaren Überblick über dieses komplizierte Kapitel der russischen Kirchengeschichte. Außerdem werden hier die wichtigsten westlichen Missionsversuche in Rußland (vor allem im 19. Jh.) erwähnt. Eine deutliche Darstellung ist dem Vf. bezüglich des Leningrader Metropoliten Nikodim (1929–1978) gelungen, einer der wichtigsten und umstrittensten Gestalten der neueren russischen Kirchengeschichte. H. versteht es, die Stellung Nikodims in der ROK klar darzustellen und die einschlägigen Probleme aufzuzeigen. Schließlich ist es noch als erfreulich zu bezeichnen, daß H. es versucht, nicht nur eine Patriarchatsgeschichte zu schreiben, sondern auch die Verhältnisse bei den Gläubigen der ROK darzustellen – ein schwieriges Unterfangen, das H. jedoch angesichts der Kürze seiner Darstellung und der schwierigen Quellenlage zufriedenstellend gelungen ist. Alles in allem handelt es sich also um ein instruktives, interessantes Buch, das auch einige weniger bekannte Aspekte der Geschichte der ROK verdeutlicht.

III. Der letzte Abschnitt hat gezeigt, daß in den Darstellungen der Geschichte der ROK die neuere Zeit die interessanteste und zugleich die strittigste Periode darstellt. Insbesondere das Verhältnis der ROK zum Sowjetstaat ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen.

Die Periode der größten Bedrängung der ROK durch die staatlichen Organe seit 1943 behandelt:

Bodewig, Herbert: Die russische Patriarchatskirche. Beiträge zur äußeren Bedrückung und inneren Lage 1958–1979. – München: Erichewel 1988. 274 S.

Die Arbeit (kath.-theol. Diss. Bonn) gliedert sich in drei Hauptteile. Nach einer allgemeinen Einleitung zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche von der Revolution bis 1979 behandelt der Vf. zunächst die antireligiöse Propaganda in der UdSSR und ihre Folgen. Der zweite, historische Teil beschreibt die Entwicklung der ROK unter den beiden letzten Patriarchen, also seit 1945. Der dritte Teil stellt die russische Kirche „im Urteil des Ostens und des Westens“ dar. Nach einem kurzen Epilog schließen sich insgesamt 33 Dokumente in deutscher Übersetzung an, die die Situation der ROK in der behandelten Zeitspanne illustrieren sollen.

Der Vf. bietet in seiner Arbeit eine große Menge von Informationen, vor allem hinsichtlich der Religionsverfolgung und der atheistischen Propaganda, die er aus verschiedenen Quellen zusammengetragen hat. Kritisch läßt sich anfragen, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, den historischen Teil voranzustellen und dann die Situation der ROK zu analysieren. So hätten sich wohl auch einige Wiederholungen vermeiden lassen. Bei seinen Quellen verläßt sich der Vf., der des Russischen nicht mächtig ist, zuweilen auf persönliche Mitteilungen und auf Zeitungsnachrichten, wo ein kritischerer Ansatz wünschenswert gewesen wäre. Eine durchgehende Analyse der antireligiösen Propaganda fehlt: Der erste Teil der Arbeit besteht zum großen Teil aus einer Auflistung antireligiöser Maßnahmen,

ohne daß eine Systematisierung zu erkennen wäre. Der Leser vermißt vor allem eine deutlichere Chronologie der atheistischen Propaganda; schließlich ließ sich ja besonders seit Chruščëv eine erhebliche Verschärfung der Maßnahmen gegen die Kirche feststellen, die nach seiner Entmachtung etwas nachließ. Die einzelnen Phasen dieser Entwicklungen hätten deutlicher herausgearbeitet werden können. Pauschalisierungen wie „die Propagandisten“, „die Atheisten“, „die Theoretiker des Atheismus“ sind häufig und werden nicht konkretisiert. Der historische Teil wie auch die Dokumente im Anhang übersteigen die zeitliche Eingrenzung der Arbeit sowohl nach vorne als auch nach hinten. Durch diese methodischen Mängel verliert die Darstellung der Materialien, die der Vf. vor allem im ersten Teil vornimmt, erheblich an Wert; die von ihm verwendeten Informationen werden nicht adäquat aufgearbeitet.

Aus einem Interview, das ein Mitarbeiter des Organs der italienischen Kommunisten L'Unità im August 1986 mit dem unlängst verstorbenen Patriarchen Pimen geführt hatte und das sich vor allem mit den Friedensaktivitäten der ROK beschäftigte, erwuchs die Idee eines umfangreicheren Gesprächs. Nach mehr als einem Jahr Arbeit an den verschiedenen schriftlichen Versionen erfolgte im Oktober 1987 die letzte Revision des inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienenen Textes durch den Patriarchen:

Pimen, Patriarch von Moskau: Zur Situation des Glaubens in Rußland. Ein Interview von Alceste Santini. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1988. 231 S. (Theologie und Glaube), kart. DM 28.–

Das Interview wird von einer historischen und einer biographischen Notiz eingeleitet. Zwischen den einzelnen Fragen des Interviews finden sich immer wieder kürzere Abschnitte von Santini, die einen neuen Fragenkomplex ankündigen und erläutern. Der Themenkatalog ist sehr umfangreich, er geht von Erläuterungen des Glaubenslebens der ROK über ethische Probleme, die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, historische Rückblicke bis hin zu ökumenischen Fragestellungen.

Es ist offensichtlich, daß an der Formulierung der Antworten auch Theologen der ROK mitgearbeitet haben. Das zeigt etwa die Argumentation auf die Frage nach der Frauenordination (42–46, vgl. auch weiter bis 52), wo die Argumente pro und contra aus der Schrift und der Tradition im einzelnen dargestellt und gegeneinander abgewogen werden. Das Ergebnis dieser Überlegungen lautet: „Diese Frage muß in der Orthodoxen Kirche als endgültig gelöst betrachtet werden“ (46). Die Antworten können gleichsam als offiziöser Standpunkt der ROK generell betrachtet werden, nicht nur als die Meinung des Patriarchen. Auch nach dem Tod von Pimen bleiben sie somit aktuell.

In vielen Punkten, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses der ROK zum Sowjetstaat und ihrer Friedensaktivitäten, werden die bekannten Positionen des Moskauer Patriarchates wiederholt. Einige Antworten sind wegen ihrer theologischen Dimension von besonderem Interesse. Hier ist vor allem die Frage nach der höchsten Autorität in der Kirche zu nennen. In diesem Kontext vertritt der Patriarch den Standpunkt, der durch den russischen Theologen A. S. Chomjakov (1804–1860) in die orthodoxe Ekklesiologie Eingang gefunden hat. Danach bedürfen Konzilien der Zustimmung des gesamten Kirchenvolkes, um als gültig anerkannt werden zu können. In der Antwort wird diese Position ohne Abstriche vertreten, ohne daß hier jedoch der Name Chomjakovs genannt würde (auf den allerdings vorher schon eingegangen wird: 73f): „Die Definitionen der Konzile haben bedingten Charakter, absolut werden sie erst dadurch, daß die Kirche sie anerkennt“ (198). Diese Theorie wird vom Patriarchen konkretisiert, wenn er bezüglich der ökumenischen Bemühungen darauf hinweist, daß nicht nur ein Konsens der Hierarchen und Theologen nötig ist, sondern eine Glaubensübereinstimmung des ganzen Volkes Gottes (213). Ähnliche Ansichten hatten sich ja auch in der oben behandelten Selbstdarstellung der ROK finden lassen. Hinsichtlich der Moskauer Konferenz von 1948 erklärt der Patriarch, sie habe „der ökumenischen Bewegung gegenüber eine vorsichtige und abwartende Haltung“ eingenommen (175). Die genannte Selbstdarstellung hatte die negative Einstellung zum Ökumenismus übergangen.

Im historischen und im biographischen Teil, die von Santini selber verfaßt sind, lassen sich einige Ungenauigkeiten finden, ebenso in den Fußnoten und Zwischenbemerkungen im eigentlichen Interview. Die Fragestellungen sind zuweilen oberflächlich (62: „Ist die Marienfrömmigkeit noch lebendig oder geht sie zurück?“; 210: „Was würden Sie in Italien gerne sehen wollen?“). Einige Fehler sind in der Übersetzung aus dem Italienischen festzustellen; so ist Rhodos als „Rodi“ stehengeblieben (164); der Name des Erzbischofs

Antonij, Chrapovickij, ist entstellt (175). Bemerkenswert ist vor allem die konsequente Falschschreibung des Begriffes „Sobornost“ als „Sobonorst“.

Das Bdchen bringt dem Leser eine Reihe interessanter Details zur Kenntnis. Es muß insofern als Quelle für die Gegenwartsgeschichte der ROK gelten.

Zwei kleinere Bdchen beschäftigen sich mehr mit den politischen Veränderungen in der UdSSR und deren Implikationen für die ROK und die anderen Kirchen dort. Das eine von ihnen enthält eine Reihe von Vorträgen, die anlässlich des Millenniums im Saarländischen Rundfunk ausgestrahlt wurden:

Glasnost, Christen und Genossen. Realität und Hoffnung. Berichte und Analysen zum christlichen Leben in der Sowjetunion. Hg. v. Norbert Sommer. – Berlin: Wichern 1988. 187 S.

Die 23 Beiträge des Bdchens werden ergänzt durch das „Gemeinsame Wort“ der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und der DDR, die Botschaft des Lutherischen Weltbundes und Auszüge aus dem apostolischen Schreiben „Euntes in Mundum“ von Papst Johannes Paul II.

In den Beiträgen werden verschiedene Aspekte der ROK behandelt, meistens in ihren Beziehungen zu Deutschland und den deutschen Christen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Erfahrung des letzten Weltkrieges. Einige der Autoren gehören zu den Wegbereitern einer Normalisierung zwischen beiden Ländern (Lew Koplew, Bischof Kurt Scharf). Der Sammelband gibt somit ein Bild der Situation in diesem Verhältnis wieder. Die Schwierigkeiten, die viele westliche Christen mit der ROK bezüglich politischer Fragen haben (hier seien nur Stichwörter wie Glaubensfreiheit, Verteidigung sowjetischer Standpunkte, Maßregelung unbemittelter Priester genannt), werden nicht ausgeklammert, sondern thematisiert, ebenso wie die Ängste, die es in der UdSSR hinsichtlich der Deutschen gibt. Diese Probleme werden mit persönlichen Erfahrungen konkretisiert, so daß das Buch also sehr stark emotional geprägt ist. Insgesamt handelt es sich um ein empfehlenswertes Bdchen, das seinen Schwerpunkt auf einem oft vernachlässigten Aspekt hat.

Der andere Bd, der die politischen Implikationen stärker berücksichtigt, beschäftigt sich vorwiegend mit der Stellung der Religion in den gesellschaftlichen Strukturen der Sowjetunion und mit dem Zusammenhang von Religion und nationalem Bewußtsein:

Hampel, Adolf: Glasnost und Perestrojka – eine Herausforderung für die Kirchen. – Frankfurt: Knecht 1989. 208 S., kart. DM 28.–

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Im Abschnitt „Der Umbruch in der Sowjetunion“ analysiert der Vf. die Konsequenzen der Politik der Perestrojka für die sowjetische Gesellschaft und ihr Verhältnis zur Religion. Im Teil „Religion als Komponente nationalen Bewußtseins“ werden das sowjetische Nationalitätenproblem und die einzelnen christlichen Kirchen im Kontext der Nationen beschrieben. Der Teil „Herausforderung für die Christen“ schließlich zeigt die Konsequenzen für das Handeln der Kirchen (und der einzelnen Christen) auf. Dem Buch ist ein Anhang beigegeben, der einige Quellentexte der neuesten Zeit dokumentiert.

Bei dem Buch von H. handelt es sich um eine wertvolle Analyse der Lage der Kirchen und der Religion innerhalb der Sowjetunion. Erfreulicherweise beschränkt sich der Vf. nicht nur auf die Religionsgesetzgebung, die Zahl der geöffneten Kirchen und ähnliche Fakten, sondern versucht durch eine Analyse einzelner gesellschaftlicher Bereiche – etwa der Literatur oder der Philosophie – aufzuzeigen, welchen Stellenwert die Religion heute, in den Bedingungen der Perestrojka, in der UdSSR hat. Der Anhang bietet einige interessante Texte; hier seien ein Interview mit Erzbischof Kirill von Smolensk (heute Leiter des Außenamtes der ROK) und das Gedächtnisprotokoll eines Vortrages des (inzwischen entlassenen) „Religionsministers“ Charčëv hervorgehoben, den dieser vor Dozenten der Parteihochschule gehalten hat. Das Werk stellt im ganzen eine interessante und lesenswerte Analyse der Situation der Religion in der heutigen UdSSR dar.

IV. Die Spiritualität der orthodoxen Tradition, gerade die mit dem russischen Christentum verbundene, hat immer eine besondere Anziehungskraft auf westliche Interessenten ausgeübt. Die zahlreichen Leiden, die russische Christen zu allen Zeiten erdulden mußten, die Ikonenfrömmigkeit, die Weite des Landes und andere Faktoren haben ein Klischee geprägt, das oft mit der „russischen Seele“ umschrieben wird.

Mit eben diesem Titel erschien ein Werk, das, wie die Autorin, selber zur ROK gehörig, im Vorwort (10) erklärt, nicht nur die Geschichte und die Spiritualität der ROK beschreiben, sondern auch zur Beantwortung der Frage nach den trennenden Glaubens-

unterschieden zwischen der Orthodoxie und den westlichen Kirchen beitragen will:

Beta, Katharina: Die russische Seele. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen. – Wien: Herold-Verlag 1988. 160 S., br. öS 218.– / DM 30.–

In den ersten Abschnitten des Buches behandelt B. die jetzige Lage der ROK und ihre geschichtliche Entwicklung. Ein weiterer kurzer Abschnitt ist betitelt mit „Vom Wesen der russisch-orthodoxen Kirche“. Anschließend beschäftigt sich die Vf.in mit dem Rechtsdenken der abendländischen und dem der orthodoxen Kirche. Die letzten Abschnitte – vom Umfang her mehr als die Hälfte des Buches! – beschäftigen sich mit der orthodoxen Spiritualität in ihren verschiedenen Aspekten: Ikonenverehrung, Liturgie, das Gebet.

Von seiner Anlage her könnte das Buch also einen Akzent auf die Ökumene zwischen Ost und West legen. Jedoch ist die Darstellung westlicher Positionen (es handelt sich fast immer um römisch-katholische, die protestantische Tradition wird kaum erwähnt) oft ungenau und nicht auf dem Stand der Forschung. Das zeigt sich besonders in den zahlreichen Gegenüberstellungen der westlichen und der östlichen Tradition.

Einige Beispiele: es wird behauptet, daß aufgrund der Verwendung der Volkssprache „in der Orthodoxie die Liturgie Sache des Volkes geblieben ist, während sie im römischen Katholizismus hauptsächlich Sache des Klerus wurde, bei dem das Volk mehr oder weniger nur als passiver Zuschauer hinzukommen konnte“ (80), dazu: „Im Katholizismus wird die Messe auch mehr als Sache des Priesters verstanden, zu der das Volk hinzukommt“ (87). Beide Aussagen entsprechen der modernen katholischen Theologie nicht; außerdem ist die Argumentation mit der Volkssprache in der Orthodoxie sehr problematisch. „Im Westen hat sich seit dem frühen Mittelalter kein Theologe von Rang und Namen mit einer Theologie des Heiligen Geistes beschäftigt. (...) Es gibt durch alle Jh.e hindurch keinen orthodoxen Theologen, der sich nicht ausführlich auch mit dem Heiligen Geist beschäftigt hätte“ (81f). Hier seien nur Thomas von Aquin und M. J. Scheeben als westliche Theologen genannt, die die erste Aussage widerlegen. „Die Lehre über Maria scheint in den lateinischen-dogmatischen Lehrbüchern (...) immer als selbstständiger Traktat auf, der dem Traktat über die Kirche unmittelbar vorausgeht“ (88). Tatsächlich ist die Mariologie auch in den traditionellen lateinischen Lehrbüchern der Dogmatik zwar vor der Ekklesiologie, aber im Kontext der Christologie/Soteriologie dargestellt.

Doch auch in der Darstellung der russischen Kirchengeschichte und der theologischen Tradition der Orthodoxie unterlaufen der Autorin eine Reihe von Ungenauigkeiten und Fehlern:

Auf den S. 17 und 18 finden sich nebeneinander die Bezeichnungen „Karsun“, „Chersones“ und „Korsun“ für die Stadt Korsun' (griech. Chersonesos). Dem Slavenapostel Konstantin (Kyrill) ist in Korsun' sicher nicht eine russische Übersetzung von Evangelium und Psalter vorgelegt worden, wie die Vf.in schreibt (32), sondern eine syrische, wie heute in der Forschung allgemein angenommen. Nach Auffassung der Autorin hat die filioque-Frage „für den Menschen unserer Zeit keine fundamentale Glaubensbedeutung“ (43) – man bedenke im Gegensatz dazu die Vorwürfe orthodoxer Theologen gegen den Katholizismus, daß dieser wegen des filioque keine richtige Pneumatologie kenne und seine Ekklesiologie daher unausgewogen sei. – Oft zeigen sich Aussagen, die einem gängigen Klischee über die Orthodoxie entsprechen: „Der Stand der Geistlichen besitzt, abgesehen von den ihm durch die Weihe zukommenden Vorrechten der Weihe- und Sakramentengewalt, keine sonstigen Rechte vor den Laien voraus“ (63). In der Orthodoxie gibt es „auf der Ebene der Theologie keine Schultheologie, die nur theologisch Vorgebildeten verständlich wäre“ (84f). „Die Theologieprofessoren sind in der orthodoxen Kirche meist Laien“ (88). In ähnlicher Weise wird der Zeitpunkt der eucharistischen Wandlung auf die Epiklese fixiert.

In der Frage nach der höchsten Autorität in der Kirche, die in der orthodoxen Theologie umstritten ist, entscheidet sich die Autorin für die Theorie, wonach auch Konzilsbeschlüsse erst dann Gültigkeit erlangen, wenn sie von der Gesamtkirche rezipiert werden (63). Sie weist allerdings auch darauf hin, daß diese Meinung unter orthodoxen Theologen diskutiert wird.

Der Abschnitt über die Liturgie ist – abgesehen von Ein- und Ausleitung und einigen unwesentlichen Kürzungen – völlig identisch mit den „Betrachtungen über die Göttliche Liturgie“ des russischen Schriftstellers Nikolaj V. Gogol' (1809–1852), ohne daß diese Übernahme gekennzeichnet wäre.

B. arbeitet in ihrem Buch zu sehr mit Klischees und übernommenen Vorstellungen, als daß sie die „russische Seele“ (allein dieser Ausdruck ist problematisch genug), das Wesen und die Spiritualität der ROK adäquat erfassen und beschreiben könnte. Auch der ökumenische Ansatz, der im Vorwort angekündigt wird, kann so nicht wahrgemacht werden.

Ebenfalls anläßlich des Millenniums erschien ein Bd, der Texte zur russischen Geistesgeschichte aus den verschiedenen Epochen der ROK versammelt:

Lust an der Erkenntnis: Russisches Christentum. Ein Lesebuch. Hg. und eingel. v. Ingrid Fleischhauer. – München, Zürich: Piper 1988. 358 S., kart. DM 19.80

In einer „Geschichtlichen Einleitung“ (9–50) werden die Autoren, deren Texte in den Bd aufgenommen wurden, in ihren jeweiligen historischen Kontext in der ROK gestellt. Biographische Notizen über jeden Vf. und ein kleines Glossar schließen den Bd ab. Die Texte wurden aus schon vorliegenden deutschen Übersetzungen genommen, einige davon auch aus älteren Übersetzungen.

Besonders ist die Auswahl der Texte zu loben. Bei den Texten handelt es sich nicht nur um historische Quellen, die inzwischen teilweise ja vielfach zugänglich sind, sondern auch um theologische und philosophische Schriften. Es ist ein wenig bedauerlich, daß das 19. Jh. mit seinen verschiedenen philosophischen Strömungen etwas unterrepräsentiert ist, was wohl bei einer Auswahl aus einer so großen Zeitsperiode nicht zu vermeiden war. Vielleicht hätte man gerne einen Text aus der slavophilen Tradition in der Sammlung gesehen. Doch auch so bietet dieser Bd dem Leser einen instruktiven Querschnitt von Quellentexten zur russischen Geistesgeschichte.

V. Viele kirchliche Institutionen in der Bundesrepublik – katholische, evangelische und orthodoxe – haben das Jubiläum der ROK zum Anlaß genommen, wissenschaftliche Tagungen und Symposien zu veranstalten. Daher sind einige Sammelbände erschienen, in denen die Referate der entsprechenden Veranstaltungen dokumentiert sind.

Der gewichtigste und in jeder Hinsicht eindrucksvollste davon ist sicher derjenige, der die Beiträge der von der Evangelischen Akademie in Tutzing im Mai 1987 organisierten Konferenz wiedergibt:

Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Hg. v. Karl Christian Felmy / Georg Kretschmar / Fairy von Lilienfeld / Claus-Jürgen Roepke. Redaktion: Wolfgang Heller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 1107 S., Ln. DM 320.–

Die Arbeit der Konferenz war in vier Sektionen eingeteilt. Der Bd dokumentiert – nach zahlreichen Grußworten, Ansprachen und dem Festvortrag des Metropoliten von Kiev, Filaret – zunächst die Vorträge im Plenum. Die Themen dieser Vorträge entsprechen in ihren Grundlinien den Titeln der einzelnen Sektionen, welche lauten: „Die Taufe der Kiever Rus' und die Geschichte des orthodoxen Christentums in Rußland“, „Die Bedeutung des Christentums für die russische Kultur- und Geistesgeschichte“, „Spiritualität der russischen Orthodoxie“ und „Die Gabe der russischen Orthodoxie an Europa und die Ökumene“. In den Sektionen wurden zwischen 10 und 21 Referate gehalten. Ein Autorenverzeichnis und erschöpfende Register runden das Werk ab.

Einige der Vorträge seien aus den über 60 Beiträgen herausgehoben und mehr oder weniger knapp gewürdigt:

Eines der Referate im Plenum wurde von Fairy von Lilienfeld gehalten, die sich mit der „Gabe der ROK an Europa und die Ökumene“ beschäftigt.

Die von ihr genannten Gaben – etwa das Glaubenszeugnis vieler russischer Christen nach der Oktoberrevolution, die liturgische Prägung des russischen Christentums, die Theologie und die Religionsphilosophie der ROK – werden als Elemente dargestellt, die Rußland in einer Wechselbeziehung mit dem Westen, besonders mit Deutschland, verbinden. Gerade im Zusammenhang der aktuellen Diskussion um den Begriff „Europa“ und der Frage nach dem Platz Rußlands in Europa ist dieser Gedanke von großer Bedeutung. Die Vf.in vermeidet hinsichtlich dieser Frage jede terminologische Ungenauigkeit und stellt das Problem der „Nation“ in ihren Prolegomena überzeugend dar, indem sie es auch an den Nationen konkretisiert, die sich aus den Stämmen der Kiever Rus' entwickelt haben. Der Vortrag stellt die Geschichte der ROK in vorbildlicher Weise in eine theologische Sichtweise. Kirchengeschichte wird hier als „theologische Geschichtsbetrachtung“ (225) verstanden und betrieben. Die Gaben der ROK sind somit nicht nur eine historische Größe, sondern sie erhalten sowohl eine (im weiteren Sinne) ökumenische als auch eine eschatologische Dimension.

In der ersten, der historischen Sektion beschäftigt sich Andrzej Poppe mit der Diözesanstruktur in den ersten drei Jh.en nach der Christianisierung der Rus', einem in der Forschung stark umstrittenen Thema. Er bietet eine überzeugende Darstellung der hierarchischen Verhältnisse. Eine Übersicht der Suffraganbistümer der Kiever Metropole bis zum Ende des 13. Jh.s schließt sich an. Gerhard Podskalsky untersucht in seinem Beitrag die Beurteilung der „Taufe der Rus'" innerhalb und außerhalb der ROK, wobei er die Chance der Millenniumsfeiern betont, einen „Beitrag zur Aussöhnung der europäischen Völker leisten (zu) können“ (495).

In der kulturhistorischen Sektion zeigt Konrad Onasch in einem kurzen Beitrag beeindruckend die theologischen Hintergrün-

de des byzantinisch-slavisches Kirchenbaus anhand der Hagia Sophia und einiger russischer Kirchen.

Die zentrale Lichtsäule der Hagia Sophia hat ihre architektonische Umformung in den russischen Kirchen gefunden, die keine Seitenschiffe haben, sondern nur aus einer mit einem Zeltdach gedeckten „Säule“ (russ. stolp) bestehen. Das dahinterstehende theologische Modell ist das der Licht- und Finsternismystik des Pseudo-Dionysios Areopagita.

Günther Schulz macht in der dritten Sektion der Konferenz Ausführungen zum spirituellen Weg des heiligen Sergij von Radonež.

Bemerkenswert ist hier die Darstellung der Bedeutung der „hesychia“ für den Mönch Sergij. Schulz faßt den Begriff des Hesychasmus weiter und spricht in diesem Zusammenhang von einem „sehr frühen (...) Hesychasmus der Wüstenväter“ (649). Igor N. Èkonomcev betont in seinem Aufsatz, der sich mit der Bedeutung des Hesychasmus für Rußland (und Europa) auseinandersetzt, besonders einen ersten Einfluß des Hesychasmus auf das russische Christentum, den er in der Mitte des 11. Jhs ansetzt. Damit ließe sich der Begriff in seinem engeren Sinne (also in seiner Prägung durch das Athos-Mönchtum) auch auf die Anfänge des russischen Mönchtums und eben auch auf Sergij von Radonež anwenden, wie Schulz es tut. Die Rezeption der Lehre des Gregorios Palamas in der modernen russischen Theologie behandelt der Aufsatz von Georg Mantzavidis.

Die Beiträge der vierten Sektion beschäftigen sich mit der ROK und ihren Beziehungen zu anderen kirchlichen Gemeinschaften, mit einzelnen Aspekten der ROK, die im Westen einen Niederschlag gefunden haben (etwa die russische Kirchenmusik oder russische Ikonen), und mit einigen Detailfragen.

Sehr interessant ist der Beitrag von Oskar Wagner über ein kaum bekanntes Phänomen, nämlich die ukrainischen evangelischen Kirchen des byzantinischen Ritus. Auch der Aufsatz von Erich Bryner, der aufzeigt, wie die dialektische Theologie in ihren Anfängen vom Werk des russischen Schriftstellers Dostoevskij beeinflusst ist, verdient besondere Aufmerksamkeit.

Der hier vorgestellte Bd versammelt eine große Zahl von Arbeiten zu den verschiedensten Aspekten der ROK. Das Symposium, an dem auch eine zwölköpfige Delegation des Moskauer Patriarchates teilnahm, hat einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der ROK geliefert. Die Aufsätze sind auf einem hohen Niveau und geben fast immer den neuesten Forschungsstand wieder. Angesichts dieser Vorzüge ist es bedauerlich, daß der hohe Preis dieses Werks es wohl fast nur Fachbibliotheken möglich macht, es zu erwerben.

Kurz vor dem Tutzing Symposium fand auf Einladung der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz in Regensburg eine Tagung statt, deren Schwerpunkt auf den Beziehungen zwischen Rußland und den westlichen Ländern lag:

Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein. Internationales Symposium zum Millennium der Taufe der Rus im Auftrag der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, hg. v. Albert Rauch und Paul Imhof SJ. – München, Zürich: Neue Stadt 1988. X, 445 S. (Koinonia, Schriftenreihe des Östkirchlichen Instituts Regensburg, Bd V), geb. DM 58.–

Die knapp 40 Beiträge, von denen mehr als die Hälfte auch im russischen bzw. bulgarischen Original oder in Übersetzung in eine dieser Sprachen abgedruckt sind, beschäftigen sich vorwiegend mit den Einflüssen, die die ROK im Lauf ihrer Geschichte ausgeübt hat oder die sie geprägt haben. Zwar liegt der Schwerpunkt auf kirchenhistorischen und theologischen Themen, doch finden sich auch politische und kulturhistorische, literatur- und sprachwissenschaftliche Fragen.

Vor allem in den Beiträgen der russischen Teilnehmer am Symposium fällt die Tendenz auf, in der russischen Kirchengeschichte diejenigen Elemente zu betonen, die die russische Kirche schon früh als selbständigen Faktor der Geschichte und der Beziehungen zum Westen darstellen. Bischof Feofan von Kaschira, der über die „Taufe der Rus“ sprach, untersucht vor allem die christlichen Elemente in der Rus' vor der eigentlichen Christianisierung. Er betont, daß das Christentum „zu den Vorahnen der Ostslawen schon in den ersten Jh.en nach der Geburt Christi zu kommen begonnen hat“ (1), und zählt die Zeugnisse auf, wonach die slavischen Stämme schon lange vor dem 10. Jh. Kontakte zum Christentum hatten. Metropolit Pitirim behandelt in seinem Beitrag die gegenseitige Beeinflussung des westlichen und des östlichen Christentums, wobei er einen Schwerpunkt auf die „russische Idee“ legt. Danach kommt Rußland eine besondere Rolle zur Erhaltung des unversehrten wahren Glaubens zu. Bischof Anatoly beschäftigt sich mit Themen der Spiritualität: „Ikonen, Wallfahrtsorte und

Asketen“ ist der Titel seines Aufsatzes. Auch hier werden viele Details idealisiert. Eine Aussage wie „Seit den Zeiten der Apostel ist die kirchliche Malerei in das liturgische Leben aufgenommen worden“ (132) läßt sich wissenschaftlich nicht halten. Eine Deutung der Göttlichen Liturgie unter dem Aspekt des „mysterion“ bringt Bischof Feofan in einem zweiten Beitrag. Metropolit Filaret von Kiev schließlich untersucht den Einfluß der russischen Kirche auf die Geschichte und Gegenwart der russischen (bzw. sowjetischen) Gesellschaft. Interessant ist die Bedeutung der Friedensarbeit im kirchlichen Leben: während Metropolit Filaret lediglich sagt, die ökumenische Bewegung könne „von dem aktuellsten Problem der heutigen Zeit“ nicht abseits stehen (410), hatte Metropolit Pitirim in seinem Referat den Friedensdienst als „die wichtigste, die tragende Idee des Ökumenismus“ bezeichnet (52).

Von den Beiträgen nichtorthodoxer Teilnehmer sollen hier zwei kurz genannt werden: Hans-Joachim Schulz behandelt die eucharistische Ekklesiologie und ihre Rezeption in der katholischen Kirche. Bekanntlich hatte die von dem russischen Theologen Nikolaj Afanas'ev angeregte eucharistische Ekklesiologie auch in den Akten des II. Vatikanums einen Niederschlag gefunden. Eine besondere Rolle spielt sie, wie Schulz zeigt, auch in den Dokumenten des offiziellen katholisch-orthodoxen Dialogs. Gerhard Podskalsky untersucht einige Elemente der geistlichen Literatur in der Kiever Rus' bis zur Mongolenherrschaft. Überzeugend arbeitet er zunächst einige Grundlinien heraus, die die homiletischen, hagiographischen und asketischen Schriften der genannten Periode prägen. Anschließend werden exemplarisch die Themen Eschatologie und Nachfolge Christi in der geistlichen Literatur der Kiever Rus' dargestellt.

Am Vorabend des Jubiläumsjahres, im Dezember 1987, fand in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg eine Tagung statt:

Tausend Jahre Christen in Rußland. Hg. von Eckhard Weiher. München, Zürich: Schnell und Steiner 1988. 77 S., kart. DM 19.–

Der Hg. selbst setzt sich mit der Christianisierung und den Anfängen der Literatur bei den Ostslawen auseinander. Felix Keller untersucht „Die Bedeutung der Musik im orthodoxen Gottesdienst“. Karl Christian Felmy beleuchtet einige „Marksteine der russischen Kirchengeschichte“. Im letzten Beitrag beschreibt Hermenegild M. Biedermann „Ikonen und Ikonenfrömmigkeit in Rußland“.

Die Beiträge sind, wie es im Vorwort heißt, „für einen größeren Kreis von (...) gebildeten und interessierten Laien“ (7) verfaßt und erheben somit nicht den Anspruch, neue Forschungsergebnisse vorzustellen. Während das erste und das dritte Referat, ihrem jeweiligen Thema entsprechend, speziell die russische Kirchengeschichte behandeln, gelten die Ausführungen über die Kirchenmusik (die auch weitere liturgische Hinweise einschließen) generell für die byzantinische liturgische Tradition. Der Vortrag über die Ikonen wird mit einer Betrachtung über die Ikonen und ihre Bedeutung eingeleitet, die sehr instruktiv die wichtigsten Elemente der Ikonentheologie bietet. Dann wird die Geschichte der Ikonenmalerei und der Ikonenfrömmigkeit in Rußland dargestellt. Hier wird deutlich, was sonst oft vernachlässigt wird, nämlich daß die Ikonenfrömmigkeit von den ersten Tagen des russischen Christentums an eine zentrale Rolle gespielt hat. Die Überwindung der Ikonenkrise knapp 150 Jahre vorher hatte ja dazu geführt, daß die Bilder für die Identität des byzantinischen Christentums zentrale Bedeutung erlangten. Diese Stellung der Bilder wurde in der Christianisierung auch den Ostslawen vermittelt.

Das Bdchen ist also eine kompakte Darstellung einiger zentraler Aspekte des russischen Christentums. Es kann dem angesprochenen Leserkreis durchaus einen ersten, aber dennoch tiefgehenden Einblick in die ROK vermitteln.

Anläßlich des Jubiläums der ROK hat das Slavische Seminar der Universität Tübingen eine Ringvorlesung organisiert, deren Beiträge inzwischen publiziert sind:

Tausend Jahre Russische Kirche. 988–1988: Geschichte – Wirkungen – Perspektiven, hg. v. Rolf-Dieter Kluge und Heinz Setzer. – Tübingen: Attempto 1989. XI, 287 S., kart. DM 27.80

In dem Band sollen möglichst viele Aspekte des Jubiläums und seiner Auswirkungen beleuchtet werden. Tatsächlich finden sich in dem Band insgesamt 15 Beiträge zu theologischen, historischen, sprachwissenschaftlichen, musikwissenschaftlichen, kunsthistorischen und literaturwissenschaftlichen Themen.

Einige der theologischen Beiträge sollen kurz angeführt werden: Oskar O b r a c a j beschäftigt sich mit dem russischen Altgläubigentum. Er stellt die Vorgeschichte des Raskol und die politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen um die Reformen deutlich dar. Fairy von Lilienfeld weist in ihrem Beitrag auf die russische Religionsphilosophie vom Beginn des 20. Jhs hin, die im Westen bisher kaum rezipiert wurde. Interessant sind die Bemerkungen von Eberhard Müller zur Haltung der Bolschewiki den russischen Sekten gegenüber. Von den 90er Jahren des 19. Jhs bis etwa 1927 gab es Bemühungen, die Sektenmitglieder, die ja unter dem Zaren verfolgt wurden, in das ideologische Weltbild der sozialdemokratischen (und später bolschewistischen) Partei einzubinden, ihre Lebensweise als Form der Kommunen anzuerkennen und sie in das entstehende System zu integrieren. Anne Jensen behandelt das Thema „Die russische Kirche und der Plan eines Panorthodoxen Konzils“. Hat tatsächlich die Theorie der Pentarchie für die Orthodoxie „keine große Rolle gespielt“ (220)? Moderne orthodoxe Theologen erkennen die Pentarchie grundsätzlich heute noch an. Auch die Aussage, daß „die Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit dieser [der autokephalen] Kirchen untereinander“ nur im „Ehrenprimat“ Konstantinopels ihren Ausdruck findet (221), würde sicher von den Betroffenen mit Recht so nicht anerkannt werden. Die Kommuniongemeinschaft, die sich durch die Erwähnung in den Diptychen manifestiert, spielt hier eine wichtige Rolle. Hans Küng beschäftigt sich mit dem Thema „Östliche Orthodoxie und die katholische Kirche des Westens heute“. Sehr deutlich weist er auf, daß der päpstliche Primat – und damit die Verschiedenheit der Kirchenstrukturen – das Haupthindernis im ökumenischen Gespräch darstellt. Allerdings ist das Treffen der Dialogkommission 1986 in Bari nicht daran bzw. an der Frage nach den Unierten gescheitert (251), sondern an der Frage nach der makedonischen Kirche. Der Seelsorger der ROK Johannes Bücheler schließlich stellt die Geschichte der Gemeinden der ROK in Deutschland dar, wobei er auch die Auseinandersetzungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland nicht ausspart.

Das Buch stellt dem Leser die ROK aus den verschiedensten Aspekten dar. Die interessanten Beiträge zeigen die Vielfalt der Bereiche, die vom russischen Christentum berührt werden.

Die Zeitschrift „Cistercienser Chronik“ hat anlässlich des Millenniums den östlichen Kirchen eine Sondernummer gewidmet:

Cistercienser Chronik. Kirchen des Ostens. Jahrgang 94, 1987 Heft 1–2 (= N.F. Nr. 175, 176). – Bregenz: Eigenverlag der Zisterzienser in Mehrerau 1987. 112 S., DM 15.–

Das Heft, das nicht Produkt eines Symposions ist, behandelt nicht nur Fragen der ROK. Es wurde unter Mitarbeit von Angehörigen der deutschen Diözese der „Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland“ hergestellt, die nur im westlichen Ausland besteht und die die Moskauer Patriarchatskirche nicht als wahre Vertreterin des russischen Christentums anerkennt. Der Bischof der deutschen Diözese, Mark, hat auch ein Grußwort verfaßt. Erfreulicherweise wird in dem Heft auch auf solche Ostkirchen eingegangen, die sonst kaum Erwähnung finden, nämlich die koptische, die westsyrische und die armenische, sowie auf katholische Klöster, die (teilweise) in östlichen Riten leben.

Mit einem sehr umstrittenen Thema beschäftigt sich der Beitrag des russischen Priesters N. A r t e m o f f, nämlich der Kanonisierung der sogenannten „Neomärtyrer“, also auch – neben zahlreichen anderen – des letzten Zaren Nikolaj II. und seiner Familie.

A. selbst bezeichnet die Kanonisierung des Zaren als „Problem“ (61). Zur Befürwortung der Kanonisierung argumentiert er ex negativo, indem er nach einem kirchlichen Argument gegen die Heiligsprechung fragt. Das Problem liegt jedoch tiefer: die politischen Implikationen (der Zar wurde ja nicht erschossen, weil er Christ war, sondern wegen seines Amtes vor der Revolution), deren Betonung der Vf. beklagt, können aus dieser Thematik nicht ausgespart bleiben. Allein mit dem Argument, durch ihr Sterben werden den Märtyrern – damit eben auch dem Zaren – alle Sünden, auch die politischen Fehler, vergeben, kann das Problem nicht gelöst werden. Nach Abwägung der Fakten bleibt die Kanonisierung der Zarenfamilie ein umstrittener und in seiner Richtigkeit zumindest zweifelhafter Akt. Positiv ist zu werten, wie der Vf. die Martyrien der russischen Christen beurteilt: „Die Märtyrer klagen nicht an, sondern rufen zur Versöhnung, zum Glauben, zur Umkehr“ (60).

Schließlich ist noch ein Sammelband zu besprechen, der auf eine im Oktober 1987 gehaltene Jubiläumsveranstaltung zurückgeht:

Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen. Hg. von Wolfgang Kasack. – München: Otto Sagner in Kommission 1988. 197 S. (Arbeiten und Texte zur Slavistik, Bd 44), kart. DM 28.–

Die insgesamt zehn Beiträge beschäftigen sich mit der Kirchengeschichte, der Spiritualität, der Theologie und der aktuellen Situation der ROK zum Zeitpunkt ihres Jubiläums. Drei Beiträge sollen hier besonders hervorgehoben werden:

Bischof Mark, das Oberhaupt der deutschen Diözese der Auslandskirche, behandelt die Entwicklung der russischen Spiritualität auf dem Hinter-

grund des Hesychasmus. Nach einer kurzen allgemeinen Hinführung zum Thema Hesychasmus beschreibt er die Entwicklung beim russischen Mönchtum und entwickelt einige systematische Grundlagen der hesychastischen Lehre. Reinhard S l e n c z k a konkretisiert im folgenden Beitrag die theologische Problematik des Jesus-Gebets, die hinter den großen Auseinandersetzungen um die Verehrung des göttlichen Namens auf dem Berg Athos (1910–1913) steht. Nikolai A r t e m o f f beschäftigt sich mit der Bedeutung des Metropoliten Antonij Chrapovickij, des späteren ersten Oberhauptes der russischen Auslandskirche, für die Entwicklung der Eschatologie in Rußland am Ende des letzten und Beginn des jetzigen Jhs. Nach seiner Darstellung ist das Umdenken in der orthodoxen Theologie, das von westlichen Denkmustern weg- und zu den patristischen Quellen hinführt, bereits in der russischen Theologie des 19. Jhs angelegt; Metropolit Antonij verhilft diesem Denken dann zum Durchbruch. Das juristische Denken der westlichen Tradition wird hier einem dynamischen Verständnis der Orthodoxie gegenübergestellt.

Der Bd ist in vielem geprägt von der besonderen Position der Auslandskirche. Deutlich ist etwa im Beitrag von Bischof Mark der Einfluß der moderneren serbischen Theologie zu sehen, die für die Theologie der ROK in der UdSSR kaum eine Rolle spielt. Da die Auslandskirche in der Bundesrepublik (und generell in westlichen Ländern) mehr Gläubige hat als die Patriarchatskirche, ist das Bdchen auch ein wichtiges Dokument für den Stand dieser Jurisdiktion, die beansprucht, die einzige freie Stimme der russischen Orthodoxie zu sein.

Der Hg. behauptet im Vorwort, es handle sich unter den deutschsprachigen Publikationen zum Millennium um den einzigen Bd, „der in Zusammenarbeit mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland entstand“ (7). Das ist nicht richtig; als Gegenbeispiel sind das oben besprochene Sonderheft der Cistercienser Chronik zu nennen sowie:

Klöster, Starzen und Ikonen. 1000 Jahre Russisch-Orthodoxe Kirche, hg. von Gleb A. Rahr und André S i k o j e v. – Moers: Brendow 1988. 117 S.

Der Bd enthält allerdings nur zwei Originalbeiträge, nämlich einen von G. Rahr über das umstrittene Datum der Taufe der Rus' und einen von G. Seide über die Missionsaktivitäten der ROK. Beide haben auch am vorgenannten Bd mitgearbeitet.

VI. Die Veränderungen, die in der UdSSR vor sich gehen, und die daraus entstehenden Krisen betreffen natürlich auch die Kirche. Die ROK befindet sich in einer Umbruchsituation, da sich die gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sie lebt, radikal ändern. Die Kirche hat die Chance, in einem Staat, der sich auf eine pluralistische Gesellschaftsordnung hin entwickelt, als selbständiger Faktor vertreten zu sein – eine Situation, die die ROK, abgesehen von einigen Monaten im Revolutionsjahr 1917, so nicht kennt. Sie hat bisher jahrzehntelang die Politik der jeweiligen sowjetischen Regierung nach außen verteidigt und sich so ein Überleben im kommunistischen System mit einem Minimum an Freiheit und Möglichkeiten gesichert. Jetzt ist es auch in der UdSSR fast gefahrlos möglich, die Regierung zu kritisieren. Für die ROK bedeutet das eine neue Situation und auch den möglichen Verlust ihrer Sicherheit, die ihr bisher vom Staat – wenn auch zu den von ihm diktierten Bedingungen – gewährleistet wurde.

Mit dem Umbruch sind aber auch Gefahren verbunden: das Nationalitätenproblem, das sich jetzt erst in seiner ganzen Schwere zeigen kann, läßt sich nicht von der Frage nach der Konfessions- oder Religionszugehörigkeit trennen. Der Zusammenhang zwischen Konfession und Nationalität wird am Beispiel der Ukraine besonders deutlich. Die Zulassung der Registrierung von unierten Gemeinden dort seit dem 1. Dezember 1989 hat die ROK mit größter Sorge zur Kenntnis genommen, da sich ein großer Teil ihrer Gemeinden in der Ukraine befindet. Noch ungelöst ist die Frage nach der Verteilung des Kirchenbesitzes (oder genauer: der Nutzung der Kirchenbauten, die ja alle dem Staat gehören) zwischen Orthodoxen und Unierten.

Diese Situation der ROK spiegelt sich auch in den Publikationen wider, die zum Jubiläum (also zu einer Zeit, als die politischen Entwicklungen noch nicht so deutlich zu erkennen waren) erschienen sind. Das Verhältnis zwischen dem Staat und der Kirche, sowohl das aktuelle als auch das in früheren Epochen der ROK, spielt dabei immer eine große Rolle. Bei den russischen Autoren ist oft das Bemühen deutlich, ihre Kirche als zu allen Phasen ihrer Geschichte in Übereinstimmung mit dem Staat lebend darzustellen. Für westliche Autoren ist vor allem die Geschichte der ROK seit der Revolution von besonderem Interesse, wobei jedoch andere Schwerpunkte gesetzt werden: einerseits werden die Leiden der Kirche

unter dem kommunistischen und atheistischen System nicht verschwiegen, sondern je nach Standpunkt mehr oder weniger ausführlich dargestellt; andererseits wird das Verhalten der ROK dem

Staat gegenüber untersucht und analysiert. Wie sich dieses Verhältnis und damit das Leben der ROK weiter entwickeln, muß die Zukunft zeigen.

Soisalon-Soininen, Ilmari: Studien zur Septuaginta-Syntax. Zu seinem 70. Geburtstag am 4. Juni 1987 hg. von Anneli Aejmelaeus und Raija Sollamo. – Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1987. 224 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B 237), kart.

Zwei Schülerinnen des bedeutenden Septuaginta-Forschers haben seine in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften erschienenen Artikel vorwiegend zur Sprache der LXX, speziell ihrer Syntax, gesammelt und neu herausgegeben, nachdem der Jubilar selbst sie noch einmal zu überprüfen Gelegenheit genommen hatte. Die Sprache der Arbeiten ist deutsch und – seltener – englisch.

Die ersten vier Arbeiten (Einleitung – Einige Merkmale der Übersetzungsweise von Aquila – Beobachtungen zur Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzer – Methodologische Fragen der Erforschung der Septuaginta-Syntax) sind unter der Überschrift „Methodische Überlegungen“ zusammengestellt; sie am ehesten dürften ein über den engen Kreis von Spezialisten hinausreichendes Interesse finden.

Die aus der Monographie „Die Infinitive in der Septuaginta“ (1965, 7–15) übernommene „Einleitung“ gibt eine kritische Forschungsgeschichte: danach hat es die Forschung zur LXX-Syntax bislang lediglich mit Detailproblemen zu tun gehabt. Vf. stellt dazu die grundsätzliche Forderung auf, „sich eingehend mit der Frage auseinanderzusetzen, was man unter der Syntax einer Übersetzung versteht“ (11). Klärung bedürfe insbesondere der Begriff des Hebraismus, da wir „in keiner Weise bestimmen“ können, „in welchem Maße bestimmte Ausdrücke als fremdartig empfunden wurden“, insbesondere „in einer Sprache von der Art der Koine, da sie von verschiedenen Völkern gesprochen wurde und sich ständig entwickelte“ (12). M. a. W., unabhängig von den Fähigkeiten und Bedürfnissen der LXX-Übersetzer wäre im semitisch sprechenden Raum, insbesondere im Frühjudentum mit einer Orientalisierung der Koine zu rechnen; vgl. im Blick auf das Griechische des NT n. a. L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (HNT 1), 1925, 12–29. Durchweg schwebt dem Vf. die Erforschung der Übersetzungstechniken in den einzelnen biblischen Büchern bzw. Buchteilen vor, wobei drei Faktoren von Bedeutung sind: „die Syntax der Ausgangssprache, die Anforderungen der Zielsprache und das Verhältnis des Übersetzers zu beiden“ (16); dabei „muß man die Einwirkung der Ursprache und die Arbeitsweise des Übersetzers deutlich voneinander trennen“ (17).

Die folgende Untersuchung der Übersetzungsweise Aquilas (1972) will vom bloßen Lexemvergleich zum Syntagmenvergleich vordringen. Speziell interessiert, „in welchen Fällen ... Freiheit und Variierung der Wiedergabe zu finden und zu erwarten ist“ (20), wovon sich zugleich ergibt, welche Aquilalesarten als nicht authentisch anzusehen sind; entgegen einem gängigen Cliché resultiert, „daß in der Übersetzungsmethode Aquilas ein gewisser, von der griechischen Grammatik abhängiger Spielraum zu finden ist“ (22), was an den Wiedergaben des hebr. Akkusativs (dazu jetzt J. Ziegler, Die Wiedergabe der nota accusativi 'et, 'aet- mit σύν, ZAW 100, 1988, 222–233) und der hebr. Präpositionen aufgezeigt wird.

Das in der „Einleitung“ aufgestellte Programm wird zunächst bei den „Beobachtungen der Arbeitsweise der Septuaginta-Übersetzungen“ (1983) realisiert. Weitgehende Unabsichtlichkeit einer nicht immer kontextbewußten, kasuellen Technik liegt schon deshalb vor, weil „der erste Text, den sie (die Übersetzer) sich in Gedanken bildeten und dann niederschrieben, der endgültige Text blieb“, „die Übersetzer keine sehr großen Einheiten auf einmal vor sich hatten“ (29) und „die „Wirkung des (jeweils) Voranstehenden stärker war als (die) des Folgenden“ (30), obwohl es auch Fälle gibt, in denen „der Kontakt zum Vorangehenden ... dermaßen schwach geworden (ist), daß der Übersetzer sich der vorangehenden Konstruktion nicht mehr bewußt war“ (31). Weitere Einzelerörterungen betreffen die Übersetzung von „Worte(n), die eine eng zusammengehörende Einheit bilden,“ wie St.-cs.-Verbindungen oder die „dem Hebräischen eigenen Wiederholungen“, den hebraisierenden Gebrauch des apodotischen καί in einem Nachsatz, der normalen griechischen Sprachgebrauch widerspricht, die Wiedergabe von b^e + Inf. cs. und des pleonastischen Pronomens im Relativsatz. Es handelt sich also um Themen, die zugleich die Paradigmen einer kontrastiven Linguistik sein könnten, die sich m. W. der Interferenz zwischen einer semitischen Sprache und dem Griechischen noch nicht systematisch angenommen hat; zu entsprechenden Transfererscheinungen im Verhältnis antiker Übersetzungen zum hebräischen AT liegen wichtige Arbeiten von B. Kedar-Kopfstein vor.

Der jüngste Aufsatz der Sammlung handelt von „Methodologische(n) Fragen der Septuaginta-Syntax“ (1986), wobei sich Überschneidungen mit der „Einleitung“ ergeben. „Die einzig mögliche Arbeitsweise ist, daß man von den hebräischen grammatischen Kategorien und Ausdrücken ausgeht und deren verschiedene – freie oder wörtliche – Wiedergaben untersucht“ (41). Allerdings „ist es nicht leicht, im Einzelnen zu bestimmen, worin die speziellen Kennzeichen dieser Übersetzersprache liegen. Die meisten einzelnen syntaktischen Erscheinungen können wenigstens in der Koine

vorkommen, ganz deutliche Hebraismen gibt es wenig.“ Dem steht entgegen, „daß gewisse im sonstigen Griechisch sich oft wiederholende Ausdrücke fast gänzlich fehlen, andere dagegen, die sonst im Griechischen nur ganz selten vorkommen, derart frequent sind, daß sie dem Text leicht einen besonderen Charakter geben“ (42). Dabei ist zu fragen, ob die Übersetzung sogar eines einzelnen Buches einheitlich ist. Beiläufig deutet der Vf. an, inwieweit die Resultate der LXX-Syntax-Forschung auch für die Editionsarbeit wichtig werden. Hierzu gilt: Konstanz und Varianz der Übersetzung eines hebr. Ausdrucks oder Syntagmas lassen den Grad der Wörtlichkeit oder Freiheit der Übersetzung statistisch nur dann bemessen, wenn man die Belege für Verschiedenartigkeit der Wiedergaben in sorgfältiger Detaillierung gruppiert und die Sonderfälle beachtet, was genügend differenzierte EDV-Programme notwendig macht.

Der Hauptteil der Sammlung enthält Studien zu syntaktischen Einzelfragen des griechischen AT, deren Ersterscheinen etwa das zurückliegende Jahrzehnt deckt; ihren Reichtum zu referieren, würde die Möglichkeiten einer Rezension weit überschreiten.

Zum großen Teil werden Themen, die in den „Methodologische(n) Überlegungen“ aufgegriffen sind, ausführlicher behandelt: die Wiedergabe von Relativsätzen, des Status constructus und des Personalpronomens als Subjekt, dazu die Auslassung des Possessivpronomens jeweils im Pentateuch sowie die Übersetzung der Präpositionen b^e (bei Zeitangaben und beim Instrumentaladverbial) und min (komparativ und partitiv, beides im Pentateuch); ein eigener Artikel behandelt „év für εἰς in der Septuaginta“. Weitere Themen sind „Der Gebrauch des genetivus absolutus in der Septuaginta“, die Verwendung von ἔχων und „Die Konstruktion des Verbs bei einem Neutrum Plural im griechischen Pentateuch“.

Abschließend erscheint als Seitenstück der oben zitierten Monographie über die Infinitive der LXX ein hebraistischer Artikel: „Der infinitivus constructus mit ̣ im Hebräischen“ (1972). Er sondert den Gebrauch des Inf. cs. ohne Präposition von dem mit l^e und erörtert den Inf. cs. in konsekutiver oder finaler und in „gerundiver“, modal-epexegetischer Bedeutung (210), wobei freilich mit dem Vf. zu fragen ist, inwieweit „gerundiv“ die für eine semitische Sprache operative Kategorie ist, zumal der Term „epexegetisch“ die vorgeführten Tatbestände besser deckt. „Daß der Infinitiv in allen diesen Fällen nebeneinander in Gebrauch gekommen ist“, zeigt ohnehin den diffusen (polysemen) Charakter seiner Verwendung (211).

Am Ende des Bdes findet sich ein Stellenregister, aber leider keine Bibliographie des Jubilars.

Ist schon die Exegese der LXX ein von vielen Alttestamentlern vernachlässigtes Gebiet, so potenziert sich das weitgehende Desinteresse gegenüber den philologisch-linguistischen Voraussetzungen der theologischen Auslegung insbesondere auf dem Gebiet einer Koine, die selbst von der Gräzistik auch da vernachlässigt wird, wo ein Interesse für Sprache und Literatur des Hellenismus durchaus vorliegt; eben dies macht die Sammlung der Arbeiten Soisalon-Soininens so begrüßenswert. Zumindest mittelbar beanspruchen sie insofern auch ein theologisches Interesse, als die Struktur jeder Sprache, speziell ihre Syntax, über die Wirklichkeitswahrnahme der Sprecher, speziell die logische Verknüpfung der Begriffe des von ihnen Wahrgenommenen mitentscheidet. Welche Elemente einer semitisch-hebräisch determinierten Wirklichkeitswahrnahme sind in die griechische Sprache transferierbar, welche nicht? Die Lehre der Kirche blieb bis in die Neuzeit hinein an LXX und Vulgata orientiert. Welche semitisch-hebräischen Determinanten der Wirklichkeitswahrnahme konnten dann über LXX und Vulgata in das Denken des Abendlandes vermittelt werden, welche fielen den Grenzen der Vermittlungsmöglichkeit zum Opfer? Umgekehrt: welche Elemente der Wirklichkeitswahrnahme eines zeitgenössischen Hellenismus haben, unabhängig von der hebräischen Ausgangssprache der LXX, die Sprachmittel ihrer Übersetzer determiniert? Schließlich: welche Möglichkeiten der Wirklichkeitswahrnahme ergaben sich aus der hebräisch-griechischen Interferenz der LXX-Sprache selbst bzw. aus dem Novum eines orientierten Griechisch, das nicht auf LXX beschränkt ist? Entsprechend differenzierende Untersuchungen würden uns zwar einer „absoluten Wahrheit“ ferner rücken, die exegetisch-theologische Wahrnehmung des von den biblischen Schriftstellern Wahrgenommenen aber reicher faszinieren; für sie bieten die bahnbrechenden Arbeiten Soisalon-Soininens unverzichtbare Voraussetzungen.

Smelik, Klaas A. D.: Historische Dokumente aus dem alten Israel. Berechtigte Übersetzung aus dem Niederländischen von Helga Weippert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 167 S., 21 Abb. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1528), kart. DM 20.80/geb. DM 29.80

Durch die zahlreichen archäologischen Aktivitäten im heutigen Israel und Jordanien hat auch die Zahl an Textfunden in althebräischer Schrift und Sprache stark zugenommen. Diese Texte sind nicht nur für Fachleute interessant, einige von ihnen verdienen auch Beachtung von jedem, der an der Bibel interessiert ist. Das vorliegende Buch stellt solche Texte einem breiteren Publikum vor. Bei der Darstellung dieser Texte geht es S. nicht in erster Linie um epigraphische Fragen, richtige(re) Lesungen oder sprachwissenschaftliche Interpretationen, sondern er will die historische Bedeutung der Textfunde in den Vordergrund rücken (5), will die Informationen benennen, „die die Texte zur Exegese des Alten Testaments und zur Rekonstruktion der Geschichte Israels während der Königszeit beisteuern“ (10). Diese Absicht bestimmt natürlich auch die Auswahl der Texte, die aus der Zeit zwischen 1000 und 500 v. Chr., der israelitischen und jüdischen Königszeit stammen.

In einem Einleitungskap. (8–21) wird zunächst kurz, aber klar hervorgehoben, welchen Nutzen die hebräische Epigraphik, die Erforschung der Textfunde, für viele Gebiete der Bibelauslegung hat. Die Texte liefern ergänzende Informationen zur Entwicklung der hebräischen Sprache, zu Wortbedeutungen, Eigennamen und Spracheigentümlichkeiten (z. B. zu Dialektformen). Sie vermehren das Wissen über den Verlauf der Geschichte des alten Israel; sie teilen Einzelheiten zum sozialen und wirtschaftlichen Leben mit: über Lieferung von Gütern, Landverteilung, Regierungsführung, Verwaltung und Militärorganisation. Schließlich geben sie auch Einblicke in religiöse und kulturelle Verhältnisse. Sodann werden die Entstehung der Schrift in Mesopotamien und Ägypten, die verschiedenen Schriftarten und deren Verwendungsweise dargestellt. Schließlich wird noch auf die „Erfindung“ und Entwicklung des Alphabets, und die damit verknüpften Folgen (Alphabetisierung) eingegangen sowie noch das Schreibmaterial vorgestellt.

In zehn Kap. folgen dann die behandelten Texte, ungefähr nach ihrer Entstehungszeit geordnet: u. a. der Gezer-Kalender und andere Schreibübungen aus Izbet Sarta, Lachisch, Kadesch Barnea und Kuntilet Ajrud, die Mescha-Stele, Ostraka aus Samarien, Jerusalem, Yavne Yam (Mešad Haschavajahu), Arad und Lachisch, Inschriften aus Jerusaleim (Siloah-Tunnel, Grab des Palastvorstehers, Texte aus dem Ostjordanland (Der 'Alla, Amman), Siegel, Stempel, Gewichte und Gefäßinschriften (mit Bemerkungen zu Beamtentiteln) sowie Textfunde zu Kult und Theologie aus Hirbet el-Kom, Kuntilet Ajrud, Engedi, Tell Qasile und Hirbet Bet Layy. In den einzelnen Kap. gibt S. den jeweils behandelten Text in Übersetzung wieder, interpretiert ihn, benennt die neuen Informationen, die er bringt, und ordnet ihn in den Zusammenhang der Geschichte des alten Israel ein. Die Darstellung wird ergänzt durch eine Karte, auf der die Fundorte der einzelnen Texte eingetragen sind, und 21 Abbildungen mit Faksimiles von Texten, Siegeln und Zeichnungen und mit Grundrissplänen. Zum Schluß folgt noch ein Verzeichnis mit Literatur (151–163), die jeweils den einzelnen Kap. zugeordnet ist, ein Bibelstellenregister, ein Verzeichnis der behandelten Texte und eine Zeittafel (164–167).

Das vorliegende Buch ist ein rundum gelungenes Unternehmen. Da ich selbst die meisten Texte (für TUAT) übersetzt habe und sie in gewissen regelmäßigen Abständen in Seminaren traktiere, kenne ich deren Probleme, sowohl die epigraphischen wie auch die historischen. Und nur in ganz wenigen Punkten bin ich etwas anderer Ansicht als S. Von diesen will ich zwei nennen, einen im Bereich der Epigraphik und einen im Bereich der Geschichte.

Der erste betrifft die Bittschrift von Yavne Yam (87–93).

Dort lese ich in den Zeilen 5 und 8 des hebräischen Textes das wjkl bzw. klt als Formen von kwl/kjl (auch gegen A.Lemaire) in der Bedeutung „abmessen“ anstatt von klh „beenden“. Denn das Abmessen des Ernteertrages ist immer eng mit dem Ernten verbunden, so auch Gezer-Kalender 5 und Rut 2,17, und dient als Grundlage für die Pacht- oder/und Steuerzahlung. – Übrigens hat S. gegenüber dem niederländischen Original sowohl in der Übersetzung des Ostrakons als auch im erklärenden Text dieses Kap. etwas geändert. Grund ist der Ertrag seines Aufsatzes „De literaire structuur van het ostrakon nit Yavne Yam“, Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie, No. 5, 1986, 114–122, der unbedingt in die Literaturliste zu Kap. 7 hätte aufgenommen werden müssen. Meine o.g. andere Lesung läßt sich ohne weiteres in die von S. aufgezeigte literarische Struktur der Bittschrift einbringen.

Beim zweiten Punkt geht es um die Frage des Lesen- und Schreibenskönnens.

S.: „Das Aufkommen des Alphabets hat nicht unmittelbar dazu geführt, daß nun jeder zu lesen und schreiben begann. Es dauerte Jahrhunderte, bevor die Bevölkerung Palästinas einigermaßen alphabetisiert war“ (16). Und: „Insgesamt entsteht der Eindruck, daß man die Schrift erst zur Zeit des Königs David (um 1000 v. Chr.) unter den Israeliten eingeführt und zunächst ausschließlich in Kreisen des Königshofes und der Verwaltung benutzt habe. Erst im 8. Jh. v. Chr. veränderte sich die Situation“ (9). – Es ist richtig, daß die

Zahl der Schriftdokumente im 8. und 7. Jh. v. Chr. sehr zunimmt, ebenfalls, daß Lesen und Schreiben natürlich unabdingbar zum Handwerkszeug der Verwaltung gehört haben. Aber: die älteste belegte Reihenfolge ist die des Alphabets von Ugarit aus dem 14. Jh. v. Chr. Diesem muß ein protokanaanäisches Alphabet vorausgegangen sein, weil die für Ugarit typischen Konsonantenzeichen (*i, *u, s₂) am Ende angefügt sind. Im phönikisch-hebräischen Alphabet fehlen dann diese sowie fünf weitere, die das Konsonanteninventar dieser Sprachen nicht besitzt. Und die Alphabetreihenfolge ist doch eine Erfindung, die zu didaktisch-mnemotechnischen Zwecken, also für den Unterricht, gemacht wurde. Und wenn nun in einem Dorf, Izbet Sarta hatte wahrscheinlich nur ca. 100 Einwohner, ein Alphabet mit Schreibübungen gefunden wurde (12./11. Jh.), aus der gleichen Zeit in einem anderen Dorf, Raddana, ein beschriebener Krughenkel, dann ist Lesen und Schreiben nicht auf die Hauptstadt beschränkt, sondern auch über die Dörfer verbreitet, was nicht heißen soll, daß jedermann lesen und schreiben konnte. In der Vermittlung dieser Kenntnisse könnten auch die Leviten eine Rolle gespielt haben. Nach dem Stand der „Landnahmediskussion“ ist es m. E. auch unerheblich, ob der Schreiber in 'Isbet Sarta Kanaanäer war (25) oder Israelit (was mir immer noch wahrscheinlicher ist) oder daß diese frühe Schrift kanaanäisch ist.

Zum Schluß möchte ich noch sagen, daß die Übersetzung aus dem Niederländischen von Helga Weippert ganz vorzüglich ist. Keine Niederlandismen sind stehengeblieben. Allerdings wäre es gut gewesen, für die Übersetzung der drei akkadischen Texte (14f, 61, 108) den deutschen Leser auf eine bei uns gängige Sammlung von Übersetzungen zu verweisen, etwa auf TUAT I (512–514, 382, 403f). Man wünscht dem Büchlein eine große Verbreitung in dem gedachten Leserkreis.

Marburg

Diethelm Conrad

Herzog, Ze'ev: Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern. – Mainz: von Zabern 1986. X, 176 S., 116 Abb., 15 Tabellen, Lw. DM 148.–

Das Alte Testament beleuchtet, in welcher vielfältiger Weise das Stadttor in Israel kommunale, juristische und religiöse Funktionen besaß. So ist es nur natürlich, wenn auch von der Archäologie her die Frage gestellt wird, ob die Torbauten diese Funktionen reflektieren. Selbstverständlich ist diese Fragestellung allerdings nicht, beschränken sich bisherige Untersuchungen der Tore in Israel und seinen Nachbarräumen doch auf architektonische und militärische Aspekte der Tore als Teil der Verteidigungsanlagen.

Während Funde aus den Toren und Einbauten in den Toren nur temporäre und zufällige Nutzungsmöglichkeiten anzeigen, bieten die Grundrisse der Tore eine ausreichende Basis für Analysen und Vergleiche. Hier setzt H. in einer typologisch-funktionalen Betrachtungsweise an.

Um die Vergleiche deutlicher werden zu lassen, legt H. alle diskutierten Tore in einheitlichen Rekonstruktionszeichnungen gleichen Maßstabs vor und stellt diese zudem noch auf einer Typentabelle nebst den Maßen zusammen. Viele Pläne hat H. für diesen Zweck neu gezeichnet, wobei er stets den Torbau hervorhebt.

Die einheitliche Schraffur der Pläne verdeckt allerdings die Unterschiede in den Baumaterialien und der Konstruktion und bes., wie sich Tor, Tortürme und Stadtmauer zueinander verhalten. Es empfiehlt sich, immer die Originalpublikationen heranzuziehen. H. verzichtet auf Schnitte, Aufrisse, Steinpläne, Befundphotographien und Rekonstruktionszeichnungen. Das gleichen die Hinweise im Text nicht aus. Zu kurz kommen auch die Nutzungsbefunde der Tore und zu wenig Beachtung finden die ans Tor grenzenden Räume.

Die Arbeit gibt ein Corpus der Stadttore in Israel von der chalkolithischen Zeit (4. Jt.) bis zum Ende der Königszeit/Eisenzeit (spätes 7. Jh.). H. sieht, daß die Torgestaltung teils lokalen Entwicklungen, teils Einflüssen aus dem nordsyrischen Raum folgt. Syrien strahlt auch nach Anatolien aus und von dort fließen Einflüsse zurück, als sich in neuhethitischer Zeit in Nordsyrien neue urbane Zentren bilden. Deshalb legt H. auch Corpora der Stadttore der Bronzezeit in Anatolien und Syrien und der Eisenzeit in Syrien vor. Die Tore in Israel können auf dieser Grundlage in den notwendigen größeren Rahmen der altorientalischen Kulturen eingeordnet werden.

Die vorliegende Monographie geht auf eine Diss. von 1976 an der Universität Tel Aviv zurück. Die nachgewachsene Fachliteratur ist nur teilweise nachgetragen worden, u. a. für Tore in Akko, Aschdod und Dan. Angesichts vieler inzwischen entdeckter oder publizierter Tore (über 30) seit 1976 sind nicht mehr alle Beobachtungen und Thesen von H. haltbar. Um diesem Manko zu begegnen, sollen in dieser Rezension zumindest die wichtigsten Hinweise nachgetragen werden.

Da die Tore des Heiligtums in En-Gedi nicht unter die Stadttore gerechnet werden können, stammen die ältesten Stadttore in Israel aus der FBZ (Frühbronzezeit; entsprechend MBZ, SBZ, EZ = Mittelbronze-, Spätbronze-, Eisenzeit). Neben dem Haupttor unterscheidet H. Poternen, schmale Durchlässe in der Stadtmauer, damit angesichts der Größe des fbz. Städte die angrenzenden Felder direkter erreicht werden konnten (19).

Die Tore von Räs en-Naḡura und Tell Dōtān B bieten einen weiteren Typ mit geknicktem Torweg, der zuvor nur in Tarsos belegt war und von H. (33) noch als Sonderfall betrachtet wird. Dieser Typ setzt sich in der MBZ II B fort. Tell Dōtān A stellt sich am ehesten neben das jüngere Tor von Tell el-Fār'a (Nord) der MBZ II B. Weitere Tore in Jericho, Hirbet Rās ed-Dāliye und Hirbet Yarmūk (S. W. Helms, *Levant* 9, 1977, 101–104; R. Gophna, *Qadmoniot* 14, 1981, 23; P. de Miroschedji, *IEJ* 31, 1981, 123f).

Bei den Toren der MBZ II A in Israel sieht H. (42) als Grundprinzip den geknickten engen Durchgang an, der militärisch-defensiven Charakter hat.

Für diese Tore fehlt die Typentabelle. Das Tor in Akko ist kein Übergangsglied, weil die Knickachsigkeit durch den indirekten Zugang gegeben ist. Das wesentlich jüngere Tor in Dan wird man mit H. als unmittelbaren Vorläufer der Tore der MBZ II B ansehen und den syrischen Einfluß betonen bzw. es dem syrischen Kulturraum zuordnen.

Die Tore der MBZ II B–C unterscheidet H. aufgrund der zwei Tortürme und der zwei oder drei Zangenpaare im Torweg, die zwei oder vier Torkammern bilden. Dem kleineren Tor, das lokale Traditionen fortsetzt, weist H. (66f) durchweg eine untergeordnete Bedeutung zu, während das Vierkammertor den eigentlichen Stadttortyp bildet. Das mittlere Zangenpaar wird bei der Länge des Tores als Dachträger benötigt. Eingang und Torweg liegen nun im rechten Winkel in der Stadtmauer, nur die Zugänge verlaufen indirekt. Der Torweg ist so weit verbreitert, daß er Wagenverkehr zuläßt. Diese Grundkonzeption wird bis in die EZ beibehalten.

Der Befund von Tell Mardih in Syrien mit doppeltem Torverschluß (63) wird für alle Pläne dieser Periode übernommen. Das Torgebäude wird so zur Torfestung, die man auch gegen die Stadtbewohner sperren konnte! Diese Anlage setzt H. (72f) in Relation zu einer neuen Führungsschicht in Syrien und Palästina. Damit sind nicht die Hyksos der MBZ II C gemeint, mit denen früher gern Erdwall-Glaci-Befestigungen verbunden wurden, weil dieser Typ schon in der MBZ II A bezeugt ist (70f). Zu Recht lehnt H. (71f) die These einer mesopotamischen Herkunft des Tortyps ab und zeigt die enge Verbindung zu Nordsyrien auf (Typ, Technik, Materialien).

In der SBZ bestanden die meisten Tore fort. Nur wenige neue Tore wurden angelegt, meist in viel geringerer Qualität als in der MBZ.

Eine neuere Diskussion der Tore der MBZ bietet B. Gregori, *Levant* 18, 1986, 83–102; sie trägt Tore in Tuḡan und Mumbaḡāt nach. Hinweise für neue sbz. Tore gibt es für Lachisch und Geser (D. Ussishkin, *Tel Aviv* 10, 1983, 126–126; W. G. Dever, *BASOR* 262, 1986, 9, 21f).

Das Tor der MBZ in Tell el-Fār'a (Nord) bestand entgegen H. in der EZ fort und behielt seine Funktion (vgl. A. Chambon, *Tell el-Fār'ah I: L'âge du fer*, 1984, 26f, Taf 7–10). Die These eines israelitischen Breitraumtempels (H. 93) ist abzulehnen, auch wenn ein Wasserbassin und ein Steinpfeiler auf dem Torplatz entgegen M. D. Fowler, *PEQ* 113, 1981, 29f doch wohl öffentlich-kultische Funktion haben.

Hinsichtlich der umstrittenen Stratigraphie der EZ in Megiddo folgt H. seinem Lehrer, Y. Aharoni: Stratum VA mit Tor 2161 unter David, IVB mit dem Sechskammertor 2156 und der Mauer 325 unter Salomo, IVA mit Vierkammertor 500 B vielleicht unter Ahab, III mit Zweikammertor 500 A unter den Assyriern.

Die Aufteilung des Stratum VA/IVB bleibt zumindest in der konkreten Zuordnung an David und Salomo ein Problem. Die Stratigraphiediskussion der Tore ist inzwischen u. a. durch Y. Shiloh, *Levant* 12, 1980, 69–76; D. Ussishkin, *BASOR* 239, 1980, 1–18; Y. Yadin, ebd. 19–23; G. R. H. Wright, *ZA* 74, 1984, 267–289; G. J. Wightman, *Levant* 17, 1985, 117–129 fortgeführt worden, ohne daß man einem Konsens nähergekommen wäre. Das Vortor wird entgegen H. nicht mit IVB, sondern mit der zweiten Phase IVA im 9. Jh. verbunden. Für die Sechskammertore gibt jetzt D. Milson, *ZDPV* 102, 1986, 87–92 präzisere Maße (gegenüber Yadin 1958 und H. 127) und weist die ägyptische Elle als Maßeinheit nach.

Während das Sechskammertor meist mit Salomo verbunden wird, datieren Ussishkin und Wightman es in die Zeit nach Salomo. Daß dieser Typ nicht auf Salomo zu beschränken ist (Geser, Hazor), sondern fortwirkt, verdeutlichen neuere Ausgrabungen (Aschdod, Lachisch und noch im 7. Jh. Hirbet el-Garra, jetzt mit Plan Y. Beit-Arieh, *Qadmoniot* 18, 1985, 19). Die Neuschöpfung des Typs,

der außerhalb Israels nicht vorkommt, darf man weiterhin Salomo zusprechen. Es empfiehlt sich allerdings, 1 Kön 9,15 nicht auf die Tore der dort genannten Städte einzuengen.

Die Tore in Lachisch wurden bis 1981 weiter geklärt (Ussishkin 1983 a.O. 127–136), die in Geser 1984 (Dever 1986 a.O. 9–34). Ein zweites, einfacheres Sechskammertor bildet den Eingang zum Palastbezirk in Lachisch. Das jüngere Stadttor in Stratum II ist unter Verzicht auf ein Torgebäude auf die vorgestellte Bastion verlagert (vgl. Rekonstruktion Ussishkin a.O. Abb. 18). Typologisch fällt diese Anlage bei H. aus seinen Schemata und bleibt ohne Plan.

Die Chronologie der Tore in Geser (117) ist jetzt nach Dever zu korrigieren: Sechskammertor mit der Kasemattenmauer und die Toranlage in der massiven Ringmauer bilden ein aufeinander abgestimmtes Verteidigungssystem salomonischer Zeit; H. hielt das Vortor noch für hellenistisch. Das Vierkammertor datiert Dever ins 9., das Zweikammertor ins späte 9./8. Jh.; H. standen keine Pläne dieser beiden Tore zur Verfügung, so daß sie bei der vergleichenden Analyse herausfielen.

Tor A1 von Tell Bēt Mirsim zeigt H. nicht im Plan, vielleicht weil es den Grundplan von Tor B3 beibehält. Die vorgelegte Mauer verändert aber den funktionalen Charakter des Tores wesentlich. Hier wäre auch auf die Quermauer des Tores in Aschdod 9 zu verweisen, die in der letzten Phase dieses Stratum vorgebaut wurde, vielleicht um das Tor vor direkten Angriffen zu schützen. Angesichts dieser beiden Befunde und indirekt der Anlage in Dan wird man erwägen, ob nicht das ältere Tor von Tell en-Naḡbe entgegen H. (109f), der eine Plankorrektur vorschlägt, doch nur ein Zweikammertor mit Quermauer gewesen ist.

Ausführlich werden die Tore von Tell es-Seba' vorgestellt, deren Ausgrabung H. geleitet hat. Auch die Befunde aus den Torkammern und der angrenzenden Räume werden einbezogen (119–124). Während das Tor in Stratum IV mit einem Vortor ausgestattet ist, bleibt das Tor in Stratum III ohne diese Anlage und wird statt dessen durch Tortürme verstärkt.

Es hätte unbedingt einer Diskussion der Vortoranlagen der verschiedenen Städte bedurft. Die Beschränkung von H. auf das Torgebäude in der Stadtmauer ist zu eng. Das gilt auch in bezug auf die Tore der frühez. Dörfer (vgl. z. B. H., *BASOR* 250, 1983, 45 Abb. 2), die ein Glied in der Entwicklung des Tores in Israel darstellen. H. nimmt jedoch nur Stadttore der frühen EZ auf; die Tore (?) von Hirbet el-Muḡanna' und Tell el-Baḡāšī sind noch nicht hinreichend gesichert.

Das von H. aufgenommene Tor von Tell el-Hulēfi gehört als Tor einer Festung nicht zu den Stadttoren, auch wenn es sich typologisch zuordnen läßt. Es wäre durchaus von Interesse gewesen, die z. T. andere Torgestaltung der Festungen mit den Stadttoren zu vergleichen.

Folgende Tore der EZ II sind nachzutragen, wobei man H. zugute halten muß, daß er bis zur Drucklegung nicht alle Publikationen kennen konnte:

1. Tell el-Baḡāšī, Area C, Stratum IV, 10. Jh., Tortürme, Torbau noch nicht geklärt, vielleicht ähnlich Aschdod 9; ebd., Stratum III, spätes 10.–8. Jh., Vierkammertor mit Vortor; ebd., Stratum II, 7. Jh., Zweikammertor: G. L. Kelm – A. Mazar, *BASOR* 248, 1982, 20–25 Abb. 19–24; dies., *BASOR* Suppl. 23, 1985, 101–104 Abb. 9–11; dies., *IEJ* 39, 1989, 109 Abb. 1.
2. Tell el-'Orēme, Area D, Ende 9./Anfang 8. Jh. – 732, Zweikammertor mit 2 Phasen: V. Fritz, *Antike Welt* 7, 1, 1986, 21 Abb. 8f; ebd., Tor zur Akropolis, gleiche Zeit: U. Hübner, *Heiliges Land* 117, 1985, 15 Abb. 4.
3. Hirbet Abū Mudāwer 'Abellin, Area B, 10./9. Jh., Zweikammertor mit 2 Phasen: Z. Gal, *ZDPV* 101, 1985, 122 Abb. 3, 5.
4. Dor, Area B, 9. Jh.? – 733, Vierkammertor; ebd., spätes 8./frühes 7. Jh., Zweikammertor: E. Stern – I. Sharon, *IEJ* 37, 1987, 205–207 Abb. 2; E. Stern, *IEJ* 38, 1988, 8.
5. Jerusalem, sog. Mittleres Tor der Nordmauer, 8. Jh. (Tor?); ebd., 7. Jh., Vierkammertor? (sehr hypothetisch ergänzt): N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, 1983, 59 Abb. 30.
6. Jerusalem, Ophel, Vierkammertor: E. u. B. Mazar, *Qedem* 29, 1989, 13–28 Plan 26.
7. Hirbet el-Muḡanna', Area III SO-NO, Stratum 3B, 7. Jh., Vierkammertor; ebd., Stratum 3A, 7. Jh., Zweikammertor: T. Dothan – S. Gitin, *IEJ* 36, 1986, 106; dies., *IEJ* 37, 1987, 65 (noch ohne Pläne).
8. Hirbet el-Kōm, Area III, 10./9. Jh. und 7. Jh., Zweikammertor: J. S. Holladay *RB* 78, 1971, 595 Taf. 306 (ohne Pläne).

Diese Nachträge sind wichtig, um die Kritik an der Analyse der ez. Tore in Israel (125–134) zu begründen.

Zu den gemeinsamen Merkmalen der ez. Tore rechnet H. (125f) den breiten Eingang, den geraden Torweg und die Errichtung des Torgebäudes in der Regel innerhalb der Stadt. Letzteres versteht H. aus der funktionalen Zuordnung zur Stadt hin. Es steht aber auch die Absicht dahinter, das Torgebäude nicht den feindlichen Angriffen auszusetzen. Das Torgebäude war zur Stadt hin offen, also keine Torfestung mehr wie in der MBZ. Die Torkammern waren meist zum Torweg hin offen und leer und wurden je nach Bedarf unterschiedlich genutzt. Einige Kammern weisen Bänke, andere Bassins auf, die nicht überall kultisch zu deuten sind.

Als Kriterien für die Typologie der Tore dienen H. (126) die Lage des Tores im Verhältnis zur Stadtmauer und die Anzahl der Torkammern (6, 4, 2), wobei sich allerdings Überschneidungen ergeben.

Beim Typ Sechskammertor hätte man einen Verweis auf die Toranlagen in den Tempelentwürfen des Ezechiel und der Tempelrolle aus Qumrān erwarten dürfen. Die Frage der Entstehung und der Funktionalität des Typs läßt H. (128) offen. Man kann den Typ aber als eine Anpassung an die großen Tore in Syrien (vgl. die Maße) verstehen und als Absicht Salomos, seine Macht zu demonstrieren. Die Größe bedingte konstruktiv die größere Zahl der Zangenpaare. Ob sich der Typ aus einer Vergrößerung des Vierkammertores der EZ I oder unter Einfluß der Tore mit drei Pfeilerpaaren der MBZ II herausgebildet hat, der unter nordsyrischem Einfluß durch Schaffung tiefer Torkammern verändert worden wäre, läßt sich nicht sicher entscheiden.

Weil dem Sechskammertor Tore mit 2 und 4 Kammern zeitlich vorausgehen, lehnt H. die These von Yadin 1963 einer sukzessiven Verkleinerung der ez. Tore in Israel ab und nimmt den entgegengesetzten Entwicklungsgang an (136).

Die Entwicklung vom kleinen zum großen Tor vollzieht sich nur in der frühen EZ, während für die EZ II die Abfolge von Toren mit 6:4:2 Kammern vielfach belegt ist (s. o.). Es ergeben sich Präferenzen bestimmter Typen in den Phasen der EZ II. Für die Entwertung des defensiven Charakters des Zweikammertores könnte man erwägen, ob diese nicht auf assyrischem Druck hin erfolgt ist. Grundsätzlich reicht es nicht aus, die Typen in eine Chronologietabelle (133) aufzulisten, um Entwicklungslinien zu belegen, sondern auch die Größe und Funktionen der Städte sind zu berücksichtigen. Beim Typ „Tor zwischen den Mauern“ (134) sind die Anlage in Dan und wohl auch das Vortor in Geser hinzuzufügen.

Als letzten Typ nennt H. (134) „einfache Tore (Pforten)“.

Dies wäre etwas zu differenzieren: Eine Gruppe bilden die einfachen Durchlässe zwischen zwei Mauerenden, so Stadttor Lachisch II, Vortor Tell el-Batāšī, Akropolistor Tell el-'Orēme und nachzutragen das Tor in Hazor, Area G. (Y. Yadin, *Hazor III-IV*, 1961, Taf. 92). Bei einer zweiten Gruppe befindet sich neben dem Durchlaß ein Torraum, so bei den Vortoren von Lachisch und Tell es-Seba'. Bei einer dritten Gruppe ist der Durchlaß torartig gestaltet, so bei den Vortoren in Dan und Geser, beim Letzteren mit der Schaffung einer Torkammer.

Gegenüber Israel finden sich in Nordsyrien (134–150) in der EZ auch Tore zwischen tiefen Türmen in bz. Tradition. Nordsyrischer Einfluß ist beim Tor in Dan, dem nördlichsten Tor in Israel, am deutlichsten. Das betrifft die asymmetrische Anlage, die sehr große Tiefe der Torkammern und das Podest im Torhof.

Im abschließenden Kap. 6 bespricht H. (157–165) die militärischen und zivilen Aufgaben der Tore. Da stets beide Aspekte gegeben sind, fragt H., ob zu bestimmten Perioden eine der Aufgaben stärker beachtet wurde und die Plangestaltung beeinflusst haben könnte. Den defensiven Aspekt sieht H. in der BZ als vorherrschend an, während er für die EZ den zivilen Bedürfnissen Vorrang einräumt.

Hätte die zivile Nutzung die Pläne der Tore bestimmt, müßte sich dies viel deutlicher abzeichnen. Doch lassen sich die eingebundene Lage, die Monumentalität vieler Tore, die Anlage von Vortoren und Tortürmen, gelegentliche Verwinkelungen und – negativ gesehen (s. o.) – auch die Verkleinerung der Tore als militärisch-defensives Kalkül verstehen.

Bei den Verriegelungsarten der Torflügel (160) sei noch der schräg gegen das Tor gestemmte Balken genannt, der in einen eigenen Spreizenfuß aus Stein oder Metall im Boden vor den Türen eingelassen wurde (Tell Ḥalāf, Lachisch).

Die von H. getroffene Aufteilung in politische und juristische Institutionen beim Tor (163f) überzeugt nicht. Es geht stets um Rechtsbelange. H. spricht auch den Kult im Stadttor und das Tor als Handelsplatz an (164f). Die Abschnitte über die zivilen Aufgaben hätte man sich gerne nicht nur resümierend, sondern en détail gewünscht.

Eine Quelle, die atl. Terminologie des Torkomplexes, hätte eine stärkere Differenzierung der Lebenswelt am Stadttor geboten. So benennt das AT neben der allgemeinen Bezeichnung ša'ar ha'ir für das Stadttor eigens die Details der Verriegelung. Diese defensive Betrachtung des Tores liegt auch dem Topos für Stadt zugrunde, wie er u. a. in Dtn 3,5 begegnet: himmelhohe Mauern, Torflügel und Torbalken. Das AT unterscheidet aber auch verschiedene Torbereiche, den Platz draußen vor dem Tor (pəṭaḥ), den Torkammerraum (tōk) und den Platz vor dem Tor in der Stadt (reḥōb) und schildert ganz bestimmte Abläufe in den drei Bereichen. Diese Nachrichten ließen sich unter Heranziehung der Funde aus diesen Bereichen und unter Beachtung der funktionalen Bestimmung der öffentlichen Gebäude am reḥōb noch ergiebiger auswerten.

Ein Aspekt sei noch erwähnt, die Frage, wann Mauer- und Torbau Privileg und Aufgabe des Königs, wann der Stadtgemeinschaft waren. Dies hat Auswirkungen für die Art der Tore. Die großen Tor- und Palastanlagen

einiger Städte (z. B. Megiddo) sind geradezu antikomunal oktroyiert, mußte ihnen doch erheblicher Siedlungsraum geopfert werden.

Diese ausführliche Besprechung will nicht die Verdienste von H. herabsetzen, sondern aufzeigen, welch ein wichtiges Thema H. aufgegriffen und vermittelt hat, das auch weiterhin in der Diskussion steht, für die H. Grundlagen geschaffen hat. Besonders hervorzuheben ist, daß H. verdeutlichen kann, daß sich archäologische Pläne funktional interpretieren lassen. Dieser Ansatz bereichert die Möglichkeiten, die die Archäologie innerhalb der Bibelwissenschaften bietet.

Münster

Robert Wenning

Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, hg. v. Klaus Berger/Carsten Colpe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 328 S. (Texte zum Neuen Testament, Bd 1), kart. DM 48.–

Die beiden Hg. sind durch zahlreiche Publikationen als Fachleute auf dem Gebiet der religionswissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament bekannt. Aus diesem Grund verwundert die Fülle des hier zusammengetragenen Materials eigentlich nicht; es finden sich verschiedenste Zeugnisse aus paganer, jüdischer und frühchristlicher Literatur. Die Quellentexte werden bestimmten Schriftstellen zugeordnet, und zwar beginnend mit Mk, Q, Mt-S, Lk-S, Joh, dann in der kanonischen Reihenfolge. Die Zahl der herangezogenen Texte ist weit höher als die Durchnummerierung von 1–626 erwarten läßt, da zumeist noch zusätzliche Zitate genannt werden.

Die Einführung in das Buch ist ziemlich knapp ausgefallen (11–26). Die Arbeitsweise des religionsgeschichtlichen Vergleichs bestimmen B. und C. dergestalt, daß „... dabei der biblische Text aus seiner Isoliertheit gelöst und zu nicht-kanonischen Texten seiner Umwelt in Beziehung gesetzt wird“ (11). Der Begriff „Umwelt“ bleibt auch an anderen Stellen der Einführung unscharf; geographisch hat man wohl „den zusammenhängenden Kulturraum des Vorderen Orients und des Mittelmeeres“ (18) darunter zu verstehen. Die Relevanz der religionsgeschichtlichen Arbeit wird insbesondere darin gesehen, daß die religiösen Erfahrungen des Urchristentums konkreter erfassbar werden und sich so einer historischen Einordnung und Beurteilung öffnen. Ziel des Buches ist es, „die Vielfalt der Beziehungen (sc. des NT zu seiner Umwelt) in Erinnerung zu rufen“ (15). Die Hg. geben zu, daß dieses Unterfangen im vorliegenden Buch nur begrenzt zu verwirklichen war. Die notwendige Auswahl war daher vom heutigen Forschungsinteresse geleitet (vgl. ebd.).

Im letzten Abschnitt der Einführung (18–26) listen B. und C. vierundzwanzig Kategorien für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen frühchristlichen Texten und solchen aus der Umwelt auf. Zehn erfassen den Kontrast, vierzehn die Ähnlichkeit. Zur Verdeutlichung werden die jeweiligen Kategorien durch Beispiele erläutert. Freilich stellen sich schon hier Fragen ein, die auch bei einigen Quellentexten im Hauptteil wiederkehren. Wenn es gilt, daß es für den religionswissenschaftlichen Vergleich nicht unerheblich ist, daß „... die realhistorischen Beziehungen und Vermittlungswege immer mitbedacht werden können“ (18), so wird man beim Beispiel zu B II (22) doch fragen können, ob der Weg vom ägyptischen Mythos zum neutestamentlichen Theologumenon so unkompliziert verlief, wie es die Hg. darstellen. Das Problem der Vermittlungswege bedürfte sicherlich jeweils genauerer Untersuchung. Welchen Nutzen die Erstellung einer Kategorie „Katalysatorische Gegenwart“ haben soll, die beinhaltet: „Die bloße Existenz eines bestimmten Stoffes oder literarischen Produktes bedeutet – auch wenn man den Vorgang nicht näher kennt – Stimulus und Anlaß zur Ausbildung konkurrierender oder alternativer Texte“ (25), bleibt unerfindlich, da der behauptete Sachverhalt historisch nicht verifizierbar ist. Die Heranziehung späterer rabbinischer Texte (vgl. 16) ist methodisch so nicht zu legitimieren.

Im Hauptteil des Buches mögen sich bisweilen Zweifel einstellen, ob es sinnvoll war, den oder jenen Quellentext mit einer Schriftstelle in Verbindung zu bringen. Allerdings ist dieser Umstand nicht verwunderlich, da die Zuordnung eng verbunden ist mit der jeweiligen exegetischen Beurteilung des neutestamentlichen Textes (vgl. z. B. die Anmerkung der Hg. zu Nr. 35).

Der Wert des vorliegenden Buches liegt vor allem in der Präsentation und Bündelung von Material, das bisher bisweilen nur schwer zugänglich war. Angesichts der notwendigen räumlichen Begrenztheit erfüllt es das obengenannte angestrebte Ziel. Es ist zutreffend, wenn die Hg. selbst formulieren: „Ein wirklich zutreffendes Bild der Beziehungen des Neuen Testaments zu seiner Umwelt könnten erst ein Corpus Hellenisticum, bzw. ein Corpus Iudaicum Novi Testamenti liefern; ...“ (15). Bleibt die Hoffnung, daß dieses Buch eine Station auf dem Weg dorthin ist.

Anzumerken bleibt noch, daß das Buch wenig benutzerfreundlich ist. Es fehlen ein Stellenindex und ein Autorenregister. Auch wäre es hilfreich gewesen, wenn im Hauptteil bei den Quellentexten auf die Kategorien der Einführung zurückverwiesen worden wäre.

Neuenkirchen

Rainer Kampling

Green, Joel B.: The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1988. XVI, 351 S. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT, 2. Reihe, Bd 33), kart. DM 98.–

Die vorliegende Arbeit wurde 1985 (unter dem gleichen Titel) als Ph.-D.-Diss. an der Univ. Aberdeen angenommen. Sie wurde von I. Howard Marshall betreut und behandelt „the significance of Jesus' death as witnessed in the narrative of Jesus' passion“ (Vorwort). Von dieser Zielsetzung aus erklären sich Titel und Untertitel der Diss. Von daher legt sich auch die Anlage der Arbeit nahe:

Teil I: The Existence and Shape of an Early Passion Narrative (9–217); Teil II: The Significance of Jesus' Death in the Passion Narrative (221–323). Die beiden Teile werden in fortlaufend gezählten Kap. abgehandelt: 1. Das Problem eines vor-kanonischen Passionsberichts (Forschungsbericht und Methodenfrage). Dann folgen drei Kap., die die Beziehungen der kanonischen Passionsberichte untereinander diskutieren: 2. Mt; 3. Lk; 4. Joh. Erst Kap. 5 handelt von Mk (redaktionelles Vorgehen und literarischer Plan). Kap. 6 widmet sich der formkritischen Nachfrage. Damit hängt eng zusammen die in Kap. 7 angerissene Frage nach dem „Sitz im Leben“ für die frühe Passionserzählung. Mit einem knappen Summarium kommt dann Teil I zu seinem Abschluß.

Die Zusammenfassung (216f) hebt noch einmal hervor, was der Vf. in den vorausgehenden Kap. gefunden zu haben glaubt: Lk und Joh hatten Zugang zu nicht-markinischem Überlieferungsgut. Die Kohärenz der Mk-Passion legt die Existenz einer vor-mk-Passion („at the base of Mark 14–15“) nahe. Was den „Sitz im Leben“ betrifft, denkt der Vf. vor allem an die Feier des Herrenmahls in der frühen Gemeinde, die „both a setting and the impetus for the development of the passion story“ lieferte. G. hält (wie R. Pesch) den Evangelisten Markus für einen „konservativen“ Redaktor, jedoch möchte er sich über den genaueren Umfang der vor-mk-Passion erst in Teil II äußern.

Der kürzere Teil II der Diss. umfaßt nur zwei Kap.: 8. Jesu Leiden und Tod im Passionsbericht. Kap. 9 (mit der Überschrift „Jesu Tod im Passionsbericht“) ist eine Art thematischer Zusammenfassung, auf die noch einzugehen ist.

Am Schluß steht als Anhang der griech. Text von Lk 22–23 mit einem durch verwirrende Kennzeichnung gegebenen Hinweis auf die Quellenlage, wie sie der Vf. beurteilt (die Markierung für „Lukan conflation of Mark and *Sonderquelle*“ ist im Text anders ausgefallen als bei der Angabe auf S. 324). Es folgt noch ein (biblisches und außerbiblisches) Stellenregister. Ein Verzeichnis der benutzten Literatur fehlt. Es kann auch durch das Abkürzungsverzeichnis der S. XI–XVI nicht ersetzt werden; denn hier werden nur Sammelwerke und Festschriften aufgeführt. Die in den Anmerkungen abgekürzt aufgeführten Titel kann man schwer identifizieren, da man nicht weiß, wo sie vollständig angegeben sind. Schon hier sei vermerkt, daß in den Fußnoten – aber auch sonst – vor allem deutschsprachige Texte und Titel fehlerhaft wiedergegeben sind (man vergleiche nur die S. XVI, 9, 13, 15, 25, 28, 29, 51, 106, 112, 121, 132, 157, 188, 189, 190, 193, 199, 223, 254, 267, 271, 292, 297, 299, 305, 311). Wenn man das bei dem anglophonen Autor auch noch entschuldigen mag, ein angesehener deutscher Verlag hätte diese Schlampe beseitigen sollen!

Das Ergebnis der Arbeit hängt natürlich wesentlich von der Quellenanalyse ab. Schon am Ende von Kap. 6 stellte der Vf. fest, daß eventuell folgende Teile der Mk-Passion nicht dem ursprünglichen Bericht zuzuschreiben seien: „the preparation for Passover (and perhaps the whole Supper-sequence?), the narrative of Peter's denial, the way to the cross, and the burial scene“ (174). Im späteren Kap. 8 erhärtet sich dieser Verdacht hinsichtlich der Abendmalsszene (234–244). Der Verleugungsepisode geht G. nicht weiter nach, da sie für das Thema der Deutung von Jesu Tod ohnehin nicht viel beitrage (271). Die älteste Passionserzählung enthielt „a brief narrative of the *Via Dolorosa* that served primarily as a topographical transition-statement. This account already mentioned the role of Simon of Cyrene, though not for any theological purpose. The ‚warning to Jerusalem‘ read in Luke 23:27–31 is without parallel in the other Gospels (at this stage in their respective narratives), and must be regarded as secondary“ (297). Gegen L. Schenke und R. Pesch möchte G. Mk 15,42–16,8 nicht der ältesten Passionsgeschichte zurechnen: „we conclude that the early passion narrative would have reached its finale at the point of reporting Jesus' death and vindication“ (313), – eine kaum akzeptable Position!

Da G. die Abendmahlsworte nicht zum ältesten Passionsbericht zählt, kann er zu dem Ergebnis kommen, daß dieser den Tod Jesu nicht im Sinne stellvertretender Sühne deutete. Er habe den Tod Jesu in vielfältig anderer Weise interpretiert: Er entsprach dem

Heilsplan Gottes, er erscheint als Selbsthingabe Jesu, als Schicksal des Leidenden Gerechten, ja des Gottes-Knechts und des gekreuzigten Messias bzw. des Märtyrer-Propheten. Jesu Tod ist kosmisches Ereignis und eschatologische Wende, ja er ist Tod „für uns“ (Kap. 9).

Bochum

Gerhard Schneider

Benítez, Manuel: Esta Salvación de Dios (Hech 28,8). Análisis narrativo estructuralista de „Hechos“. – Madrid: UPCM, Universidad Pontificia Comillas / Artes Gráficas ORMUPISA 1986. XXIV, 784 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Serie I. Estudios 35)

„Worum geht es eigentlich in der Apg?“ oder „was erzählt sie eigentlich?“ – So formuliert B. die Frage, die er in seinem Buch, einer Strukturanalyse der gesamten Apg, anschnidet. Die Frage bezieht sich auf das immer noch viel diskutierte Problem des Zwecks, der Absicht oder Theologie der Apg; daß sie so formuliert wird, hängt bereits mit der verwendeten Untersuchungsmethode zusammen.

Beides – Fragestellung und Analyse-methode – wird im I. Teil (1–102) einführend besprochen und aufeinander bezogen. So stellt der Vf. in einem Überblick über den Zustand der Forschung vor allem seit 1960 zunächst eine breite Vielfalt von Meinungen über die Zahl der Zwecke der Apg und deren thematische Bestimmung fest und äußert anschließend die Meinung, diese Uneinigkeit sei in erster Linie auf das Interpretationsverfahren zurückzuführen: bisher habe man die Apg überwiegend unter der diachronen Perspektive der Form- und Redaktionsgeschichte untersucht, die die Vorgeschichte der einzelnen Abschnitte wiederherzustellen versucht, ohne aber dabei den Zusammenhang mit dem gesamten Text überhaupt oder mindestens ausreichend in Betracht zu ziehen. Um diese Lücke auszufüllen, will B. nach den Prinzipien und Richtlinien der strukturalistischen Analyse narrativer Texte greifen: zuerst Analyse der Handlung, die in den Oppositionen zwischen ihren konstitutiven Elementen besteht und nach Funktionssequenzen und deren Kombination strukturiert ist, und ergänzend Analyse auch der Figuren und ihrer Konfiguration. Angestrebtes Ziel sei, den gesamten Sinn der Apg, die also als „pragmatischer“ Text gesehen wird, in deren Gesamtstruktur zu finden.

Im II. Teil (103–664) wird die Handlungsanalyse ausgeführt: zuerst in den Segmenten 2,5–47; 3,1–4,4; 4,5–31; 4,32–5,16; 5,17–42; 6,1–8,3; 8,4–40; 9,1–30; 9,31–43; 10,1–11,18; 11,19–12,25; 13,1–14,28; 15,1–35; 15,36–18,22; 18,23–21,20a; 21,20bcd–28,31. Allgemein wird jedes Segment global und z. T. im Detail untersucht und in Zusammenhang mit dem (manchmal gesamten) Kontext gestellt.

Oft werden einzelne Gründe für die Segmentierung angegeben. Sonst nimmt der Vf. als Kriterium dafür eine gewisse Einheit innerhalb jeden Blocks, wobei die Sequenz „Anlaß“ – (zur) „Predigt“ –, (der eine positive oder negative) „Antwort“ (folgt), die entscheidende strukturelle Rolle spielt. „Anlaß“ können Verfolgungen, Wunderaten oder/und spezielle Motivationen sein, im Hintergrund stehe aber immer die „providentielle“ Führung Gottes. Als „Predigt“ wird die Sprechhandlung bezeichnet, in der ein bestimmter Inhalt einem Publikum mitgeteilt wird mit der Aufforderung, ihn aufzunehmen; sie variere in der Form (meistens der Situation der Zuhörer entsprechend), kaum aber im Inhalt. Aus der positiven „Antwort“ auf die Predigt entstehen Ortsgemeinden, die von „christlichen Lebenszügen“ (u. a. in den sog. Summarien) geprägt sind; als Form oder Konsequenz der negativen Antwort werden die Prediger sehr häufig verfolgt; Konflikte bilden sich aber auch zwischen Juden- und Heidenchristen sowie zwischen Judenchristen und Juden, und solche Situationen werden oft zum neuen „Anlaß“ zur geographischen und religiösen Verbreitung der „Predigt“ an neue Adressaten durch neue Prediger. Eine Sequenzkette also, die die ganze Apg durchgehend prägt und sie als einen einzigen und einheitlichen Erzähltext erscheinen läßt.

Der Ausgangspunkt für eine solche Verbreitungsbewegung ist nach B. in dem anschließend untersuchten Abschnitt 1,1–2,13 zu finden, dessen Anfang 1,1–12 Lk 24 zusammenfassend und ergänzend (nämlich im Hinblick auf die Apg) wiederaufnimmt und in seinem narrativen Teil (V.4–12) auf das ab Kap. 2 Erzählte angelegt ist: auf die Erfüllung vor allem des Auftrags von 1,8b, worauf die anderen drei Aufträge bzw. Verheißungen 1,11, 1,6f, 1,4f.8a (vgl. 2,1–4) und deren Erfüllung direkt oder indirekt hinführen. Die Adressaten des Auftrags werden in 1,15–26 definiert. Was ihnen nach 1,8b konkret mitgeteilt wird, wurde in Lk 24,46–48 ausführlich dargestellt: das Zeugensein (V.48), das Objekt (die Messianität Jesu in Tode und Auferstehung sowie die Buße zur Vergebung der Sünden V. 46–47a) und die Adressaten der Verkündigung (alle

Völker von Jerusalem her V.47b), letztere gemäß der Schrift. Dem entspreche Apg 2–28 als Erfüllung.

Um dies im Einzelnen zu überprüfen, nimmt B. zunächst die Adressaten und dann den Inhalt des Zeugnisses unter die Lupe. Adressaten sind nach 1,8b die Einwohner von Jerusalem, Judäa und Samarien, entsprechend derselben Reihenfolge in den Kap. 2–8, und zum Schluß „das Ende der Erde“. Dieses könne allerdings kaum mit Rom identifiziert werden. Denn in der Apg überwiegen nicht die geographischen, sondern die ethnographischen Angaben, und zwar vor allem im Sinne der ganzen Menschheit: „alle Völker“ (Lk 24,49) oder „Juden und Heiden“, wie die Adressaten ständig bezeichnet werden. Die Heiden werden bereits ab Kap. 10 missioniert und in Rom hat man sie noch nicht alle erreicht. Was also die Apg beschreibt, sei der Weg des Zeugnisses ausgehend von Jerusalem und den Zwölf bis zur ganzen Menschheit, ein Weg, in dem Rom nicht die letzte, sondern nur die zuletzt erwähnte Station ist.

Mit dem „Zeugnis-Programm“ (= Inhalt des Auftrags) vergleicht B. die „Zeugnis-Erfüllung“, d. h. zuerst den Inhalt der Reden 2,14–40; 3,12–16; 4,8–12; 5,29–32; 10,34–43; 13,16–41; 17,2f; 17,22–31; 26,2–23 und dann den einzelnen Sätze, die Elemente des Zeugnisses aufweisen (Verben und Substantive, die jeweils den Akt und das Objekt der Verkündigung sowie deren Aufnahme zum Ausdruck bringen). Dabei stellt er fest, daß einerseits in der „Erfüllung“ alle Hauptmotive des „Programms“ tatsächlich wiederaufgenommen werden, andererseits aber neue Elemente auftauchen, die jedoch grundsätzlich nichts anderes vorbringen, als nur das „Programm“ für die verschiedenen Umstände der Verkündigung zu konkretisieren und zu ergänzen. Unter Anwendung dreier verschiedener sprachanalytischer Systemtheorien (nämlich der Isotopien, der Themen-Rhemata und der Anweisungen) stellt B. weiterhin eine Rangordnung unter den Elementen des Zeugnisinhalts fest, und zwar sowohl beim „Programm“ als auch bei der „Erfüllung“. In Lk 24,46–48, dem Höhe- und Zielpunkt des ganzen Kap., stellt V. 46 die Messianität Jesu und V. 47 sein messianisches Werk dar; die erste, die auf das Vorangehende (das Lukasevangelium) zusammenfassend hinweist, werde dem zweiten, das insbesondere auf das Folgende (die Apg) hinführt, subordiniert. Denn Aufgabe der Zeugen ist es, die Buße mit dem Ziel der Vergebung der Sünden (V.47) zu verkündigen, und zwar im Namen des Messias, der Jesus ist, weil Gott ihn gemäß der Schrift auferweckt hat. Dasselbe werde in beiden erwähnten Textgruppen der „Erfüllung“ dargeboten: die Verkündigung des Todes und vor allem der Auferstehung Jesu als Erfüllung der Schrift gipfelt auch dort normalerweise in der Aufforderung zur Bekehrung zum Herrn, d. h. zur Anerkennung Jesu als Messias, als Heilsweg. Im Mittelpunkt des Zeugnisses stehe also das Angebot des messianischen Heils.

Im Anschluß daran zieht der Vf. die Soteriologie des Zeugnisses und ihre Implikationen für Juden und Heiden sowie für das gesamte Israel in Betracht. Als terminus ad quem des Heilsprozesses sieht er dieselben Bedingungen Juden und Heiden auferlegt: Glaube und Buße zur Vergebung der Sünden. Als terminus a quo werde zwar vor allem der Götzendienst bei den Heiden (14,15–17; 17,22–31) und der Verstoß gegen das Gesetz bei den Juden (7,2–53 u. a.) erwähnt, von beiden werde aber derselbe Verzicht auf ihren vorangehenden und in Christus abgeschafften Heilsweg verlangt, auch von dem gerechtesten Heiden (10,1–11,18; 15,7–12) und dem gesetzestreuesten Juden (26,2ff). D. h. (und das bezüglich der Frage in 1,6), auch Israel habe das Vorrecht, (einziges) Volk Gottes zu sein, verloren, werde dennoch nie aus dem Heil endgültig ausgeschlossen, auch nicht nach 28,25–28, wo nämlich nur die Apg zu Ende geht, nicht aber der nach ihrem Bericht in Gang gesetzte Verbreitungsprozeß der Predigt. Die Priorität, die den Juden in diesem Prozeß ständig zugesprochen wird, entspreche dem „Beginnend-mit-Jerusalem“ des „Programms“ und sei geographisch-theologisch zu interpretieren und zu begründen: in Jerusalem lebt der Kern des Volkes, dem die Verheißungserfüllung zuerst zugewiesen wurde.

Für B. ist also die gesamte Apg nach der narrativ-funktionalen Makrosequenz „Auftrag-Erfüllung“ aufgebaut. In Anlehnung daran bestreitet er am Schluß des 2. Teils die Interpretationen, die im lukanischen Doppelwerk eine Theorie der Heilsgeschichte sehen wollen, nämlich im Sinne der Zeit der Verheißung und der Erfüllung sowie der Zeit Jesu (Lk) und der Kirche (Apg). Zeit und Raum werden für die eschatologische Heilserfüllung und -verbreitung nur vorausgesetzt, nicht aber im Sinne eines chronologischen Struktur-schemas „funktionalisiert“.

Im III. Teil (665–708) gruppiert der Vf. die Figuren nach ihrer strukturkonstitutiven Opposition: Prediger und Hörer, Juden und Heiden, Glaubende und Nicht-Glaubende. Im Zentrum der konfigurationskonstitutiven Merkmale sieht er die zum Kern der Handlung gehörende Predigt: jeweils die Beziehung zu ihr, die Religion der Adressaten bei der Begegnung mit ihr und die Antwort auf sie. Auf dies letzte ziele die Handlung hauptsächlich ab; deshalb sei die dritte Opposition als die strukturkonstitutiv dominante zu sehen.

Analysiert werden im Einzelnen die Prediger (die originalen, nämlich die Apostel, und die anderen, besonders Paulus), die jüdischen und heidnischen Zuhörer sowie schließlich die Gläubigen, und zwar vor allem hinsichtlich der Gemeinschaft innerhalb der Ortsgemeinden und der zwischen ihnen. Diese (vor allem die repräsentativsten) werden „Kirchen“ genannt, nicht aber die universale Vereinigung aller Gläubigen. Als „unsichtbare Figuren“ werden

zum Schluß vor allem Gott, Christus und der Geist dargestellt, die eigentlichen Träger der gesamten Handlung.

Die Untersuchung schließt im IV. Teil (709–738), dem die Anmerkungen (739–752) und letztlich das Literaturverzeichnis (753–784) folgen, mit einer zusammenfassenden Darstellung des „Sinnes“ der Apg. Figuren und Handlung werden unter dem narrativ-analytischen Modell der Funktionen und Aktanten sowie des Verhältnisses von tiefer und oberflächlicher Struktur (nach A.-J. Greimas) oder von Geschehen, Geschichte und Texterzählung (nach K. Stierle) miteinander koordiniert, und zwar um den „Logos“ Gottes bzw. des Heils herum, d. h. die Sprechhandlung, die das Heil wirksam mitteilt und als solches der Mittelpunkt ist, auf den alle relevanten Elemente der Apg konvergieren. Deshalb werden ihr anthropomorphe Züge zugeschrieben, denn sie ist in der Tat der Haupthandlungsträger, der als „Zeugnis-Erfüllung“ des „Zeugnis-Programms“ inhaltlich vor allem in den Missionspredigten die gleichen Hauptmotive durchgehend aufweist. Dieses „Wort des Heils“ bilde also die Mitte, in der die semantische Einheit der Apg (und des gesamten lukanischen Werkes überhaupt) ihre Basis und Erklärung findet.

Hierin liegt ohne Zweifel der Hauptverdienst dieser Studie: in der Herstellung eines einheitlichen Anblicks der Apg, in dem alle Themen von einer Mitte her und innerhalb eines das Ganze prägenden Strukturschemas hierarchisch und harmonisch koordiniert erscheinen. Ein synchroner Anblick, den m. W. keiner bisher vorgenommen hat (wenigstens nicht, was den Umfang des untersuchten Textes oder die Methode der Analyse angeht), und dessen Ergebnisse nicht nur das Gesamtverständnis des lukanischen Werkes betreffen, sondern ebenso für die Auslegung der einzelnen Abschnitte wertvoll sein werden. Ergebnisse, die schließlich auch bei der Quellenuntersuchung zu beachten sind. Denn erst unter der Berücksichtigung des gesamten Textsinnes, der sich zunächst aus der Zuordnung und Verflechtung aller sprachlichen Zeichen ergibt, kann man das kompositorische Verfahren, das der Herstellung des Werkes zugrunde liegt, richtig verstehen.

Münster

Anacleto de Oliveira

Scholten, Clemens: Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi. – Münster: Aschendorff 1987. 316 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd 14) kart. DM 98.–

Bekanntlich grenzt sich Clemens von Alexandrien in seinem Martyriumsverständnis von zwei von ihm verurteilten Verhaltensweisen ab, in denen man entweder dem blutigen Martyrium auswich oder zu ihm drängte (Stromata IV,4,16,3/17,4). Für beide Verhaltensweisen denkt man an christliche Gnostiker und Anhänger Markions. Da nun die Texte von Nag Hammadi mit zahlreichen gnostischen Schriften vorliegen, war es ein Desiderat, sie auf die Martyriumsthematik hin zu untersuchen. Der Vf. der hier vorzustellenden Bonner theol. Diss. hat nun diese Lücke geschlossen.

Der zunächst vielleicht befremdlich klingende Titel der Arbeit erklärt sich am besten durch einen Blick in die Epistula Petri (Nag Hammadi Codex VIII,2), weil in dieser christlich gnostischen Schrift am deutlichsten vom Verfolgungsleid gesprochen wird: (Jacques É. Ménard, La Lettre de Pierre à Philippe, Québec 1977; Einleitung und deutsche Übersetzung von Hans-Gebhard Bethge in: Wilhelm Schneemelcher [Hg.], Neutestamentliche Apokryphen I. Evangelien, Tübingen 1987, 275/84).

Der Text beginnt mit dem Brief des Petrus an Philippus, nach dem er auch insgesamt benannt ist und aufgrund dessen sich Philippus zu Petrus begibt. Bei der Versammlung aller Apostel auf dem Ölberg wenden sich diese in Gebeten an den „Vater des Lichtes“ und an seinen „heiligen Knecht Jesus Christus“, dem sie die Bitte vortragen: „Gib uns Kraft, denn man sucht nach uns, um uns zu töten.“ Die folgende Offenbarungsrede Christi, als Antwort auf die Fragen der Apostel formuliert, beinhaltet ein gnostisches System en miniature, das nur durch den Vergleich mit entwickelteren ähnlichen Systemen voll verständlich wird. Die Rede ist vom Fall der „Mutter“, in den ähnlichen Systemen Sophia genannt, der hier ethisch als Ungehorsam und Torheit qualifiziert ist. Dessen Ergebnis ist der ganze Weltentstehungsprozeß bis zur Konsequenz, daß die Mächte, Kräfte oder Archonten dieser Welt wider die Apostel streiten. Leiden an der Körperlichkeit und Verfolgungsleiden werden zusammengesehen und begriffen als Folgen eines himmlischen Sündenfalls. Weitere Einzelheiten zur Leidensdeutung und zum übrigen apostelgeschichtlichen Inhalt dieser Schrift müssen hier nicht mitgeteilt werden.

Immerhin dürfte deutlich geworden sein, daß es unter christlichen Gnostikern sehr wohl das Bedürfnis gab, das Verfolgungslei-

den, dem man offensichtlich nicht aus dem Weg ging und das man auch nicht suchte, theoretisch zu erklären, um es tragen zu können. Weiter ist klar, daß eine Arbeit über gnostisches Verständnis von Verfolgungsleid nicht davon absehen kann, auch den Sophiamythos zu untersuchen. Demgemäß besteht die Arbeit von Sch. aus zwei gleichgewichtigen Teilen (Deutung und Überwindung physischer Bedrängnis – Erklärung des Leids aus dem Sophiamythos), deren Ergebnisse zum Schluß des zweiten Teils gut zusammengefaßt und weitergeführt werden.

Der Vf. betont gleich im Vorwort, daß er sich an die „enge Fassung des Gnostizismusbegriffs“ (9) im Sinn von Carsten Colpe hält und daß seine Arbeit im Rahmen seines Themas die Richtigkeit dieses Ansatzes bestätige. In der Tat kann man nicht mehr von den gnostischen Texten von Nag Hammadi sprechen, weil eben auch Schriften anderer Art zu diesem Handschriftenfund gehören. Da die Termini, die dem Verfolgungsthema zugeordnet sind, auch in ganz anderen Zusammenhängen begegnen, entscheidet sich der Autor zu Recht dafür, zunächst die einzelnen Texte je für sich zu befragen, statt gleich terminologisch vorzugehen.

An den Anfang stellt er den Apokryphen Jakobusbrief (NHC I,2), in dem er „eine nichtgnostische Vorstufe hinsichtlich gnostischer Leidensdeutung“ (35) erkennt. „Die Jünger müssen sich also damit vertraut machen, daß sie Leiden treffen werden. Gerade deren Gewalttätigkeit, Irrationalität und Gesetzlosigkeit müssen den Angesprochenen die Überzeugung ihrer Erwähltheit zwingend ins Bewußtsein gelangen lassen und den Beweis für die Grundlosigkeit der Leidensfurcht liefern. Auch dieser paradoxe Gedanke klingt wie das Resultat einer unmittelbaren Konfrontation mit Verfolgung“ (38). Im weiteren Fortgang der Analyse wird die Schrift als nichtgnostisches Zeugnis für präsentische Eschatologie wie im Johannesevangelium bestimmt.

Die Reihe der als gnostisch erkannten Schriften wird eröffnet durch die Zweite Jakobusapokalypse (NHC V,4), deren Sicht des Verfolgungsleidens durch folgendes Zitat charakterisiert sei: „... alle Beobachtungen lassen sich als Explikation und Manifestation des Abstands zu allem Geschehen in der Welt begreifen, der mit dem gnostischen Erlöstheitsbewußtsein gleichursprünglich gegeben ist“ (55). Die Epistula Petri (NHC VIII,2) wurde bereits erwähnt. Am Schluß der Interpretation der Ersten Jakobusapokalypse (NHC V,3) faßt Sch. sodann Gemeinsamkeiten gut zusammen: „Mag auch in der 1ApcJac nicht wie in 2ApcJac und EpPt die Handhabung der vorhandenen Fähigkeit entwickelt sein, gnostische Metaphysik zu explizieren und sie zum Zweck der Leiderklärung als Leidbewältigung einzusetzen, bleibt die Übereinstimmung in der Struktur des Denk- und Erfahrungsansatzes anzuerkennen, Begebenheiten auch als physisch leidvoll zu fürchten und gleichzeitig dem Leid durch eine das Selbst des Menschen ausklammernde Definition seinen Bereich zuzuweisen, um es „überwindbar“ zu machen“ (80). Die im folgenden behandelten Schriften: „Die Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Der zweite Logos des großen Seth“ (NHC VII,2) haben miteinander gemeinsam, daß in ihnen die Verfolgungsaussagen in den Kontext von Lehrkonflikten u. a. mit der katholischen Großkirche gehören. Zu den Gegnern der Apokalypse des Petrus ist nun außer Koschorke (vgl. 83f) auch Andreas Werner in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1989, S. 633/43, bes. 635f zu konsultieren, der an mehrere unterschiedliche Gegner denkt. Die valentinianische Interpretation der Gnosis (NHC XI,1), die auch das Sophiathema enthält, handelt ebenfalls von einem Lehrkonflikt.

Im Rahmen einer „Auswertung und Absicherung des bisherigen Befundes“ (100) geht der Vf. sodann auch auf die Martyriumsbegrifflichkeit ein. Das *Testimonium Veritatis* (NHC IX,3) zeigt gut, daß der Gebrauch der martyrologischen Zeugnisternologie seinen Ort vor allem im Widerspruch gegen das großkirchliche Martyriumsverständnis hatte. In Überbietung wird die wahre Martyria als gnostische Selbst- und Gotteserkenntnis und ihr entsprechende Praxis der Lebensgestaltung herausgestellt. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß man für die Rezeptionsgeschichte der martyrologischen Verwendung der Zeugnisternologie, die, wofür alles spricht, in Kleinasien entstanden ist, einen gewissen Zeitraum ansetzen muß. In der erhaltenen Literatur begegnet sie zum ersten Mal im Polykarpmartyrium um 160, ohne erklärt werden zu müssen; sie ist also in Kleinasien zu dieser Zeit bekannt. Die weiteren Etappen der Ausbreitung werden markiert durch das Martyrium der Märtyrer von Lyon und Vienne, Irenäus, die *Passio Scillitanorum* 15 (Hodie [= 17.VII.180] martyres in caelis sumus [88,26 Musurillo]), Tertullian, Clemens Alexandrinus (Näheres in meinem Aufsatz: *Vigiliae Christianae* 42, 1988, 105/11, hier 108f). Anfang des 3. Jh.s war diese Terminologie im wesentlichen überall in der katholischen Kirche rezipiert. Basilides und Herakleon, der ähnlich wie Justin von *ὁμολογία* und *ὁμολογεῖν* spricht, haben sie wohl noch gar nicht gekannt (zu 114/16).

Ausgewogene Bemerkungen stehen unter der Frage: „Martyriumsscheu von Gnostikern?“ (117/19). Es gab beides: Scheu vor dem gewaltsamen Tod, aber auch die Bereitschaft, ihn als gnostischer Christ auf sich zu nehmen. Es folgt ein Teil, der überschrieben ist: „Die Überprüfung des Ergebnisses im Vergleich zu christlich-nichtgnostischen Texten“ (120/50). Behandelt werden aus den Nag-Hammadi-Schriften der *Authentikos Logos* (NHC VI,3) und das Buch des Thomas (NHC II,7) und weiter die *Epistula Apostolorum*.

Den ersten Teil abschließend wird sodann die „ur- und endzeitliche Bedrängnis des gnostischen Geschlechts“ (151/53) besprochen.

Der zweite Teil der Arbeit bietet zunächst eine Untersuchung zu „Figur und Schicksal der Sophia“ (157) in valentinianischen Schriften und sodann nach sethianischen und verwandten Zeugnissen. Die gesonderte Behandlung des *Eugnostosbriefes* und der Sophia Jesu Christi wird gleich S. 240 begründet. Besonders interessant ist dann die Auswertung.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Sethianismus und Valentinianismus kommt Sch. zum Ergebnis, daß die Ausgestaltung des Falls der Sophia durch den Valentinianismus als die „insgesamt geschlossenere Konzeption“ zu gelten habe (262), dagegenüber der Sethianismus das Sophiathema weniger harmonisch verarbeitet habe (263). Die Möglichkeit drängt sich auf, „daß die Existenz des valentinianischen Systems prädisponierende Wirkung für die Bildung eines gnostischen sethianischen Systems abgegeben hat, das bis dahin als solches nicht existierte“ (265f). Weiter können nun die zuvor untersuchten Schriften mit Verfolgungsthematik, die auch das Sophiathema enthalten, in ihrer Affinität zur einen oder anderen Richtung eingeordnet werden. Die *Epistula Petri* z. B. steht sethianischen Texten nahe (269f).

Ins Zentrum der Gnosisinterpretation gelangt der Autor schließlich im letzten Abschnitt seiner Untersuchung, den er überschrieben hat: „Die Herkunft des Bösen und das Gottesbild des Gnostizismus“ (273/86).

Zum Thema „Martyrium und Theodizee“ (274/76) verweist er kurz auf Basilides, um sodann zu konstatieren: „Die untersuchten Nag-Hammadi-Texte hingegen verraten keine Spur einer Beschäftigung mit dem Thema des Leids des Menschen angesichts der Gutheit Gottes. Ihr Weltbild verharrt beim dialektischen Empfinden des Leids, das den Menschen bedrängt und zugleich nicht berührt und für das keine Rechtfertigung Gottes gesucht zu werden braucht, da seine Verantwortlichkeit auf dieser Ebene ohnehin ausgeschlossen ist“ (274f). Im folgenden stößt der Autor auf das Problem, daß die Kirchenschriftsteller die Gnosis als gescheiterte Theodizee begreifen, dort aber, wo man durch sie hindurch direkt auf Gnostiker schauen kann, und in gnostischen Texten selbst eine Theodizeethematik nicht expliziert wird. Der Fall der Sophia dient als Erklärung des Weltentstehungsprozesses, ist also Teil einer kosmologisch-kosmogonischen Theorie. Wenn dem so ist, haben also die Kirchenschriftsteller gnostische Implikate ausgezogen, um die Gegner wirkungsvoller bekämpfen zu können. Da die moderne Gnosisforschung in diesem Punkt den kirchlichen Autoren folgt, wird diese Frage sicher noch diskutiert werden müssen.

Eine Sonderrolle spielt der valentinianische *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5) als „Spekulation über Leiden und Nichtleiden des Vaters und ihre heilsökonomischen Konsequenzen“ (286). Abschließend wird gefragt, ob man diese Spekulation als gnostische Antwort auf katholische Kritik oder als eigenständige Leistung, die Schwierigkeiten des Logos des eigenen Mythos selbst zu bewältigen, werten solle (286). Der Autor favorisiert Letzteres mit dem Hintertürchen: „sollte nicht auch dieses Vermögen zu den Folgeerscheinungen katholischer Anfragen gehören“ (ebd.).

Die subtile Arbeit steht durchweg auf einem hohen Niveau und ist in einer Sprache geschrieben, in die sich auch ein deutscher Leser erst einlesen muß, was für die internationale Rezeption natürlich nicht gerade förderlich ist. Die Kenntnis der behandelten Nag-Hammadi-Texte wird vorausgesetzt, weshalb es sich empfiehlt, bei der Lektüre zumindest eine Übersetzung zur Hand zu haben (Schneemelcher [s. o.]; James M. Robinson [Hg.], *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden etc. 1988). Einzelheiten der Interpretation und die gerade genannte Frage kann man diskutieren. Insgesamt handelt es sich um eine Arbeit, die das Thema ausgeschöpft hat, wozu auch Literaturverzeichnis und Register (Stellen; Begriffe, Namen und Sachen; griechische Worte; koptische Worte in Auswahl) beitragen.

Mainz

Theofried Baumeister

Noce, Celestino: *Il martirio*. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli. – Roma: Edizioni Studium 1987. 206 S. (La spiritualità cristiana. Storia e testi 1), kart.

Das hier vorzustellende Buch besteht aus zwei etwa gleich starken Teilen, einer umfangreichen Einführung (17–107), der ein Vorwort und die Abkürzungen vorangehen, und ausgewählten Texten aus den ersten drei Jh.en der Kirche zum Thema Martyrium

(109-197), gefolgt von einer Bibliographie und einem Index der Schriftzitate.

In der Einführung behandelt N. in zehn, meist unterteilten Abschnitten folgende Einzelthemen:

I. Der Begriff „Märtyrer“; II. Die Verfolgungen; III. Martyriumsliteratur (Akten, Passiones, Legenden, indirekte Zeugnisse wie Kirchengeschichten, Predigten und Kalender, Exhortationsliteratur); IV. Berufung zum Martyrium (der Ruf Gottes, das Wirken der Gnade, die Antwort des Christen, die Flucht in der Verfolgung, die Flucht der Hirten); V. Das Martyrium als Vollendung des christlichen Lebens (Martyrium und Vollendung, Nachahmung Christi, Verbindung mit Christus, der Hl. Geist und der Märtyrer); VI. Das spirituelle Martyrium (des asketischen und monastischen Lebens); VII. Wirksamkeit des Martyriums (Sühne, zweite Taufe, Fürsprache bei Gott, Sündenvergebung); VIII. Kampf mit dem Teufel (Versuchungen des Märtyrers, Sieg über den Teufel); IX. Das Zeugnis (apologetisches Ziel, Erbauung der Mitchristen); X. Kirche und Martyrium (Martyrium als Tat der Kirche, Beziehung der Ortskirche zu ihren Märtyrern, Solidarität).

Man sieht, der Vf. ist bemüht, die einzelnen Aspekte vollständig darzustellen. In vielen Zitaten kommen die altkirchlichen Autoren selbst zu Wort. Innerhalb der analytischen und systematisierenden Vorgehensweise werden gelegentlich auch genetische Entwicklungen dargestellt. Ein Gegengewicht bilden die Einführungen zu den ausgewählten Texten, in denen dann sehr wohl das besondere Profil der einzelnen Autoren deutlich wird. Nicht gelungen ist m. E. gleich der erste Abschnitt über die Martyriumsterminologie. Der Vf. scheint die von ihm angeführte neue deutsche Literatur zum Thema nicht wirklich gelesen zu haben. N. Brox hat 1971 in „Zeuge und Märtyrer“ die ältere Forschung zusammengefaßt und weitergeführt. Man sollte auf dieser Basis neuere Publikationen zum Thema studieren (teilweise nur in der Bibliographie genannt); dann kann man m. E. nicht einfach einen Satz von F. Kattenbusch aus dem Jahr 1903 zustimmend zitieren, nach dem in gewisser Weise der Märtyrertitel als solcher ein Rätsel bleibe.

In der Textauswahl bringt N. den Römerbrief des Ignatius von Antiochien, das Gebet des Polykarp aus dem Martyrium Polycarpi, weite Passagen aus dem 4. und 7. Buch der Teppiche des Klemens von Alexandrien, kleinere Abschnitte aus dem Danielkommentar des Hippolyt, zahlreiche Texte des Origenes (vor allem aus der Aufforderung zum Martyrium) und die Briefe 10, 58 und 81 Cyprians. Zur Epistula 10 führt Noce die italienische Übersetzung von G. Toso an. Die anderen Übersetzungen stammen vom Autor, der die Texte auch in den Anmerkungen kommentiert.

Im letzten hat er mit seiner Arbeit ein aktuelles Ziel vor Augen. Nach seinem Vorwort (10) möchte er erreichen, daß die Lektüre seines Buches dazu verhilft, nicht nur die Wurzeln des Ideals des Martyriums zu begreifen, sondern auch die Vitalität und Aktualität dieses Ideals „für eine Kirche, die gerufen ist, ihrem Herrn auf dem harten und engen Weg des Kalvarienbergs nachzufolgen“.

Mainz

Theofried Baumeister

Der Johanniterorden – Der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Geschichte, seine Aufgaben. In Verbindung mit Carl Wolfgang von Ballestrem und Albrecht von Cossel hg. von Adam Wienand. Köln: Wienand Verlag, 3., überarbeitete Auflage 1988. 699 S., zahlreiche Abbildungen und Karten im Text, 2 Faltkarten im Anhang. Ln. DM 88.–

Das umfangreiche Werk bietet einen sehr informativen Abriss der mehr als 800jährigen Geschichte des ältesten geistlichen Ritterordens, dessen Anfänge in der Pilgerbetreuung im Heiligen Land sogar in die Mitte des 11. Jh.s zurückweisen. Der Doppeltitel des Buches spielt weniger auf den historischen Aspekt an, daß sich der „Ordo militiae S. Iohannis Baptistae hospitalis Hierosolymitani“ – kurz Johanniterorden – seit seiner Belehnung mit Malta fortan auch „Malteserorden“ nannte. Vielmehr trägt er der konfessionellen Spaltung des Ordens in einen protestantischen Johanniterorden und einen katholischen Malteserorden Rechnung, wie er sich in unterschiedlichen Rechtsformen seit dem 16. Jh. und bis heute präsentiert. Darüber hinaus dokumentiert er ein gutes Stück gelebter Ökumene: die vom Geist Christi getragene gemeinsame Arbeit für den armen, den kranken, den alten Menschen.

Diesen ökumenischen Charakter unterstreicht auch der Aufbau des Buches: der einleitenden Predigt des Johanniters N. H. Koblanck „Die Johanniter und Malteser auf dem Wege zur Einheit im Glauben“ (15/18) folgt der historische Teil, der von den gemeinsamen Wurzeln ausgehend die Geschichte des Ordens bzw. seiner verschiedenen Zweige bis heute entfaltet, ehe in einem Schlußteil

die vielfältigen Aktivitäten der beiden in der breiten Öffentlichkeit ungleich bekannteren caritativen Hilfswerke der beiden Ordenszweige, der Johanniter-Unfall-Hilfe (JUH) und der Malteser Hilfsdienst (MHD), skizziert werden.

Um bei größerem Zeilenabstand den Umfang nicht zu sehr zu erhöhen, wurden die Beiträge des historischen Teils z. T. stark gekürzt. Der Druck selbst ist sauberer, andererseits haben die Abbildungen, früher auf Spezialpapier, stellenweise an Schärfe verloren. Der Anmerkungsapparat befindet sich jetzt hinter dem jeweiligen Beitrag.

Der als Hg. und Autor (Ordenshistoriker) tätige Verleger des Werkes hat neben Mitgliedern der beiden Orden und deren Gruppen auch eine Reihe namhafter Historiker als Mitarbeiter gewinnen können, von denen seit dem Erscheinen der ersten Auflage (1969, 21977) bereits etliche verstorben sind; einige andere sind neu hinzugekommen.

A. Wienand schildert u. a. die Anfänge des Ordens als Spitalgemeinschaft und seine Geschichte bis zum Fall Akkons 1291 (32/103), dann die Geschichte des Ordens auf Rhodos (143/90), d. h. von seiner Vertreibung aus dem Heiligen Land bis zur Niederlage gegen die Türken und den Verlust der Insel 1523. H. Graf v. Waldburg-Wolfegg (†) schreibt anschließend die Geschichte des Ordens als christliches Bollwerk gegen den Islam in seiner neuen Heimat Malta von der Belehnung durch Kaiser Karl V. 1530 an bis zum Ende der Ordensherrschaft auf Malta 1798 (191/225), das diesmal nicht die Söhne des Propheten bereiteten, sondern die Flotte des revolutionären Frankreich unter Napoleon besorgte. Nach dem Verlust Malτας konnte der Orden nicht als Territorialstaat wiederhergestellt werden; statt dessen wurden in einigen Ländern die Ordensritter dem Landesherren unterstellt, die Besitzungen beschlagnahmte, die Ordensprovinzen aufgehoben. Die Ordensregierung nahm seit 1834 ihren Sitz in Rom.

Nun folgen zunächst Artikel zu „Regel und Statuten des Johanniter-Ordens“ (234/56), zur „Hospitalität“ (257/73) und zur „Gliederung des Ordens bis zum Ende der Ordensherrschaft auf Malta“, wobei die „Zungen des Ordens“ – bzw. die „Zunge Deutschland“ mit ihren Teilen (Großpriorate Deutschland und Böhmen, Ballei Brandenburg) – vorgestellt werden (274/320); es folgen Beiträge über die „Kommenden des Ordens“ (321/408) und die „Hospitalkirche der Johanniter als Bautypus“ (409/21). Mit der heutigen Situation des Malteser-Ordens machen die Beiträge über die „Gliederung des Ordens in der Gegenwart“ (422/26) und seine Stellung als Souveräner Orden in der Völkerrechtsgemeinschaft (427/38) sowie seine kirchenrechtliche Stellung als Religio (439/52) bekannt. Hieran schließen sich Artikel über die beiden „nationalen Assoziationen des Malteserordens in Deutschland“ an. Mit der „Rheinisch-Westfälischen Malteser-Genossenschaft“ (453/81; M. Frhr. v. Twickel) und dem „Verein der schlesischen Malteser-Ritter“ (482/99; A. v. Schalscha †), mit Genehmigung Roms 1859 bzw. 1867 gegründet, sowie dem Johanniterorden (500/36; Chr. Frhr. v. Imhoff †), dem schon 1852 von König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen wiedererrichteten (souveränen) evangelischen Zweig des Ordens, der „Ballei Brandenburg“ (die alte Ballei Brandenburg war 1523 zum Protestantismus übergetreten), sind die bis heute bestehenden Organisationsformen genannt. Alle drei Artikel schreiben die jeweilige Entwicklung bis in die jüngste Vergangenheit fort.

Sicher lassen sich auf 500 S. nicht 800 oder 900 Jahre Geschichte in allen Einzelheiten darstellen; das kann und will der vorliegende Sammelband auch nicht leisten. Dennoch fällt auf, daß in den letztgenannten Artikeln die Zeit des Deutschen Reiches unter nationalsozialistischer Herrschaft fast übergangen wird. Auch das 16seitige Literaturverzeichnis nennt nicht einen Titel. – Die Geschichte des Johanniterordens in dieser Zeit ist noch etwas differenzierter dargestellt (520/22): Die immer wieder aufgeschobene Auflösung des Ordens wurde letztlich nur durch den Untergang des NS-Regimes verhindert; viele Ritter, vor die Alternative gestellt, dem Orden oder der Partei anzugehören, suchten dem Parteizwang an der Front zu entgehen. Im Beitrag über die Rhein.-Westf. Genossenschaft wird zwar auf gut zehn Seiten über die Tätigkeit der Malteserritter und der ihnen anvertrauten Pflegekräfte in Feldsanitätsformationen in den Kriegen 1864, 1866, 1870/71 sowie im Ersten Weltkrieg berichtet, dann heißt es aber (478) lapidar: „Unter der Herrschaft der Nationalsozialisten wurden die Wirkungsmöglichkeiten der Genossenschaft erheblich eingeschränkt. So konnte auch während des Zweiten Weltkrieges der Feldsanitätsdienst nicht wieder aufgenommen werden.“ Gestrichen gegenüber den früheren Auflagen ist eine Passage über die Stellung der Genossenschaft zu gleichartigen Verbänden. Dort hieß es (21977, 496), daß in der Weimarer Zeit eine enge Verbindung zum Deutschen Roten Kreuz bestand, „die leider 1934 unterbrochen wurde“, d. h. mit Gleichschaltung des DRK und seiner Eingliederung in die NS-Volkswohlfahrt (vgl. zur Haltung des DRK neuestens: H. Lichtenstein, Angepaßt und treu ergeben. Das Rote Kreuz im „Dritten Reich“. Köln 1988) bzw. den Bestrebungen des DRK, die im Kriegsfall zur Verfügung stehenden katholischen Pflegekräfte der Ordensgemein-

schaften nicht mehr in geschlossenen Gruppen den Maltesern zu unterstellen, sondern „unterschiedslos Person für Person . . . lediglich den Organen des Roten Kreuzes bzw. den Stabsärzten“ (Schreiben Kardinal Schultes an Kardinal Bertram vom 15. 3. 1936). Hierdurch wäre nach Meinung der Malteser wie des dt. Episkopats der „persönliche, moralische und religiöse Schutz“ der kath. Pflegekräfte nicht gesichert. Im Beitrag über den „Verein der schlesischen Malteser-Ritter“ wird dann die Überführung der Schwesternschaft des Vereins auf staatliche Anordnung in das Rote Kreuz sowie die finanzielle Unterstützung des DRK berichtet. A. v. Schalscha führt aus, daß wohl schon „wegen seines christlichen und adeligen Charakters . . . der Malteserorden nicht erwarten (konnte), während des Zweiten Weltkrieges an der Kriegskrankenpflege beteiligt zu werden“ (488). Ist die Ausschaltung des Ordens durch das NS-Regime (vgl. u. a. dazu: Krankenpflege im Kriegsfall. Die Verhandlungen des dt. Episkopats mit der Reichsregierung 1936–1940, hg. v. N. M. Borengässer/F. Hainbuch. Bonn 1987; dort auch oben zitiertes Schreiben) für diesen doch keineswegs ehrenrührig, drängt sich um so stärker die Frage nach den Gründen für die auffallende Zurückhaltung (auch bei der Freigabe von Archivmaterial) auf, die mit Datenschutzgründen kaum ausreichend erklärt ist.

Im Schlußteil werden die Organisationen der beiden Orden und ihre sozial-caritativen Aktivitäten vorgestellt; hier sind vor allem zu nennen JUH (547/62; W. Dierker) und MHD (576/93; D. Graf Landsberg-Velen) mit ihren Aufgaben im Ausbildungs- (Erste Hilfe, Sofortmaßnahmen am Unfallort, häusliche Krankenpflege, Sanitätsdienst, Aus- und Fortbildung von Schwesternhelferinnen) und Rettungswesen (Krankentransport, Blut- und Organtransport, Rückholddienst), im Zivil- und Katastrophenschutz, mit ihren sozialen Diensten (Behindertenfahrdienst, Unfallfolgedienst, Haushaltshilfen, Hausnotruf, Mahlzeitendienst) und der Jugendarbeit.

Ein Urkundenanhang (604/46; 36 Urkunden zwischen 1110 und 1854), Ämter- und Würdenverzeichnisse (647/56), Quellen- und Literaturverzeichnis (657/72) sowie verschiedene Register (673/99) beschließen den Band.

Die Tätigkeiten des Johanniter- und des Malteserordens, die in ihrer Vielfalt hier nicht vollständig aufgezählt werden konnten, stehen im gemeinsamen Dienst am Nächsten in der Nachfolge Christi. Wer immer sich für die religiös motivierte Caritas interessiert oder sich in ihr engagieren will, findet in diesem Buch eine hervorragende Informationsquelle über ihre Geschichte und ihre Aufgabe – gestern, heute, morgen.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Thomas von Aquin: Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas. **Über die Bewegung des Herzens.** De motu cordis. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker. Hg. vom Friedrich-von-Hardenberg-Institut für Kulturwissenschaften, Heidelberg, in Zusammenarbeit mit der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1987. 186 S., geb. DM 48.–

Mit dem vorliegenden Bd wurden zwei weitere, bislang noch nicht ins Deutsche übertragene Schriften des Thomas von Aquin vom Verlag für Freies Geistesleben der interessierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Inzwischen ist auch der Kommentar des Thomas zum Prolog des Johannes-Evangeliums und seine Schrift „In Boethium De trinitate“ in Übersetzung im gleichen Verlag erschienen. Bei allen diesen Schriften des Thomas handelt es sich um solche, die noch nicht ins Deutsche übertragen wurden und die für die thomastische Geist-Philosophie und -Theologie wichtig sind. Alle diese Übersetzungen verdienen die Aufmerksamkeit derer, die mit den mittelalterlichen Gelehrten nachdenken über die Eigenart und Kraft des menschlichen Geistes.

Die beiden übersetzten Schriften des Thomas, der Traktat über die Einheit des Intellekts und das kurze „statement“ über die Bewegung des Herzens sind Gelegenheitschriften, die in die Zeit der letzten Lehrtätigkeit des Thomas in Paris (1269–72) und Neapel (1272–73) fallen.

1270 (noch vor der 1. Pariser Verurteilung von 13 Thesen der Philosophie) setzte sich Thomas in einer großangelegten Disputation mit den sogenannten „Averroisten“ unter den Pariser Philosophen auseinander, welche die Lehre des Aristoteles über den „intellectus agens“ bzw. „possibilis“ im Sinne der arabischen Intelligenztheorie des Averroes interpretierten.

Die menschliche Geist-Seele, die als „anima vegetativa“, „sensitiva“ und „intellectiva“ die Wesensform des Leibes ist, besitzt den Intellekt nicht als wesenseigene und immanente Kraft, sondern wird durch einen überindividuellen Intellekt (Intelligenz) bestimmt. Thomas wies diese Auslegung der

aristotelischen NUS-Lehre zurück. Er repetierte die Aussagen des Philosophen in dessen Büchern *De anima* und dessen anderen Schriften. Er holte das Zeugnis der Peripatetiker ein, was Themistios und Theophrast, was Alexander von Aphrodisias über Aristoteles lehrten. Er verwies gegen Averroes auf Avicenna, der in seinem Traktat über die Seele deren individuelle Einheit vertretet. Das 3. Kap. des Traktates (Übersetzung 59–73) ist ein Kabinetstück einer Phänomenologie des Erkenntnisaktes: „hic homo intelligit“ (61). Nicht der Intellekt erkennt in uns, sondern wir erkennen durch unseren Intellekt. Dieser erkennende Mensch ist nicht nur Geist, er ist in geistbeseelter Leiblichkeit existent und erkennt als solcher. Nicht in ihrer Geisteskraft ist die Seele die Wesenform des Leibes, aber in dieser Geisteskraft bestimmt sie diese Form. Der Intellekt ist nicht einfach der Ort einstrahlender Erkenntnisformen, sondern er schafft und erzeugt diese. Mit Nachdruck verwahrt sich am Ende Thomas gegen die Verdächtigung, seine und der Theologen Kritik an der averroistischen Intellektlehre wäre nicht philosophisch, sondern dogmatisch begründet (vgl. 97). Den Ausweg der doppelten Wahrheit wies er scharf zurück (98) und forderte von den Philosophen die offene wissenschaftliche Auseinandersetzung.

Die kleine Schrift „Über die Bewegung des Herzens“ schrieb Thomas in Neapel für seinen Studienfreund und Magister der Medizin, Philipp von Castrocielo (Castro Coeli), nahe bei seiner Heimat Roccosecca gelegen. Der Philosoph Thomas erläutert dem Mediziner sein Verständnis von der Lebensbewegung des Herzens.

Des Aristoteles Untersuchungen *De animalibus* ließen die Ausleger und Philosophen des Mittelalters nach der Ursache der Bewegung des Herzens fragen. Thomas kannte die gleichnamige Schrift des Engländers Alfred von Sareshel, die 1217 entstanden ist. Im Unterschied zu diesem erklärte Thomas die Herzensbewegung als natürliche Lebensbewegung, die ihren Grund in der Geist-Seele des Menschen hat. Während Thomas im ersterwähnten Traktat von der Geist-Seele auf den Intellekt blickt, schaut er in diesem Gutachten sozusagen in die entgegengesetzte Richtung und analysiert die Bewegung des Herzens durch die Seele des Menschen im Verhältnis von „mobile“ und „motor“. Die Philosophie der Geist-Seele bleibt auch der Medizin auf die Anfrage nach der Bewegung des Herzens die Antwort nicht schuldig.

In problemgeschichtlicher Sicht gehören die beiden Schriften zusammen. Deren Hg. und Übersetzer haben eine vortreffliche Wahl vollzogen. Texte und Anlagen zu Text und Übersetzung erfüllen alle Voraussetzungen zum selbständigen und fruchtbaren Studium der beiden Thomas-Schriften. In einer kurzen Einführung (9–18) wird die Frage nach dem menschlichen Geist in den Kontext der Frage nach Gott gerückt. Den Übersetzungen der beiden Schriften ist im Kleindruck der kritische lateinische Text der Thomas-Ausgabe von Marietti (Turin, Rom) beigelegt. Der Wert von Text und Übersetzung wird nicht wesentlich beeinträchtigt, daß nicht die kritische Edition der Leonina (Bd 43, 1976, 127–130, 291–314) zugrunde gelegt wurde, da die Marietti-Ausgabe dem kritischen Text der Leonina sehr nahe kommt. Selbstredend verdiente der kritische Text der Leonina den Vorzug! Im Anschluß an den Textteil skizziert W. U. Klünker die geistesgeschichtliche Situation des Fakultätenstreits in Paris während der 2. Pariser Lehrtätigkeit des Thomas von Aquin (1269–72), gibt einen Überblick über die Hauptgedanken der Intellektlehre des Thomas in der edierten Streitschrift (118–138), stellt die Textgrundlagen der Übersetzungen vor (138–144) und schließt lexikographische Angaben über die zitierten antiken und mittelalterlichen Autoren an (145–149). Die aufschlußreichen vielen Anmerkungen zur Übersetzung und zum Text (150–170, 171–186) mußten aus drucktechnischen Gründen in den Anhang gesetzt werden.

Bei aller Anerkennung der Leistung in der Übersetzung und Erklärung der beiden Thomas-Schriften müssen einige Übersetzungsversuche von thomastischen Begriffen mit Fragezeichen versehen werden.

Da ist zunächst die durchgängige Übersetzung von „intellectus“ und „intellectivum“ mit „Geist“ und „geistig“ fragwürdig, denn Thomas unterscheidet sprachlich und sachlich zwischen „spiritus“ und „intellectus“. Für ihn gibt es den „möglichen“ und „wirklichen“ Intellekt, aber nicht den „möglichen Geist“. „Ratio“ bedeutet in der Sprache des Thomas den „Begriff“, den „Wesensgrund“, die Ratio (Vernunft). In der bekannten, oft zitierten Definition von „anima“ (Aristoteles *De anima* II 4, 414a 12–14) hat „ratio“ nicht den Sinn von Begriff: Seele ist das, wodurch wir leben und erkennen, Wesensform und Gestalt (vgl. 29, 59). „Intellectum“ ist nicht der Gedanke im Sinne des Denkbaren, sondern das Erkannte, sofern es erkennbar und erkannt ist (vgl. 88 n. 253). Mit dem Term „Gedanke“ wird dieser große Text des Thomas wirklich nicht verständlicher:

„Man muß doch jene, die so subtil zu argumentieren glauben, fragen: widerspricht es dem Wesen des Erkannten sofern es erkannt ist, bzw. sofern es vom Menschen erkannt ist, daß es numerisch

zwei Erkannte (in mir und in dir) gibt und nur eines der Erkenntnisform nach!“

Jede Übersetzung ist immer auch Interpretation, aber Interpretation der Sententia des Autors.

Bochum

Ludwig Hödl

Nicolai de Cusa: Cribratio Alkorani/Nikolaus von Kues: Sichtung des Korans. Erstes Buch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleis. Lateinisch-deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1989. XIX, 138 S. (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung 20a; Philosophische Bibliothek 24a), geb. DM 32.–

Wie schwer sich das Christentum bis heute mit dem Offenbarungsanspruch des Islams tut, läßt gerade die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erkennen, wenn sie sich trotz ihrer verständnisvollen Ausführungen über den Islam mit keinem Wort auf Mohammed und den Koran bezieht. Die Tatsache, daß nach der biblischen Verkündigung und im ausdrücklichen Anschluß an sie jemand mit dem prophetischen Anspruch auftritt, Gottes Offenbarung in endgültiger Gestalt zu verkünden, scheint theologisch nach wie vor nur die eine Alternative zuzulassen: scharfe Konfrontation oder – im besseren Fall – schweigende Verlegenheit. Um so beachtenswerter ist deshalb der Versuch des Nikolaus von Kues, in seinem 1460/61 – also wenige Jahre nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen – verfaßten Werk zu einer differenzierteren Bewertung des Korans zu kommen. Freilich ist auch für ihn dieses Buch der „Sekte Muhammads“, die aus dem christlichen Nestorianismus hervorgegangen sei (Nr. 1), voller „Phantastereien“ (Nr. 2) und „Täuschungsmanöver“ (Nr. 23), ein Ergebnis von „Unwissenheit“ und „böser Absicht“ (Nr. 9f), „verlogen“ (Nr. 23) usw. – darin ist er deutlich von vorausgehender christlicher Polemik abhängig; aber sein Bemühen um Verständnis reicht weiter: Zunächst macht er für all seine Zitate aus dem Koran den erheblichen Vorbehalt, „daß es sich so in jenem lateinischen Exemplar findet“, das von ihm „in lateinischer Übersetzung eingesehen worden“ ist (Nr. 20); die Auseinandersetzung soll für eine künftige bessere Lektüre offenbleiben. Als durchgängiges Verständnisprinzip betont er immer wieder, daß dem Koran selbst daran liege, das Evangelium nicht aufzuheben, sondern zu bestätigen, und kommt dabei trotz der im äußeren Wortlaut massiv entgegenstehenden Texte aufgrund seiner hermeneutischen Voraussetzungen etwa zu der Überzeugung, daß Mohammed „offensichtlich nichts gegen die allerheiligste Dreieinigkeit und die ewige Zeugung schreiben“ wollte (Nr. 14). Gelegentlich führt er die wirklichen oder vermeintlichen Widersprüche zwischen dem christlichen Dogma und der Lehre des Korans gar auf eine pastorale Absicht Mohammeds zurück: Er habe es „für vorsichtiger“ gehalten, „jenen Ungebildeten und Unwissenden gegenüber, zu denen er sprechen mußte und die als sinnliche Menschen von Vernunftdingen nichts begreifen, die Gottessohnschaft Christi, Mariens Sohn, abzustreiten“, da sie eine solche Lehre nur hätten polytheistisch verstehen können (Nr. 74). Daß Nikolaus von Kues bei solchen Urteilen häufig Mißverständnissen erliegt, ist nicht verwunderlich; erstaunlich ist vielmehr seine überlegene Kenntnis des Korans, die es ihm ständig erlaubt, auf zahlreiche, ihm treffend erscheinende Stellen zu verweisen.

Es ist ein großes Verdienst der Hg. und Übersetzer, daß sie auf der Grundlage der kritischen Edition der Heidelberger Ausgabe (die L. Hagemann 1986 veröffentlichte) diese zweisprachige Studienausgabe schufen (die damit die 1943/46 erschienene Übertragung von P. Naumann mit Anmerkungen von G. Hölscher ersetzt). Das zweite und das dritte Buch werden nach Auskunft des Verlags jeweils in Jahresfrist erscheinen. Dem letzten soll ein die ganze Schrift umfassendes Begriffsregister beigelegt werden.

Eine Einleitung informiert kurz und präzise über den Charakter dieses Werks nach Absicht und Methode, seine Bewertung des Islams als einer christlichen Häresie, seine Textüberlieferung und die vorausgehenden deutschen Übersetzungen. Besonders hilfreich für das Verständnis sind die zahlreichen Anmerkungen, die literarische, theologische und historische Sachverhalte erläutern sowie die jeweiligen Zitate aus Koran und Bibel belegen. Ein Literaturverzeichnis registriert relevante Schriften antiker, mittelalterlicher und moderner Autoren.

Einzelne Details seien zur Korrektur vermerkt:

In der deutschen Übersetzung fehlt S. 15, Nr. 12, die Aussage des lateinischen Textes: „Ab illa via [nämlich nestorianischer Christ zu werden] non poterunt Iudei ipsum [nämlich Mohammed] amovere“ (S. 14). Durch dieses Versehen bleibt im folgenden Satz unklar, daß er den Juden zuschreibt, „sie“ hätten in den Koran jene Stellen eingefügt, durch die Mohammed „als Prophet einer eigenen Sekte erscheinen sollte [...]“.

In Anm. 80, S. 113, wird behauptet, Nikolaus von Kues spiele in Nr. 22, S. 31, „offensichtlich [...] auf die strittige Frage der Verbal- oder Realinspiration der Offenbarung Muhammads an“; doch ist dies deutlich nicht der Fall: Hier ist vielmehr die Rede davon, daß einige Verteidiger des Korans zwischen der „Sammlung“ des Buches, die „auf einen Menschen zurückzuführen“ sei, und seinem „Inhalt“, der auf Gott zurückgehe, unterscheiden; ganz in diesem Sinn wird unmittelbar zuvor an die muslimische Überlieferung erinnert, nach der der Kalif 'Uthmān „mit Hilfe anderer zuerst den vollständigen Koran gesammelt hat“. Dies hat mit der Differenz von Real- und Verbalinspiration nichts zu tun.

Die Anmerkungen lassen gelegentlich nicht deutlich erkennen, inwieweit die von Nikolaus v. Kues aufgestellten Behauptungen wirklich dem Koran entsprechen. So sagt er beispielsweise in Nr. 9, auch der Koran titeliere Jesus als Messias und erkenne an, daß er „auf vollkommene Weise“ den Weg zu Gott offenbart habe. Die dazugehörige Anm. 30, S. 106, verweist aber nur auf die Verwendung des Messiasbegriffs in den medinensischen Suren, ohne gleichzeitig zu vermerken, daß der Koran keineswegs die Offenbarungsgeschichte in Jesus so zu ihrem Höhepunkt kommen läßt, wie Nikolaus von Kues ihm dies (nicht nur hier) unterstellt.

Die Übersetzung, nach der der Koran in einem „völlig ausgewogenen Versmaß“ verfaßt ist (Nr. 16, S. 19), entspricht nur vage der literarischen Charakterisierung dieser Heiligen Schrift als ein „carmen plene mensurata“ (S. 18 – und diese Behauptung des Nikolaus von Kues trifft wieder nicht auf den Koran zu).

Zu Anm. 6, S. 103, kann man kritisch fragen: Ist es wirklich eine „zwischen konziliaristischer und papalistischer Interpretation theologisch ausgewogene Umschreibung des päpstlichen Primats“, wenn Nikolaus von Kues in der Widmung seiner Schrift Pius II. versichert, daß er „in keinem Punkt“ auch nur „irgendwann“ der Autorität des Papstes widersprechen wolle, sondern ihm „alles“, was er je geschrieben habe und schreiben werde, ja sich selbst „ganz und gar“ dem Urteil des Papstes „unterwerfe“, da dieser doch „im Bischofsamt der erste im Glauben“ sei? (Nr. 1).

An einigen Stellen müßten die Umschriften des Arabischen nach den vorgegebenen Regeln berichtigt werden: nakhī (statt nahl – S. 118); al-Hadīdjādī (statt al-Hadīdjādī – Nr. 20, S. 29. und S. 112); 'Irāq (st. 'Irak – S. 112); Ibn Mas'ūd (st. Ibn Mas'ud – S. 118). – Die arabische Namensform „Djabrā'il“ für den Engel Gabriel (S. 113, Anm. 73) kommt im Koran nicht vor; es heißt hier im Original immer „Djibrīl“ (Nikolaus von Kues zitiert in Nr. 22 Sure 2,97).

Insgesamt gibt diese Veröffentlichung weit mehr als nur einen historischen Rückblick in spätmittelalterliche Theologie. Sie läßt vielmehr in der zwiespältigen theologischen Verarbeitung des Korans durch Nikolaus von Kues exemplarisch erkennen, welche Herausforderung diese Heilige Schrift des Islams für das Christentum bedeutet.

Kaarst

Hans Zirker

Paolo VI: Discorsi e Documenti sul Concilio (1963–1965). Hg. v. Antonio Rimoldi und eingel. von Roger Aubert. – Brescia: La Nuova Cartografica 1986. XXXI, 388 S. (Quaderni dell'Istituto Paolo VI 4), kart. Lire 37 500

Das „Istituto Paolo VI“ in Brescia hat sich die Publikation aller Verlautbarungen und Schriften Giovanni Battista Montinis (Pauls VI.) zur Aufgabe gemacht. In der Reihe „Quaderni“ sind inzwischen ein Band mit geistlichen Schriften und Ansprachen, sowie der Briefwechsel Pauls VI. mit Johannes XXIII. erschienen. In derselben Reihe hat Antonio Rimoldi schon die Veröffentlichung von Bd 3 besorgt (vgl. ThRv 82, 1986, 236).

Der zweite Band (Bd 4 in der Reihe „Quaderni“) sammelt die auf das Konzil bezogenen Verlautbarungen Pauls VI. von dessen Wahl an bis zur Beendigung des Vaticanum II. Rimoldi unterscheidet Ansprachen, Briefe und Predigten, die unmittelbar dem Konzil gelten, von Dokumenten, die als indirekter Beitrag zu den Konzilsdebatten oder als deren Frucht und Konsequenz zu werten sind. Zu dieser Kategorie zählen vor allem die Enzykliken „Ecclesiam suam“ (6. 8. 1964) und „Mysterium fidei“ (3. 9. 1965), die Rede Pauls VI. vor der UNO und die persönliche Stellungnahme des Papstes zu einem u. a. auch von Erzbischof Marcel Lefebvre unterzeichneten Schreiben des Präfekten der Ritenkongregation (Kard. Arcadio Larraona) über die ersten Kapitel des Schemas der Kirchenkonstitution.

Eine ausgezeichnete Einführung in den Sammelband (V–XXIV) bietet Roger Aubert. Er belegt die ökumenische und missionarische Motivation der päpstlichen Ansprachen und zeichnet die Grundli-

nien der Theologie des Papstes. Auffällig sei die Christozentrik aller ekklesiologischen Aussagen Pauls VI. Denn fast alle Ermahnungen seien von dem Bemühen bestimmt, Themen wie das Verhältnis von Primat und Episkopat, von allgemeinem und besonderem Priestertum, die Beziehungen der verschiedenen christlichen Konfessionen zueinander oder die Sendung der Kirche nach außen an Jesus Christus selbst zu binden.

Die Publikationen des „Istituto Paolo VI“ dienen in erster Linie der Person und dem Denken Pauls VI. Die beiden hier vorgestellten Teilbände sind Lesebücher, die geschlossen präsentieren, was andernfalls zu suchen wäre. Doch Forschungsarbeiten über Papst Paul VI. oder Themen des Konzils können sich auf diese „Auswahl-Entitäten“ nicht beschränken.

Freiburgi. Br.

Karl-Heinz Menke

Schnell, Hugo / Schedler, Uta: Lexikon der Wessobrunner Künstler und Handwerker. Vorwort v. Hermann Bauer. Mit Beiträgen von Alexandra Fessler, Norbert Jocher, Ulrich Knapp und Eva Christina Vollmer. Redaktion: Heinz Jürgen Sauermost. München und Zürich: Schnell und Steiner 1988. 396 S.

Hugo Schnell, einer der ersten, die die theologischen und religiösen Grundlagen des Barock als Stilepoche entdeckt und dargestellt haben („Der bayerische Barock“, 1936), selbst ein vorzüglicher Kenner der Wessobrunner und einzelner Meister dieser Schule, vor allem des Dominikus Zimmermann, hat viele Jahre an diesem Lexikon gearbeitet. Nach seinem Tod hat Uta Schedler die umfangreiche und schwierige Arbeit mit Hilfe der DFG, des Verlages, der Witwe des Autors und vieler Kollegen fertiggestellt. Dem Lexikon stellte die Mitautorin eine vorzügliche „Entwicklungsgeschichte“ des Wessobrunner Stucks voraus, um auf diese Weise die Zusammenhänge, die durch die Artikel nicht dargestellt werden können, deutlich zu machen. Das Lexikon selbst informiert in knappen, übersichtlichen Artikeln über die einzelnen Wessobrunner Meister und über solche Künstler, die eng mit den Wessobrunnern zusammengearbeitet haben, wie zum Beispiel Matthäus Günther, der freilich eher zu Rottenbuch als zu Wessobrunn gerechnet werden müßte, der Schongauer Bildhauer Johann Pölland oder die vorzüglichen Schaidhauf von Raisting (Neresheim!).

Nach den, auch für die inneren Zusammenhänge, die verwandtschaftlichen Beziehungen etc., wichtigen biographischen Angaben folgt bei jedem Meister eine Liste der nachweisbaren Arbeiten und die dazugehörige Sekundärliteratur. Das Literaturverzeichnis ist umfangreich, ausführlich und gediegen, gleichwohl fehlen so wichtige Untersuchungen wie die von Jakob Moos über M. Günther (in „De Schlern“ 47, 1973), die, obwohl für die Einordnung der Arbeiten überaus wichtig, in der Günther-Forschung oft übersehen wird; bei Oberammergau vermißt man die aufschlußreiche Darstellung der Baugeschichte von J. Moos (im verlagseigenen „Münster“ 1947); bei Rottenbuch den Sammelband zu diesem Kloster (1980 in 2. Aufl. bei Konrad in Weißenhorn erschienen), der viele wichtige Beiträge zum Thema der „Wessobrunner“ bringt; bei den Brüdern Zimmermann fehlen die Arbeiten von Sixtus Lampl. Müßte in einem solchen Lexikon nicht auch Peter Dörfles Roman „Die Wessobrunner“ genannt werden?

Freilich, ein solches Lexikon stellt einen Anfang dar, einen Beginn. Neue Erkenntnisse werden hinzukommen, manche Zuschreibungen werden der Kritik nicht standhalten, andere sind zu ungenau (Schaidhauf in Wildsteig z. B. – dabei kann es sich nur um Reparaturen handeln) und bedürfen noch genauerer Angaben. Lob verdienen die zahlreichen, gut ausgewählten und qualitativ vollen Abbildungen. Hilfreich ist das sorgfältig gearbeitete Ortsregister. Das Lexikon selbst aber ist ein Markstein in der Erforschung der Wessobrunner Schule und des süddeutschen Barock.

Nijmegen

Hans Pörnbacher

Kreidler, Hans: Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1988. 344 S. (Tübinger Theologische Studien 29), kart. DM 48.–

Karl Adam (1876–1966) hatte von 1919 bis 1949 durchgehend den Lehrstuhl für Dogmatik in Tübingen inne und verfaßte von 1924 bis 1933 seine bedeutendsten Schriften: „Das Wesen des Katholizismus“, „Christus unser Bruder“, „Jesus Christus“. Die im Wintersemester 1986/87 bei Walter Kasper verfaßte Diss. von Hans Kreidler ist die erste Darstellung der Theologie des bedeutenden katholischen Dogmatikers, die die wichtigsten Themenbereiche aus Adams Werk in ihren verbindenden und wesentlichen Linien nach-

zeichnet (vgl. 12f). Dies geschieht anhand eines Schlüsselbegriffs für Adams Denken, dem Begriff des „Lebens“ (vgl. 13).

Das Buch ist in vier große Kap. eingeteilt, denen eine Einleitung zum Aufbau der vorliegenden Arbeit, zur Biographie Karl Adams und zum Begriff „Leben“ vorangeht.

Im I. Kap. „Der Glaube: Die Erfassung des Göttlichen“ geht der Vf. Adams Konzeption der Glaubensbegründung und Gotteserkenntnis nach. Zur Sprache kommen Adams Methode der „Wesensschau“ (43), seine Intuitionslehre, seine Beeinflussung durch die Phänomenologie und Lebensphilosophie, insbesondere der Einfluß Max Schellers auf Adam (76–89), sowie die Diskussion um Adams Konzeption bei Krebs, Geyser, Przywara, Stufler, Mensching. Es folgt ein schmales II. Kap. über „Die Offenbarung: Die Wahrheit des Lebens“, das Adams Offenbarungsverständnis als „Teilhaber am göttlichen Leben“ (143) entfaltet. Das III. Kap. „Jesus Christus: Der Bringer des Lebens“ führt in die „Mitte der Lebenstheologie Adams: Die Christologie“ (146). Es faßt Adams theologiegeschichtlich und dogmatisch bedeutsame Betonung der Heilsfunktion der menschlichen Natur Jesu Christi zusammen. Die Ekklesiologie Adams wird im IV. Kap. „Die Kirche: Das ‚Gebilde‘ des Lebens“ in verschiedenen Einzelzügen dargestellt und mit den Kritikern Adams konfrontiert. Ein interessanter „Exkurs über Karl Adam und die kirchliche Autorität“ ist als V. Kap. angefügt.

In der Einleitung sagt K., daß der größte Teil seiner Ausführungen „in einer referierenden Wiedergabe der Dogmatik Adams“ (15) bestehe. Dies ist eine legitime Darstellungsart und entspricht der Themenstellung des Buches, aber diese Methode müßte nicht mit der Zurückhaltung in Deutung und Beurteilung der referierten Dogmatik gekoppelt sein, die sich bei K. zeigt. Irritation hat bei der Rezensentin vor allem K.s Umgang mit den völkischen, deutschnationalen Aussagen in Adams Theologie ausgelöst. Das Problem der völkischen Theologie wird von K. verharmlost, indem er

- a) einige völkische Aspekte der Theologie Adams gar nicht erwähnt,
- b) zu völkischem Gedankengut, das sich in von K. zitierten Sätzen aus Werken Adams findet, nur unzureichend oder gar nicht Stellung nimmt,
- c) das Problem insgesamt auf die sprachliche Ebene abzuschieben scheint.

Zu a): In seiner Schrift „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“ von 1935 unterscheidet Adam zwischen einer natürlichen Gottesoffenbarung, die „immer blut- und volksbedingt sein“ (20) wird, und einer übernatürlichen Offenbarung, die zwar „eine übervölkische, übernationale sein“ müsse (22, vgl. 21), aber aufgrund der „blutbedingte(n) Eigenart des Volkstums“ bei ihrer Entgegennahme „eines völkisch nationalen Einschlags niemals entbehren“ werde (22). Dieses Offenbarungsverständnis wird von K. in seinem II. Kap. nicht erwähnt. Unter der Überschrift „Die Weisen der Offenbarung“ (Kreidler 123) wird zwar Adams Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung aufgegriffen, man erfährt aber lediglich, daß es sich bei beiden Formen „um ein Offenbarwerden-wollen des persönlichen Gottes durch die sichtbare Welt“, um Offenbarung im eigentlichen Sinn“ (ebd.) handle.

Ein weiterer völkischer Aspekt bei Adam ist seine Wertung des Judentums und der Juden. Widersprüchlichkeiten und antisemitische Äußerungen, die sich zu diesem Thema bei Adam finden lassen (– mal wird Jesus eindeutig als Jude bezeichnet, dann aber ausdrücklich als „Galiläer“, der mit dem jüdischen „Vollblutjude“ nichts gemeinsam hätte –, der Jude ist „rassefremd“ etc.), können im Rahmen dieser Rezension nicht aufgezählt werden. Ein einziges Beispiel aus Adams Aufsatz „Jesus, der Christus, und wir Deutsche“ (WiWi 10, 1943, 73–103, hier 95) sei hier wiedergegeben, das m. E. in einem Buch zur Lebenstheologie K. Adams hätte behandelt werden müssen, weil Adam hier anhand antijudaistischer Verunglimpfungen zum christlichen Gott des Lebens gelangt: „Gott ist nicht eine einsame himmlische Monade, ein einsamer Weltengeist, wie die Juden wähten. Solch ein in sich selbst versinkender und nur um das eigene Ich von Ewigkeit zu Ewigkeit kreisender Geist wäre ein Geist der inneren Unfruchtbarkeit, der grenzenlosen Sterilität und darum für das gläubige Denken auf die Dauer nicht tragbar. Nach dem Ausweis der Religionsgeschichte führte denn auch dieser eng jüdisch-rabbinische Gottesbegriff im Laufe der Zeit zu einer völligen Entleerung der Gottesidee und zuletzt zum Atheismus. So ist es verständlich, daß der Atheismus seine Wurzeln gerade ins Judentum schlug. Seitdem Jesus auf Erden erschienen ist, wissen wir: Gott ist vita vitarum, das Leben alles Lebens. . . . Es leuchtet von vornherein ein, daß dieses Gottes- und Weltbild, das Jesu Verkündigung beherrscht, mit dem Gottes- und Weltbild der Ghetto-Juden in Jerusalem nichts gemeinsam hat, ja, daß es ihm geradezu entgegengesetzt ist.“

Zu b): Daß K. Adams Beschreibung des „russischen Menschen“ aus „Christus unser Bruder“ unkommentiert wiedergeben kann, überrascht mich. Schließlich sucht Adam am Beispiel des damaligen russischen Menschen die Konsequenzen dieser einseitigen religiösen Grundhaltung aufzuzeigen. Er spricht von seiner passiven Dahingegebenheit, von seinem grenzenlosen Trieb zu Selbstentwertung, Selbstenttötung, von seiner ungeheuren Gleichgültigkeit gegenüber den positiven Lebenswerten und zumal von dem, worin

diese Haltung wurzelt, von seiner drängenden Erwartung der letzten Dinge, von seinem immer wieder aufbrechenden Irrwahn, der Menschensohn müsse in nächster Zeit kommen“ (Kreidler 162f). Fast möchte man meinen, daß K. durch seinen Zusatz „damaliger“ zu „russischer Mensch“ Adams Beispiel verständlich machen möchte im Sinn von: Heute ist der Russe sicher anders, aber damals war er so. Ebenso unkommentiert bleibt das Germanenbild Adams (aus einer Schrift von 1928), das in einem Zitat auftaucht, das von K. im Kap. zur Ekklesiologie herangezogen wird (vgl. 281). Das „Germanentum“ ist ein – sachlich eben unhaltbarer – großer Faktor völkischen Denkens gewesen.

Stellungnahmen K.s, die das Faktum völkischen Denkens in der Theologie verharmlosen, sehe ich auch dort gegeben, wo K. Adams Menschenbild vorstellt. „In seinem Bemühen, ... den Geist der Zeit mit dem Geist des Christentums zu versöhnen, geht Adam gerade in der Darstellung des christlichen Menschenbildes sehr weit“ (170). Wie weit Adam ging, läßt sich auch aus den im Buch angeführten Zitaten ersehen, aber eindrücklicher noch aus einem prägnanten Satz aus „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“, S. 20: Es gibt „in der geschichtlichen Wirklichkeit keinen Menschen ‚an sich‘, sondern nur blutverhaftete, rassisch bedingte Menschen“. Wenn man in K.s „Deutung und Schluß“ (319–323) liest, daß Adam „versucht hat, den Formeln von damals einen anderen, einen christlichen Inhalt zu geben“ (321), dann frage ich mich, worin denn dieser „andere“, „christliche“ Inhalt liegen soll, wenn Adam die völkische Blut-Formel nach K. folgendermaßen aufnimmt: „Die neue Sicht vom Menschen erblickt nicht im blassen Gedanken, sondern im blutvollen Leben, in der Ursprünglichkeit und Kraft einer aus der Tiefe quellenden, von den ‚Mütern‘ kommenden, aus dem Volkstum aufbrechenden Vitalität Wesen und Wert des menschlichen Daseins“ (ebd. 170, vgl. 39)?

Im Abschnitt zur Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur bei Adam lautet eine Feststellung K.s: „Adam nimmt beim Menschen den Begriff der Natur, des Naturhaften sehr weit“ (ebd. 203). Wie weit geht Adam diesmal? „Die menschliche Natur existiert ... nur im konkreten Menschen mit seiner blutmäßigen Bedingtheit.“ Sie entfaltet sich im konkreten Volkstum, in den „blutmäßigen Vorgegebenheiten eines Stammes oder Volkes“ (zitiert ebd. 204). In der dazugehörigen Fußnote erklärt K.: „Begriffe wie ‚Volkstum‘ und ‚Volksgemeinschaft‘ sind zur Zeit Adams offener und breiter, als sie es nach dem Mißbrauch im Nationalsozialismus für uns Heutige sind. Dennoch ist Adam, wie es gerade dieser Beitrag dokumentiert, der vom Nationalsozialismus propagierten Bejahung der natürlichen Werte des Volkstums erlegen.“ Hat Adam nicht zu diesem Mißbrauch des Volksbegriffs selber beigetragen, indem auch für ihn das deutsche Volk eine Vorrangstellung einnimmt (in „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“, 33, spricht Adam gar von „biologisch schwache(n) Menschen und Völker(n)“)? In einer weiteren Fußnote schreibt K.: „Auf die geradezu unmenschlichen und unchristlichen Konsequenzen, die Adam aus seiner Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur in diesem Zusammenhang (ThQ 1933, 60/62) für die Reinheit und Frische des deutschen Blutes zieht, sei hingewiesen. An anderer Stelle spricht sich Adam jedoch deutlich gegen die ‚Vergötzung des Menschen und seiner Natur‘ (Jesus Christus 341) aus und betont, daß der unendliche Gott ‚weder an das Blut noch an den Willen des Blutes‘ gebunden ist. ‚Gottes Leben ist unendlich reicher denn alles volkhafte Leben‘ (Vom gottmenschlichen Erlöser 23)“ (Kreidler 212, Anm. 92). Wie sich diese Widersprüchlichkeit in Adams Denken erklären läßt, und wie die „unchristlichen Konsequenzen“ zu der so verdienstvollen Theologie passen, die oberhalb der Fußnoten dargestellt wird, ist der Forschung des Lesers überlassen.

Wieder in einer Fußnote nimmt K. zu der Schrift „Jesus Christus und der Geist unserer Zeit“ Stellung: „In diesem 1935 erschienenen Vortrag bemüht sich Adam, das Heroische und Heldenhafte der christlichen Lebenshaltung gegen ihre Mißdeutung als schwache und lebensfeindliche Einstellung hervorzuheben. Daß er dabei gelegentlich über das Ziel hinausschießt, sei hier nur am Rande vermerkt“ (140, Anm. 9). Allzu viele Menschen, die dem gesunden, starken, tapferen, leistungsfähigen, heldenhaften, angeblich christlichen Menschenbild nicht entsprochen haben, bzw. ihm widerstanden haben, haben in der Zeit des Nationalsozialismus mit ihrem Leben dafür bezahlt. Christliche Theologen haben zur Verabsolutierung dieses Menschenbildes beigetragen. Dies sollte man beim Namen nennen, nicht nur am Rande.

Vgl. zu dieser Problematik noch die S. 240–242, wo immerhin der klare Satz fällt: Die „Ansätze einer Theologie des Völkischen sind ... abzulehnen“ (242).

Zu c): Insgesamt scheint mir K. das Problem der völkischen Theologie Karl Adams auf die sprachliche Seite abzuschieben, fast so, als ob Sprache keine Inhalte zum Ausdruck brächte. K. gesteht zunächst ein, daß ihm „die farbige, kraftvolle Sprache Adams anfänglich erhebliche Schwierigkeiten bereitet“ habe, er hielt es dann aber für notwendig (um in „die Welt des Adamschen Denkens einzudringen“), daß „diese Schwierigkeiten vernachlässigt wurden“ (15). Abgesehen von diesen anfänglichen Schwierigkeiten und die Bemerkung zur Kenntnis nehmend (ich gehe davon aus, daß sie kritisch gemeint ist), daß Adam in seinem Bemühen „dem Menschen seiner Zeit Christus nahezubringen ... nach heutigem Verständnis vielleicht zuviel des Guten tat“ (!) (216), bewertet K. Adams Sprache überwiegend positiv: „Adam bietet seine Theologie in einem klaren, gemeinverständlichen Sprachkleid“ (32). Adam vermittele sein Christusbild in „einer dem Menschen von heute angepaßten Sprache“ (216, s. a. 320!). Ist Adams Beschreibung der Person Jesu als „heroischer, heldischer Charakter, das menschgewordene Heldenentum“, „geborener Führer“, „eine Herrennatur, eine Königsgestalt“ usw. (vgl. sämt-

liche Zitate im Abschnitt „Heldisches Leben“, 149–151) nichts weiter als zeitgemäße Sprache? Entspricht dieses Jesusbild nicht dem Idealbild des „germanischen“, „arischen“ Menschen, wie ihn die völkische Ideologie propagierte? Wie kann man ein solches Christusbild mit den Prädikaten „sorgfältige Exegese der Schrifttexte und der Aussagen der theologischen Tradition“ (216, vgl. 32) auszeichnen? Kann und darf man solche Ausdrücke wegen ihres Bemühens um ein „möglichst anschauliche(s) und packende(s) Bild des Menschen Jesus“ (216f) theologisch rechtfertigen?

In seine Einleitung hat K. einen zweiseitigen Abschnitt zur Frage nach „Adams Stellung zum Nationalsozialismus“ (33f) aufgenommen. Dieser Abschnitt greift m. E. aber zu kurz, weil hier nur Adams positive Äußerungen zum Nationalsozialismus ab 1933 als „fragwürdig“ (33) bezeichnet werden. Ein „Defizit“ in Adams Theologie deutet K. nur an. Er verweist außerdem auf seinen Aufsatz „Karl Adam und der Nationalsozialismus“ im „Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte“ 2 (1983), 129–140. In diesem Art. gibt K. zu, daß es „seine Theologie des Lebens (ist), die Karl Adams Denken in die Nähe der nationalsozialistischen Weltanschauung brachte“ (138). Von einem Buch, das diese Theologie des Lebens in ihren Grundzügen darzustellen beansprucht, hätte ich mir erwartet, daß es die Nähe dieser Theologie zur nationalsozialistischen Weltanschauung in jeder Hinsicht aufdeckt und die theologischen Fehler, die diese Nähe ermöglicht haben, herauszufinden versucht.

Diese Diss. hätte ein Beitrag dazu werden können, auch die Verfehlungen der katholischen Theologie (wissenschaftlich-universitär noch dazu) gegenüber Christentum und Judentum (und damit den Juden) zur Zeit der Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft offen und informativ darzustellen.

Münster

Andrea Tafferner

Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Neuausgabe mit einer Einführung von J. B. Metz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 160 S., geb. DM 24.80

Dankenswerter Weise legt der Verlag hier Rahners kleines Buch, das er 1972 im Hinblick auf die Würzburger Synode veröffentlichte, in einer neuen Ausgabe vor.

Der vorangestellte Einführungstext von Johann Baptist Metz zeichnet sich in zweifacher Hinsicht aus. Im größeren Teil enthält er eine auch sprachlich schwer zu übertreffende Beschreibung der gegenwärtigen kirchlichen Situation im Rückblick auf das II. Vatikanische Konzil, dem Rahner so viel an Arbeitskraft geopfert hat. Angesichts der Lähmung der Schwingen des Aufbruchs und der Reformbereitschaft, der Verweigerung von Kommunion und Partizipation bei innerkirchlichen Entscheidungen, der Übermoralisierung des kirchlichen Lebens und einer schleichenden Sektentalität fordert Metz eine „offensive Treue“ zum Konzil. Im zweiten Teil weist er sensibel auf die Einheit von Leben und Werk bei Karl Rahner hin.

Bei der erneuten Lektüre der Rahnerschen Kirchenvision leuchtet die Aktualität seiner Desiderate neu auf, z. B. im Zusammenhang mit seiner Frage „Was sollen wir tun?“ die Forderungen nach einer Moral ohne Moralisieren, nach konkreten Stellungnahmen und Weisungen zu den Zeitproblemen, nach einer konzentrierten Spiritualität, oder beim Blick auf die Kirche der Zukunft die Überlegungen zu einer offenen Kirche, zur Ökumene, zur Bedeutung der Basis. Eingangs stellt Rahner eine Situationsanalyse auf, die wiederum die Frage hervorruft, warum man gerade von Metz-Schülern, aber auch von Kasper-Schülern in den letzten Jahren immer stereotyp wiederholt den Vorwurf der Geschichtsvergessenheit und mangelnder Konkretheit an die Adresse Rahners hören konnte.

Münster

Herbert Vorgrimler

Thönnissen, Wolfgang: Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. – Mainz: Grünewald 1988. 341 S., (Tübinger Theologische Studien 30), kart. DM 48.–

Nach jahrelangen Kontroversen um das Proprium einer christlichen Ethik ist es üblich geworden, Glaubens- und Verantwortungsethik, deontologische und teleologische Normenbegründung nicht mehr gegenüberzustellen, sondern die berechtigten Anliegen und Argumente beider Seiten miteinander zu verknüpfen. Dabei wird auch die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Dogmatik und Ethik neu gestellt. Diese Frage macht Wolfgang Thönnissen zum Ausgangspunkt einer breit angelegten Arbeit mit drei Teilen:

– einem historischen, der gestützt auf entsprechende Vorarbeiten, die Geschichte des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik in der protestantischen

und katholischen Theologie darstellt und einen Überblick über die Diskussion um das *Proprium christianum* in der nachkonziliaren katholischen Moraltheologie enthält;

– einem philosophischen, der über die bekannte Studie Konrad Hilperts zum Autonomieverhältnis (Moraltheol. Studien 6, Düsseldorf 1980) hinaus Kants Freiheitslehre mit der transzendentalreduktiven Freiheitsanalyse von Hermann Krings vermittelt;

– und einem theologischen, der die philosophische Freiheitsanalyse mit dem theologischen Axiom „*gratia supponit naturam*“ bzw. „*gratia supponit personam*“ konfrontiert, um die Frage nach der Zuordnung von Dogmatik und Ethik durch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit zu beantworten.

Während das Verhältnis von Dogmatik und Ethik in der Prinzipienlehre jedes moraltheologischen Handbuchs wenigstens kurz behandelt wird, fühlt sich kaum ein Dogmatiker genötigt, den Verzicht der eigenen Disziplin auf die Behandlung ethischer Fragen zu legitimieren. Aber die Auseinandersetzung mit dem Autonomie- und Freiheitsbegriff der Neuzeit hat das Begründungsverhältnis geradezu umgekehrt. Eine zunehmend selbstbewußtere Moraltheologie versteht sich nicht mehr als um- oder angewandte Dogmatik, sondern tritt als Garant eines kommunikativen Christentums mit universalem Anspruch auf. Nach dem Zweiten Vatikanum versteht sich die katholische Moraltheologie (auf Gottes Offenbarung beruhende Lehre vom göttlichen Handeln) immer häufiger als Christliche Ethik (Lehre vom sittlichen Handeln im Kontext der christlichen Offenbarung), die sich nicht ihrerseits vor der Dogmatik rechtfertigt, sondern umgekehrt nach dem spezifischen Beitrag „bloßer“ Dogmatik zur erkennenden und handelnden Bewältigung der modernen Wirklichkeit fragt.

Während die Moraltheologie in den katholisch-theologischen Fakultäten seit Jahrhunderten ein selbstständiges Fach ist, blieb die Behandlung ethischer Fragen in der protestantischen Theologie bis in jüngste Zeit mit der Dogmatik verbunden. Aber Th. zeigt, daß die Spannung zwischen beiden Disziplinen durch Luthers Darstellung des Verhältnisses von Glaube und Werk vorgezeichnet war, und daß die durch den konfessionellen Streit des 16. und 17. Jh.s erschütterten „Glaubensprinzipien“ zur Suche nach einem „rein rationalen Grund“ einer allgemein verbindlichen Moral führten. Th. zeichnet den Weg von Georg Calixt zu den Frömmigkeitsbewegungen des 17. und 18. Jh.s, und von dort zu Schleiermacher, Rothe, Hermann und Troeltsch als fortschreitende Vorordnung der Ethik vor die Dogmatik bis hin zur Identifizierung der Wahrheit des christlichen Glaubens mit der Wahrheit einer allgemein kommunikativen Sittlichkeit. Vor diesem Hintergrund ist Karl Barth der große Antipode, der vom Worte Gottes her denkt und deshalb den Menschen so ausschließlich in seine Perspektive „von oben nach unten“ stellt, daß jede Ethik neben oder außerhalb der Dogmatik als Ausflucht des Menschen aus seinem Gott geschuldeten Gehorsam erscheint.

Auf katholischer Seite steht der grandiose Konzeption des Aquinaten (der Mensch als Dreh- und Angelpunkt einer von Gott ausgehenden und zu ihm zurückkehrenden Bewegung) die Verrechtlichung der Moral durch die Pönentialsummen des 14. und 15. Jh.s gegenüber. Mit dem Beichtdekret des Trienter Konzils führte die kasuistische Methode nach dem Motto „sowenig Spekulation wie nötig und soviel Kasuistik wie möglich“ zur Trennung der Moraltheologie von der Dogmatik, ohne daß das Verhältnis beider Disziplinen je eindeutig geklärt wurde. Die Geschichte der katholischen Moraltheologie des 17. und 18. Jh.s sieht Th. als die Geschichte des Probabilismus und damit als unfruchtbare Diskussion einer von ihrem dogmatischen Fundament gelösten Moraltheologie. Mit dem Namen Franz Xaver Linsenmanns verbindet er eine Theologisierung der Moraltheologie in Reaktion auf die rationalistische und idealistische Philosophie.

Hier fehlt m. E. der Blick über die deutschen Grenzen hinaus, z. B. auf Antonio Rosmini, der Jahrzehnte vor Linsenmann der legalistischen Kasuistik traditioneller Lehrbücher eine auf den Personbegriff gegründete Ethik (*Antropologia in servizio della scienza morale*; *Trattato della coscienza morale*) entgegenstellte und mit seiner *Assensus*-Lehre vor Newman und Blondel eine grundsätzliche Beendigung der Probabilismus-Diskussion ermöglichte. Natürlich konnte Th. im Rahmen seines Themas keinen Vergleich Sailers, Dreys, Hirschers oder Linsenmanns mit nichtdeutschen Theologen leisten; aber die Beschränkung auf deutsche Theologen scheint auch in einem gerafften Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik nicht gerechtfertigt und muß zu einer Überschätzung der Tübinger Schule bzw. zu einer mangelnden Relativierung oft genannter Einzelheiten wie der Dreyschen Definition der Moraltheologie als „umgewandte Dogmatik“ führen. Es fragt sich, ob die Gleichsetzung von Neuscholastik und Kasuistik gerecht ist und ob eine auf der Grundlage der Offenbarung entwickelte, als wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi oder als Extension des Glaubensaktes verstandene Sittenlehre auf deutsche Namen (Linsenmann, Tillmann, Stelzenberger) begrenzt werden kann.

Deshalb allerdings vermittelt Th. kein falsches Bild der Entwicklung des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik. Am Ende seines sprachlich und inhaltlich stets klar konturierten Überblicks stehen sich auf protestantischer Seite Troeltsch (Aufhebung der christlichen Dogmatik in eine universal kommunikable Ethik) und Barth (Aufhebung der Ethik in eine Dogmatik, die sich als „Übersetzung“ der Offenbarung versteht), auf katholischer die Positionen der sogenannten Verantwortungs- und Glaubensethiker gegenüber. Den einen geht es vornehmlich um die Relevanz, den anderen mehr um die Identität des Christentums. Die einen (z. B. Böckle, Auer, Fuchs) betonen die Berechtigung des neuzeitlichen Autonomiegedankens und erkennen das *Proprium* einer christlichen Ethik nicht in den sittlichen Normen als solchen, sondern in der motivierenden, stimulierenden, integrierenden oder kritisierenden Kraft des Glaubens. Die anderen (z. B. Stoeckle, Ziegler, Ratzinger, Balthasar) meinen, daß diese Kraft des Glaubens auch die sittlichen Normen als solche prägt.

Mit Konrad Hilpert und Joh. Schwartländer versteht Th. diese Auseinandersetzung als Streit um Kants Autonomiegedanken.

Man muß – so der Vf. – Kant falsch verstehen, wenn man einseitig betont, daß er den Grund des Ethischen im Menschen selbst sucht. Für Kant bedeute „Autonomie“ niemals Willkür; im Gegenteil: sie sei für ihn untrennbar von der Erfahrung eines ursprünglichen und unbedingten Sollens. Das Grundmoment des Dialogischen sei bei Kant zwar „unterbelichtet“ (163), fehle aber keineswegs. Zu kritisieren seien die angebliche Unvereinbarkeit von Pflicht (Unbedingtheit) und Liebe, und die Verherrlichung des Allgemeinen, Notwendigen und Zeitlosen gegenüber allem Endlichen, Zufälligen, Geschichtlichen.

Während Kant der Auffassung ist, daß die Liebe sich bloß im natürlichen Trieb, im Gefühl, in der Neigung und Leidenschaft offenbart und daß sich deshalb das Prinzip der Sittlichkeit nur im Bewußtsein der Pflicht aussprechen läßt, will Th. zeigen, „daß die Liebe, wird sie nur in der ihr ursprünglichen Dimension der personalen Begegnung erkannt, als die wesenhafte Verbindlichkeit erscheint“ (164). Zu diesem Zweck bedient er sich der transzendental-reduktiven Freiheitsanalyse von Hermann Krings.

Er unterscheidet zwischen praktischer und transzendentaler Freiheit. Erstere bezeichnet nicht nur die Qualität der einzelnen Handlung, sondern im Sinne des „kategorischen Imperativs“ auch den Grund für die Forderung, daß der Wille unbedingt gut sein soll. Dagegen meint transzendente Freiheit das Moment des Unbedingten als solches: nämlich den unbedingten Entschluß von Freiheit für Freiheit. Für sich genommen ist die transzendente Freiheit bzw. das transzendente Ich ein vom Vollzug menschlichen Handelns abstrahiertes und deshalb „wirklichkeits-fremdes“ Moment; aber dieses Abstraktum denken bedeutet erklären, warum die Freiheit nicht lediglich in einem Wählen besteht, das sich immer schon vor Alternativen (also schon in der Differenz) befindet, sondern daß die Wahl selber gewählt oder verworfen werden kann. Nur theoretisch sind die konstitutiven Momente der transzendentalen Freiheit unterscheidbar. Denn die realisierte Freiheit ist als ursprüngliches „Sich-öffnen“ ohne „Gehalt“ ebenso wenig denkbar wie als „Gehalt“ ohne das ursprüngliche „Sich-öffnen“. Und dennoch offenbart ein „Vergleich“ zwischen dem alles Seiende „überschreitenden“ Woraufhin der transzendentalen Aktualität und dem weiten Feld ihrer möglichen Termini (Gehalte) eine scheinbar unlösbare Aporie: Auf der einen Seite kann das transzendente Ich nur dann zum Selbstbewußtsein gelangen, wenn es durch einen ihm entsprechenden Gehalt gleichsam zu sich selbst vermittelt wird; auf der anderen Seite ist das transzendente Unbedingte kraft seiner ursprünglichen und reinen Formalität inkommensurabel für jeden bestimmten Terminus. Selbst die Summe alles Seienden wird vom Unbedingten der menschlichen Freiheit immer schon „überschritten“.

Angesichts dieser Analyse stellt sich die Frage: Wie kann Freiheit, die kein bloßes Wählen zwischen Motiven ist, überhaupt real werden? Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, daß die transzendente Aktualität des an eine leiblich verfaßte Endlichkeit gebundenen menschlichen Ich zu einem ihrer Unbedingtheit entsprechenden Gehalt findet? Die einzige Möglichkeit – so Krings – liegt in der Freiheit des anderen. Denn mit ihr begegnen wir in der Endlichkeit des Mitmenschen einem unbedingten Anspruch oder Anruf. Eine tote Sache kann Freiheit weder ermöglichen noch wecken; und das „Sein als solches“ ist ebenso wie das „absolute Ich“ eine Abstraktion, kann also ebenfalls der reale Gehalt des transzendentalen Ich nicht sein. Das Sein ist unabhängig von seiner Entäußerung an die je subsistierenden Seienden „nichts“; deshalb kann nicht „das Sein als solches“, sondern nur ein unbedingtes Wollen und – da es kein Wollen ohne den Vollzug von Freiheit gibt – eine absolute Freiheit die transzendente Freiheit realisieren. Indem er die Kringsche Analyse durch Gedan-

ken der sogenannt transzendentalen Dialogik von Johannes Heinrichs ergänzt, beschreibt Th., wie der Sinn (das Unbedingte) von Freiheit im „An-spruch“ des anderen begegnet, und daß der andere ebenso wenig wie ich selbst Grund seiner Freiheit ist, daß also die Freiheit des Menschen ohne Bezug auf „Gott“ nie vollständig als möglich eingesehen werden kann. Gott und die Freiheit des Menschen sind für Th. wie zwei Pole, von denen keiner auf den anderen reduzierbar ist. Gott darf, wenn es wirkliche (unbedingte) menschliche Freiheit gibt, nicht im Sinne einer „analogia entis“ als unüberbietbares Sein, sondern es muß im Sinne einer „analogia libertatis“ als das schlechthin Sinnerfüllende für die geschöpfliche Freiheit, als absolute Liebe – und das heißt: als trinitarischer Gott – verstanden werden. Umgekehrt muß der Mensch, wenn er als endliches Wesen (als Geschöpf) wirklich (unbedingt) frei sein will, seine unbedingte Angewiesenheit und Ver-antwortung bejahen.

Th. vermittelt im dritten Teil seiner Arbeit einen Überblick über die Geschichte der Gnadenlehre und zeichnet mit wenigen Sätzen und doch genau die Positionen von H. de Lubac, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, H. Volk, J. Alfaro, H. Mühlen u. G. Greshake.

Mit J. Heinrichs wirft er Rahners Konstruktion eines „übernatürlichen Existentials“ ein monologisches Freiheitsverständnis vor. Ist Gnade, so erklärt er, „Selbstmitteilung“ Gottes, dann ist die Freiheit des menschlichen Dialogpartners eine „Selbstvoraussetzung“ der Gnade. Th. beruft sich auf Balthasars Rahner-Kritik, hätte aber auch die entsprechenden (viel klareren) Ausführungen H. Verweyens (Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95, 1986, 115–131) berücksichtigt sollen. Er ersetzt das traditionelle Axiom „gratia supponit naturam“ durch das Axiom „gratia supponit personam“ und bestimmt den Personbegriff durch eine Verknüpfung des transzendentalen mit dem dialogischen Denken. Er zeigt, daß der Mensch immer schon bezogen ist auf eine Wirklichkeit, die alles kontingent Seiende überschreitet (Transzendentalität), daß er seine Personalität aber nur dialogisch verwirklichen kann. Denn wie die Kringssche Freiheitsanalyse lehrt, ist die Begegnung mit dem Du nicht Begrenzung, sondern Erfüllung des transzendentalen Ich.

Während jedoch das mitmenschliche Du (die Freiheit des Nächsten) etwas Unbedingtes nur im Sinne einer unbedingten Verwiesenheit (Transzendentalität) ist, spricht die christliche Offenbarung von dem einzigartigen Fall, daß in einem bestimmten Menschen, nämlich in Jesus Christus, das Unbedingte nicht nur als „Verwiesenheit“, sondern als „Gehalt“ realisiert war. Für einen Christen ist Christus der Sinngrund aller wirklichen (unbedingten) menschlichen Freiheit (Personalität) und deshalb nicht nur der „Horizont“ oder die „Motivation“ zur Befolgung allgemein als vernünftig anerkannter ethischer Normen, sondern darüber hinaus das „universale concretissimum“ jeder sittlichen Regel.

In einer an das Ende des zweiten statt – wie es methodisch besser gewesen wäre – dritten Teiles seiner Arbeit gerückten Analyse der konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit erklärt Th., wie klar das Zweite Vatikanum die geschilderten Zusammenhänge erkannt und formuliert hat.

Denn in diesem Konzilsdokument ist das befreite und befreiende Leben des Christen Kriterium der geglaubten Wahrheit, nicht aber umgekehrt das Bekenntnis dieser Wahrheit Kriterium der Freiheit. Die Wahrheit des Christentums liegt der Realisierung menschlicher Personalität logisch voraus. Aber da Rechte immer an eine oder mehrere Personen gebunden sind, hat die Wahrheit kein Recht auf die Durchsetzung ihrer selbst gegen auch nur eine einzige Person. Die Wahrheit des Christentums wirkt befreiend, kann aber zugleich selbst nur durch einen Akt wirklicher (unbedingter) Freiheit angenommen werden.

Mit Verweis auf das Konzilsdokument antwortet Th. auf seine Ausgangsfrage, daß die christliche Dogmatik den Grund menschlicher Freiheit (Personalität) und daß die christliche Ethik die Freiheit (deren jeweils an konkrete Bedingungen, Situationen und Voraussetzungen gebundenen Vollzüge) als solche reflektiert. Die Ethik bleibt ständig auf Christus als das „universale concretissimum“ und auf die systematische Erschließung der Christusoffenbarung durch die Dogmatik verwiesen, ist aber gleichzeitig gerufen, unter methodischer Abstraktion von der christlichen Offenbarung zum Beispiel in der Formulierung universal geltender Menschenrechte möglichst viel „ethische Gemeinsamkeit“ mit Nichtchristen und Atheisten festzuschreiben. Christliche Ethik muß immer beides: auf der einen Seite ein Menschheitsethos mitformulieren (was nicht ohne Interessenausgleich verschiedenster Gruppen, ohne Freiräume und Verzicht auf Konkretion möglich ist), und zugleich die in Gestalt von Rechten beanspruchte Freiheit des einzelnen Subjekts christlich weiterführen zu dem Bewußtsein, daß nur in der

unbedingten Bejahung des Nächsten und seiner Freiheit die eigene Freiheit wachsen kann.

Th.s Arbeit bietet weit mehr als eine ausgezeichnete Zusammenfassung der verzweigten Diskussion um das *Proprium christianum*, weit mehr auch als eine gerechte und ausgewogene Darstellung von Glaubens- und Verantwortungsethik. Ihm gelingt nicht nur der Nachweis einer Vereinbarkeit des christlichen Offenbarungs- mit dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff, sondern er zeigt auf überzeugende Weise, daß wirkliche (unbedingte) Freiheit nur unter der Voraussetzung des trinitarischen Gottesbegriffs und der christlichen Offenbarung begründet werden kann.

Wenn Kant für seine „autonome Ethik“ unbedingte Geltung beansprucht, setzt er den Entschluß der Freiheit zu sich selber immer schon voraus, ohne diesen nochmals zu begründen. Doch spätestens seit Nietzsche tritt die Erkenntnis der historischen Relativität aller Normen an die Stelle der Kantschen Prämisse einer Evidenz des Ethischen. Th.s Vermittlung des Autonomie- mit dem christlichen Offenbarungs- und Gottesbegriff ist alles andere als die nachträgliche Vereinnahmung des neuzeitlichen Freiheitsdenkens durch die Theologie; Th. zeigt durch eine Analyse dieses Denkens selbst dessen christliche Voraussetzungen. Auch wenn die Verfassungen demokratischer Staaten die Menschenrechte rechtlich absichern, durchsetzen werden sie sich wahrscheinlich nur, wenn immer eine hinreichend große Anzahl gläubiger Christen der Welt sagt, warum jeder einzelne Mensch – begabt oder unbegabt, gesund, krank oder behindert, geboren oder ungeboren – einmalig ist und eine unersetzliche Würde besitzt.

Th. hat das Fundament für ein erneuertes Verhältnis von christlicher Dogmatik und Ethik gelegt. Es bleibt zu hoffen, daß er sein wegweisendes Konzept selbst durch konkrete Beispiele erprobt und veranschaulicht.

Freiburg i. Br.

Karl-Heinz Menke

Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand. – Essen: Die blaue Eule 1988. 313 S. (Theologie im Gespräch, hg. v. Friedrich Heckmann, Bd 5), kart. DM 46.–

Hans Joachim Iwand (1899–1960) ist einer der luth. Theologen, die nicht nur dem Erbe der in diesem Jh. wiederentdeckten reformatorischen Theologie verpflichtet waren, sondern auch die Grundentscheidungen der Theologie Karl Barths und der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 aufzunehmen wußten. Am bekanntesten sind seine „Predigt-Meditationen“ (I Göttingen, 4. Aufl. 1984, II 1973). Sie sind im besten Sinne des Wortes Meditationen, intensives Hinhören auf den Text, das kritische Gespräch mit der Tradition, Teilnahme am kirchlichen, kulturellen und politischen Geschehen und strenge systematische Arbeit miteinander verbindend. Im Chr. Kaiser Verlag München sind zwei Sammlungen seiner Aufsätze erschienen (Ges. Aufs. I, 1959; II, 1980), außerdem posthum sechs Bde „Nachgelassene Werke“ (München 1962–1974). Für die DDR hat P.-P. Sänger eine vorzügliche Ausgabe seiner „Briefe, Vorträge, Predigtmeditationen“ besorgt (Berlin-Ost 1979).

Es ist ein reizvolles, wenn auch schwieriges Unternehmen, aus der Fülle des verstreuten und unterschiedlichen Materials, das aus der intensiven Auseinandersetzung mit Theologie, Kirche und Gesellschaft „in der Zeit“ erwachsen ist, Grundlinien des I.schen Denkens zu rekonstruieren, das sich zunächst als ein fruchtbar-unsystematisches Denken darstellt. Dies gilt insbesondere für eine Darstellung der Ethik I.s. Martin Hoffmann hat sich dieser Aufgabe gestellt. Seine hier zu besprechende Arbeit, eine Diss. der Bochumer Ev.-Theol. Fak., geht nicht biographisch-historisch, sondern systematisch vor, um dem inhaltlichen Ansatz, der Verankerung der Ethik I.s in der Dogmatik, gerecht zu werden.

Das Hauptstück der Untersuchung ist Teil 2 („Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei H. J. I.“, 39–239). Ihm ist ein der „Begründungsproblematik gegenwärtiger Ethik“ gewidmeter einleitender Teil (17–37) vorangestellt. Ein „die Aktualität der Ethik H. J. Iwands“ und die Bedeutung seiner Konzeption „für die Begründung gegenwärtiger Ethik“ erörterndes knappes Kap. (241–265) beschließt die Arbeit. Rekonstruiert wird also der systematische Zusammenhang und seine Grundlegung. Das zeitgeschichtliche Moment ist immer gegenwärtig, aber nicht in seinem diachronen Verlauf (1933–1960!). Das gibt der Arbeit systematische Stringenz. Aber man wüßte oft sehr gern, in welchem besonderen historisch-politischen Kontext I.s Äußerungen zu sehen sind; auch der theologiegeschichtliche Kontext (Gogarten, Barth, Theologie im Zeichen von Historis-

mus und Existentialismus) tritt infolge dieser Konzentration auf die trinitätstheologisch begründete Ethikkonzeption zurück.

Der Hauptteil beginnt mit der Darstellung des in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher gewonnenen theologischen Ansatzes I.s.

Wahrheit und Wirklichkeit durchdringen sich nicht allmählich, sondern – entsprechend der Differenz von Gott und Mensch – besteht ein Gegensatz, der „zugunsten einer Seite entschieden werden (muß)“ (50) und „schon zugunsten der Kinder Gottes entschieden ist“ (I.). Für H. erfolgt bei I. „Wahrnehmung der Wirklichkeit... im Horizont der Wirklichkeit des dreieinigen Gottes“, wird also „methodisch angeleitet vom trinitarischen Bekenntnis“ (58).

Dies ist die These, die die Rekonstruktion trägt. Läßt sie sich halten?

Ausführlich wird zunächst eine christologisch begründete Ethikkonzeption dargestellt (61–109).

Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bedeuten die Konfrontation der Wirklichkeit Gottes mit der des Menschen. Die Wahrheit Gottes überwindet den Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Luthers Bild von der Morgendämmerung aufnehmend, verstehe I. die Rechtfertigung als „Einbruch der eschatologischen in die irdische Wirklichkeit“. I.s Ethik begründe sich „aus dem Übergang vom Sein der Versöhnung vor Gott zum Werden der Versöhnung in der Welt“, getragen von der Verheißung ihrer eschatologischen Durchsetzung und Bewahrheitung. „Deshalb muß sich gerade vom Vertrauen auf die Verheißung einer letzten, versöhnten und also wahren Wirklichkeit der Begriff und das Bild der vorfindlichen Wahrheit verändern“ (81). Entsprechend würdigt Vf. einige „Umstellungen“ im Ansatz der Ethik, so die Einordnung der Lehre vom unfreien Willen in die Ethik (83–92), das Verständnis der Auferstehung als „Voraussetzung ethischer Imperative“ (92–100) sowie die Kritik am Persönlichkeitsbegriff (100–109).

I. hat Rechtfertigung und Heiligung nicht als zwei getrennte Phasen, sondern als zwei Aspekte eines Prozesses verstanden, d. h. er denkt die Aktivität des Heiligen Geistes mit der des Menschen bzw. der Gemeinde zusammen. Dies läßt sich nun – entsprechend den drei zuvor beschriebenen „Umstellungen“ in der Ethik – entfalten:

1. Die Struktur des christlichen Ethos ist bestimmt durch die cooperatio mit dem Geist Gottes.

Cooperatio ist „Bewegtwerden“ durch den Geist Gottes im Affekt. Glaube, Liebe, Hoffnung haben nicht habituale, sondern „affektive Bedeutung“. In diesen Affekten komme der Geist Gottes als menschliche Daseinsform zum Ausdruck (119). Dies ist „Fortgang der Versöhnung“ (122).

2. Das christliche Ethos gründet im Auferstehungsglauben, denn es setzt voraus, „daß die Liebe stärker ist als die Furcht vor dem Preis der Tat, stärker als der Tod selbst“ (147). Das kommende Reich Gottes und die Welt sind miteinander verklammert im Liebesgebot Gottes, das nur von der Auferstehung Jesu Christi her zu verstehen ist. So gelingt es I., Gottes Gerechtigkeit als eine Größe zu begreifen, die sie nicht vom Schrei des Menschen nach Gerechtigkeit trennt, sondern beide zusammensieht. Die Wirkungen des Geistes Gottes sind Umkehr und Wiedergeburt des menschlichen Geistes in geschichtlich-politischen Zusammenhängen.

3. Subjekt des neuen Ethos ist die Gemeinde, nicht die christliche Persönlichkeit. Sie ist der „Kooperator des Geistes“ (201).

Schließlich wird dieser Ansatz im Lichte des ersten Glaubensartikels reflektiert. Schöpfung wird hier freilich ausschließlich als „eschatologisch-pneumatologischer Entdeckungszusammenhang“ verstanden (234). Cooperatio heißt in dieser Perspektive, „daß der Mensch im Gebot der Liebe zum Nächsten hineingenommen wird in den Kampf des Geistes Gottes um seine Schöpfung“ (238).

Dem Vf. ist es gelungen, I.s theologische Ethik in ihrer dogmatischen Grundlegung in der Versöhnung Gottes mit der Welt in Christus in ihren Zusammenhängen, ihren Bezügen und Tragweiten durchsichtig zu machen. Der diese Konzeption tragende, von Luther stammende Gedanke der cooperatio der Gemeinde mit dem Geist Gottes scheint mir freilich angemessener als der im Titel des Buches steckende Begriff des „Zeugnisses“ und der „Bezeugung“ zu sein. Es wäre interessant, diese theologische Konzeption von der cooperatio der Gemeinde mit dem Geist Gottes in Beziehung zu setzen zu I.s eigener Praxis der politischen Zusammenarbeit mit Humanisten und Marxisten bzw. zu seiner Forderung, jenseits von widerstreitenden Ideologien den Menschen und die eine Menschheit zu sehen.

Hätte nicht stärker zum Ausdruck kommen müssen, daß es I. auf keinen Fall um eine ethische Prinzipienlehre oder um ein ethisches System geht, sondern um Ermahnungen, um den Aufruf zu schöpferischem Tun? Es geht ihm um die Erneuerung unserer Vernunft, gerade auch des politischen Urteilsvermögens, und um die Aufrichtung der „zerbrochenen und entleerten Begriffe, die wir in unserer Mißachtung oder Verzweiflung verworfen und zertreten haben“, unter Berufung darauf, daß auch Paulus die Weisheit des Alten

Testaments und die heidnische Ethik aufnehme und sie in der neuen, göttlichen Gerechtigkeit heilige. „Nicht Prinzipien, sondern Ermahnungen sind das Kennzeichen der ethischen Führung innerhalb des Gnadenbundes Gottes“ (I., 1951). Seine Ethik ist eine Ethik konkreter Weisungen, Warnungen und Ermahnungen. Mit ihr wendet er sich zuallererst an die Christen in Kirche und Gesellschaft, mit ihr drängt er aber auch zur Überwindung der Ideologien und zur Zusammenarbeit mit allen Menschen, in den Zeiten des Kalten Krieges gerade auch mit den Kommunisten.

Auch hat mich die These von der „trinitarischen Grundlegung“ der Ethik I.s nicht überzeugt; eher liegt wohl eine christologische Grundlegung vor, die sich gewiß auch trinitätstheologisch reflektieren läßt. Thematisch geht es I. um den in der Inkarnation, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi und in der Wirklichkeit des Geistes Gottes vermittelten Zusammenhang von Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für alle Menschen. Daß und wie I. diesen Zusammenhang geltend gemacht hat, dies aufgewiesen und beschrieben zu haben, ist das besondere Verdienst dieser leider etwas versteckt publizierten Arbeit H.s.

Münster

Erdmann Sturm

Commissio Theologica Internationalis – Commissione Teologica Internazionale: DOCUMENTA – DOCUMENTI (1969–1985). – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988. 638 S., Lit. 65 000

Während der ersten Bischofssynode im Jahre 1967 wurden Stimmen laut, welche im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils die Errichtung einer international besetzten Kommission von herausragenden Theologen aus aller Welt vorschlugen. Die Bischöfe selbst, die sich an die fruchtbare Zusammenarbeit mit den Periti erinnerten, waren bestrebt, diese Idee zu verwirklichen. Sie spürten von Tag zu Tag mehr, wie sehr komplexe Fragen der Gegenwart nicht länger mit den bekannten Konklusionen aus der Vergangenheit beantwortet werden konnten. Ebensowenig wollten sie sich dem Vorwurf wissenschaftlicher Mittelmäßigkeit aussetzen. Dieses Ansinnen griff Paul VI. ohne Zögern auf, machte es sich umgehend zu eigen und erstellte schon binnen kurzer Frist Statuten „ad experimentum“. Bereits im Oktober 1969 konnte sich der 30köpfige „Rat der Weisen“, wie er bald in Fachkreisen genannt wurde, zum ersten Mal in Rom konstituieren und mit entsprechenden Überlegungen über Ziele und Methoden dieser päpstlichen Kommission beginnen.

Der Ertrag der Internationalen Theologischen Kommission (= IThK) für die Zeit von 1969 bis 1985 liegt nun in dem zu besprechenden Band vollständig vor, und zwar im lateinischen Original mit italienischer Übersetzung. Wie der derzeitige Präsident der IThK und Nachfolger von Kardinal Franjo Šeper, Kardinal Joseph Ratzinger, im Vorwort ausführt (6–11), wurden die 30 Mitglieder eingeladen, die Ergebnisse ihrer Forschungen in voller Freiheit darzulegen und zur Diskussion zu stellen. Auch bezüglich der Themenauswahl wußten sich die Professoren von möglichen Zwängen unabhängig, wie sie an verschiedenen Stellen selbst hervorheben (z. B. 309). Bei der Auswahl der anzugehenden Themen ließen sie sich zum einen von brisanten Gegenwartsfragen leiten, die einer vertiefenden Bearbeitung dringend bedurften (z. B. das veränderte Verständnis von Theologie in den Ländern der Dritten Welt oder Menschenrechtsfragen). Darüber hinaus waren sie von dem Willen bestimmt, die frühzeitig angekündigten Bischofssynoden in angemessener Weise theologisch vorzubereiten. Die in der Regel alle drei Jahre stattfindenden Versammlungen einer repräsentativen Auswahl des Welt-episkopates behandelten ja virulente Themen von weltkirchlicher Bedeutung, deren Tragweite ein ernsthaftes theologisches Studium voraussetzte.

Von vornherein war Paul VI. bemüht, viele Disziplinen miteinander zu vereinen. Daher sollten nicht nur die Dogmatiker vertreten sein, sondern auch Fundamentaltheologen, Moraltheologen, Exegeten, Historiker, Kanonisten, Philosophen, Vertreter der christlichen Soziallehre wie der orientalischen Theologie. Die Bischofskonferenzen aus aller Welt reichten Namen von ihnen geeignet erscheinenden Kandidaten ein, aus denen dann 30 qualifizierte Fachwissenschaftler für die Dauer von fünf Jahren berufen wurden. Dabei wurde versucht, die Repräsentativität in geographischer, kultureller und theologischer Hinsicht nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Trotz dieser Auswahl bleibt festzustellen, daß nach wie vor ein starker Akzent auf Europa liegt. Die Ausfächerung auf alle fünf Erdteile sorgte jedoch dafür, nationale und sprachliche Gren-

zen zu sprengen. Die Universalität der katholischen Kirche wurde in nuce sichtbar.

Die IThK versteht sich als ein autonomes Gebilde (8–9), das in der Person seines Präsidenten mit der Kongregation für die Glaubenslehre verbunden ist. Die Kommission soll von einem legitimen theologischen Pluralismus bestimmt sein, ohne daß dabei das Gut der alle verbindenden Einheit angetastet werden darf (10–11). Ein Blick auf die Mitglieder zwischen 1969 und 1985 (608–612) stellt diese Forderung unter Beweis. Da stehen etwa im ersten Quinquennium der bundesdeutsche Jesuit Karl Rahner neben dem US-amerikanischen Bernard Lonergan S. J., während im zweiten Quinquennium der kanadische Dominikaner Jean-Marie Tillard und der Italiener Raniero Cantalamessa O. F. M. Cap. zusammenkommen. Solche Wissenschaftler behinderten die offene Auseinandersetzung nicht, im Gegenteil, sie befruchteten sie. Wer genauer zusieht, erkennt auch eine starke unterschiedliche wissenschaftliche Qualifikation in der bis 1985 ausnahmslos durch Männer repräsentierten Einrichtung. Manch einer gelangte zu bischöflichen Ehren, wie etwa T. Tshibangu (Zaire), J. Medina Estevez (Chile), Boaventura Kloppenburg O. F. M. (Brasilien), P. Lescauwat M. S. C. (Niederlande), P. Eyt (Frankreich), J. Ratzinger, K. Lehmann, W. Kasper (Bundesrepublik Deutschland) und J. Onaiyekan (Nigeria). Andere dagegen kamen im Laufe der Jahre von ihrem einmal eingeschlagenen Wege ab. Wieder andere gerieten mitunter sogar in den Verdacht des Dissenses. Stromlinienförmigkeit kann also den Mitgliedern keineswegs nachgesagt werden. Der Belgier Philippe Delhaye fungierte die gesamte Zeit als Generalsekretär, dem die Aufgabe zufiel, diese unterschiedlichen Kräfte nach Möglichkeit zu bündeln, von der Verwaltungsarbeit ganz abgesehen. An allen drei Quinquennien nahmen lediglich der Schweizer Hans Urs von Balthasar, der Franzose Yves Congar O.P., der Chilene Jorge Medina Estevez und der in der DDR lebende Heinz Schürmann teil.

Den Dokumenten vorangestellt ist eine „Nota introductoria“ (12–15), die auf den juristischen Status der Traktate aufmerksam macht. Die Billigung „in forma specifica“ besagt, daß die absolute Mehrheit aller Kommissionsmitglieder den vorgelegten Text einschließlich der benutzten Formulierungen approbiert hat; demgegenüber meint die Bestätigung „in forma generica“ lediglich die Anerkennung der wesentlichen Ideen des Textes, wobei im übrigen die Verantwortung bei den unterzeichneten Autoren liegt. In den insgesamt 16 Jahren des Berichtszeitraums wurden 14 Dokumente erstellt und der Öffentlichkeit übergeben. Das bedeutet, in fast jedem Jahr wurde ein Dokument erarbeitet, das in den jeweiligen Subkommissionen vorbereitet worden ist.

Die „Überlegungen über Ziel und Methoden der Kommission“ (22–27) legten die Richtung fest: Mit der „größten Freiheit“ (23–24) konnte der erste Gedankenaustausch im Jahre 1969 vorgenommen werden. Alle sprachen sich für einen legitimen und notwendigen theologischen Pluralismus bei gleichzeitiger Wahrung der Einheit des Glaubens und der Kirche aus.

Der „in forma specifica“ approbierte Text über das „katholische Priestertum“ (28–31) spricht in die damals so gespannte Situation hinein. Er stellt wichtige Elemente für die Bischofssynode 1971 zum selben Thema bereit, indem er sechs kurzgefaßte Thesen präsentiert, die der Verunsicherung in jenen Jahren wehren sollten.

Das „in forma specifica“ gebilligte Dokument „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus“ (32–39) behandelt ein Thema von großer Tragweite. Ohne sich auf pragmatische Erwägungen zu beschränken, setzt der Text bei der Botschaft Christi selbst an, deren Wahrheitsgehalt zu bewahren ist, bei gleichzeitiger Anerkennung unterschiedlicher Denkströmungen, welche in einer biblisch orientierten Pluralität beheimatet sein müssen. Der eine Glaube sagt jedem Uniformismus des geschlossenen Systems ab, kann andererseits jedoch nicht ins beliebig Offene führen.

Einen roten Faden zu den vorangegangenen Dokumenten läßt die umfangreiche Schrift „Die Apostolizität der Kirche und die apostolische Sukzession“ (40–75) erkennen, die „in forma generica“ angenommen, zugleich eine stark ökumenische Ausrichtung besitzt. Nach eigenen Worten sollen die innerkirchlichen Kräfte hieraus großen Nutzen, Klarheit und Glaubensbestärkung erfahren, während den nichtkatholischen Christen eine Plattform für den weiteren Dialog angeboten werden soll. Die Kirche fußt auf den Aposteln und bewahrt treu ihr Erbe. Nach dem Tod der Apostel geht deren Aufgabe zwar auf die Bischöfe über, doch bleibt der Kirche ihr apostolischer Charakter erhalten. Das Charisma der apostolischen Sukzession lebt nur innerhalb der sichtbaren Kirche. In dieser Struktur verbinden sich Christologie und Pneumatologie unauf löslich. Die in der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ gezogenen Linien werden hierdurch konkretisiert.

Große Bedeutung für unsere Gegenwart kommt den 1974 veröffentlichten Thesen „Die christliche Moral und ihre Normen“ (70–123) zu. Hans Urs von Balthasar, nach den Worten von Kardinal Henri de Lubac der gebildetste Theologe der Gegenwart, stellt auf hohem Niveau stehende neun Thesen auf, die aus der vielbeschworenen Krise der Prinzipien katholi-

scher Moralthologie heraushelfen sollen. Frei von geschichtlichen Engführungen und ohne im Gehäuse einer bestimmten Schule zu stecken, entwirft der Gelehrte eine ebenso strenge wie konsequente Christozentrik der Moral, die alle Extrinsezismen und jede falsche Kasuistik weit hinter sich läßt. Aufgrund dieser auf die Person des Erlösers ausgerichteten Konzentration will er sowohl eine der christlichen Anthropologie unangemessene Autonomie überwinden als auch eine reine Heteronomie abstreifen. Der unverstellte Blick auf Christus, zusammen mit der bekannten „Goldenen Regel“, öffnen neue Perspektiven, die bis heute, wie es scheint, noch nicht wirklich fruchtbar gemacht worden sind. Der Erfurter Neutestamentler Heinz Schürmann präsentiert vier Thesen, die biblisch fundiert sind. Er betont, im Verhalten und im Wort Jesu von Nazaret sei das letzte und damit verbindliche Kriterium für sittliches Handeln nach christlicher Ordnung zu finden. Der Geist der Liebe, der Dienst und die Hingabe bilden Maßstäbe für authentisches christliches Handeln – damals wie heute.

Die Linien der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ zieht der Text über „Lehramt und Theologie“ (124–159) weiter aus, der ein großes Echo gefunden hat. Auch nach dem II. Vatikanum mangelte es nicht an Neuentwürfen von Theologie, die sich vom Kern des Christlichen entfernten. Kein Einsichtiger kann Bedeutung und Aktualität dieses umfangreichen Dokumentes leugnen, das unentbehrliche Kriterien bereitstellt, um das Recht beider Größen markanter herauszustellen. Die 12 Thesen stellen zunächst die Lehramt und Theologie gemeinsamen Grundlagen heraus, auf die beide gründen, wo beide sich treffen und übereinstimmen müssen. Auf der Basis von Schrift und Tradition treten Lehramt und Theologie jedoch mit unterschiedlicher Autorität auf, gehen verschiedenen Aufgaben nach und genießen eine je eigene Selbstständigkeit. Beide aber dienen der einen Sache auf verschiedene Weise.

Das sich als „compendium“ (160) verstehende Dokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ (160–203) geht bestimmten Perspektiven der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ nach, welche besonders in vielen Ländern der Dritten Welt von großer Brisanz sind. Hier geht es um die rechte Weltgestaltung in christlicher Sicht, um Grundfragen der christlichen Anthropologie. Armut und Ungerechtigkeit bilden nicht selten die Wurzel für Unterdrückung und Hunger. Diese Situation setzt das Papier voraus, um in Anschluß daran den biblischen Befund in Erinnerung zu rufen, demzufolge Christus der wirkliche Erlöser und Befreier aller Menschen genannt werden muß. Den schleichenden Dualismus von Leib und Seele wirksam überwindend, stellt sich der Text den Herausforderungen und Nöten Lateinamerikas, ohne dabei einer vorschnellen Politisierung des Glaubens das Wort zu reden. Wenn Christus den ganzen Menschen erlöst hat, wenn ferner der ganze Mensch von den Mächten des Bösen befreit ist, dann gehören menschliches Wohl und göttliches Heil zusammen, ohne damit schon identische Größen zu sein.

„Die katholische Lehre über das Sakrament der Ehe“ (204–253) versteht sich nach eigenen Worten vor allem als eine Weiterführung des Dekrets des II. Vatikanums über die Laien „Apostolicam Actuositatem“. Gleichzeitig liegen hier wichtige Ansätze vor, die der Bischofssynode über „die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute“ zugute kamen. Dabei verbindet der Text die deutliche Kritik am Sakramentalismus der Volksreligionen mit der Anfrage, warum in den westlichen Industriestaaten der Sinn für sakramentale Zeichen so besorgniserregend zurückgegangen ist. Auf der Grundlage des ntl. Befundes erfolgen die dogmatischen Begründungen für die Einzigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe. Immer schwingt die erforderliche Synthese von Sakrament und Glaube mit, ohne die alles sakramentale Geschehen hohl und leer bleibt. Am Ende stehen 16 Thesen des französischen Jesuiten Gustav Martelet, die sich mit viel Einfühlungsvermögen aktuellen Problemen widmen (205 muß es „del matrimonio“ statt „cattolico“ heißen; 251 „sciogliere“ statt „scegliere“).

Das „in forma specifica“ angenommene Dokument über „Ausgewählte Fragen zur Christologie“ (254–307) geht wiederum auf den ausdrücklichen Wunsch der Mitglieder der IThK zurück, denen die aktuellen Themen der Lehre über Jesus Christus sehr am Herzen lagen. Aus der Kraft zur Synthese gelingt der nicht leichte Versuch, die lebendige Einheit von irdischem Jesus von Nazaret und verherrlichtem Christus des Glaubens differenziert herauszuarbeiten. Darauf kann dann das Kap. über die Gottheit Christi aufbauen, das sich auf die altchristlichen Konzilien stützt. Ferner geht es um die Aktualität des christologischen Dogmas, vor allem gegen Tendenzen, welche das Konzil von Chalcedon zu überwinden trachten. Wertvoll erscheint die herausgearbeitete Relation von Christologie und Soteriologie.

Da die Mehrheit der Kommissionsmitglieder sich dazu entschlossen hatte, das Studium der Christologie fortzusetzen (309), folgt im Jahre 1981 eine Sammlung heterogener Stücke, die unter der Überschrift „Theologie, Christologie, Anthropologie“ zusammengefaßt sind (308–351). Hier treten neue Probleme auf, die mehr fachinterne Relevanz haben: vertiefte Reflexionen über die Bedeutung der Präexistenz Christi im Licht gegenwärtiger Theologie, das heikle Thema des „dolor Dei“, ohne in den Patristizismus zu fallen, ferner Überlegungen über die innertrinitarischen Beziehungen, schließlich Untersuchungen über das Verhältnis von Christologie und Anthropologie.

Ganz in den Dienst der Bischofssynode 1983 stellt sich der Beitrag „Über Versöhnung und Buße“ (352–419). Ob dabei freilich die anthropologischen und psychologischen Voraussetzungen genügend herausgearbeitet worden sind, bleibt eine offene Frage. Jedenfalls bemüht der Text die geschichtliche Entwicklung in epischer Breite, um am Ende die bisher verpflichtende

Bußlehre aufs neue als richtig und schriftgemäß zu bestätigen. Besonderes Augenmerk legt er auf die Beurteilung der sog. sakramentalen Generalabsolution, deren Recht bis heute lebhaft diskutiert wird, nicht zuletzt unter manchen Bischöfen selbst.

Das „in forma specifica“ approbierte Dokument über „die Würde und die Rechte der menschlichen Person“ (420–461) erfreut sich nach wie vor lebhaften Zuspruchs. Nachdem fast alle wissenschaftlichen Disziplinen sich dieser Thematik angenommen hatten, konnte die Theologie nicht länger abseits stehen. Fragen der theologischen Anthropologie und der Sozial-ethik verdienen auch weiterhin das aufmerksame Interesse aller Beteiligten, nicht nur im Kontext bestimmter Bereiche der Dritten Welt.

Zwanzig Jahre nach Abschluß des II. Vatikanums kam der Gedanke auf, sich einiger kontroverser Punkte anzunehmen und sie einer Lösung näherzubringen. So entstand das Dokument „Ausgewählte Themen der Ekklesiologie“ (462–559), das folgende Einzelthemen behandelt: Überlegungen zur Frage nach der Gründung der Kirche durch Jesus Christus, das Mysterium der Kirche, das neue Gottesvolk, Fragen der Inkulturation, die Beziehung zwischen Orts- und Universalkirche sowie die Kirche als Sakrament. Von diesen inspirierenden Ideen hat die Außerordentliche Bischofssynode aus dem Jahre 1985 viel profitieren können.

Das zeitlich letzte Dokument behandelt wiederum Fragen aus dem Bereich der Christologie. Der umständliche Titel „Das Bewußtsein, das Jesus von sich selbst und von seiner Sendung hatte“ (560–593) führt die bisher behandelten christologischen Hauptthemen folgerichtig weiter und lenkt sie zugleich in eine neue Richtung. In vier wesentlichen Bemerkungen erbringt es den Nachweis, daß Jesus in der Tiefe seines Herzens um die Geheimnisse seiner Gottessohnschaft, seiner göttlichen Sendung und des durch ihn vollbrachten Erlösungswerkes gewußt hat, wenn es auch eines langen Weges bedurfte, bis das Implizite explizit und damit auch für die Zeitgenossen Jesu bewußt erkennbar wurde.

Den Abschluß des umfangreichen Werkes bilden die Nachträge. Diese enthalten zunächst die von Paul VI. approbierten „Statuta ad experimentum“ vom 12. Juli 1969 (596–599), sodann die „Statuta forma stabili definita“, welche Johannes Paul II. mit Datum vom 6. August 1982 gebilligt hat (598–605). Beiden Päpsten ist vorliegender Band darum auch gewidmet. Der sorgfältig erstellte Index erleichtert die Arbeit beträchtlich. Vorangestellt ist eine Übersicht der atl. und ntl. Schriftstellen; es folgt ein Index sämtlicher Zitationen aus den Konzilien, ferner einer des Codex des canonischen Rechtes, der alten und neuen Autoren und endlich der hauptsächlich traktierten Themen (613–638).

Der Streifzug durch alle Dokumente der IThK bringt in einer zusammenfassenden Rückschau eine erstaunliche theologische Reife und gedankliche Fülle an den Tag, die gerade in unseren Tagen ihresgleichen sucht. Der große Reichtum, der hier vorgelegt wird, zeugt von theologischem Ernst und fruchtbarem Gedankenaustausch, der vertiefter Rezeption bedarf. Die Mitglieder der IThK haben sich nicht gescheut, Fragen von theologischem Ernst zu stellen, die zugleich Probleme der heutigen Zeit darstellen. Nicht wenig davon erweist sich als im Verborgenen geleistete denkerische Vorarbeit, die, wird sie aufgegriffen, in den kommenden Jahren erst zur vollen Entfaltung kommen wird. Es scheint gelungen zu sein, die Festigkeit im wesentlichen zu wahren und gleichwohl eine größtmögliche Offenheit zu garantieren. Der vorhandene Wille zur Synthese berücksichtigt den ständig anwachsenden Methodenpluralismus, ohne in eine Uniformität zu verfallen, die der vertretenen Sache nicht standhält.

An diesen Texten kann mit Recht abgelesen werden, wie sehr Theologie und Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil in eine neue Phase getreten sind. Sie zeigen allerdings auch, wie eine konsequente Interpretation und Applikation des II. Vatikanums möglich sein kann, welche der Stoßrichtung dieses Konzils selbst treu bleiben. Im Hinblick auf die Zukunft bleibt daher zu wünschen, daß die Mitglieder der IThK auch weiterhin das hohe theologische Niveau werden behaupten können, damit die gegenwärtig anstehenden Neuüberlegungen in Kirche und Welt tragfähige und überzeugende Antworten finden.

Euskirchen

Helmut Moll

Läpple, Alfred: *Maria in der Glaubensverkündigung*. – St. Ottilien: EOS Verlag 1988. 154 S., kart. DM 9.80

A. Läpple braucht nicht vorgestellt zu werden. Seine Bücher (Biblische Verkündigung in der Zeitwende. Die Apokalypse nach Johannes. Ein Lebensbuch der Christenheit; Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel), in viele Sprachen übersetzt, auch in der DDR und in Polen erschienen, gehören zur Gattung „Theologie fürs Leben“ und bezeugen hervorragend das Charisma des Vf.s bei der Verbreitung von Theologie.

Im Kap. „Maria in der Heiligen Schrift“ (13–47) knüpft er an die Zeugnisse beider Testamente an und holt aus ihnen die wesentliche Vermittlung hervor;

„Der Marienglaube in dogmengeschichtlicher Entfaltung“ (48–76) bringt eine chronologische Übersicht wichtigerer Aussagen der Kirche mit theologischem Kommentar, der auch die feministische Theologie und die Theologie der Befreiung mit berücksichtigt; im Kap. „Maria in der Geschichte der Frömmigkeit und Kunst“ (77–123) werden enge Verbindungen zwischen bestimmten Formen der Marienfrömmigkeit und ihrem historischen Kontext aufgezeigt; es wurden nur zwei Formen dieser Frömmigkeit behandelt: die Marienweihe und Legio Mariae, ferner die marianischen Wallfahrtsorte sowie die Darstellungen in der Kunst; im Kap. „Maria im ökumenischen Gespräch“ (124–139) wurde der Abusus der Marienfrömmigkeit in der Zeit der Reformation, die Verehrung der Marienreliquien sowie die Gesprächssituation der Gegenwart dargestellt; das Buch schließt mit praktischen Hinweisen: „Marianisch leben und glauben“ (140–145).

Der Vf. hat eine diskutable Aufteilung der glaubensgeschichtlichen Entfaltung der katholischen Marienlehre eingeführt, und zwar in folgende Abschnitte: 1. die sogenannte Privilegien-Mariologie, 2. ein Marienverständnis unter soteriologischem und ekklesiologischem Aspekt – den Wendepunkt sieht er im II. Vatikanischen Konzil (64). Nicht zu Unrecht stellt L. fest, daß die feministische Theologie in der Mariologie zur Stärkung der Theologie der Marienvermittlung führt (75). Überzeugend stellt er die Zusammenhänge zwischen den Anliegen und Nöten einer Epoche mit dem Auftauchen bestimmter Formen der Marienfrömmigkeit dar (82–96). Bei der Besprechung einiger Ikonen weist er darauf hin, wie sich inkorrekte Marienbilder logisch an inkorrekte Christusbilder knüpfen, was am deutlichsten in der Mantelmadonna- und der Christus-Richter-Ikone zum Ausdruck kommt (99 und 113–117). Marienprediger werden sich die Bemerkungen zum Prinzip „Per Mariam ad Christum“ zunutze machen. Mutig und richtig behauptet der Vf., dieses Prinzip müsse ergänzt werden durch das Prinzip: „Per Mariam ad Ecclesiam“, „Per Ecclesiam ad Mariam“ sowie „Per Mariam (per Ecclesiam) ad Iesum“ (100).

Die mariologische Literatur ist um eine gute, weil kritische und dabei positive, allgemeinverständliche Darstellung reicher geworden.

Lublin

Stanisław Celestyn Napiórkowski

Cecchinato, Angelo: *Celebrare la confermazione*. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento. – Padova: Ed. Messaggero Padova/ Abbazia di Santa Giustina Padova 1987. 323 S. („Caro Salutis Cardo“ 3), kart. Lit. 28 000.–

In der Reihe, in der 1984 der bemerkenswerte Bericht über den Stand der Liturgiereform in Italien erschienen war – *La riforma liturgica in Italia. Realtà e speranza*. A cura di P. Visentin (Caro Salutis Cardo 2) –, veröffentlicht der Paduenser Benediktiner A. Cecchinato seine 1984/85 vom Pontificium Athenaeum Anselmianum, der Benediktinerhochschule in Rom angenommene Diss. über das Sakrament der Firmung. Die Arbeit angeregt und gefördert hat A. M. Triacca SDB, der neben seiner Professur an der eigenen Ordenshochschule an San Anselmo seit 1967 eine Dozentur u. a. für „Liturgietheologische Sakramentenlehre“ wahrnimmt. In mehrfacher Hinsicht spürt man den Einfluß des akademischen Lehrers, hatte doch A. M. Triacca bald nach Erscheinen des nachkonziliaren *Ordo Confirmationis* einen richtungsweisenden Aufsatz veröffentlicht: *Per una trattazione organica sulla „confermazione“: verso una teologia liturgica*, in: EL 86, 1972, 128–181 (auch gesondert erschienen: BELH 34, 1972). Diese Arbeit seines Lehrers – deren Titel Programm ist – ist gleichsam die Faustskizze zu dieser Diss.

Im Gefolge seines Lehrers versucht der Vf. dieser Arbeit – und das unterscheidet die Methode des Lehrers und des Schülers etwa vom Verfahren im normalen akademischen Lehrbetrieb an vielen Hochschulen des deutschen Sprachgebietes – umfassend über seinen Gegenstand zu handeln: liturgietheologisch-dogmatische, bibel-theologische, pastoraltheologische, auch ethische Aspekte, in Grenzen auch liturgiehistorische Aspekte werden miteinander verknüpft und ineinander verschränkt. Statt einzelner gründlicher Bildausschnitte soll so ein Gesamtbild der Firmung im Leben der Kirche und ihrer Glieder entstehen – angesichts der Erfahrung, daß die hierzulande übliche „Arbeitsteilung“ bei Behandlung der Sakramente der Weisheit letzter Schluß wohl auch nicht ist, eine bedenkenwerte Unternehmung.

Bei der Erarbeitung seiner Diss. hat Vf. das Material aus zwei Gruppen von „Quellen“ zusammengetragen, aus den (gedruckten) Firmritualen (von 1485 bis zur Gegenwart) und aus den Darlegungen der Theologen in den letzten fünfzig Jahren. Für den Druck hat er die Arbeit gerafft; er hat auf einen eigenen Abschnitt über die Ritusentwicklung verzichtet und sich ganz auf die eine „Quellen-

gruppe“ konzentriert. Was aus den Ritualen zu berichten war, ist irgendwie in den Text und vor allem in die Anmerkungen eingearbeitet.

Im ersten Teil referiert Vf. den Stand der Fachgespräche unter verschiedenen Blickwinkeln: 1. Die historisch-theologische Perspektive (auf die Firmung). 2. Die individuelle und die kommunale Dimension (der Firmung). 3. Die Firmung im Gesamtzusammenhang der Eingliederung in die Kirche.

Das so gesammelte Material wird im zweiten Teil in drei Schritten zum „System“ aufbereitet; die Schritte sind benannt: Anamnesis/Methexis/Epiklesis. Unter dem ersten Stichwort wird „Heilsgeschichte“ im Blick auf die Firmung dargestellt: altbündlich/neubündlich/„in der Zeit der Kirche“ (Konzept Tauffeier)/eschatologisch. Im zweiten Abschnitt (Methexis-Teilhaber) wird zusammengetragen, was wir als pastoraltheologische bzw. liturgiepastorale Aspekte der Firmung bezeichnen würden: Vorbereitung auf und Feier des Sakraments; Auswirkung der Firmung auf das Leben der Kirche und des getauften Christen. Im letzten Abschnitt (Epiklesis) wird über die „ontologischen“, die „dynamischen“ und – andeutungsweise – die „eschatologischen“ Wirkungen des Sakraments gehandelt.

Daß der Vf. auch hinsichtlich der Struktur der Arbeit von Entwürfen seines akademischen Lehrers A. M. Triacca nachhaltig beeinflusst ist, sieht schnell, wer sich an einige richtungsweisende Äußerungen von A. M. Triacca erinnert; wir nennen: La „Méthexis“ dans l'ancienne liturgie ambrosienne. Contribution des sources eucharistiques ambrosiennes à l'intelligence d'un problème liturgique actuel: La participation de l'assemblée (in: BEL.S 9. Roma 1977, 269–305); Partecipazione, in: Nuovo dizionario di liturgia. Roma 1984, 1015–1040. Dieser Versuch, alle thematisch einschlägigen Aspekte miteinander zu behandeln, hat sicher seine Vorteile. So überzeugt in dieser Arbeit z. B. die Stellungnahme des Vf.s zur Reihung der Initiationssakramente: Firmung immer vor Ersteucharistie (mit L. Ligier), auch seine Zurückhaltung gegenüber der Wertung der Firmung als eines „Sakraments der Mündigkeit“. Doch fragt man sich, ob das Schema „Anamnesis-Methexis-Epiklesis“ als solches stringent ist und soviel Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, daß es jedem vergleichbaren „Gegenstand“ gerecht wird.

Eine der Grenzen der Arbeit war schon angedeutet, die Zurückhaltung hinsichtlich der primären Quellen, der Firmrituale in den diversen Liturgiebüchern (abgesehen von der Frage, ob die Erfindung des Buchdrucks eine relevante Größe ist, wenn es um die Eingrenzung der zu bearbeitenden Quellen geht). Auch gegenüber fremdsprachiger Literatur ist Vf. sehr zurückhaltend. Natürlich ist nicht zu verkennen, daß vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten in Italien viele bemerkenswerte Arbeiten zum Thema veröffentlicht wurden; doch fragt man sich, ob das zu solcher Zurückhaltung berechtigt. Deutschsprachige Veröffentlichungen z. B. nimmt Vf. nur zur Kenntnis, wenn sie in seine Muttersprache, allenfalls noch, wenn sie ins Französische übertragen wurden.

Bezeichnend ist etwa, daß von den fachlichen Äußerungen zur nachkonziliären Bestimmung des wesentlichen Zeichens des Sakraments die von C. Vagaggini (1981) zur Kenntnis genommen wird, nicht jedoch die von G. Austin, in: EL 86, 1972 (in Englisch) und nicht die von H. J. Auf der Maur, in: Zeichen des Glaubens. FS Balth. Fischer, 1972. Auch A. Stenzel, Die Taufe. Innsbruck 1958, obwohl ins Italienische übertragen (Il battesimo. Alba 1962) wird nur gleichsam aus dritter Hand wahrgenommen, wie sich u. a. aus den völlig verqueren Bemerkungen zur Autorschaft an der Epistula ad Senarium zeigt: S. 68 mit Anm. 102.

Historische Aspekte sind ohnehin nicht die Stärke des Verfassers; die z. B. im Abkürzungs- und im Literaturverzeichnis nicht gerade seltenen Druckfehler sind in dieser Hinsicht recht aufschlußreich, etwa S. 9: Guilliemi (Durand); Pontificale Romano-Germanicum; M. Andrieu.

Befremdlich ist die Erweiterung des Personenregisters um u. a. folgende Stichworte: Dio – Figlio – Gesù Cristo – Padre – Spirito Santo – Adamo – Isaia (profeta) – Anania – Barnaba (apostolo) etc.

Vor allem wegen des von A. M. Triacca entworfenen und hier ausgeführten Konzepts sollten nicht nur die Liturgiewissenschaftler, sondern sollten auch die Vertreter anderer theologischer Fächer diese Arbeit zur Kenntnis nehmen.

Regensburg

Bruno Kleinheyer

Huber, Christian: Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches. – St. Ottilien: EOS 1988. XXVII, 158 S. (Dissertationen. Kanonistische Reihe, Bd 2), kart. DM 19.80

Die aufgrund der nachkonziliären Grundrechtsdebatte in der Kirche und nach dem Scheitern der Lex Ecclesiae Fundamentalis in den Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 aufgenommenen „Pflich-

ten und Rechte aller Christgläubigen“ (cann. 208–223) sind bisher in der kirchenrechtlichen Durcharbeitung recht blaß geblieben. Bereits die Geschichte ihrer Entstehung läßt erkennen, daß bei ihrer Normierung eher ein Gesamtanliegen realisiert wurde – es sollte den Grundrechten der bürgerlichen Rechtsordnungen und ihrem überpositiven Fundament eine kirchliche Parallele zur Seite gestellt werden, als daß eine gründlich durchdachte ekklesiologische oder kanonistische Doktrin ihren adäquaten Ausdruck gefunden hätte. So erweist es sich als Aufgabe für die kanonistische Wissenschaft, in enger Rückkoppelung an die Kirchenlehre des II. Vatikanischen Konzils die „Christenrechte“ zu durchdenken und die in den Codex geschriebenen Formeln auf ihren Gehalt zu überprüfen, ihnen die entsprechenden Lehren der Theologie zuzuordnen und sie auf ihre Angemessenheit kritisch zu untersuchen. Christian Huber hat in seiner am Münchner Kanonistischen Institut angefertigten Lizenzarbeit einen der hier angefragten Canones zum Thema genommen, der das Recht eines jeden Christgläubigen aussagt, bei der Wahl des Lebensstandes von jeglichem Zwang frei zu sein.

H. beginnt im 1. Teil der Arbeit mit der Klärung des Begriffes „Lebensstand – status vitae“ in can. 219 CIC. Er grenzt ihn gegen die mit „ordo“ und „conditio“ bezeichneten Sachverhalte ab, nimmt dabei die Konzilstexte zu Hilfe und kommt zu dem Fazit, daß „status“ einen soziologischen Sinn haben kann (der Stand der Kleriker, der Stand der Ordensleute), aber auch einen individuellen, den Lebensstand, der durch die Zugehörigkeit zu einem soziologischen Stand mitgeprägt ist. Zu Zwecken der Abgrenzung fragt H. nach dem kanonischen Begriff „status personarum“, den er aus der kirchenrechtlichen Literatur zusammensetzt und gegen den „status vitae“ abgrenzt.

Die herkömmlichen Überlegungen zu den Ständen in der Kirche sieht H. durch die Lehre des letzten Konzils über die Gleichheit aller Gläubigen in Frage gestellt, wenn nicht abgelöst. An den Anfang der Erwägungen zu den status vitae stellt er das Getauftsein als den „Lebensstand der Christgläubigen“ (nach Berlingo), als „kirchliche[n] Grundstand schlechthin“ (21). Als von can. 219 angesprochen sieht er vier „Lebensstände“ an, nämlich den Klerikerstand, den Ehestand, den Stand des geweihten Lebens und den zölibatären Stand. Sie seien Gegenstand einer möglichen Wahl durch den Christen – das pure Getauftsein dagegen könne nicht im Sinne des can. 219 gewählt werden.

Für die genannten vier Stände findet H. folgende Umschreibung:

„Lebensstand ist der auf der Basis der allen Gläubigen gemeinsamen Heilssendung in freier Entscheidung als Antwort auf eine spezielle Berufung übernommene und durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, durch den sowohl dessen äußere Rechtsstellung als auch sein ekklesiologischer Standort in der Kirche bestimmt wird, und dem der Charakter der Ganzheitlichkeit und der Dauerhaftigkeit eignet“ (25).

Der 2. Teil der Arbeit ist überschrieben „Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes“. H. sucht darin nach dem Rechtssubjekt des Grundrechtes (Getaufter, Katholik, lateinischer Katholik?) mit unsicheren Erkenntnisgrundlagen, so daß er es vorzieht, sich auf die lateinische Kirche zu beschränken (34). Dazu versucht er, die Grundrechte den Erfordernissen der Communio zuzuordnen.

Die inhaltliche Reichweite des Grundrechtes bestimmt H. dann durch Auslegung der Klausel „a quacumque coactione immunis“, wobei er positiven und negativen Zwang unterscheidet. Sowohl der (positive) Zwang zum Eintritt in einen Stand wie auch die Verhinderung eines solchen Eintritts (negativer Zwang) werden als grundrechtswidrig angesehen.

H. erklärt die Dauerhaftigkeit des Lebensstandes, die er in seiner oben zitierten Umschreibung angeführt hatte, als rechtlich bedeutsam. Sie führe dazu, daß can. 219 als Garantie auch der Beibehaltung eines Lebensstandes verstanden werden müsse, umgekehrt schließe sie ein unmittelbares Recht aus, die einmal getroffene Wahl wieder zu revidieren.

Die Erörterung des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und kirchlichen Grundrechten, die nichts in der Literatur Unbekanntes bieten will, dient der Anwendung auf das Grundrecht des can. 219. H. stellt fest, daß die Wahl des Lebensstandes frei sein müsse, weil sie eine Antwort des Glaubens sei und weil die Kirche Geistesgaben und Berufungen nicht zurückweisen und damit die Wahl des Lebensstandes nicht ungerechtfertigt behindern dürfe.

Der 3. Teil der Arbeit dient dazu, die „Konkretisierung des Grundrechtes nach c. 219 im kanonischen Recht“ (61) zu überprüfen. Daher erörtert H. für den Klerikerstand, den Stand des geweihten und des apostolischen Lebens und für den Ehestand die Frage nach der rechtlichen Ausgestaltung der von ihm postulierten Freiheit von coactio positiva und coactio negativa. Dabei legt er (unausgesprochen) die Identität von „Wahl“ des Lebensstandes und „Eintritt“ in diesen zugrunde.

Die Frage einer ungerechtfertigten coactio negativa, also einer Ablehnung des Wunsches nach dem Eintritt in den Klerikerstand, behandelt H. als eine solche nach einem Recht auf die Weihe und nach der Rechtfertigung des Ausschlusses vom Eintritt in den Klerikerstand. Dieses Thema benutzt er zu einer Rundum-Information über das kanonische Weiherecht und die Priester Ausbildung. Von der Prämisse her, daß can. 219 ein Recht auf den Eintritt in den gewählten Stand herbeie, erscheint das plausibel.

Bei der Erörterung der „Lebensstände des geweihten und des apostolischen Lebens“ gibt H. sich Rechenschaft darüber, daß hier nicht in demselben Sinne wie beim Kleriker von einem Stand in der Kirche

gesprochen werden kann. Als Begründung erscheint allerdings, daß hier das Vereinigungsrecht betroffen ist, dort das Verfassungsrecht, was den Kern des Problems nicht trifft. Man kann dem Räte-Stand wohl einen ekklesialen Ort zuweisen, er ist nicht bloß Lebensform innerhalb des Kleriker oder Laienstandes (wie die Ehe). Er unterscheidet sich aber vom Klerikerstand dadurch, daß er nicht von der Kirche als *communio hierarchica* durch ihre Vertreter verliehen wird, sondern durch eine mehrdimensionale Selbstbindung, die die Zusage an Gott und an eine „von unten“ gebildete Gemeinschaft umfaßt.

H. nutzt diesen Abschnitt, um einen Abriss des Ordensrechtes zu bringen, und zwar bezogen auf den Eintritt und das Ausscheiden aus dem angesprochenen Stand.

Vergleichbares geschieht in der Erörterung des Ehestandes. H. grenzt zunächst den Gedanken eines Rechtes auf die Ehe ein, indem er auf die notwendige Freiheit des anderen Teiles hinweist. Er prüft die verschiedenen Modalitäten der Eheschließung, darunter auch die Gültigmachung der Ehe, dann die Ehe- und Trauverbote, schließlich die Ehehindernisse auf ihre möglichen Konflikte zu can. 219.

Zu zwei „speziellen Fragen“ des Zölibates und der Frauenordination nimmt H. am Schluß seiner Überlegungen Stellung. Zu Recht formuliert er das Problem im Rahmen seiner Arbeit als Frage nach einem möglichen Widerspruch zwischen dem Ehehindernis der Weihe oder dem Ehehindernis der Ehe einerseits und dem Recht aus can. 219 andererseits. Was er zum ersten möglichen Konflikt ausführt, ist aus kanonistischem Blickwinkel sicher richtig: Die Kirche weihet nur den, der sich zum ehelosen Leben bereit erklärt; damit ist zugleich zum zweiten möglichen Konflikt Stellung genommen: Sie weihet nur den Unverheirateten (der verheiratete Diakon wurde zuvor aus der Erörterung ausgeklammert). Da H. aber nach seinem Ansatz stets auch die Frage nach der Freiheit zum „Umwählen“ stellt, die sich aus can. 219 (begrenzt durch die unterstellte Dauerhaftigkeit des Lebensstandes) ergeben könne, hätte eine Problematik Behandlung verdient, die H. nur nennt, aber nicht erörtert: das Recht des Klerikers, aufgrund des Ausscheidens aus dem geistlichen Dienst das Recht auf die Ehe anerkannt zu erhalten, anders: der Rechtsanspruch auf die Ehe bei Ausscheiden aus dem Klerikerstand. Hier hätte H. einen von den „rechtssystematischen Widersprüchen in der kirchlichen Rechtsordnung“ klarlegen können, die er in diesem Abschnitt zu suchen beabsichtigte (140).

In den Überlegungen zum Ausschluß der Frau vom Wehesakrament stellt H. einen klaren Verstoß gegen can. 219 fest, da nicht allen Christgläubigen das Recht zur Wahl des Klerikerstandes eingeräumt werde. Zugleich liege ein Verstoß gegen can. 208 und das darin niedergelegte Gleichheitsprinzip aus LG 32 vor.

In der Zusammenfassung gibt H. den Gang und die Ergebnisse seiner Untersuchung noch einmal gerafft wieder. Im Verlauf der Arbeit sei deutlich geworden, daß can. 219 mehr beinhalte, „als seine Kürze und seine allgemeine Formulierung zunächst vermuten lassen“ (158).

Generell ist zu H.s Arbeit zu sagen, daß jeder Versuch, den Gehalt der Grundrechts-Canones im CIC zu erhellen, begrüßenswert ist. In diesem Sinne ist die Untersuchung eine erste Annäherung. Sie steht verständlicherweise auf noch unsicherem Grund, da H. trotz der vielen Materialien, die er beigezogen hat, noch keine Literatur vorfinden konnte, die sich gezielt mit seiner Fragestellung auseinandersetzt. So war im Rahmen einer Lizentiatsarbeit wohl auch zuviel gewollt, wenn nicht nur eine Theorie der kirchlichen Lebensstände, der Grundlagen und Reichweite des can. 219 und dazu noch eine Reflexion über die Konkretisierung des Grundrechtes in den einzelnen Normenkomplexen des CIC in Angriff genommen wurde. Mir scheint, daß dieses weite Ausgreifen das genaue Hinsehen auf die Aussage des can. 219 etwas beeinträchtigt hat.

Ich halte es daher für nötig, im Sinne einer Debatte über den Gegenstand, der hier einer Untersuchung unterzogen wurde, darzustellen, inwieweit ich H.s Konzept für unzutreffend halte. Dabei will ich mich mit meinen Einwänden in etwa an den Ablauf von H.s Darlegungen halten.

Ich bin zunächst mit der Umschreibung des kirchlichen Lebensstandes nicht einverstanden, die oben zitiert wurde. Reinigt man den Text von Tautologien und sprachlichen Unkorrektheiten, käme man auf folgende Kurzformel:

„Lebensstand ist der durch einen äußeren Rechtsakt begründete ekklesiale Ort eines Gläubigen, durch den dessen äußere Rechtsstellung bestimmt wird.“

Damit wird nicht geleugnet, daß die Wahl des Lebensstandes auf einer „Lebensentscheidung“ beruhen sollte und der Stand „die gesamte Lebensgestaltung in allen Bereichen“ prägen und „prinzipiell für immer übernommen werden“ soll (25). Doch zur exakten Abgrenzung taugen diese Merkmale ebensowenig wie der Wunsch nach freier Entscheidung – diese als definitorisches Element zu verwenden, verbietet bereits can. 219, indem er das Recht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes deklariert – oder nach dem Charakter der Antwort auf eine Berufung.

Die von H. formulierte „Umschreibung“ paßt nicht auf alle vier von ihm genannten Lebensstände. Es ist zumindest sehr erklärungs-

bedürftig, daß die Wahl der Ehe eine freie Entscheidung „auf der Basis der allen Gläubigen gemeinsamen Heilssendung ... als Antwort auf eine spezielle Berufung“ sei. Allerdings paßt auch die von mir formulierte Kurzdefinition nicht auf den „Ehstand“. Denn ihre Anwendung auf die Ehe würde die Verwechselung von Heiligung der Ehe durch ein Sakrament einerseits und Erwerb eines ekklesialen Ortes andererseits übernehmen. Ähnliches gilt für den „zölibatären Stand“, den H. selbst ausklammert, indem er feststellt, daß dieser Stand „immer in Verbindung mit anderen Ständen als Lebensform ausgestaltet wird“ (24). Auch hier handelt es sich um eine andere Kategorie als beim Klerikerstand oder beim „Stand des geweihten oder apostolischen Lebens“. Die Entscheidung zum zölibatären Leben ist die zu einer Lebensform, nicht aber zu einem ekklesialen Ort. Auch die Ehe gehört zu den Lebensformen und ist nur in Verbindung mit einem anderen Stand konzipierbar, nämlich mit dem Grundstand des Getauften, also dem Laienstand – der ist nun wirklich ein ekklesialer Ort – oder dem Klerikerstand (verheirateter Diakon).

Wäre eine korrekte Definition des „Lebensstandes“ möglich, ohne den Anwendungsbereich des can. 219 zu verkürzen und ihn nur auf die Freiheit der Entscheidung zum Klerikerstand oder zum Stand des Ordenschristen zu beschränken? Es wäre dann auf das Merkmal der ekklesialen Ortsbestimmung als der Definition wesentliches zu verzichten. Dem can. 219 zu unterstellen, es gehe ihm nicht um alle durch äußere kirchliche Rechtsakte übernommenen Lebensformen, sondern um ekklesiale Ortbestimmungen, ist durch den Gesetzestext nicht gedeckt und wird auch nicht anhand seiner Genese belegt. Es ist daher durch H.s Darlegungen keineswegs ausgeschlossen, den Lebensstand zu definieren als eine durch kirchlichen Rechtsakt begründete spezielle äußere Rechtsstellung des Christgläubigen.

Damit scheiden private Entscheidungen zum Leben in der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen oder zum Leben nach den Evangelischen Räten aus, nicht aber die (öffentliche) Entscheidung zur Ehe oder zur (öffentlichen) Verpflichtung auf das zölibatäre oder an den Räten orientierte Leben.

Der zweite wichtige Kritikpunkt ist der, daß can. 219 nicht von der Freiheit zum Eintritt in einen Lebensstand spricht, sondern von der Freiheit der Wahl. Eine Garantie der Art, die H. im Blick hat, kann es gar nicht geben, für keinen der Stände außer dem des Getauften, der hier aber nicht zur Diskussion steht. Kleriker kann man nur durch die freie Annahme durch einen Inkardinationsberechtigten werden, ein Grundrecht zum Klerikerstand existiert im kanonischen Recht nicht. Der Ehstand ist eine Lebensform und nicht ein kirchlicher Stand; der Eintritt in die Ehe ist zum wenigsten an die Bereitschaft eines Partners gekoppelt, den Ehebund zu schließen (das hat H. nicht übersehen). In den Stand des geweihten Lebens kann man nur eintreten, wenn man von einer entsprechenden Gemeinschaft aufgenommen wird oder – in den Fällen der cann. 603 und 604 – seine Bindung an die Evangelischen Räte in förmlicher, kirchenöffentlicher Weise eingeht. Dazu bedarf es einer Mitwirkung Dritter, auf die kein klares Grundrecht besteht. Und schließlich ist die zölibatäre Lebensform nicht frei zu übernehmen: Aus eigener Entscheidung nicht zu heiraten, ist kein Zölibat; die Verpflichtung zum ehelosen Leben aber ist wieder an die Mitwirkung der Kirche gekoppelt, sei es in Form der Wehespendung, sei es der Aufnahme in den Stand des geweihten Lebens.

Umgekehrt aber: Die Wahl ist ganz frei, sie könnte gar nicht „gerechtfertigt behindert“ werden, es bedarf also eigentlich keines Grundrechtes auf eine solche Freiheit. Die Wahl ist eine willentliche Entscheidung, kein Rechtsakt. Sie hat keine weiteren Folgen als das Streben der Person, den Weg zum Eintritt in den gewählten Stand zu beschreiten und möglichst zu vollenden. Vor diese Vollenendung aber hat das Kirchenrecht vielfältige Hemmnisse gesetzt, die keineswegs durch can. 219 in Frage gestellt werden sollen. So ist auch die Frage, ob denn die Kirche durch rechtliche Zusatzbestimmungen den Eintritt in einen Stand behindern könne, kein Problem des can. 219. Can. 223 ins Feld zu führen, ist nicht am Platze, einerseits weil H. in ihm zu unrecht eine Zuerkennung einer „Regelungskompetenz der kirchlichen Autorität im Hinblick auf das Gemeinwohl der Kirche“ sieht. Der Canon spricht bewußt von „moderari“ anstelle des früheren „restringere“, weil die Grundrechte nicht der Verfügung der Kirche unterliegen. Zum anderen garantiert can. 219 nicht den freien Eintritt in einen Stand, die kirchenrechtlichen Begrenzungen einer solchen Freiheit sind also keine Grundrechtsbeschränkungen (gegen H.s Auffassung, 68).

Ein weiterer Punkt, an dem ich mich H.s Meinung nicht anschließen kann, ist die Behauptung, die Stände seien ihrer Konzeption nach dauerhaft, can. 219 müsse daher auch als Garantie der Beibehaltung dieser Stände angesehen werden. Ich kann nicht erkennen, woher sich eine solche Ansicht begründen läßt. Die Dauerhaftigkeit als Wesensmerkmal des Lebensstandes ist keine Tatsache, sondern eine Behauptung des Autors. Sodann ist das Verbleiben in einem Stand in derselben Weise vom Fortbestand rechtlicher Bedingungen abhängig wie die Zulassung zum Eintritt in ihn – freilich nicht von denselben (ich denke etwa an die Entlassung aus dem Stand des geweihten Lebens). Aus can. 219 ist eher zu entnehmen, daß ein Verlust des Rechtes auf freie Wahl eines anderen Lebensstandes einer triftigen Begründung bedürfte, da er Einschränkung eines Grundrechtes wäre, als daß eine unterstellte Dauerhaftigkeit des Standes das „Umwählen“ verbiete.

Ein paar Bemerkungen vor diesem Hintergrund zur Freiheit, den Klerikerstand zu wählen. H. vertritt die Auffassung, daß ein Weiheinteressent, „dessen Eignung und dessen Nutzen von der zuständigen Autorität festgestellt wurde, auf der Grundlage und im Rahmen des zuvor Ausgeführten sogar einen Rechtsanspruch auf die Weihe hat“ (70). Das folgert H. aus can. 1026, wonach ein kanonisch Geeigneter nicht vom Weiheempfang abgehalten werden darf. Ich bin der Auffassung, daß can. 1026 nicht das Recht des Individuums im Auge hat, sondern das Gemeinwohl der Kirche. Er stellt eine Abwehr gegen Kräfte dar, die Weihelikandidaten vom Weg abbringen wollen, obwohl sie nach ihrer Eignung und dem Bedarf der Kirche geweiht werden würden, wenn sie auf dem Wege verblieben.

Die Erörterung der Kehrseite, die Darlegung über die Entlassung aus dem Klerikerstand als möglichem Konflikt mit can. 219, leidet zunächst wieder unter dem falsch konzipierten Gegenstand der Freiheitsgarantie, sodann aber auch unter der unbewiesenen Behauptung, die Lebensstände seien wesensmäßig auf Dauer angelegt. Das wird so weit getrieben, daß es in Anm. 130 auf S. 84 heißt:

„So wird man beispielsweise nicht leugnen können, daß die verschiedenen kirchlichen Laienberufe vom Katecheten und Religionslehrer bis zum Gemeinde- oder Pastoralreferenten eine grundsätzliche und dauerhafte Orientierung im Dienst der Kirche voraussetzen. Allerdings sind diese Berufe nicht durch ein eigenes Sakrament grundgelegt und weisen auf der gesellschaftlichen und rechtlichen Ebene nicht die gleiche Stabilität auf wie der Priesterberuf.“

Man wird es sehr wohl leugnen können; mehr noch: man wird die Richtigkeit dieser These kaum beweisen können. Der Kirchendienst begründet keinen Lebensstand, der Berufswechsel zum Verlagslektor berührt keine Status des Laientheologen inhärente Dauerhaftigkeit. Hier wäre eher auf die in Anm. 172 auf S. 91 zitierten Autoren Schmitz und Neumann einzugehen gewesen, die in gegenteiliger Tendenz der Kirche das Recht bestreiten, einen Kleriker in den Pflichten seines Standes festzuhalten, wenn er den Dienst zu verlassen beabsichtigt.

Zum Weiherecht gehört auch noch die „spezielle Frage“ des Ausschlusses der Frau vom Wehesakrament. H. sieht darin (wie berichtet) einen Verstoß gegen can. 208 und das Gleichheitsprinzip aus LG 32. Can. 219 leistet aber nicht den gewünschten Dienst. Freilich ist das Recht auf eine Wahl, deren Realisierung an kirchlich statuierten Zulassungsvoraussetzungen scheitert, eine leere Hülse. Doch mehr garantiert can. 219 leider nicht. So bleibt die Frage, wie denn der kirchliche Gesetzgeber den Ausschluß der Frau vom Klerikerstand begründe. Und es ist H. uneingeschränkt zuzustimmen, daß die can. 208 und 219 Grundwerte markieren, für deren Zurückweisung der Gesetzgeber argumentationspflichtig ist. Mehr aus LG 32 Abs. 2 als aus den „Grundrechten“ des CIC läßt sich begründen, daß H. den Ausschluß der Frau von der Weihe als „Ungleichheit des Geschlechtes wegen“ bezeichnet, „die nach einer theologisch zwingenden Rechtfertigung verlangt“ (151).

Bleibt Stellung zu nehmen zu H.s Fazit, can. 219 beinhalte mehr, als seine Kürze und seine allgemeine Formulierung zunächst vermuten lassen. Dieser Auffassung vermag ich mich nicht anzuschließen. H. hat can. 219 zum Aufhänger für Erörterungen genommen, die nicht von seinem Aussagebereich gedeckt sind, weil nicht die Freiheit zum Eintritt in einen Stand verbürgt wird, sondern die der Wahl. Das hier angesprochene „Grundrecht“ ist viel kleiner dimensioniert, als H.s Arbeit es sich wünscht. Es enthält das Recht, frei von jedwedem Zwang die Entscheidung für einen Lebensstand zu treffen, also z. B. nicht durch Drohungen beeinflusst zu werden. Das Echo auf diese Aussage findet sich etwa in can. 1103, der die

unfreiwillig gewählte Ehe für nichtig erklärt, oder in der analogen Anwendung dieser Norm auf die Priesterweihe, die allerdings nicht ausdrücklich in das Gesetzbuch aufgenommen ist. Was can. 219 nach H. erreichen soll, nämlich den freien Zugang zu den Ständen zu gewährleisten, das läßt sich in einem Grundrecht gar nicht formulieren, weil es sachnotwendig zu viele Voraussetzungen für diesen Zugang gibt. Das wird in H.s Einzelerörterungen sehr deutlich. Was er sucht, nämlich eine Bestimmung des Umfangs des konkret bestehenden Rechtes auf Zugang zu den drei erörterten Ständen, findet sich nur in den jeweiligen Einzelbestimmungen, nicht aber in can. 219. Mir scheint auch eine allgemeine Formulierung für die Grenzen des Zugangsrechtes (selbst ohne Grundrechtscharakter) gar nicht möglich.

Die Grundrechte des CIC stellen ein Thema dar, das eine Zukunft vor sich hat, wenn sich die Kirche erkennbarer auf den Weg macht, diese Kategorie von innerkirchlichen Standortbestimmungen des Christen angesichts demokratischen Bürger-Bewußtseins ihrer Glieder ernster zu nehmen und nach dem konkreten Wert dieser Grundrechte zu fragen. Dann sind Arbeiten wie die vorliegende erste Bausteine. Daß H.s Untersuchung, wenn auch nach meinem Dafürhalten aufgrund eines bestreitbaren Ansatzes und mit davon abhängigem Ergebnis, ein Baustein sein kann und, um das Bild zu verlassen, Anstoß zu einer durch diese Rezension vielleicht begonnenen Diskussion zur Sache, rechtfertigt die geleistete Arbeit und verpflichtet zu Dank ihrem Verfasser gegenüber.

Münster

Klaus Lüdicke

Sill, Bernhard: Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie. – Regensburg: Pustet 1986. VIII, 498 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd 28), kart. DM 66.–

Die bei B. Fraling (Würzburg) von B. Sill angefertigte Diss. „Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader“ widmet sich der „Arbeit am Mythos“ . . . , was nie aufhören darf und aufhören wird . . . , um des Menschen und seiner Wahrheit willen“ (334). In der nicht zitierten, vom „Logos“ gesteuerten und die abendländische Philosophie weithin prägenden Definition des Boethius „Persona est naturae rationalis individua substantia“ (PL 64,1343) bildet das Urdatum des Menschen als Mann und Frau kein Thema. Das Vorhaben, die „Sinnwirklichkeit des Geschlechtlichen in philosophischer Erhellung (Anthropologie der Geschlechtlichkeit) und sittlicher Bewältigung (Ethik der Geschlechtlichkeit) zu erkunden“ (6), verwies den Vf. auf den mythischen Stoff der Androgynie, der „eine bleibend-gültige Dimension des vieldimensionalen Phänomens menschlicher Geschlechtlichkeit ausfindig zu machen sucht“ (9).

Die „Einleitung“ (1–35) skizziert die Beziehung zwischen Philosophie und Mythos sowie das philosophische Selbstverständnis bei Franz von Baader (B.).

Im ersten Kap. „Androgynie Mythik-Ursprünge und Stadien einer Entwicklung“ (36–136) wird die geschichtliche Linie von der Ethnologie über Plato, die Gnosis, die uneinheitliche Deutung von Gen 1,26f bei den Rabbinen, ihre Anerkennung als Ordnungsprinzip der Kabbala und des Leone Ebreo bis zu dem einflussreichen Jakob Böhme und seiner Schule nachgezeichnet.

Das zweite Kap. befaßt sich mit „Franz von Baader als Erbe und Erneuerer des androgynen Gedankens“ (137–172).

Im dritten Kap. folgt eine Darlegung über „Androgynie und Geschlechtsdifferenz. Ihre anthropologisch-ethische Deutung und Wertung in der Philosophie Franz von Baaders“ (173–197). Entfaltet wird sie anhand der Stellung des Menschen in den vier Phasen der Heilsgeschichte: Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung.

Das vierte Kap. „Ferment geschlechtlicher Humanität? Gedanken zu Gedanken Franz von Baaders“ (249–334) legt „eine theologische Würdigung der androgynen Lehre Franz von Baaders“ vor und zieht daraus „ein Fazit“ im Aufweis „Erster Konturen einer androgynen Anthropologie und Ethik“ (314).

Das Bedingungsverhältnis zwischen logisch-diskursivem Denken und symbolhaft-bildnerischem Begreifen kennzeichne in wechselnder Akzentuierung das geistige Ringen des Menschen.

Vertreter der neueren Philosophie u. a. E. Benz, H. Blumenberg, P. Ricoeur und K. Jaspers mühten sich um „eine recht verstandene Rehabilitierung des Mythos, die ihn als ein „Frühlicht des Geistes“ anerkennt“ (15). Der frühere Arzt und spätere Religionsphilosoph in München, Franz von Baader, gehöre zu den wenigen, die diesbezüglich die Geschichte der Philosophie

namhaft machen kann. Obwohl er seine Gedanken nicht in ein System zu kleiden vermochte, wirkten sie bis heute, z. B. in der Psychologie C. G. Jungs, nach.

Archaische Mythen und Platos Symposion versuchten, die erotische Anziehung der Geschlechter zu erklären. Durch einen Frevel sei der ursprünglich zweigeschlechtliche Mensch in eine männliche und weibliche Hälfte gespalten worden (vgl. den Ausdruck „die bessere Hälfte“). Nach gnostischen Anschauungen konnte die geschlechtliche Differenzierung entweder durch Unterdrückung oder orgiastische Praktiken überwunden werden (49). Im rabbinischen Spätjudentum findet sich – neben der offiziellen Lesart von Gen 1,27 „als Mann und Frau schuf er sie“ – auch der Singular „als Mann und Frau schuf er ihn“.

Die Überwindung des Mythos „als eine der Hauptleistungen der jüdischen Religion“ (55) wurde von der Kabbala durchbrochen. Sie verbreitete sich ab dem 12. Jh. von Südfrankreich aus. Bekannt wurde sie durch die Betonung eines weiblichen Elements im Gottesbild und durch ihre Ehemystik. Die Erlösung geschehe überall dort, „wo Männliches und Weibliches für ewig nicht mehr geschieden sind“ (64). Im Ehevollzug nähmen deshalb die Eheleute am Werk der Erlösung teil, die sich auch auf Gott auswirke. Durch Adams Sündenfall „kam es dazu, daß die weibliche Seite der Gottpersönlichkeit [die Schechina] abgetrennt wurde... Der Mensch wird zum Erlöser Gottes, indem er durch sein Tun und Handeln dazu beiträgt, die Heimkehr der Schechina zu Gott zu beschleunigen“ (64f).

Der jüdische Arzt Leone Ebreo († um 1525 in Neapel) vereinigt als Zeitgenosse der Renaissance in seiner Mystik platonische mit kabbalistischen Vorstellungen. In seinen „Dialoghi d'Amore“ leitet er aus der androgynen Beschaffenheit des Urmenschen nicht nur die Anziehung zwischen Mann und Frau ab. In jedem Menschen seien darüber hinaus im Intellekt das männliche und im Körper das weibliche Element vereint. Da die geschlechtliche Differenzierung vor dem Sündenfall stattgefunden habe, seien „Mann und Frau vorgängig bereits in die Liebe verfügt“ (69). Vielleicht spielt hier auch die These der arabischen Medizin von der „impotentia continendi“ eine Rolle [vgl. Ziegler, Ehelehre, a.a.O. 121. 128].

Eine zentrale Stellung innerhalb der androgynen Idee nimmt der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1570–1624) ein. Angeregt von kabbalistischen und alchemistischen Zielvorstellungen einer „coniunctio oppositorum“ entwickelte er eine christlich gefärbte „androgynen Mystik“ (75). Wie in Gott eine Vermählung mit der Sophia stattgefunden habe, so habe auch der Ur-Adam diese Einheit durch seine Ehe mit der Sophia abgeleitet. Jedoch „Adam sehnte sich aus der Einheit Gottes in die Vielheit der Dinge“ (78). Das geistige Einssein mit der Sophia wurde in Eva durch die Zweierheit der Geschlechter abgelöst. „Die Schuld des urständlich androgynen Menschen war das Nicht-mehr-eins-sein-Wollen, die Strafe ist das Nicht-mehr-eins-sein-Können des geschlechtlich-gespaltenen Menschen. Ziel aller Liebe ist und bleibt daher immer das Wiedergewinnen dieser verlorenen androgynen Einheit“ (79). Die „schmerzliche Erfahrung des derzeitigen Verhaftetseins in der geschlechtlichen Geschiedenheit und Vereinzelung“ begründe die Scham (80f). Im Glauben an den androgynen Christus vollziehe sich Erlösung, „indem Christus und Sophia ihre Vermählung in der Seele des Menschen feiern“. Erst in der Endzeit hätten „die Auferstandenen teil an der nunmehr end-gültig wiederhergestellten androgynen Einheit des Anfangs“ (82f). Eine „Metaphysik des Geschlechts“ durchzieht die „erotische Philosophie“ des „Philosophus Teutonicus“.

In der europäischen Geistesgeschichte lassen sich ihre Auswirkungen bis heute verfolgen. Ihr Gedankengut wurde „vor allem vom kontinentalen Protestantismus bereitwillig aufgenommen“ (87). Nach dem visionären Johann Georg Gichtel († 1710), dem Begründer der „Engelsbrüder“, und dem poetisch begabten Kirchenhistoriker Gottfried Arnold († 1714) widerspreche eine „fleischliche Ehe“ der „geistlichen Ehe“ mit der Sophia. Den Pendelausschlag in den Libertinismus vollzog die frühzügige Eva von Buttlar († 1717) im Treiben der „Buttlarschen Rotte“ (101). Ein breites Echo fanden die Ideen B.s durch die „Berleburger Bibel“ in den pietistischen Konventikeln Zentraleuropas. Sie wurde „eine Mittlerin der androgynen Idee an die Philosophie der Romantik und des deutschen Idealismus“ (103).

Der schwäbische Pietist Friedrich Christoph Oetinger († 1782) vertrat die Ansicht, daß in der Auferstehung „nicht ein Mann und ein Weib zusammengelegt werden, um einen ganzen Adam zu machen, sondern dem zuvor Mann gewesen ist der Herr Jesus, als der lebendig machende Geist, die Braut... dem weiblichen Geschlecht ist er der Bräutigam, auch in einem“ (123). Der unverheiratete Laienprediger Michael Hahn († 1819) verbreitete das androgynen Menschenbild in Deutschland, Louis Claude de Saint-Martin († 1803) in Frankreich und Emanuel Swedenborg († 1772) im Norden Europas.

Als ihr einflußreichster „Erneuerer“ muß von Baader angesehen werden. „Der Professor der Liebe“ (141) benennt als Hauptquelle – neben Saint-Martin, Oetinger und der Kabbala – Böhme. Außerdem führt er eine sich auf Gregor von Nyssa stützende Abhandlung des Johannes Scotus Eriugena „De divisione naturae“, an. In ihr wird eine zweite Hypothese für die Erklärung der Geschlechtsdifferenz vorgetragen, derzufolge Geschlechtslosigkeit am Anfang und am Ende der Scheidung von Mann und Frau stehe. Sie stütze sich auf eine neuplatonische-philonisch-gnostisch inspirierte Exegese von Mk 12,29 par: „Sie werden sein wie die Engel im Himmel.“

Jesus wollte im Streitgespräch mit den Sadduzäern die Seinsweise der Verklärten darlegen. In der Unsterblichkeit liegt das tertium comparationis mit dem engelgleichen Dasein, weshalb auch für Zeugung keine Notwendig-

keit mehr besteht. Über Asexualität wird nichts gesagt. „Nach der wohl allgemeinen Vorstellung [der Zeitgenossen Jesu] wird jedoch das eheliche Leben auch in dieser Engelgleichheit fortgesetzt. Das ‚Nicht-Freien noch Gefreitwerden‘ der Synoptiker findet deshalb bei den Rabbinen keine Erklärung. ‚Diese Worte dürften den landläufigen Anschauungen z. Z. Jesu durchaus widersprochen haben‘.“¹

Gegen Origenes, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus rang sich Augustinus zur ehelichen Vereinigung im Paradies durch, allerdings ohne geschlechtliche Erregung.²

Thomas argumentierte, daß der Verklärte seine ursprüngliche Integrität wiederfinde, wozu auch die Verschiedenheit der Staturen und des Geschlechts gehöre (Thomas, Suppl. 81,3c: „Et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei cuius diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo, sicut resurgunt homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus“). Das Einheitselement, das Mann und Frau gleichweise teilen, sei das Streben nach Vollkommenheit, d. h. die Vereinigung mit Gott (Thomas, Summa theol. I, II, 1,8. 2,8. 3,8).

Wie stellt sich B. zu dieser in der theologischen Tradition als offenbarungsgemäß deklarierten Sicht? Er setzt bei dem Begriff „Gottgebenbildlichkeit“ des Menschen in Gen 1,26f an. Seine „ebenso mystisch wie mythisch gebundene exegetische Handhabe“ (177) sieht die „Sophia“ als „Braut Gottes“ und als „Braut des gottgebenbildlichen Menschen“. Der ursprüngliche Mensch sei „noch diesseits aller irdischen Verfaßtheit... als ein seiner himmlischen Geistlichkeit entsprechendes Miteinandervereintsein der beiden Potenzen des Männlichen und des Weiblichen zu denken“ (181).

Eine „eigenwüchsige“ Auslegung von Gen 2,18 zählt ein zweimaliges Versagen auf. Bei der Vorführung der zweigeschlechtlichen Tiere habe der Ur-Adam dem Wunsch nach einer äußeren Gehilfin Eva anstelle der inneren Sophia nachgegeben. Jedoch seien Adam und Eva die Sophia erneut zugewählt worden. Erst beim zweiten Fall nach Gen 3,1–2 hätten sie die Seinsweise der himmlischen Leiblichkeit verloren. Die Folge, das Manifestwerden der Geschlechtsdifferenz, bezeuge die Scham (Gen 3,7). Sie erinnere – wie das Sehnen der Geschlechter zueinander – an die verlorene Einheit. Als dritte Bewährung habe jetzt der Mensch während der Gnadenzeit erneut Gelegenheit bekommen, sich für eine Affirmation seiner androgynen Wesensbestimmung zu entscheiden (187–197). Christus verkörpere als der „zweite Adam“ bei der Inkarnation „in seiner ‚Ehe‘ mit der himmlischen Jungfrau Sophia die Erneuerung des integralen, eben androgynen Seins; und gerade das meint Erlösung“ (201).

Aus dem spezifischen soteriologischen Verständnis der Androgynie wird eine ebenso spezifische Ethik abgeleitet. „Liebe und Ehe stehen für Franz von Baader in besonderer Weise unter dem ‚Imperativ‘ zu androgynem Eins-Werden“ (207. 225. 231).

Auf der äußeren Ebene ist die gegenseitige Umarmung der Eheleute der „eigentliche Ausdruck ihrer Sehnsucht nach Vereinigung“, während der flüchtige Ehevollzug „die gegenseitige höchste Steigerung der Selbstsucht (Nichtliebe)“ darstelle (229). Da die Arme verlängerte Rippen seien, versuche der Mann in der Umarmung die aus seiner Rippe geschaffene Frau wieder einzuverleiben (228). In der mittelalterlichen Interpretation wurde vermerkt, daß die Frau nicht aus dem Kopf oder aus dem Fuß, sondern aus der Brust geschaffen worden sei, um die gegenseitige Liebe zu symbolisieren.

Auf der inneren Ebene gelte: „Mann und Frau ist es im ‚Sakrament der Liebe oder Ehe‘ aufgegeben, einander ‚beihilflich‘ zu sein, sich ‚innerlich‘ (im Gemüt und Geist) zum ganzen Menschenbild zu ergänzen, d. i. zum ursprünglichen Gottesbild“ (237). Es gehe nicht darum, die Eigenschaften des Partners für sich zu gewinnen. „Vielmehr ist jeder dem anderen darin ‚beihilflich‘, das ihn ergänzende Weibliche bzw. Männliche in sich selbst zu finden, zu entdecken und zu erwecken“ (238). Damit wird das Polaritätsmodell der Romantik, demzufolge sich Mann und Frau wie zwei Pole anziehen, zur psychischen Verinnerlichung weitergeführt. In der reziproken Einheit der weiblichen und männlichen Potenzen im Einzelmenschen finde „das gottgebenbildliche Sein seine Erneuerung“ (237). Der Weg führe über die Außen- zur Innenseite.

„Ein androgynes Ganzes und Eines entstehe in einem zweifachen Sinn, denn zum Ganzen werde ja das Paar und zum Ganzen werde der Liebende“ (243). Für die beiden Vollzugsformen des Androgynie-Ideals wählte der Psychotherapeut V. E. v. Gebattel die Begriffe „sympathetische Einung des Liebespaares“ und „ideopathische Einung der Liebenden“ (242).

Die Auferstandenen empfangen unverlierbar die dem gottgebenbildlichen Sein entsprechende androgynen Geistlichkeit. „Den zuvor Männergewesenen ist Christus... die Braut, ... und den Weibergewesenen ist Er

¹ S. Frank, ΑΙΤΕΛΑΙΟΕ ΒΙΟΕ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) Münster 1964, 185.

² M. Müller, Die Lehre des Heiligen Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12.–13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 1) Regensburg 1954, 9–32.

Bräutigam" (247). Das Ur-Bild des Anfangs korreliert mit dem Ziel-Bild des Endes. Das androgyne Gottes-, Christus- und Menschenbild bedingen sich gegenseitig.

Die bisweilen „zugegebenermaßen fremdartig und absonderlich“ anmutende Geschlechtsmetaphysik B.s (254) wird an zwei Kriterien überprüft: Wie wird sie der im Mythos verkörperten Wahrheit und dem exegetisch-dogmatischen Befund gerecht (248)?

Als Kronzeuge für das Phänomen des Mythischen wird Carl Gustav Jung († 1961), der Begründer der Analytischen Psychologie, vorgestellt.

Er habe – neben dem individuellen Unbewußten Sigmund Freuds das kollektiv Unbewußte, das allen Menschen – wie die Anatomie – gemeinsam sei, erforscht (257) und in seiner Lehre von den Archetypen, die in Symbolen manifest werden, dargelegt. Sein „bevorzugt behandelter archetypischer Symbolkreis ist der des Männlichen und des Weiblichen als Gegensatzpaar, aber auch als paarige Einheit des Androgynen“ (261). Ein der menschlichen Seele entelechiales Werden-Gesetz zielt auf die Selbstwerdung oder Individuation des Menschen. Diese geschehe dort, wo „Männliches und Weibliches zu androgynen Einheit finden, worin sich ‚die psychische Ganzheit des Menschen‘ ausdrückt“ (262).

Zu dieser „anthropologischen“ Synopse der Anschauung B.s und Jungs geselle sich eine „ethische“.

Zwar gehe die „androgynen Ethik“ (267) B.s von der Absicht Gottes aus, während die „Individuationsethik“ Jungs von der inneren Gesetzmäßigkeit des Psychischen bestimmt sei. Übereinstimmend konzipierten beide „ihre Ethik von dem Datum einer dem Menschen gesetzten Bestimmung“, nämlich der personalen Reifung durch die Begegnung mit der gegengeschlechtlichen Seite in der eigenen Psyche, von Jung „animus“ bzw. „anima“ genannt (276–287). Die „so auffällig einander gleichende[n] Resultate der ‚Arbeit am Mythos‘“ durch B. und Jung ließen „darauf schließen, daß seine [des Mythos] Wahrheit eine solche ist, die alle Menschen angeht“. Dafür spreche auch die ubiquitäre Verbreitung der mythischen Überlieferung (288f).

Die biblischen Schriftsteller „verstehen aber das Dasein an sich völlig unmythisch“ (293), mögen sie die mythischen Stoffe auch aufgegriffen haben.

Im Unterschied zu Gen 1,27 könne hinter Gen 2,19–25 „ein stärkerer mythischer Einschlag im Sinne der Androgynie“ vermutet werden (298). Eine inhaltliche Verwandtschaft zu Platos „Symposion“ könne nicht übersehen werden. Die dafür bei Müller, Grundlagen, a.a.O. 30f erwähnte Stelle (301f) lautet: „Diese Erzählung [Platos] stimmt mit der Bibel in den beiden grundlegenden Wahrheiten überein: 1. Gott ist es, der Mann und Weib geschaffen hat; 2. beide gehören zusammen wie Hälften eines Ganzen, die einander unentbehrlich sind.“ Ein eklatanter Unterschied bestehe indes darin, daß beide Tatsachen vom Jahwisten nicht auf einen Zufall oder eine Strafe, sondern auf Gott selbst zurückgeführt werden. Demgegenüber hätten Böhme und B. ein Strafmandat angenommen (311). Daß der Mann nach Gen 2,23 in der Frau einen Teil seiner selbst, Fleisch von seinem Fleische, erblicke und beide ein Ganzes, ein Fleisch würden, weise allerdings auf einen androgynen Kernbestand zurück (304). Ungeachtet der „nachweisbaren Unzulänglichkeiten“ in der Exegese von B. lasse sich weiterhin „mit Gewinn an eine solche mythische Vorgabe“ anknüpfen (312).

Welches Fazit wird aus den „Fermenta cognitionis“ B.s erhoben? Zunächst fordere die räumliche und zeitliche Persistenz der androgynen Idee diese weiterzuentwickeln im Kontext einer androgynen Sinnwirklichkeit und Sinnverwirklichung des Geschlechtlichen. Die Idee der polaren Ergänzungsbedürftigkeit von Mann und Frau sowie die davon abgeleitete normative Ethik mit ihrer Hervorhebung des Kindes sei der erste Schritt. Der zweite zielt darauf, „das in jedem Menschen schlummernde androgyne Potential aus seinem Schlaf zu wecken ... und das eigene geschlechtliche Sein von ihm her zu gestalten und zu formen“ (330). Die Realisierung der gegengeschlechtlichen Anlage verbiete jede „ungute Ausübung von Macht und Herrschaft zwischen Mann und Frau“ und trage damit bei zu „einer zärtlichen Form des Umgangs der Geschlechter miteinander“ (331f). „Die ‚Arbeit am Mythos‘ geht weiter“ (334).

Die Untersuchung möchte „von Gedanken der Androgynie her ... wichtige Teilstücke“ zum Bestehen des „Abenteuers der Geschlechtlichkeit“ beisteuern (Vor-Worte). Sie beschränkt sich methodisch korrekt auf die Vorgeschichte, die Darlegung und die Würdigung der einschlägigen Ausführungen von B. Die Diskussion über den Mythos in der Romantik und des Idealismus werden ebenso ausgespart wie die Neubelebung der sophianischen Mystik seit einem Jh. Jedoch wird im Schriftenverzeichnis (467–498) die derzeitige „Literatur zu Franz von Baader“ (469–473) zusammengestellt. Die Belesenheit des Vf.s wie die geglättete Systematisierung der unsystematischen und verstreuten Äußerungen von B. erfordern Respekt ungeachtet einer weitschweifigen Ausdrucksweise.

Manch einer wird ein Eingehen auf die erkenntnistheoretische Position B.s, des „Honorarprofessors für spekulative Theologie“, vermissen.

Entscheidend ist die Frage, ob der verwandte „zentrale Begriff der Gottebenbildlichkeit“ mit dem christlichen Glauben vereinbar ist. Wie ist die androgyne Struktur Gottes ob seiner Verbindung mit der Sophia in die Trinität einzuordnen? Neuerdings wird versucht, am Wirken des Heiligen Geistes, die weibliche Seite des dreifaltigen Gottes festzumachen.³ Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Erlösungsbegriff, der von der Verbindung Jesu Christi mit der Sophia abgeleitet wird. Die Verkündigung und das Werk des historischen Jesus werden nicht befragt. Wort und Wirklichkeit der „Gnade“ sind nicht existent. Eine Tendenz zur Selbsterlösung durch die Vorbetonung der psychischen Integrierung von animus und anima drängt sich auf. Durchgehend wirkt ein latenter Protest gegen die geschlechtliche Differenzierung wie eine überwertige Idee. Geschlechtlichkeit wird auf einen Abfall von Gott zurückgeführt. Sie wird als ein „Nicht-sein-Sollendes“ verdächtigt. Gegenüber den klaren Aussagen ihrer gottgeschaffenen Gutheit in der Hl. Schrift können die zurechtgebogenen Exegesen alles andere als überzeugen. Die ethische Schlußfolgerung einer vertieften Partnerschaft läßt sich aus christlicher Sicht schlüssiger darlegen.

Trotzdem entspricht die Veröffentlichung einem aktuellen Anliegen. Sie erinnert an das Grundgesetz der polaren Spannung, z. B. zwischen Subjekt und Objekt, Vernunft und Glaube, Einzelner und Gemeinschaft, Gnade und Freiheit, Mann und Frau und ihr Bestehen trotz der ständigen Versuchung, in die Scheinlösung einer Polarisierung auszuweichen.⁴ Feministische Theologien und die neognostische New-Age-Bewegung⁵ zeigen ebenso eine Nähe zum androgynen Mythos wie die bisweilen eine konkrete Liebesbeziehung sublimierende Sophiologie russischer Denker.⁶ Tiefenpsychologische Überlegungen gewinnen an Attraktivität.⁷ Pauschal werden der kirchlichen Moralverkündigung ekklesiogene Neurosen angelastet.⁸ Entgegen einer monokausalen Schwarzweißmalerei zeigt der christliche Glaube Wege auf, die „von dem insgeheimen Zwang zur Selbsterlösung“ befreien und aus „den heute so verbreiteten narzisstischen Störungen“ herausführen. „Die Tiefenpsychologie erweitert das Bewußtsein des Menschen um die Dimension des Unbewußten ... Besonders sensibel ist der Berührungsbereich von Sexualität und Religion. Beide haben mit den Tiefenbereichen des Personseins zu tun ... Nicht eine richtige ethische Forderung kann ... neurotisierend und krankmachend sein, sondern nur der falsche moralpädagogische Umgang mit Normen.“⁹

Der undifferenziert vorgebrachte Vorwurf scheint ebenfalls unausrottbar: „Die Unsicherheit bezüglich der Frage, was eigentlich die Zerspaltenheit des abendländischen Menschenbildes hervorgebracht hat, liegt darin, daß das Christentum mit seinem Kampf gegen den Mythos in der beschriebenen Weise zwar eine Hauptschuld an den bestehenden Übeln trägt, aber doch selber nur die

³ Vgl. Y. Congar, Der heilige Geist. Freiburg, Basel, Wien 1982, 424–432.

⁴ Höhl, G./Kessler, H., Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip (Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung III) Mannheim 1974.

⁵ Stobbe, H.-G., Hoffnungslos mental? Zum angeblichen Anachronismus der „kleinen Ökumene im Wassermann-Zeitalter“: Una Sancta 41, 1986, 267–284. G. Schiwy, Der Geist des neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum. Gemeinsamkeiten, die es auch Christen ermöglichen, von dieser neuen Strömung zu lernen. München 1967.

⁶ F. v. Lilienfeld, Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowjew als Grundlage seiner „Sophiologie“: Una Sancta 39, 1984, 113–129. H. Gleixner, Ökologische Ethik – erst heute? Hinweise aus dem 19. Jahrhundert zu einer christlichen Umweltethik: ZKTh 109, 1987, 184; „All-Einheit im positiven Sinn bezeichnet (bei V. Solow'ev) die Synthese aller existierenden Wesen, wobei sich die größte Einheit des Totums in der größtmöglichen Selbständigkeit der Teilelemente realisiert, in ihnen, durch und für sie.“

⁷ E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik. München 3/1973. E. Dreiermann, Psychoanalyse und Moralthologie I–III. Mainz 1982/83/84.

⁸ E. Ringel/A. Kirchmayr, Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. Wien, Freiburg, Basel 1985. Biesinger, Albert / Virt, Günter: Religionsgewinn durch religiöse Erziehung. Antwort an Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr. – Salzburg: Otto Müller 1986. 89 S., kart. S. 9, 44. Die „Erwiderung“ enthält eine ausgewogene, kurzgefaßte Geschlechtsmoral und -pädagogik.

⁹ Virt, G., in: A. Biesinger / G. Virt, Religionsgewinn durch religiöse Erziehung. Antwort an Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr. Salzburg 1986, 9, 44.

bereits ausgetretenen Pfade des Griechentums beschritten hat.⁴⁰ In dem Maße, in dem Wort und Werk Jesu psychologisiert und mythologisiert werden, wird ihre Einmaligkeit eingeebnet und ihr weiterwirkendes Heilsangebot entkräftigt.

Die Darlegungen B. Sills erlauben eine profunde Orientierung über den androgynen Mythos und infolgedessen eine sachliche Kritik an manchen mythologisierenden Eskapaden.

Mainz

Josef Georg Ziegler

Malattia, Eutanasia e Morte, nella discussione contemporanea, hg. v. Alberto Bondolfi. – Bologna: Edizioni Dehoniane 1989. 518 S., kart. Lit 50 000.

Beim vorliegenden Bd handelt es sich um einen sog. „Reader“, der aus einer Textsammlung für einen religionssoziologischen Kongreß herausgewachsen ist. Der Hg., Ethikdozent an der Universität Zürich, stellt einleitend die Problemstellung und die Schwerpunkte der aktuellen Auseinandersetzung zusammen und gibt am Schluß eine weiterführende internationale Bibliographie. Der Bd gruppiert 22 Texte zu den Titel-Stichworten aus der deutschen, englischen und französischen Literatur, wobei mehr als die Hälfte dem Euthanasieproblem gelten. Hier kommen als älteste Hippokrates und Plato zu Wort, und als neueste werden die entsprechenden Richtlinien der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften und des Europarates zitiert. – So bringt der Bd bewußt keine neuen Erkenntnisse; aber er ermöglicht eine im zusammenwachsenden Europa zunehmend unerläßliche sprach- und kulturbegreifende Information die universitärer Didaktik ein äußerst nützliches Instrument an die Hand gibt – allerdings nur für den italienisch sprachigen Raum.

Münster

Franz Furger

Erwachsenenbildung, Bilanz und Zukunftsperspektiven. Festgabe für Franz Pöggeler zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hg. v. Alfons Benning. – Paderborn: Schöningh 1986. XXII, 478 S., Zeichnungen und Tabellen, 1 Foto, kart. DM 48.–

In den letzten Jahrzehnten erlebte die Erwachsenenbildung eine kräftige Institutionalisierung – sicher eine unerläßliche Entwicklung, um der Erwachsenenbildung eine stärkere gesellschaftliche und bildungspolitische Bedeutung zu verleihen. Dennoch aber wird die Erwachsenenbildung entscheidend von engagierten Personen geschrieben. Eine dieser Personen, die die Erwachsenenbildung, auch die kirchlich getragene, wissenschaftlich und geistig in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg entscheidend mitgeprägt hat, ist Franz Pöggeler. Sein wissenschaftlicher und sein persönlicher Einfluß blieb dabei nicht auf den deutschen Sprachraum beschränkt. Er knüpfte freundschaftliche Kontakte über die Grenzen Deutschlands hinweg, die z. B. in der Gründungsgeschichte der Europäischen Föderation für Katholische Erwachsenenbildung (FEECA) eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Sein Einfluß zieht sogar internationale Kreise. Pöggelers leidenschaftliches Anliegen gilt dem „Menschen in Mündigkeit und Reife“, dem ersten Entwurf einer Anthropologie des Erwachsenen. Er fühlte sich stets einer „demokratischen Erwachsenenbildung“ (421) verpflichtet, dies in einem doppelten Sinne: einmal als Methode einer konkreten Bildungsarbeit mit Erwachsenen und zum anderen als Ziel einer zeitgemäßen Erwachsenenbildung.

Die vorliegende Festschrift ist zwei Zielen verpflichtet: Sie blickt kritisch auf die Entwicklung der Erwachsenenbildung seit 1945 zurück, um dadurch bevorstehende Entwicklungen besser wahrzunehmen und aufgreifen zu können. Andererseits versucht sie, sich diesen neuen Herausforderungen zu stellen. 25 Autoren aus acht Staaten haben ihre Beiträge eingebracht, ein beredtes Beispiel für Pöggelers internationale Kontakte und Wirkung.

Der erste Teil der Festgabe umfaßt unter dem Stichwort „Bilanz der Erwachsenenbildung“ 13 Beiträge, besonders zu geschichtlichen Entwicklungen in der Erwachsenenbildung, zu inhaltlichen Bereichen und wichtigen Leitbegriffen der Erwachsenenbildung. Der zweite Teil bringt in zwölf Artikeln aktuelle Herausforderungen der Erwachsenenbildung zur Sprache: die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklungen, Fragen um ein (neues) notwendiges Selbstverständnis von Erwachsenenbildung, die sich wieder

anbahnende Diskussion um eine sogenannte „Allgemeinbildung“. – Die Festschrift enthält ein vollständiges Verzeichnis aller Schriften Pöggelers zur Erwachsenenbildung (276 Nummern, von denen sicher die Herausgabe des achtbändigen „Handbuches der Erwachsenenbildung“ mit einem Kreis von Experten aus verschiedenen Ländern eine herausragende Leistung darstellt). Anstelle einer Lebensbeschreibung legt Pöggeler selber eine „Erwachsenenbildung in biographischer Perspektive“ vor, in der noch einmal lebhaftig deutlich wird, wie das Werk Pöggelers mit der Entwicklung der Erwachsenenbildung verzahnt ist. Pöggelers wohl bedeutendster Beitrag zur Erwachsenenbildung ist sein Bemühen um eine wissenschaftliche Fundierung, verbunden mit einer eindeutigen Wertorientierung.

Neben aller dieser unumgänglichen wissenschaftlichen Anstrengung, so zeigt dieses Jubiläum von Franz Pöggeler, bleibt jedoch der andragogische Eros, die menschenfreundliche nüchtern-zuversichtliche Grundeinstellung, ein entscheidender Faktor aller Bildungsarbeit mit Menschen. Beides gehört zusammen, soll eine Erwachsenenbildung, vor allem aber eine weltanschaulich geprägte, auch in Hinkunft Menschen bewegen und für das Gemeinwohl glaubwürdig erscheinen.

Innsbruck

Udo Zeilinger

Mildenberger, Friedrich: Kleine Predigtlehre. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1984. 160 S., kart. DM 29.80

Veröffentlichungen über die Predigt und die rechte Art der Verkündigung sind ja nicht gerade eine Seltenheit. In der Praktischen Theologie nehmen sie naturgemäß und traditionellerweise breiten Raum ein. Wenn sich in die laufende Predigtdiskussion mit Friedrich Mildenberger ein Systematiker einblendet, so ist das zwar nichts grundsätzlich ungewöhnliches, doch könnte dies immerhin auf Defizite oder theologische Engführungen im derzeitigen homiletischen Gesprächsstand hindeuten.

Der Vf. skizziert die gegenwärtige Situation denn auch folgendermaßen: Beklagt wird allgemein die Misere der Predigt, bei den Hörern ihre normative Bindungskraft verloren zu haben, letztendlich also belanglos zu sein. Die Schuld dafür wird einem gewissen „Doketismus“ (15) zugeschrieben, d. h. einem weltenthobenen Predigttypus, der über die Köpfe der Menschen hinwegredet. Als Abhilfe wird in zeitgenössischen Veröffentlichungen die Einbeziehung der Situation des Hörers gefordert. Diese Konzentration auf den Hörer ist – so die These des Vf. – in der Predigtliteratur inzwischen so einseitig fortgeschritten, daß statt des Evangeliums jetzt das Bedürfnis des Hörers im Mittelpunkt der Betrachtungen steht. Man ist in das Gegenteil des „Ebionismus“ (15) verfallen. Die theologischen Rahmenbedingungen der Predigt (etwa die Heilszusage Gottes als materielle Füllung des Predigtvorgangs) werden über einer allzu pragmatisch geführten, sich zu stark an den Kategorien von Angebot und Nachfrage messenden Diskussion schlichtweg vergessen (vgl. 21f.).

Man darf den Vf. aber nicht falsch verstehen: Das Bemühen um den Hörer hat bei ihm sein selbstverständliches Recht. Beanstandet werden aber das Zuviel und die mangelnde theologische Eingebundenheit dieser Bemühungen.

Zu der skizzierten Verengungstendenz will diese Arbeit Gegengewichte setzen.

Im Kontext der gegenwärtigen homiletischen Theoriebildung versteht sie sich deshalb als „antizyklisch“ (15), da sie ihren Schwerpunkt auf die Seite der „Auslegung des biblischen Evangeliums“ (15) legt.

Dabei geht der Vf. den Weg der klassischen Dreigliederung: Der prinzipiellen Homiletik (17–45) folgt die materiale Homiletik (46–118), an die sich dann die formale Homiletik (119–153) anschließt.

Zunächst wird in den einleitenden Bemerkungen die grundlegende Bedeutung der Hörsituation für das Verständnis des biblischen Wortes betont (8–16). Diese Feststellung der Grundtatsache einer situativen Hermeneutik, d. h. jener Lehre von der Auslegung, wonach die Erfahrungen und Einstellungen des Hörers für das rechte Verstehen des Wortes von ausschlaggebender Bedeutung sind, ist der Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen. Das Schriftwort gehört mit dem Leben zusammen (12): Das ist allgemeiner Konsens in der Predigtliteratur und davon will sich auch der Autor nicht ausnehmen, wenn sein Schwerpunkt im weiteren Verlauf auch mehr auf der Dimension des Wortes liegt.

Die prinzipielle Homiletik beginnt mit einer Reflexion über die „Zeit der Predigt“. Der konkrete homiletische Akt, die Zeit der Predigt also, ist immer eingebunden in das grundlegende und umfassende Heilsangebot Gottes an die Menschen, in die Zeit Gottes. Nur vor diesem theologischen Hintergrund kann eine allzusehr den Erfolg beobachtende, „kurzschlüssige Hörerorientierung der Homiletik“ (23) vermieden werden. Gottes Wort ist immer schon bei den Menschen. Die Predigt hat dies durch ihren Text nur aufzudecken (97); sie darf nicht meinen, die Synthese von Evangelium und Leben erst eigenmächtig leisten zu müssen. Die Hörer treten mittels der einzelnen Predigt ein in die Zeit Gottes; die Zeit des Menschen und die Zeit

Gottes kommen kraft des Geistgeschehens in enge Beziehung miteinander. Von dieser Beziehung her nährt sich auch die „Autorität der Predigt“. Der Bibeltext wird in der Predigt in die Situation der Hörer hineingedeutet. „Text und Situation kommen im Geistgeschehen so zusammen, daß sie sich gegenseitig erhellen“ (30). In diese situative Hermeneutik wird auch die historisch-kritische Methode eingeflochten. Sie darf auf keinen Fall ein historisches Textverständnis propagieren. Die konkrete Predigt, die sich selbst auf dem Fundament des göttlichen Heilszuspruchs stehend sieht, vermeidet dementsprechend eine einseitig imperativische Ausrichtung. Sie zeigt zugleich Gottes Zuspruch und Anspruch – und zwar nicht in zeitloser Abstraktheit, sondern in einer zum Hörer konkreten „Gleichzeitigkeit“ (36).

Es geht also um die „Lebensnähe der Predigt“, die sich in drei Bestimmungen manifestiert. Die Predigt ist unterscheidend, d. h. sie spiegelt die Ambivalenz und Mehrdimensionalität des Lebens wider und bezieht dieses ambivalente Leben auf Gott. Dabei muß sie Partei für den lebendigen Gott ergreifen. Ferner versteht sich die Predigt als ein Bejahen. Gott ist der „Liebhaber des Lebens“ (41), der trotz der Sünde das Leben bejaht. Die Gnadenzusage Gottes, seinen Heilsindikator hat die Predigt herauszustellen. Schließlich eignet der Predigt auch eine proleptische Dimension; sie soll Vorgriff auf das verheißene Heil sein. „Denn die Negativität des in seiner Ambivalenz erfahrenen Lebens verlangt nach Überwindung. Insoweit gehört der Vorgriff auf das zukünftig erhoffte Leben unmittelbar zusammen mit Unterscheiden und Bejahen, sucht dem Gott nahezukommen, der Leben ist und das Leben liebt“ (43).

Die materiale Homiletik orientiert sich in einem ersten Schwerpunkt an den Hauptfesten des Kirchenjahres. Nach kurzen historischen Einschüben über die Entstehung der jeweiligen Feste bemüht sich der Vf. um die Herausarbeitung ihrer speziellen theologischen Inhalte. Anhand von Predigtbeispielen wird auf Defizite in der homiletischen Bearbeitung dieser Inhalte hingewiesen. Im Hintergrund ist immer das Interesse zu spüren, daß die vorhandene Verbindung von Evangelium und Leben in den einzelnen Predigten erfahrbar gemacht werden soll.

Im weiteren Verlauf kommt die Bedeutung des AT für die christliche Predigt zur Sprache. Dabei erfährt jene weitverbreitete und unreflektierte Ansicht eine Abfuhr, wonach das NT auf einer „höheren Stufe“ als das AT stehe (98). Vielmehr sind AT und NT als Dokumente der „Einheit der Gottesgeschichte in Kontinuität und Widerspruch“ (105) zu verstehen. Das eine darf nicht vom anderen entmündigend vereinnahmt werden. Das AT hat seine eigenständige homiletische Bedeutung insofern, als es gegenüber dem NT einen „Überschuß an konkreten Themen“ (etwa Politik, Natur) und an Redeformen (z. B. Klage, Weisheit) aufzuweisen hat (102f). Um einer Ideologisierung oder Verharmlosung des christlichen Gottes und der in seinem Namen vollzogenen Predigt vorzubeugen, wird die Dreifaltigkeit Gottes als wichtiges Element der Predigt herausgestrichen. Zwar muß sie nicht ständig deziert benannt sein, aber das Sprechen von Gott hat doch von diesem Grundgedanken geleitet zu sein: Gott ist der Lebendige, er ist Geschehen und Bewegung.

In der formalen Homiletik konzentriert sich der Vf. auf die Frage der Wahrnehmung der Predigt, und das in einem doppelten Sinn: Es geht um die „Wahrnehmung dessen, was gesprochen wird“, und um die „Wahrnehmung dessen, was damit gesagt wird“ (119). Beides hängt unmittelbar miteinander zusammen. Wer „verständlich und behältlich“ (129) predigen will, muß abstrakte Kondensate möglichst vermeiden; vielmehr sollte er in Anlehnung der Praxis der Bibel eine „Praxis des Erzählens“ (127) entwickeln, die ähnlich den Gleichnissen auf ein „Darüber hinaus“ (123), eine offene Zukunft hinweist. Außerdem soll die Predigt für den Hörer nicht nur kognitiv nachvollziehbar sein, „sondern auch mit dem Herzen: Mit dem Affekt soll er dabei sein, ganz dabei sein!“ (146).

Für die Gestaltung der Predigt hat sich eine bestimmte Struktur, etwa das lerntheoretische Predigtmodell oder das Rhetorikmodell als hilfreich und nützlich erwiesen. Zu beachten ist die Unterscheidung der Zeit der Predigt von der Zeit des Evangeliums. „Die Predigt macht nicht die Zeit des Evangeliums, sondern sie redet von dieser Zeit, läßt sie in der Rede für die Hörenden gegenwärtig sein“ (138). Dadurch wird der Druck vom Prediger genommen, er sei für die Wirksamkeit des Evangeliums verantwortlich, woraus dann wiederum Interessenanbiederungen erwachsen können.

In einem Anhang (155–160) macht der Vf. schließlich noch einige konkrete Vorschläge „zu einer ordentlichen Predigtvorbereitung“ (155), die er in dem Dreischritt Entdecken – Beurteilen – Bestimmen ausfaltet.

„Bücher in Vorlesungsform sind Zwitter, geschrieben von Vorlesung zu Vorlesung und vom Manuskript eben vorgelesen; sie enthalten weder die Spontaneität des mündlichen Vortrages noch die Konzentration des schriftlichen Ausdrucks.“ Diese Feststellung von Peter Noll wird sicherlich das Gros der Leser bestätigen können, denn wer hat sich noch nicht geärgert über ebenso weitschweifige wie geschwätzigte Vorlesungsergüsse in Buchform. Für M.s flüssig geschriebene Ausführungen (er verzichtet selbst auf Anmerkungen) trifft dies aber erfreulicherweise nur sehr bedingt zu. Sicherlich, auch hier finden sich Passagen, die sehr breit assoziieren und die hätten gestrafft werden können (vgl. etwa „Die Predigt der Auferstehung“, 48ff); im ganzen genommen aber gelingt es, einen zügigen und aufgelockerten Redestil mit einer stringenten Gedankenführung

in eine ansprechende Einheit zu setzen. Allerdings hätte man sich – das sei gleich kritisch angemerkt – an manchen Stellen eine tiefere und ausführlichere Behandlung des Themas wünschen können (z. B. zum Problem der historisch-kritischen Exegese, 28f; oder zur Bedeutung der Narrativität, 127ff), wogegen andere Abschnitte, die sich lediglich mit der Wiedergabe von homiletischen Allgemeinplätzen aufhalten (etwa „Der Vollzug der Predigt“, 148ff), durchaus als entbehrlich erscheinen. Außerdem wäre ein weiterführendes Literaturverzeichnis von Vorteil gewesen.

Der Systematiker ist hinter jede Zeile des Buches deutlich zu spüren – und zwar durchweg als eine Bereicherung für die Predigtdiskussion. Der Vf. vermag es, die theologischen Hintergründe der Predigttheorie transparent zu machen. Die vorliegende Arbeit kann als Versuch charakterisiert werden, zwischen zwei oppositionellen theologischen Positionen einen authentischen Weg zu gehen.

Zum einen wird die Gefahr gesehen und angegangen, die Predigt allzu gefällig den Erwartungen des modernen, aufgeklärten Menschen anzupassen. Die Folge einer solchen Entwicklung, in der sich die Verkündigung zu wenig von den Vorgegebenheiten der Bibel und ihrer Traditionen und zu stark von kurzlebigen Hörerinteressen bestimmen läßt, wäre eine wachsende Ausdünnung der biblischen Botschaft und damit ein zunehmender Substanzverlust christlicher Überzeugungen. Es drohte eine neuerliche liberale Theologie mit all ihren Verwuschungen und Auslassungen.

Zum anderen fällt der Vf. aber nicht zurück in die gegenteilige Ansicht eines schon überwundenen, einseitigen Barthianismus, d. h. einer falschverstandenen Worttheologie, derzufolge die Verkündigung des Evangeliums ohne jegliche Beachtung der Hörsituation auskommt.

M. kann beide Extrempositionen umgehen, indem er auf die zentrale theologische Kategorie der Gnade rekurriert. Gott und Mensch, Bibel und Leben, Evangelium und Situation müssen in der Verkündigung nicht erst synthetisch zusammengefügt werden, sondern ihr Zusammenhang ist (aufgrund der Inkarnation) jeder Verkündigung gnadenhaft vorgängig und von ihr „nur“ offenbar zu machen. Gott ist stets der Gott des Lebens und kein davon abstinenter.

Damit wird die Predigt von dem Druck entlastet, für das Wirken Gottes in und an den Menschen ursächliche Bedeutung zu haben und darum den wechselnden Bedürfnissen sich um jeden Preis angleichen zu müssen, Unangenehmes oder Anspruchsvolles evtl. wegzulassen, nur um ja „modern“ und akzeptiert zu sein. Es wird aber auch vermieden, die Gnade als billiges Ruhekitzel zu betrachten, d. h. im Vertrauen auf ihre allgemeine Wirkung den Anknüpfungspunkt im Menschen zu vernachlässigen oder gar zu leugnen und sich der puren Verkündigung anheimzustellen. Wenn die Predigt den engen Zusammenhang von Evangelium und Leben wirklich aufdecken will, kommt sie um eine sorgfältige Beobachtung des Lebens in allen seinen privaten und öffentlichen Dimensionen nicht herum. Sie weiß aber eben auch und kann sich darauf verlassen, daß sie diesen Anknüpfungspunkt nicht erst selbst fundieren muß. Diese Gewißheit macht sie immun gegen die Anfechtungen eines kurzatmigen und häufig genug modisch-defizitären Zeitgeistes. Diese theologische Theorie als Grundlage kann die Predigt vor überzogenem Moralismus „rechter“ oder „linker“ Provenienz bewahren; denn wer Gott als den „Liebhaber des Lebens“ glaubt, ist nicht genötigt, allzu voreilig den Zeigefinger postulativ in die Höhe zu recken. Er kann gelassen und getrost – was nicht heißt gleichgültig und verrostet – von der Heilszuwendung Gottes zu den Menschen, dem Indikator der Gnade erzählen. Der homiletische Akt kann dadurch zu einem Stück zwangsfreier und sogar phantasievoller Verkündigung werden, was angesichts der real existierenden Predigtpraxis oft noch wie eine Vision erscheinen muß.

M.s Buch könnte man als eine Art theoretischer Antizipation jener Vision verstehen; darum ist ihm auch der Zugang zu den Köpfen und Herzen der Prediger zu wünschen.

Bamberg

Manfred Böhm/Ottmar Fuchs

Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten.

Eine Repräsentativbefragung i. A. d. Redaktion Kirche und Leben des ZDF. Kommentierung u. Untersuchungsergebnisse v. H. Glass u. E. Bieger. – München: Verlag APG Allgemeine Gemeinnützige Programmgesellschaft 1988. 88 S., DM 8.20

Zum Katholikentag 1986 hatte die Redaktion Kirche und Leben des ZDF eine Repräsentativuntersuchung in Auftrag gegeben, die

sich an einem von P. M. Zulehner entwickelten pastoraltheologischen Fragehorizont orientierte. Dieser richtete sich insbesondere auf Zusammenhänge von Gottesbild und Kirchenbildern sowie auf die Übereinstimmung bzw. Differenz von idealer und realer Kirche. Eine Kommentierung der gewonnenen Befunde hat Zulehner in seinem Buch „Das Gottesgerücht“ (Düsseldorf 1987) vorgenommen.

In dem hier anzuzeigenden Buch ist nun die Gesamtumfrage dokumentiert und knapp kommentiert.

Insgesamt wird das auch in anderen Umfragen gewonnene Ergebnis über die aktuelle Topographie der hiesigen religiösen Landschaft bestätigt: Die überwiegend anzutreffende Haltung religiösen Fragen und der Kirche gegenüber ist als „Gleichgültigkeit“ zu charakterisieren. Von daher richten sich auch nicht allzu große Erwartungen an die Kirche. Und wenn, dann weisen diese am ehesten in Richtung eines sozialen Engagements. Auch die Gottesvorstellungen bleiben – aufs Ganze gesehen – vage. Bemerkenswert ist immerhin, daß eine Differenz zwischen den Gott zugeschriebenen Eigenschaften und der Einschätzung der realen Kirche festzustellen ist. Der besondere Vorzug dieses Bd.es liegt allerdings darin, daß er die Ergebnisse nach Teilgruppen differenziert (Männer/Frauen; Altersgruppen; Schulabschluß; Einkommen; Berufskreise; Stadt/Land; Vertrauen zur Kirche) repräsentiert. Von daher läßt er vielerlei Einzelauswertungen zu, die das Gesamtbild nochmals differenzieren.

Paderborn

Norbert Mette

Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik. Hg. von Jörg Ohlemacher / Heinz Schmidt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 225 S. (Grundlagen der evangelischen Religionspädagogik), kart. DM 32.–

In diesem „Theoriebuch“ mit praktischem Ziel werden in elf Einzelbeiträgen Grundfragen evangelischer Religionspädagogik erörtert, um Lehrern und Schülern zu helfen, so vom christlichen Glauben zu reden, daß dabei die Lebensfragen des Menschen angemessen aufgenommen werden. Die Besinnung auf die Grundlagen geht von drei zeitbedingten Problemkreisen aus: Die Vielzahl gängiger Religionsbegriffe; die vielfältigen Orientierungsangebote für junge Menschen; die Herausforderung, die Erfahrungen des Schülers mit religiösen Inhalten zu korrelieren und die zu vermittelnde Botschaft als fundamentales Ganzes erfahrbar zu machen.

Bei der Suche nach Lösungen werden Glaube, Schrift, Gnade und Christus – „die vier reformatorischen Allein“ – in den Mittelpunkt der einzelnen Aufsätze gestellt. Für fachdidaktische und pädagogisch-methodische Fragen im engeren Sinn wird auf das „Religionspädagogische Kompendium“ von G. Adam / R. Lachmann verwiesen. Verzichtet wird in den einzelnen Aufsätzen darauf, die Beziehungen der Religionspädagogik zu den Humanwissenschaften eigens zu thematisieren.

Wie in jedem Sammelband setzen die einzelnen Verfasser die Akzente unterschiedlich in der gemeinsamen Absicht, zentrale Aspekte evangelischer Religionspädagogik zu formulieren.

Heinz Schmidt (Gegenstand und Mittelpunkt des Glaubens. Zu Tiefenstrukturen von Lehren und Lernen im Religionsunterricht, 11–31) mahnt ein neues Anteilgeben an einem Glauben an, der das gemeinsame Leben von Erwachsenen und Heranwachsenden tragen und gestalten kann. Die innere Linie für die Auswahl und Anordnung von Inhalten (didaktische Oberflächenstruktur) in diesem Anteilgeben sieht er im „Beziehungsfeld Gott – Mensch – Kreatur“ (didaktische Tiefenstruktur); das heißt, die möglichen Unterrichtsgegenstände sind nach Art einer konzentrischen Bündelung auf ihre jeweils implizierte Gottesbeziehung hin zu befragen. Schmidt legt damit, soweit ich sehe, in der evangelischen Religionspädagogik erstmals ein inhaltliches religionspädagogisches Konzentrationsprinzip vor, das auch die Bedingungen einer an den entwicklungspsychologischen Gegebenheiten ausgerichteten Elementarisierung erfüllt.

Karl Dienst (Formen des Lehrens und Lernens in der Geschichte der Kirche, 32–51) setzt sich im Anschluß an einen illustrativen Durchgang durch die Schulgeschichte seit der Aufklärungszeit kritisch mit der „Sinnverlustklage in der Religionspädagogik“ auseinander. Er bezweifelt, ob „Sinn“ als Grundbegriff der Soziologie oder „Identität“ als „Sinnersatz“ religionspädagogische Leitvorstellungen abgeben können, und resümiert: „Es fällt schwer, auch die Erschließung des Wahrheitsanspruches der biblisch-christlichen Tradition, die Einführung in die Verantwortung für die ethischen und politischen Fragen des christlichen Glaubens und das ökumenische Lernen ... unter den Begriff der Identitätsbildung zu pressen. In allem sei vielmehr darauf geachtet, daß Gott selbst im Blick bleibt. Wenn schon eine Leitvorstellung, dann die Gottesfrage!“ (48–49).

Konrad Fikenscher (Christlicher Religionsunterricht in der staatlichen Schule, 52–69) zielt auf die Konfessionalität des Religionsunterrichtes mit der provokativen Frage, ob nicht ein konfessionell ungebundener Religionsunterricht der Situation der Schüler, der Gesellschaft sowie der Aufgabe der öffentlichen Schule angemessener sei. Er antwortet: „Theologisch kann sich

die Kirche nicht damit zufriedengeben, unter einen sehr vagen Oberbegriff ‚Religion‘ subsumiert zu werden ... Kirche versteht sich aber als Antwort auf ein bestimmtes, geschichtliches Handeln“ (67).

Gerald Krühöffer (Wieviel Theologie brauchen Religionslehrer/innen? – Zum dialogischen Profil der Religionspädagogik, 70–91) geht von der Frage aus: „Wie können Religionslehrer ohne ein volles Theologiestudium einen Zugang zu theologischen Fragestellungen und Einsichten gewinnen und diese sachgerecht in ihren Unterricht einbringen?“ (71). Seine Antwort lautet, daß „es nicht um das Erwerben eines festumrissenen Wissensstandes, sondern um ein nie abgeschlossenes Suchen nach Wahrheit“ (91) geht. Das heißt, „durch die theologisch bestimmte Orientierung am Evangelium bleiben Religionslehrer bei ihrer Sache. Von dieser Grundlage her können sie sich den gegenwärtigen und zukünftigen Aufgaben des Religionsunterrichtes stellen“ (91).

Rainer Lachmann (Wechselnde Moden in der Religionspädagogik, 92–113) zeigt an der Rezeption der „sokratischen Lehrart“, der „herbartianischen Formalstufen“ und der „curricularen Religionspädagogik“ die permanente Gefährdung der Religionspädagogik auf, „ihre eigentliche theologische Grundlage zu verleugnen und zu verlieren“ (107). Nach seiner Meinung sind wechselnde Moden Zeichen für eine innovatorisch bewegte Religionspädagogik, doch findet das Anknüpfungsbemühen an pädagogische Modenbewegungen „im anstößigen ‚Wort vom Kreuz‘ sein sperriges Widerlager, das im Blick auf die permanente Gefährdung ‚modebewußter‘ Religionspädagogik theologischen Gehalt und Vorbehalt annahmt“ (112).

Wolfgang Pöhlmann (Vom Nutzen der Exegese für die Religionspädagogik, 114–126) hält das Gespräch der Religionspädagogik mit der Exegese für unerlässlich um des Auftrages willen, die biblische Botschaft innerhalb und außerhalb der Schule verstehbar zu machen. „Welche Elemente des biblischen Lernens in der heutigen Religionspädagogik stärker zur Geltung gebracht werden, ist Sache aktueller didaktischer Entscheidung, die geleitet ist von der Frage nach dem Fundamentalen und Elementaren“ (126).

Gerhard Ringshausen (Religionspädagogik und die Suche nach dem Ganzen, 127–148) weist an den Versuchen zum konfessionellen bzw. überkonfessionellen Religionsunterricht nach, daß die Religionspädagogik um die Frage nach dem Ganzen nicht herumkommt. Ihre Antwort darauf erhält sie jedoch weder aus einem interdisziplinären Dialog „zur Konstituierung einer Ganzheit“, noch durch den Erweis der „Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens für die Welt“, sondern aus der Theologie. In der Theologie wird nicht der Glaube auf Wirklichkeit bezogen, sondern wird Wirklichkeit aufgrund ihrer Beziehung zu Gott erfährt. „Christus ist nicht eine Metatheorie der Wirklichkeit als ganzer, sondern ihr Gegenüber“ (146).

Reinhard Schinzer (Lehr- und Lernformen in der christlichen Jugendarbeit, 149–162) stellt die Frage, ob Religionspädagogik – verstanden als schulische religiöse Vermittlung – und christliche Jugendarbeit nicht voneinander lernen, sich gegenseitig ergänzen und fördern können. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es zu einer Differenzierung der Formen kommen muß, in denen christliche Botschaft weiterwirken kann. Dann braucht Jugendarbeit nicht mehr ganz auf Verkündigung verzichten und wird auch schulischer Religionsunterricht seinem Verkündigungsauftrag eher gerecht.

Fritz Stolz (Theologie und Religionswissenschaft – das Eigene und das Fremde, 163–182) sieht in der Koexistenz unterschiedlicher Religionsformen ein Faktum, das sowohl unterschiedlich als auch lebenspraktisch bewältigt werden muß. Dies ist nur möglich in einer „Theologie des Dialoges“, in welcher das Anderssein des anderen nicht mehr primär als Defizit empfunden wird, sondern als Chance für bereicherte Kommunikation in wechselseitigem Geben und Nehmen. Dafür eignet sich jedoch nicht, wie vielfältig angenommen, der Ansatz der Religionswissenschaft, der Religion primär von der „Außenperspektive“ her angeht. Notwendig ist der Ansatz bei der Theologie, die es in ihrem dogmatischen Bemühen mit der „Innenperspektive“ von Religion zu tun hat.

Hans G. Ulrich (Ethik im Religionsunterricht – theologische und pädagogische Perspektiven, 183–201) beginnt seine Überlegungen mit der Frage: „Hat nicht alles, was Gegenstand und Ziel des Religionsunterrichtes sein kann, mit ‚Ethik‘ zu tun, mit Lebensführung, Entscheidungshilfe, ethischem Urteilsvermögen, Einübung in Lebensformen?“ (183). Wenn dem so ist, kann die ethische Aufgabe des Religionsunterrichtes nicht im „Streit der Moralen“ bestimmt werden, sondern nur innerhalb eines Theorierahmens, der den RU in all seinen Dimensionen bedenkt. Dieser Theorierahmen könnte lauten: „Ethische Erziehung zielt auf das Werden einer ethischen Existenz. In ihr nimmt die im Evangelium gründende Freiheit Gestalt an“ (194).

Jörg Ohlemacher (Die Geschichte der Kirche als Voraussetzung und Gegenstand der Religionspädagogik, 202–225) nennt es heikle Fragen, „ob und inwiefern die Geschichte der Kirche als Voraussetzung der Religionspädagogik anzusehen sei“ und ob die Geschichte der Kirche etwas mit der Zukunft der Schüler zu tun habe. Schließlich findet, wer Kirche nicht in seinem Lebensraum erlebt, schwer Zugang zu ihrer Geschichte. Seine Antwort lautet, daß Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu verstehen ist aus dem Bekenntnis zum dreieinigen Herrn der Geschichte. „Der Ansatz bei dem Herrsein Gottes über die Geschichte und in der Geschichte impliziert ein besonderes Verhältnis zur Zukunft“ (319). Insofern geht es religionsdidaktisch nicht darum, die Aufmerksamkeit nur auf die Behandlung des Themas Kirche zu lenken, sondern um die Wiedergewinnung der kirchengeschichtlichen Dimension der religionsunterrichtlichen Gegenstände.

Die „grundlegende“ Bedeutung des Buches sehe ich erstens darin, daß der Trend zur kerygmatischen Besinnung in der Religionspädagogik bestätigt wird ohne den Verzicht auf den Erkennt-

nisgewinn aus dem curricularen Ansatz; zweitens darin, daß humanwissenschaftlich und religionswissenschaftlich begründete Zielvorstellungen religiösen Lernens wie Identitätsfindung, Sinnfindung, Bildung des religiösen Bewußtseins mit Symbol und Mythos nicht nur hinterfragt, sondern auch theologisch begründet in Frage gestellt werden; drittens darin, daß die Frage nach der Inhaltlichkeit des Religionsunterrichtes nicht ausweichend durch die Auflistung von möglichen Inhalten beantwortet, sondern konsequent als innere Linie die religionsdidaktische Tiefenstruktur verfolgt wird, die ihrerseits im „Beziehungsfeld Gott – Mensch – Kreatur“ zu sehen ist.

Die Bedeutung dieses Buches für die Lehre sehe ich darin, daß es sich insbesondere als Lehr- und evtl. als Prüfungs- und Vorbereitungsbuch in der zweiten Phase der Ausbildung der Religionslehrer eignet.

Die Bedeutung des Buches für die religionspädagogische Forschung sehe ich darin, daß religionspädagogische Lehrplanforschung an jene Aufsätze anknüpfen könnte, die sich mit der dogmatischen, der biblischen, der ethischen und der kirchengeschichtlichen Inhaltlichkeit des Religionsunterrichtes befassen.

Allerdings erfüllt das Buch nicht alle Erwartungen, die im Vorwort geweckt werden. Dazu wäre es erforderlich gewesen, zum einen die „vier reformatorischen Allein“ in Zusammenhang mit der religionsdidaktischen Tiefenstruktur ausdrücklich zu thematisieren und damit einen Beitrag zur religionspädagogischen Elementarisierung zu liefern, und zum anderen die Interdisziplinarität der Religionspädagogik zu diskutieren, um die Schwierigkeiten lösen zu helfen, in welche evangelische Religionspädagogik zwangsläufig gerät, wenn sie sich als Verbundwissenschaft mit starker Bindung an die theologischen Disziplinen versteht, nicht aber selbst als theologische Disziplin.

Regensburg

Johann Hofmeier

Neckebrouck, Valeer: La Tierce Eglise devant le problème de la Culture. Immensee: Nouvelle Revue de science missionnaire 1987. 164 S. (Supplementa Vol XXXVI), sfr 24.-

Glaubensmut und bedingungslose Hingabe an den christlichen Glauben erfordern nicht Flucht aus der Realität, sondern feste Verankerung im Leben sowie kämpferischen und schöpferischen Elan. So ist auch die Kultur dort, wo vom Evangelium, vom Glauben und von der Theologie die Rede ist, nicht ein Fremdling, sondern eher ein natürlicher Weggefährte. Das Thema dieses Buches „Die Kirchen der Dritten Welt und das Problem der Kultur“ verheißt daher nichts Neues oder Außergewöhnliches. Neu allerdings ist die Art und Weise, wie die Kirchen der Dritten Welt dieses alte Thema in jüngster Zeit anzugehen versuchen.

Wenn der Glaube schon nicht im luftleeren Raum gelebt werden kann und er sich auch mit keiner Kultur einfach identifizieren läßt, so ist es nur verständlich, daß er in jeder Kultur Wurzeln schlagen soll, und dies nicht nur selektiv, sondern fördernd in allen Lebensbereichen. Der enge Zusammenhang von Glauben und Leben, der im westlichen Christentum nur schwer lebbar scheint, erhält in den Kirchen der Dritten Welt sozusagen einen natürlichen Ausdruck. Die Frage der „Inkulturation“, um die sich alle Ausführungen hier drehen, ist nicht damit zu beantworten, daß versucht wird, rein äußerlich mit Hilfe einiger Elemente der einheimischen Kulturen eine Untermauerung des Glaubens herzustellen. Es soll vielmehr stärker ein „Inkarnationsprozeß“ angestrebt werden, wie dies bereits in Afrika, Asien und Lateinamerika versucht wird. Alles, was wichtig erscheint und den Glaubensgrundsätzen nicht widerspricht, soll ernsthaft vom Evangelium durchdrängt werden. Dazu gehört auch der Kampf für Gerechtigkeit, für globale Befreiung des Menschen von Unterdrückung und Unfreiheit, wie dies mit besonderer Schärfe in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie formuliert wird. Die besondere Dynamik des im Sinne des genannten Prozesses nicht nur gedachten, sondern gelebten Glaubens läßt sich gut mit dem Begriff „Kontextualisierung“ charakterisieren.

Zu dem ganzen Fragenkomplex dieses Themas bieten die Ausführungen des Vf.s keine originell durchdachte Annäherung. Der vorliegende Beitrag beschränkt sich vielmehr darauf, einen Überblick über alte und neue Entwürfe und Lösungsvorschläge für die anstehenden Probleme im Zusammenhang mit der theologischen Entwicklung in der Dritten Welt zu geben. Der vom Vf. weitgehend praktizierte Verzicht auf kritische Anfragen hat dazu geführt, daß die Ausführungen ziemlich flach ausgefallen sind. Sie bieten dennoch manch nützliche Informationen, die der interessierte Leser mit Hilfe der das Buch abrundenden Literaturangaben vertiefen kann.

Münster

Kossi J. Tossou

Khoury, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamico-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle. – Würzburg, Altenberge: Echter u. Telos 1989. 407 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, 2. Abt.: Religionswissenschaftliche Studien 11/1).

Die Geschichte der Beziehung zwischen Islam und Christentum ist nicht nur durch kriegerische Auseinandersetzungen oder ökonomische Zusammenarbeit gekennzeichnet. Vielmehr gibt es auch eine umfangreiche theologische Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Glaubensvorstellungen. Dem in Europa lebenden Christen entgeht dabei oft die Tatsache, daß neben Thomas von Aquin und anderen abendländischen Autoren auch arabische christliche Theologen sich mit den Doktrinen der jüngsten monotheistischen Weltreligion auseinandergesetzt haben. Mancher Leser wird mit Erstaunen feststellen, daß es eine reiche, christliche, theologische Literatur in arabischer Sprache gibt, die sich sprachlich vom klassischen Arabisch der Muslime unterscheidet, aber in der arabischen Welt dennoch allgemein verständlich war. Von besonderem Interesse sind die Polemiken dieser christlichen Autoren gegen den Islam aus zwei Gründen. Einerseits sind die christlich-arabischen Autoren mit den Positionen der muslimischen Theologen und Philosophen, die in Kategorien und mentalen Strukturen des hellenistischen Erbes dachten, völlig vertraut. Andererseits sind sie jedoch, wie die muslimischen Kontrahenten, Erben einer gemeinsamen semitischen Kultur. So bilden sie eine intellektuelle Brücke zwischen Orient und Okzident durch ihre besondere kulturelle Mittlerstellung.

Zwar gibt es inzwischen Einzeluntersuchungen über verschiedene orientalisch-christliche Theologen und ihre Werke. Doch steht hier vor allem deren eigene Position im Vordergrund des Interesses. Die Stellung ihrer muslimischen Kontrahenten wird in derartigen Untersuchungen in geringerem Maße berücksichtigt. Daher ist der methodische Ansatz des ersten Bd.es dieses auf vier Bücher konzipierten vorliegenden Werkes sehr beachtenswert. Hier werden die christlichen und die muslimischen theologischen Positionen einander direkt gegenübergestellt. Auf der einen Seite findet man insgesamt 26 christliche Autoren, melkitische, nestorianische, jakobitische und koptische, und auf der anderen Seite 36 muslimische Vertreter, die sich unter den verschiedensten Gesichtspunkten mit dem Christentum auseinandergesetzt haben.

Nach einem einleitenden Kap. behandelt der vorliegende erste Bd Fragen der Offenbarung und des Gesetzes, wobei das Thema der theologischen Vernunft im Vordergrund steht, daneben vor allem aber die Auseinandersetzung um die wahre Religion.

Diese beiden Kap. geben einen tiefen Einblick in die dogmatischen Positionen der orientalischen Christen und der Muslime. Man erwartet daher mit Spannung die folgenden Bde. dieses Werkes, in denen die im christlich-islamischen Dialog zentralen Fragen nach der Trinität, der Gottheit Jesu, aber auch christlicher Koranexegese und der Auseinandersetzung um philosophische und theologische Kategorien thematisiert werden.

Münster

Peter Heine

Gandhi für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung und Textauswahl von A. Ronald Sequeira. Freiburg: Herder 1987, 222 S. (Herder Taschenbuch Bd 1345), kart. DM 10.90

Rechtzeitig zum vierzigsten Jahrestag der Unabhängigkeit Indiens, die am 15. August 1947 erfolgte, brachte der Herder-Verlag in seiner Taschenbuchreihe „... für Christen“ ein Buch über Gandhi heraus, den man mit Fug und Recht als Vater der indischen Nation bezeichnet. Obwohl Deutschland eine Hochburg der wissenschaftlichen Indologie ist, hat diese nur wenig dazu beigetragen, eine Auseinandersetzung mit Gandhi zu fördern. Dennoch blieben die Ideen Gandhis immer präsent, vor allem in der Friedensbewegung und bei allen Formen des gewaltfreien Widerstandes und des zivilen Ungehorsams. Erst Attenboroughs Gandhi-Film (1982) hat bei aller Schönfärberei diese Gestalt wieder in ein breiteres Bewußtsein gehoben. Gerade aber bei der Premiere des Filmes in Südafrika hat sich gezeigt, daß sich für die Inder seit Gandhis Aufenthalt in Südafrika nichts geändert hat; und auch dadurch wurde deutlich, wie aktuell Gandhi heute noch ist.

Die Vorbemerkung (7–9) stellt klar heraus, daß die Aktualität dieses Mannes ungebrochen ist; die Welt hat sich, gemessen an Gandhis Vorstellungen, nicht nur verändert, sondern noch verschlechtert. Gandhi, den die britische Arroganz als „halbnackten Fakir“ (Winston Churchill) bezeichnete und dessen ganzes Leben

ein „Experiment mit der Wahrheit“ war, „engagierten Christen der Gegenwart (ganz gleichgültig, wo sie sich auf der Welt befinden)“ (9) nahezubringen, ist das Anliegen von Sequeiras Buch. Das Leben Gandhis wird in folgenden drei Spannungsbögen dargestellt: 1. sein Versuch, Religion und Politik zu verbinden, 2. seine Auseinandersetzung mit christlicher und hinduistischer Religiosität, und 3. ihre gegenseitige Kritik. Diese Spannungsbögen werden durch die Biographie hindurch verfolgt, die der Vf. in drei Abschnitte unterteilt: Glaube und Menschenwürde (1869–1915), Glaube und politisches Handeln (1915–1929), Glaube und nationale Freiheit (1930–1948).

„Bei der Behandlung der genannten Perioden geht es vor allem darum, Einsicht in die innere Verflechtung im Glauben und Handeln Gandhis zu vermitteln, und nicht um biographische Einzelheiten. Dementsprechend werden bestimmte Akzente gesetzt, die diese Verflechtung erhellen. Gandhi selbst soll im zweiten Teil ausführlich zu Wort kommen. Zunächst wird eine Auswahl seiner Auffassungen über die Religionen und sein Gottesverständnis angeboten, die im engen Zusammenhang mit seinem Verständnis der Gita sowie deren einzelnen Geboten stehen. Die zweite Gruppe von Texten geben (sic!) Einsicht in seine politisch-ökonomischen Handlungsweisen, die zu den meistbekannten Aspekten seines Wirkens zählen. Es folgen (sic!) eine Anzahl von Texten über seine Ideen zur Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit in Indien, die vor allem einige stark benachteiligte Gruppen betrifft. Die letzte Gruppe von Texten bietet eine Übersicht seiner Äußerungen über das Christentum sowie westliche Ideologien“ (14).

Die religiösen Wurzeln, die Gandhi prägen, sind der Vishnuismus mit seiner Bhakti-Frömmigkeit und der Jinismus mit seiner strengen Askese. Die Idee des Fastens bis zum Tode stammt vom Jinismus her, sie aber politisch einzusetzen, stammt von Gandhi selbst. Das Christentum, mit dem Gandhi zusammentrifft, bietet kein einheitliches Bild. Die christliche Mission, die von der Kolonialmacht nur geduldet ist, vertritt ein anderes Christentum als diese. Mittlerweile hat auch schon eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Hinduismus stattgefunden, die in Indien in den Neohinduismus, in Europa in die Theosophie mündet. Die Industrialisierung im 19. Jh. und die damit verbundene Ausbeutung der Kolonien haben nicht gerade zu einem guten Image des Christentums beigetragen, das selbst in einer theologischen Turmexistenz befangen war und gerade in den Ländern, von denen die Ausbeutung der Kolonien ausging, die herrschende Weltanschauung bildete. Eine weitere negative Erfahrung machte Gandhi mit dem Rassismus calvinistischer Prägung, den er in Südafrika und in England kennengelernt hatte. Gandhis Stellungnahme zum Christentum kommt klar zum Ausdruck in seinem Gespräch mit dem Missionar Mott:

„Einmal besuchte ihn im Sabarmati-Ashram der christliche Missionar John Mott, der ihn bat, seine Meinung über die Weltreligionen zu formulieren. Gandhi meinte, daß der Beitrag zur indischen Kultur seitens des Hinduismus in der Lehre der Gewaltlosigkeit zu suchen sei. Beim Islam wäre vor allem der unverfälschte Glaube an den einen Gott zu nennen, aber auch die praktische Verwirklichung der Brüderlichkeit der Menschheit unter Moslems. Das Christentum dagegen sei unglücklicherweise in den vorausgegangenen 150 Jahren unauf löslich mit der britischen Herrschaft verbunden gewesen. „Es erscheint uns als identisch mit der materialistischen Zivilisation und der imperialistischen Ausbeutung der schwächeren Rassen durch die stärkeren weißen Rassen der Welt“ (DGT, 2,341). Herr Mott interessierte sich auch für die Frage nach der Beseitigung der Unberührbarkeit. Wären Christen nicht dabei behilflich? Gandhi zweifelte stark daran. Denn das Motiv der Missionierung sei nicht die soziale Verbesserung („upliftment“) der Unberührbaren, sondern letztlich ihre Bekehrung. Dieses Motiv würde missionarische Tätigkeit zunichte machen. Zu der Frage, ob er Bekehrung absolut ablehne, meinte Gandhi, man solle niemals einen von seinem Glauben abbringen, sondern ihn zu einem besseren Anhänger seiner Religion machen.¹ Dies bedeute die Anerkennung der Wahrheit in allen Religionen und Respekt für sie. Herr Mott wollte wissen, ob man nicht den Mitmenschen die maximale Wahrheit dadurch mitteilen dürfe, daß man ihnen die eigenen tiefsten spirituellen Erfahrungen vermittele. Dazu meinte Gandhi, die höchste Wahrheit bedürfe keinerlei Kommunikation. Sie sei selbstbezeugend wie die Rose, die ihren Duft ohne Medium verbreite. Spricht Gott nicht gelegentlich auch durch seine Propheten, wollte Mott weiter wissen. Nicht durch ihre Zungen, meinte Gandhi, sondern durch ihr Leben“ (101f).

Dem Vf. ist es m. E. ausgezeichnet gelungen, im biographischen Teil einen Gandhi zu zeigen, der sich immer auf der Suche nach der Wahrheit kritisch mit dem Christentum, der Politik und dem Hinduismus auseinandergesetzt hat; der nicht einfach auf der Welle

des Neohinduismus mitgeschwommen ist, sondern ein eigenes Phänomen darstellt. Die sorgfältig ausgewählten Texte im zweiten Teil des Buches (142ff) ergänzen gleichsam aus „Gandhis Feder“ die Darstellung des ersten Teiles.

Sehr gut herausgestellt wurde auch die Bedeutung des Spinnrades, das mehr als nur ein Symbol war. Nur ist zu sagen, daß die Aussage auf S. 97, das Spinnrad sei in die Nationalflagge Indiens aufgenommen worden, in dieser Weise mißverständlich ist. Tatsache ist, daß in den ersten Entwürfen der Nationalflagge das Spinnrad enthalten war; das sich heute in der Nationalflagge befindende Rad hat mit dem Spinnrad jedoch überhaupt nichts mehr zu tun. Es handelt sich um das Rad aus dem Löwenkapitel von Sarnath, das zu einer Säule des Kaisers Ashoka (3. Jh. v. C.) gehörte. Damit stellt die moderne indische Union eine Verbindung zum ersten vorchristlichen Großreich her.

„Eine Herausforderung“, wie sich das Buch im Untertitel nennt, ist noch keine kritische Auseinandersetzung, sondern sie soll diese erst ermöglichen. In diesem Sinne ist auch dieses Buch für den weiteren christlichen Leserkreis sicherlich eine wertvolle Hilfe. Eine Literaturliste mit den wichtigsten zugänglichen Werken von und über Gandhi wäre für den interessierten Leserkreis von Nutzen gewesen.

Kritisch an der Ausgabe ist anzumerken, daß bei Fremdwörtern hätte mehr Sorgfalt auf die Rechtschreibung verwendet werden sollen, um so mehr als der weitere Leserkreis diese nicht nachprüfen kann.

So muß es S. 26 nicht Porbanddar, sondern Porbandar, S. 70 Champaran nicht Champana, und S. 91 Swarajisten nicht Swajaristen heißen.

Auf S. 46 hätte unbedingt eine Anmerkung gemacht werden müssen:

Die Erklärung des Begriffes *Satyāgraha* an dieser Stelle als *Satya* (Wahrheit) und *āgraha* (Festigkeit) geht auf *Satya-āgraha* zurück; später interpretiert ihn Gandhi anders, nämlich als *satya-graha*: *Satya* (Wahrheit) und *graha* (Festhalten). Der Leser ist allein gelassen in seiner Entscheidung, was jetzt richtig ist.

Völlig unbrauchbar ist das Glossar. Nicht nur, daß es eine willkürliche Auswahl darstellt, es ist auch voller Fehler. Es wurde einfach aus Shirman Narayan (ed.): „The Selected Works of Mahatma Gandhi. Vol 6: The Voice of the Truth“ übernommen. Besser wäre gewesen, man hätte die Grundbedeutung der Wörter angegeben und dann auf die Stellen im Text verwiesen, an denen der je einzelne Begriff in extenso erklärt wird, vor allem auch mit der Sonderbedeutung, die ihm Gandhi unterliegt. Gerade Gandhis eigenwillige Interpretationen sind bisweilen sehr fragwürdig.

Z. B. heißt *ahimsa* niemals „Liebe (Sonderbedeutung von Gandhi, 148f; 154f), sondern wörtlich „Nicht-Töten, bzw. „Nicht-Verletzen“ von Lebewesen. *Avatara* heißt nicht „Inkarnation“ (auf S. 16 wird es jedoch korrekt erklärt), sondern wörtlich „Herabkunft“. Inkarnation ist sowohl indologisch wie theologisch falsch. Die Erklärung des Wortes *Svadeshi* ist völlig unverständlich (Druckfehler?); *Varnashrama* bezeichnet nicht die Einteilung der Gesellschaft in vier Berufe, sondern in vier Stände (*Brahmane*, *Kshatriya*, *Vaishya*, *Shudra*) und gleichzeitig die vier Lebensstadien, die aber nur für die drei obersten Stände gelten.

Duisburg

Dieter Back

Lexikon der Religionen. Begründet von Franz König. Unter Mitwirkung von zahlreichen Fachgelehrten, hg. von Hans Waldenfels. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987. XIV, 729 S., geb. DM 98.–

Religionswissenschaft lebt von der Spannung zwischen orientalistischer Einzeldisziplin und vergleichender kulturübergreifender Gesamtschau. Sie ermöglicht es dem Religionsphänomenologen, die Ergebnisse orientalistischer Forschung für seine eigene Thematik auszuwerten; dem Orientalisten gibt sie Gelegenheit, sein Spezialfach in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Religionswissenschaft erfordert und fördert somit die Fähigkeit zu distanzierter Betrachtung und unvoreingenommener Interpretation frei von europazentrischer oder sonstiger kulturspezifischer Wertung und vor allem ohne eigenes religiöses Engagement. Darin unterscheidet sie sich von Missionswissenschaft und Theologie, die immer einer bestimmten Religion, oder mehreren, verhaftet bleiben.

In der Praxis freilich, in der Persönlichkeit des einzelnen Wissenschaftlers, lassen sich Orientalistik und Religionswissenschaft nicht so deutlich scheiden. Denn es gibt Orientalisten mit ausgeprägt religionshistorischen Interessen, und es gibt auf bestimmte

¹ Diesen Gedanken griff später Hubertus Halbfas in seiner Fundamentalkatechetik auf, in der er schrieb, daß die Mission „die Achtung vor der fremden Religion“ vertiefe und „keine andere Sorge“ habe, „als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde“ (H. Halbfas: Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968, 241).

Kulturen, sei es die islamische Welt, Indien oder China, spezialisierte Religionswissenschaftler.

Ein Lexikon der Religionen hat nun in ganz besonderer Weise die Chance, aber auch die Aufgabe, den soeben skizzierten strengen religionswissenschaftlichen Anspruch zu erfüllen. Spezialisten tun sich zusammen, um ihre Kenntnisse in einem umfassenden, enzyklopädischen Werk aufgehen zu lassen. Dabei ist es die Aufgabe des einzelnen Mitarbeiters, in seinem Artikel die Fülle der Fakten zu komprimieren, mit dem Blick für das Wesentliche in aller Kürze die Grundzüge klar und allgemeinverständlich herauszuarbeiten. Mehr noch als der einzelne Mitarbeiter ist der Hg. gefordert: Ihm obliegt die Auswahl der Stichwörter, aber auch der Mitarbeiter; er muß die einzelnen Artikel in Umfang und Gestaltung redigieren, aufeinander abstimmen, muß für Ausgewogenheit, Einheitlichkeit und Struktur des Gemeinschaftswerkes sorgen, – eine Aufgabe, deren Schwierigkeit wohl gar nicht zu unterschätzen ist. Der Rez. bekennt offen, daß ihm selbst der Mut angesichts eines solch anspruchsvollen Unternehmens gesunken wäre und daß ihm also eine Kritik des „Lexikons der Religionen“, das er hier besprechen soll, eigentlich gar nicht zusteht. Er glaubt aber auch, daß der Käufer eines solchen, immerhin nicht billigen Sammelwerkes auf die bisher umrissenen, grundsätzlichen Ansprüche an ein Lexikon der Religionen nicht zu verzichten braucht.

Nach den allgemeinen Anforderungen nun der Eigenanspruch: Der Hg. sieht sich in der Tradition des „Religionswissenschaftlichen Wörterbuchs“ (Hg. v. Franz König, Herder: Freiburg 1956). „Das neue Lexikon will – wie sein Vorgänger – wissenschaftlich zuverlässig sein und darum den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen, soweit möglich, Genüge leisten“ (V). Das Werk ist jedoch nicht als streng religionswissenschaftlich (im eingangs definierten Sinne) anzusehen, sondern eher als missionswissenschaftlich oder christlich-theologisch, weil es die nicht-christlichen Religionen vom christlichen Standpunkt aus wertet: „Es will aber die Ergebnisse der Wissenschaft zugleich in einer Weise präsentieren, daß auch der Nichtfachmann mit ihnen umgehen kann ... und ihm zugleich Hilfen zur eigenen Urteilsbildung vom christlichen Standpunkt aus an die Hand [geben]“ (ebd.). Das Lexikon, „das bei allem Bemühen um wissenschaftliche Verantwortlichkeit seinen katholischen Verständnishintergrund nicht verleugnet“, will einen „bewußten Beitrag zum beginnenden Dialog der Religionen“ (ebd.) leisten und „Hinweise auf eine mögliche Stellungnahme aus der Perspektive christlichen Denkens“ (ebd.) geben. Es wendet sich also nicht an den Fachmann, sei er nun Religionswissenschaftler oder Orientalist, sondern bezweckt „Meinungsbildung“ (ebd.) beim christlichen Laien, insoweit er durch den in der heutigen Zeit häufigeren Kontakt mit anderen Religionen verunsichert ist. Es geht demnach nicht um eine Überwindung, sondern um ein Beharren auf der abendländisch-christlichen Weltansicht.

Von den drei Eigenschaften, die der Hg. für sein Lexikon reklamiert, nämlich: Meinungsbildung im Sinne einer Stärkung der christlichen Position in der interreligiösen Diskussion, Allgemeinverständlichkeit und wissenschaftliche Zuverlässigkeit, ist die erste zweifellos gegeben. Was die beiden anderen betrifft, so kann man, vergleicht man die verschiedenen Artikel miteinander, doch nicht umhin, eine die Gesamtbeurteilung sehr erschwerende Unausgewogenheit festzustellen. Eine ganze Reihe von Artikeln, unabhängig davon, ob renommierte Gelehrte oder eher unbekannte Mitarbeiter für sie verantwortlich zeichnen (jeder Artikel ist mit Verfassernamen, insgesamt über 120, versehen), erfüllt in vorbildlicher Weise das Erfordernis der fundierten und dabei klaren und übersichtlichen Darstellung selbst komplexer und umstrittener Gebiete; hier sei nur der Artikel „Schamane/Schamanismus“ genannt.

Nicht zu übersehen ist aber auch, daß zahlreiche Artikel einseitig bestimmte Forschungsrichtungen bevorzugen oder mit Diskussionen strittiger Details, die den Laien nicht interessieren, befrachten sind. Selbst manche Leitartikel beschränken sich auf weit-schweifiges Referieren von seit Jahrzehnten in der Sekundärliteratur mitgeschleppten Halbwahrheiten. Allzuoft ist ein Vf. offensichtlich nicht mit dem aktuellen Forschungsstand seines Themas oder, schlimmer noch, nicht mit den Quellen seines Wissenschaftsgebietes vertraut. Auf Beispiele soll hier verzichtet werden; der Fachmann merkt selbst sehr bald, woran er ist; der Laie sei gewarnt, daß nicht alle Artikel gleich zuverlässig sind. Hier wäre es Sache des Hg.s gewesen, sei es durch die Auswahl der Mitarbeiter, sei es durch die Vorgabe eines verbindlichen redaktionellen Plans, für gleichbleibende Prägnanz, Übersichtlichkeit und Qualität zu sorgen.

Da auch innerhalb einzelner Religionen, etwa des Hinduismus oder des Buddhismus, die Stichwörter von mehreren jeweils verschiedenen Mitarbeitern verfaßt sind, gilt der Vorwurf des unterschiedlichen Qualitätsniveaus auch im Bereich einzelner Themenkomplexe. Allenfalls läßt sich sagen, daß die Artikel über das Christentum, auch über die anderen Religionen semiti-

schen Ursprungs, in der Regel informierter und zuverlässiger sind als die übrigen, obwohl sich – wie gesagt – auch sonst durchaus gelungene Darstellungen finden. Die Literaturangaben am Ende der Stichwörter tragen den gleichen uneinheitlichen Charakter: Gezielte, sorgfältig ausgesuchte Hinweise auf auch für Laien verständliche Standardwerke wechseln mit unnötig langen Aufzählungen von Spezialliteratur oder einseitigen, eine bestimmte Forschungsrichtung favorisierenden Informationen.

Bei der Auswahl der Stichwörter geht die Tendenz des Lexikons zu umfassenden Darstellungen größerer Themenkomplexe, Detailartikel werden vermieden, Personen- und Ortsartikel fehlen fast völlig. In gewissem Umfang wird versucht, kleinere Stichwörter durch Verweise auf größere Artikel, leider ohne genaue Stellenangaben, zu ersetzen. Ein systematisches Inhaltsverzeichnis der Artikel nach Sachgebieten (wie Allgemeines, archaische Religiosität, Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam, Judentum, Religionsphänomenologie, Religionsphilosophie) fehlt unglücklicherweise; noch besser wäre ein Index gewesen, der die Orientierung in den meist umfangreichen Beiträgen erleichtert hätte.

Eine Eigentümlichkeit des Lexikons liegt in der Berücksichtigung modernster Formen spiritueller Modeströmungen und subkultureller Okkultismen. Diese Themen bezeichnet der Hg. zu recht als „Problemartikel“ (VI), vgl. etwa die Artikel „New Age“ oder „Wassermannzeitalter“.

Es kann hier nicht darum gehen, die Artikel des Lexikons im einzelnen zu besprechen. Der Rez. hofft aber, die grundsätzliche Problematik eines solchen Lexikons der Religionen deutlich gemacht zu haben. Den an ein zuverlässiges und ergiebiges religionswissenschaftliches Sachwörterbuch zu stellenden Ansprüchen kann dieses Werk – alles in allem – nur zum Teil genügen.

Münster

Konrad Meisig

Der Untergang von Religionen. Hg. von Hartmut Zinser. – Berlin: Dietrich Reimer 1986. 340 S., kart. DM 58.–

Der Bd enthält die im Oktober 1984 auf dem internationalen Kongreß der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte in Berlin gehaltenen Referate. Wie meist bei Kongreßberichten, orientieren sich die Einzelbeiträge auf das Rahmenthema des Kongresses, den „Untergang von Religionen“, ohne daß darüber hinaus ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Der Bd liefert so zwar keine systematische Behandlung des Themas, gleichwohl bietet er gerade in der Vielzahl der behandelten Fragestellungen und historischen Beispiele einen wichtigen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Diskussion.

Es ist nicht möglich, die insgesamt zwanzig Beiträge hier im einzelnen zu kommentieren. Sie sollen deshalb nur kurz vorgestellt werden.

Der einleitende Vortrag von Carsten Colpe (Was bedeutet „Untergang einer Religion“?) geht auf die mit der Thematik verbundenen methodologischen Probleme ein.

C. entwickelt in diesem Zusammenhang die Grundzüge eines Konzepts einer religiösen Universalgeschichte, die „mehrschichtig“ aufgebaut ist, so daß verschiedene Formen von „Untergängen“ von Religionen erfaßt werden können.

Die daran anschließenden Beiträge behandeln zunächst Themen aus dem Bereich der antiken Religionen.

Renate Schlesier (Götterdämmerung bei Euripides?) geht auf einige Aspekte der Euripidesinterpretation ein und kommt zu dem Ergebnis, daß dem Dichter zu Unrecht eine atheistische Tendenz nachgesagt wurde. Julien Ries (Gedanken zur Hellenisierung der orientalischen Kulte) geht auf die Begegnung der griechischen und orientalischen Religionen ein. Der Beitrag Hubert Canciks (Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlung der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert) umfaßt mehr als es der Titel vermuten läßt, indem er auch auf das Fortleben von Elementen der antiken Religion in der europäischen Kunst eingeht. Dario Sabbatucci (Rückbesinnung auf das Wesen der römischen Religion) stellt das Ende der antiken Religionen in einen weiteren historischen Kontext und formuliert die These, daß das Aufkommen des Christentums als eine Lösung der langen Krise des antiken Polytheismus angesehen werden kann und damit „Wirkung nicht Ursache des Endes der römischen Religion“ ist (99). Peter Parusel (Der Untergang der Mithras-Mysterien) untersucht die Frage, weshalb diese Mysterienreligion anders als vorher das Christentum den staatlichen Verfolgungen erlegen ist. Über den Bereich der Antike hinaus führt der Aufsatz von Joachim Klimkeit (Der Untergang des Manichäismus in Ost und West). Er vergleicht die Verfolgungen des Manichäismus im Römischen Reich und in China.

Die folgenden Beiträge gehen ebenfalls auf historische Beispiele für den Untergang von Religionen ein, wenden sich jedoch weiter nach Osten.

Den Zusammenhang vom Niedergang des Christentums in Nordafrika und im Nahen Osten mit der Steuer- und Privilegienpolitik der Muslime behandelt Stephan Gerö. Heinrich von Stietencron (Kalkulierter Reli-

gionsverfall. Das Kaliyuga in Indien) erläutert die theologische Reflexion vom religiösen Niedergang und damit verbundenen geschichtstheoretischen und eschatologischen Vorstellungen am indischen Beispiel. Ebenfalls mit dem indischen Kulturraum befaßt sich der Aufsatz von Klaus Seeland (Sanskritisierung und ökologische Krise im Himalaya – Naturräumliche Auswirkungen von Animismus und Hinduismus). Dieser Beitrag ist aus der Sicht des Rezensenten einer der bemerkenswertesten, da er empirisch fundiert die engen Beziehungen zwischen Religion und natürlicher Umwelt erhellt, eine Thematik, der sich die Religionswissenschaft bisher fast nur auf der Ebene theoretischer Reflexion genähert hat. Ein verwandter Aspekt, nämlich die Auswirkungen von Veränderungen der sozialen Umwelt auf den Wandel von Religionen wird von Karl-Heinz Kohl behandelt (Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in Indonesien). Auch Kohl gelingt es in vorbildlicher Weise, die Darlegung historischer Prozesse mit theoretischen Überlegungen zu verknüpfen. Der Beitrag Hartmut Zinsers (Der Untergang des Aranda-Totemismus) erläutert an einem sehr konkreten Fall die Folgen sozialer Veränderungen für die traditionelle Religion eines australischen Eingeborenenvolkes. Unter vorwiegend historischem Aspekt wird von Klaus Hesse die „Transformation des weißen, schwarzen und gelben Schamanismus in der Geschichte der Mongolei“ unter dem Einfluß des Buddhismus behandelt.

Den letzten Teil des Bd.es bildet eine Reihe von Beiträgen, die auf religiöse Entwicklungen der Moderne eingehen und überwiegend systematische Aspekte in den Vordergrund stellen.

Günther Kehler (Kritische Phasen in der Geschichte neuer Religionen) kehrt die Problemstellung des Kongreßthemas gewissermaßen um, indem er als erklärungsbedürftig nicht das Untergehen von religiösen Glaubenssystemen, sondern deren Überleben bezeichnet. Am Beispiel der Saint-Simonisten und der Deutschen Monisten erläutert er einige Bedingungen für Fortbestand von religiösen Gemeinschaften. Lorenz Wilkens trägt philosophische Überlegungen „Zur Kritik der Vernunftreligion“ vor. „Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen“ sind der Gegenstand des Beitrags von Richard Schaeffler. Seine religionsphilosophische Analyse knüpft an Eliade an und sieht in der „Dialektik der Hierophanie“ den Ausgangspunkt für religionshistorische Entwicklungen, die zu existenzgefährdenden Krisen führen können. Klaus Heinrich (Der Untergang von Religion in Kunst und Wissenschaft) zeigt anhand zahlreicher Beispiele aus der europäischen Malerei der Neuzeit das Aufgehen religiöser Fragestellungen in der Kunst, die – so seine These – wie die Wissenschaften „die Gattungsfrage [stellen], die zu stellen ein Privileg der Religionen war“ (165).

Es folgen zwei Beiträge, die sich mit der Säkularisierungsthematik befassen:

Gunther Stephenson (Säkularisierung als mögliche Form des Untergangs?) betont, daß Säkularisierungsprozesse als Übergangsphasen der religiösen Entwicklung und nicht als Untergang von Religionen anzusehen seien. David A. Martin (The secularization thesis – and the decline of particular religions) analysiert theoretische Probleme des soziologischen Säkularisierungskonzepts. Der Bd schließt mit einem Aufsatz von Burkhard Gladow („Wir gläubigen Physiker“). Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert, in dem auf die expliziten Berührungspunkte der modernen Physik (personalisiert am Beispiel von Einstein, Planck und der „Gnosis von Princeton“) mit Religion eingegangen wird.

Die hier vorgelegte Aufsatzsammlung verdient Beachtung, da sie einen bisher kaum thematisierten Aspekt der Religionsgeschichte anhand zahlreicher Einzelbeispiele erläutert. Dabei wird deutlich, daß die Religionspolitik noch weit davon entfernt ist, die Vielfalt religiöser Wandlungsprozesse in einer allgemeinen Theorie systematisieren zu können. Der Beitrag von Carsten Colpe vermag hier Anstöße zu geben, und es bleibt zu hoffen, daß die hier gesammelten Beiträge zu weiterer wissenschaftlicher Bearbeitung dieses Themas anregen.

Hannover

Hubert Seiwert

Keil, Günther: Philosophiegeschichte II. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1987. 202 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 14,2), kart. DM 29.80

Mit dem 1987 erschienen II. Bd „Von der Aufklärung bis zur Gegenwart“ ist eine philosophiegeschichtliche Darstellung zum Abschluß gelangt, die sich bei guter Verständlichkeit vor allem an Schüler, für einen ersten Überblick auch an Studenten der Fachphilosophie wendet. Ohne „von außen her“ zu urteilen, d. h. vom Standpunkt einer bestimmten Philosophie, will K. über die hermeneutische Durchdringung der jeweiligen Philosophie hinaus „möglichst tief in die wirklich philosophische Problematik einführen“ (Vorwort). Als deren elementaren Indikator sieht K. den Wandel der Fragestellung von einem primär ontologisch orientierten Philosophieren noch der Renaissance-Philosophie hin zu einer primär erkenntnistheoretischen Grundlegung der neuzeitlichen Philoso-

phie seit Descartes und der sich aus diesem Wandel ergebenden spekulativen Frage nach einer künftigen Gestalt des Philosophierens, in welcher das berechnete Anliegen der beiden gegensätzlichen Betrachtungsweisen gewahrt und in einem neuen Dritten aufgehoben wäre.

Innerhalb der übergreifenden erkenntnistheoretischen Fragestellung der neuzeitlichen Philosophie hält sich K. an die allgemein übliche Zweiteilung dieser Epoche in die „Philosophie zwischen Descartes und Hegel“ (3. Abschnitt) und die „Philosophie nach Hegel“ (4. Abschnitt).

Dies erzwingt bei der Kürze des zur Verfügung stehenden Raumes ein unvermeidbares Gefälle in der Ausführlichkeit und Vollständigkeit der behandelten Philosophien. Mit Ausnahme der frz. und engl. Aufklärung ist den Klassikern der Epoche bis einschließlich Hegel jeweils ein eigener, allgemein gut verständlicher und informativer Paragraph gewidmet. Daß hier sowohl Hobbes wie Rousseau mit ihrem für den Fortgang der politisch-praktischen Philosophie der Neuzeit enormen Gewicht eher gestreift als dargestellt werden, folgt wohl aus der insgesamt dominierenden Festlegung auf den Gesichtspunkt des Wandels der bereits erwähnten Grundperspektiven des Philosophierens.

Die Philosophen der nachhegelschen Epoche hingegen erscheinen ausnahmslos alle erfaßt als Exponenten und eingeordnet in das Neben- und Nacheinander divergierender philosophischer Strömungen. Für den Zweck einer ersten Einführung kann eine solche Klassifizierung und Exemplifizierung von Richtungen des Philosophierens im Hinblick auf die so gewonnene Anschaulichkeit gemeinsamer Problemlagen durchaus nützlich sein und zu einer weiterführenden Beschäftigung mit einzelnen Philosophien anregen.

Inwiefern ein solcher, im einzelnen oft summarischer Überblick darüber hinaus geeignet sein soll, „in das moderne Philosophieren überhaupt einzuführen“ (108), darf mindestens bezweifelt werden, zumal es K. bei diesem schlichten, nicht weiter konkretisierten Hinweis beläßt. Hier, wie überhaupt in dem gesamten Abschnitt „Philosophie nach Hegel“, hätten einige wenige Angaben mehr zur einschlägigen Literatur einen gewissen Ausgleich schaffen können: Wenn schon ein Kap. zum modernen Philosophieren aus Raumgründen entfallen muß, dann sollte wenigstens der Hinweis auf Stegmüllers „Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie“ nicht fehlen. Daß Löwths Arbeiten zur Philosophie des 19. Jh.s nicht mitgeteilt werden, verwundert ebenso wie etwa die Nichterwähnung grundlegender Arbeiten von Fetscher und Kolakowski zur Philosophie des Materialismus bzw. des Marxismus.

Abgesehen von diesem Mißverhältnis zwischen erklärter Absicht und der mit bloßen Andeutungen kaum zu leistenden Einführung in die Spannweite der Gegenwartsphilosophie, ist die Darstellung insgesamt zu empfehlen. Ihre Stärke, auf verständliche Weise den Grundgedanken eines Philosophen zu entwickeln, kommt allerdings dort am meisten zum Tragen, wo es sich nach Ansicht von K. jeweils um Höhepunkte der Philosophiegeschichte handelt.

Münster

Berthold Wald

Rolston, Holmes, III: Religious Inquiry – Participation and Detachment. – New York: Philosophical Library 1985. XIV, 309 S., Lw. US-\$ 22.50

Vf., Philosophieprofessor an der Colorado State University, unternimmt den Versuch, anhand von vier Persönlichkeiten – Augustinus als Repräsentant des Christentums, al-Ghazali als Vertreter des Islams, Sankara als Interpret des Hinduismus und Nagarjuna als Anwalt des Buddhismus – jene axialen Wege darzustellen und miteinander in Beziehung zu setzen, „over which the human race has sought the divine“ (Vorwort, VIII). Ist schon die Auswahl der vier im Buch vorgestellten (3–11) Persönlichkeiten eigenwillig und subjektiv, so verwundert mehr noch, daß das Judentum völlig übergangen wird, jene Religion also, in der sowohl das Christentum als auch der Islam auf je eigene Weise radizieren bzw. an der beide partizipieren.

Ungeachtet dieser Tatsache will Vf. den Leser nicht nur mit den vier genannten Persönlichkeiten und den von ihnen repräsentierten Glaubensrichtungen vertraut machen, sondern ihn teilhaben lassen an deren Suche nach der Wahrheitsfindung. Diese Suche nach dem rechten „Weg“ ist stets begleitet von der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens von und über „Gott“ in den von H. Rolston charakterisierten „Weg“-Beschreibungen. Seine eigene religionsphilosophische Position läßt sich so zusammenfassen: „In every case the name of the method suggests where the teacher and those taught by it remain: phenomenal, historical, scientific, comparative, relative“ (257).

Die Literaturhinweise (285–303) kommen zeitlich über 1980 nicht hinaus und lassen, auch was kritische Editionen angeht, zu wünschen übrig.

Würzburg

Ludwig Hagemann

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

- Aland, Kurt: Supplementa zu den neutestamentlichen und den kirchenschriftlichen Entwürfen. Zum 75. Geburtstag hrsg. von Beate Köster. – B, NY: de Gruyter 1990. VI, 516 S.; Lw. DM 198.–.
- Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse. Hrsg. von Kurt Aland. – Biel: Luther-Verl. 1989. 404 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel IV; S. 371–404: Bibliographie E. Lohse.
- „Ihr alle aber seid Brüder.“ Festschrift für A[del] T[heodor] Khoury zum 60. Geb. Hrsg.: Ludwig Hagemann, Ernst Pulsfort. – Wü: Echter; Altenberge: Telos Verl. 1990. 640 S., 1 Abb. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft II, 14; kart. DM 74,80; S. 629–637: Bibliographie A. Th. Khoury.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

- Greenstein, Edward L.: Essays on biblical method and translation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XVI, 147 p. = Brown Judaic studies XCII.
- Cotterell, Peter – Max Turner: Linguistics and biblical interpretation. – Lo: SPCK 1989. 348 p.; £ 9,95.
- Savoca, Gaetano: Iniziazione all'analisi biblica strutturalista. Teoria e applicazioni pratiche. – Messina 1989: E.S.U.R. 135 p.; Lire 12 000.
- Funk, Robert W.: The poetics of biblical narrative. – Sonoma, Ca.: Polebridge Pr. 1988. XV, 318 p. = Foundations & facets. Literary facets.

2. Altes Testament

- Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Augustin R. Müller hrsg. von Manfred Görg. [Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag.] – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 461 S.; Lw. DM 68.–; [enth.: S. 11–16: Baltzer, Klaus: Schriftauslegung bei Deuteriojesaja? – Jes 43,22–28 als Beispiel; S. 17–22: Bauer, Johannes B.: Jakobs Kampf mit dem Dämon. Gen. 32,23–33; S. 23–32: Cazelles, Henri: Abraham au Negeb; S. 33–40: Delcor, Matthias: Des inscriptions de Deir 'Alla aux traditions bibliques, à propos des šdyn, des šedim et de šadday; S. 41–60: Fuglister, Notker: Psalm 105 und die Väterverheißung; S. 61–71: Görg, Manfred: Abrah(ah)m – Wende zur Zukunft. Zum Beginn der priesterschriftlichen Abrahamsgeschichte; S. 73–82: Gross, Heinrich: Zur theologischen Bedeutung von hālak (gehen) in den Abraham-Geschichten. Gen 12–25; S. 83–106: Haag, Ernst: Die Abrahamtradition in Gen 15; S. 107–138: Irsigler, Hubert: Erhöhungsmotiv und Ismaelname in Gen 16,11 und 21,17; S. 139–154: Jeremias, Jörg: Jakob im Amosbuch; S. 155–167: Kilian, Rudolf: Nachtrag und Neuorientierung. Anmerkungen zum Jahwisten in den Abrahamserzählungen; S. 169–182: Krašovec, Jože: Der Ruf nach Gerechtigkeit in Gen 18,16–33; S. 183–210: Lohfink, Norbert: Dtn 12,1 und Gen 15,18: Das dem Samen Abrahams geschenkte Land als der Geltungsbereich der deuteronomischen Gesetze; S. 211–224: Marböck, Johann: Heilige Orte im Jakobszzyklus. Einige Beobachtungen und Aspekte; S. 225–257: Mosis, Rudolf: „Glauben“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15,6; S. 259–266: Müller, Augustin R.: Die Mehrungsverheißung und ihre vielfältige Formulierung; S. 267–270: Ringgren, Helmer: Die Versuchung Josefs. Gen 39; S. 271–286: Ruppert, Lothar: Zur Offenbarung des Gottes des Vaters. Gen 46,1–5. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen; S. 287–303: Schreiner, Josef: Das Gebet Jakobs. Gen 32,10–13; S. 305–325: Seidl, Theodor: „Zwei Gesichter“ oder zwei Geschichten? Neuvorschau einer Literarkritik zu Gen 20; S. 327–341: Steingrimsson, Sigurdur Örn: Abram in Kana'an. Einige literaturwissenschaftliche Beobachtungen zu den Wanderungsberichten in Gen 12–13; S. 343–359: Wahl, Otto: Die Flucht eines Berufenen. Gen 12,10–20. Gedanken zu einer stets aktuellen alten Geschichte; S. 361–411: Weimar, Peter: Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch; S. 413–430: Zenger, Erich: Der Gott Abrahams und die Völker. Beobachtungen zu Psalm 47; S. 431–461: Schriftenverzeichnis zus.gestellt von Werner Berg.
- Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Volkmar Fritz. – B, NY: de Gruyter 1989. VI, 284 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXV; Lw. DM 144.–; [enth.: S. 1–18: Deist, Ferdinand E.: The prophets: are we heading for a paradigm switch?; S. 19–28: Emerton, John A.: The meaning of the verb hāmas in Jeremiah 13,22; S. 29–43: Fritz, Volkmar: Amosbuch, Amoschule und historischer Amos; S. 44–58: Gerstenberger, Erhard S.: „Gemeindebildung“ in Prophetenbüchern? Beobachtungen und Überlegungen zum Traditions- und Redaktionsprozeß prophetischer Schriften; S. 59–72: Gese, Hartmut: Amos 8,4–8: Der kosmische Frevel händlerischer Habgier; S. 73–81: Gunneweg, Antonius H. J.: Die Prophetenlegende I Reg 13 – Mißdeutung, Umdeutung, Bedeutung; S. 82–97: Jeremias, Jörg: Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch; S. 98–110: McKane, William: Jeremiah 27,5–8, especially „Nebuchadnezzar, my servant“; S. 111–132: Mittmann, Siegfried: „Wehe! Assur, Stab meines Zorns“ Jes 10,5–9,13aβ–15; S. 133–149: Perliitt, Lothar: Jesaja und die Deuteronomisten; S. 150–172: Pohlmann, Karl-Friedrich: Zur Frage nach ältesten Texten im Ezechielbuch – Erwägungen

zu Ez 17,19 und 31; S. 173–180: Ratschow, Carl-Heinz: Von des Christen Hoffnung; S. 181–195: Schmidt, Werner H.: Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zu Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Theologie; S. 196–216: Schmitt, Hans-Christoph: Tradition der Prophetenbücher in den Schichten der Plagenerzählung Ex 7,1–11,10; S. 217–230: Duhm, Bernhard: De inspiratione prophetarum. Mitgeteilt von Rudolf Smend; S. 231–245: Thiel, Winfried: „Vom Norden her wird das Unheil eröffnet.“ Zu Jeremia 1,11–16; S. 246–264: Veijola, Timo: Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots; S. 265–276: Wanke, Gunther: Jeremias Ackerbau: Heil im Gericht?; S. 277–284: Würthwein, Ernst: Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21–39.

- Wolde, E. J. van: A semiotic analysis of Genesis 2–3. A semiotic theory and method of analysis. Applied to the story of the Garden of Eden. – Assen/Maastricht: Van Gorcum 1989. 244 p. = Studia semitica Neerlandica XXV; hfl 42,50.
- Dozeman, Thomas B.: God on the mountain. A study of redaction, theology and canon in Exodus 19–24. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 224 p. = The Society of biblical literature. Monograph series XXXVII; \$ 17,95.
- Cortese, Enzo: Josua 13–21. Ein priesterschriftl. Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. – Frb/S: Universitätsverl.; Göt: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 122 S. = Orbis biblicus et orientalis XCIV; sfr 34.–.
- Tagliacarne, Pierfelice: „Keiner war wie er.“ Untersuchung zur Struktur von 2 Könige 22–23. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. XI, 473 S., 1 Beil. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXI = Münchener Universitätschriften. Phil. Fak. Altertumskunde und Kulturwissenschaften; kart. DM 63.– [Diss., München]
- Hals, Ronald M.: Ezechiel. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIII, 363 p. = The forms of the Old Testament literature XIX; \$ 29,95.
- Utzschneider, Helmut: Kunder oder Schreiber? Eine These zum Problem der „Schriftprophetie“ auf Grund von Maleachi 1,6–2,9. – Ffm [u. a.] Lang 1989. 102 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XIX; sfr 36.–.
- Scoralick, Ruth: Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Torä und Propheten. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. 124 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXXXVIII.
- Smith, Gary V.: Amos. A commentary. – GrR: Regency Reference Library 1989. 307 p. = Library of biblical interpretation; \$ 17,95.
- Bultema, Harry: Commentary on Daniel. Foreword by Daniel C. Bultema. – GrR, Mich.: Kregel 1988. 368 p.; \$ 12,94.
- Kampen, John: The Hasideans and the origin of Pharisaism. A study in 1 and 2 Maccabees. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. X, 241 p. = Septuagint and Cognate studies series XXIV; \$ 17,95 [Diss., Hebrew Union College]

3. Neues Testament

- Wilckens, Ulrich: Das historisch ausgelegte Neue Testament als Kanon Heiliger Schrift. – Wissenschaft und Kirche. Festschrift für E. Lohse. – Biel 1989, 13–28; S. 29–56: Stuhlmacher, Peter: Die Mitte der Schrift – biblisch-theologisch betrachtet; S. 57–69: Schnackenburg, Rudolf: „Jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist“ Mt 13,52; S. 70–95: Vögtle, Anton: Eine überholte „Menschensohn“-Hypothese?; S. 96–110: Kingsley Barrett, Charles: School, conventicle, and church in the New Testament; S. 111–118: Schweizer, Eduard: Altes und Neues zu den „Elementen der Welt“ in Kol 2,20; Gal 4,3,9; S. 119–131: Holtz, Traugott: Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels 1 Thess 2,15f. und Röm 11,25f.; S. 132–148: Aland, Kurt: Neutestamentliche Textkritik und Exegese; S. 149–173: Merk, Otto: Karl Barths Beitrag zur Erforschung des Neuen Testaments.
- Gray, Sherman W.: The least of my brothers: Matthew 25:31–46. A history of interpretation. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XXII, 262 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXIV; cl. \$ 26,95. [Diss., Washington. Cath. Univ.]
- Geddert, Timothy J.: Watchwords. Mark 13 in Markan eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 352 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXVI; £ 25.–.
- Howard, George: The textual nature of Shem-Tob's Hebrew Matthew. – JBL 108, 1989, 239–257; p. 259–281: Struthers Malbon, Elizabeth: The Jewish leaders in the Gospel of Mark: A literary study of Marcan characterization; p. 283–300: Lincoln, Andrew T.: The promise and the failure – Mark 16:7,8; p. 301–318: Watson, Duane F.: Corinthians 10:23–11:1 in the light of Greco-Roman rhetoric.
- Kremer, Jacob: Lukasevangelium. – Wü: Echter 1988. 256 S. = Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung; kart. DM 46.–.
- Goulder, Michael Douglas: Luke. A new paradigm. Vol. I: Part I: The argument. Part II: Commentary: Luke 1,1–9,50. Vol. II: Part I: Commentary: Luke 9,51–24,53. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 452 p.; p. 454–824 = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XX; £ 40.–.
- Reimagining the death of the Lukan Jesus. Dennis D. Sylva (ed.). – Ffm: Hain 1990. 231 p. = Athenäums Monografien: Theologie LXXIII: Bonner biblische Beiträge; p. 1–28.170–173: Green, Joel B.: The death of Jesus, God's servant; p. 29–56.174–183: Evans, Craig A.: Is Luke's view of the Jewish rejection of Jesus anti-semitic?; p. 57–67.184–186: Danker, Frederick W.: Imaged through beneficence; p. 68–78.187–188: Karris, Robert J.: Luke 23:47 and the Lucan view of Jesus' death; p. 79–107.190–193: Moessner, David P.: The 'Leaven of the Pharisees' and 'This Generation': Israel's rejection of Jesus according to Luke; p. 108–124.194–203: Carroll, John T.: Luke's crucifixion scene; p. 125–152.204–210: Richard, Earl: Jesus' passion and death in Acts; p. 153–169.211–217: Sylva, Dennis D.: Death and life at the center of the world.
- Miller, Eddie LeRoy: Salvation history in the prologue of John. The significance of John 1:3/4. – Lei [e. a.] Brill 1989. 119 p. = Novum Testamentum. Supplement LX; hfl 60.–.
- Ziesler, John A.: Paul's letter to the Romans. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. 1989. XV, 382 p. = TPI New Testament commentaries; £ 9,50.
- Johnson, E. Elizabeth: The function of Apocalyptic and wisdom traditions in Romans 9–11. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 260 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CIX; \$ 16,95 [Diss., Princeton]

- Gilliard, F.: The problem of the antisemitic comma between 1 **Thessalonians** 2.14 and 15. – NTSt 35, 1989, 481–502; p. 503–511: Fitzmyer, Joseph A.: Another look at KEΦAAH in 1 **Corinthians** 11.3; p. 512–521: Perriman, A. C.: Paul and the parousia in 1 **Corinthians** 15.50–7 and 2 **Corinthians** 5.1–5; p. 522–539: Cosgrove, Charles H.: The place where Jesus is: Allusions to baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel; p. 540–549: McDonald, J. Ian H.: **Romans** 13.1–7: a test case for New Testament interpretation; p. 550–581: Beale, G. K.: The Old Testament background of reconciliation in 2 **Corinthians** 5–7 and its bearing on the literary problem of 2 **Corinthians** 6.14–7.1; p. 582–603: Porter, Stanley E.: The language of the **Apocalypse** in recent discussion.
- Jong, M. de: Paulus, struikelblok of toetssteen. Een studie van 2 **Korintiërs** 2:12–4:6 als bijdrage in het gesprek met Israël. – Kampen: Mondis 1989. 235 blz.; hfl 37,50 [Diss., Brüssel]
- Bartolomé, Juan J.: El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de **Gal** 2.5.14. – R: LAS 1988. 170 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXII; Lire 20 000.
- Uebelacker, Walter G.: Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum **Hebr.** 1–2 und 13.22–25. – St: Almqvist & Wiksell 1989. 255 S. = Coniectanea biblica. New Testament XXI; scr 184. – [Diss., Lund]
- Tremmel, William Calloley: The **Jesus story** in the 27 books that changed the world. – NY [e. a.] Lang 1989. 272 p. = American university studies VII, 50; sfr 78.–
- Robinson, James M[acConkey]: Messiasgeheimnis und Geschichtsverständnis. Zur Gattungsgeschichte des **Markus**-Evangeliums. Aus dem Amerikan. übersetzt von Karlfried Fröhlich. – Mchn: Kaiser 1989. IX, 158 S. = Theologische Bücherei LXXXI. Neues Testament; kart. DM 53.–
- Zwick, Reinhold: Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1989. XVI, 652 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XVIII; kart. DM 39.– [Diss., Regensburg]
- Waetjen, Herman C.: A reordering of power. A sociopolitical reading of Mark's gospel. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XX, 257 p.; \$ 19,95.
- Kieffer, René: Le monde symbolique de saint Jean. – P: Ed. du Cerf 1989. 116 p. = Lectio divina CXXXVII; F 86.–
- Hasitschka, Martin: **Befreiung von Sünde** nach dem **Johannesevangelium**. Eine bibeltheologische Untersuchung. – Innsbr. Wien: Tyrolia-Verl. 1989. 439 S. = Innsbrucker theologische Studien XXVII; kart. DM 62.– [Habil.-Schrift, Innsbruck]
- Scott, Bernard Brandon: Hear then the parable. A commentary on the parables of Jesus. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XII, 465 p.; \$ 29,95.
- Thielman, Frank: From plight to solution. A Jewish framework for understanding Paul's view of the law in **Galatians** and **Romans**. – Lei [e. a.] Brill 1989. IX, 159 p. = Novum Testamentum. Supplements LXI; hfl 100.–
- Prior, Michael: Paul the letter-writer and the second letter to **Timothy**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 300 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXIII; £ 25.–
- Légasse, Simon: «Et qui est mon prochain?» Etude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament. – P: Ed. du Cerf 1989. 183 p. = Lectio divina CXXXVI; F 125.–
- Vollenweider, Samuel: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur **Eleutheria** bei Paulus und in seiner Umwelt. – Göt: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 451 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLVII; kart. DM 120.– [Habil.-Schrift, Zürich]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

- Kannengießer, Charles: Fifty years of patristics. – ThSt 50, 1989, 633–656.
- Kahl, Hans-Dietrich: Was bedeutet „Mittelalter“? – Saec 40, 1989, 15–38.
- Meier, Kurt: Literatur zur kirchlichen Zeitgeschichte. – ThR 55, 1990, 89–106.
- Walter, Ludwig K.: **St. Kilian**. Schrifttumsverzeichnis zu Martyrium und Kult der Frankenapostel und zur Gründung des Bistums Würzburg. – Wür: Echter 1989. 516 S. = Würzburger Diözesangeschichtsblätter LI – Ergänzungsband.
- Lazcano González, Rafael: Fray Luis de León. Bibliografía. – Madr 1990: Imp. Taravilla. 375 p. = Revista Agustiniana XXXI.
- Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21–28 Septembre 1986). Vol. I–III. – R: Pont. Istituto di Archeol. Cristiana 1989. CXXVII, 2919 p. = Studi di Antichità Cristiana XLI = Collection de L'Ecole Française de Rome CXXXII.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg **Schwaiger** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Weitlauff und Karl Hausberger. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XX, 812 S., Abb.; DM 98.–; [enth.: S. 1–16: Speigl, Jakob: Leo quem Vigilius condemnavit; S. 17–36: Gessel, Wilhelm M.: Reform am Haupt. Die Pastoralregel **Gregors des Großen** und die Besetzung von Bischofsstühlen; S. 37–56: Prinz, Friedrich: Die christliche Kirche und das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter; S. 57–96: Grasmück, Ernst Ludwig: Cura animarum. Zur Praxis der Seelsorge in der Zeit der Reform, mit bes. Berücks. Bischof **Ottos von Bamberg**; S. 97–150: Benz, Karl Josef: Kirche und Gehorsam bei Papst **Gregor VII**. Neue Überlegungen zu einem alten Thema; S. 151–192: Glaser, Hubert: De monte abscondit sine lapis sine manibus **Dan.** 2.45. Die geschichtliche Rolle des Reformpapsttums im Spiegel der Weltchronik **Ottos von Freising**; S. 193–222: Kraus, Andreas: Reformideal und politische Wirklichkeit. Zur königlichen **Klosterpolitik** in **Bayern** von Lothar von Supplinburg bis Friedrich Barbarossa; S. 223–234: Brandt, Hans Jürgen: Zwischen Wahl und Ernennung. Zu

Theorie und Praxis der mittelalterlichen **Bischofsbestellungen** im Spannungsfeld von regnum und sacerdotium; S. 235–248: Weber, Leo: Der Petruszyklus in der Brancaccikapelle ein Bekenntnis zum Papsttum, aber auch eine Mahnung zur Reform; S. 249–262: Gatz, Erwin: Papst **Sixtus IV.** und die Reform des römischen Hospitals zum Hl. Geist; S. 263–280: Maron, Gottfried: Wer hat einen besseren Zugang zum Verständnis des Mittelalters: Katholiken oder Protestanten? Eine freundschaftliche Gegenrede auf eine allzu schnelle Antwort; S. 281–300: Bäumer, Remigius: **Leo X.** und die Kirchenreform; S. 301–324: Immenköttler, Herbert: Die **Augsburger Pfarrer** als Träger der **Kirchenreform** im 15. und 16. Jahrhundert; S. 325–332: Schwarz, Reinhard: Das Problem der Reform kirchlicher Tradition in der Kontroverse des **Erasmus von Rotterdam** mit **Edward Lee**; S. 333–350: Smolinsky, Heribert: Reform der Theologie? Beobachtungen zu **Johannes Ecks** exegetischen Vorlesungen an der Universität Ingolstadt; S. 351–364: Horst, Ulrich: Gewalt und Bekehrung. Zum Problem der Zwangstaufe bei **Franz von Vitoria**; S. 365–390: Kretschmar, Georg: Die Bedeutung **Martin Luthers** für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes; S. 391–404: Ganzer, Klaus: Exemption und Reform. Der Streit um die **Exemption der Domkapitel** auf dem Konzil von **Trient**; S. 405–442: Hammermayer, Ludwig: Römische Kurie und postreformatorischer Katholizismus in **England**. Bemerkungen zu Organisation und Rechtsstatus der Mission im 16. und 17. Jahrhundert (ca. 1558–1688); S. 443–476: Frank, Isnard W.: Zur nachtridentinischen Erneuerung der **deutschen Dominikaner**; S. 477–488: Jürgensmeier, Friedhelm: **Franz Wilhelm von Wartenberg**, Bischof von Osnabrück. Wahl und Informativprozeß 1625–1626; S. 489–512: Reinhardt, Rudolf: Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit; S. 513–536: Maier, Konstantin: Die Luzerner Nuntiatur und die Konstanzer Bischöfe. Ein Beitrag zum Verhältnis Nuntius und Ordinarius in der Reichskirche; S. 537–562: Gelm, Josef: Die **Minutanten** im Staatssekretariat **Benedikts XIV.** (1740–1758); S. 563–584: Leidl, August: Kirchenreform am Ende des Großbistums **Passau**. Ein Beitrag zur Geschichte des **Josephinismus**; S. 585–652: Weitlauff, Manfred: **Ignaz Heinrich von Wessenbergs** Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar **Thaddäus Müller**; S. 653–672: Schatz, Klaus: „Es gibt keine katholischen Regierungen mehr.“ Nominationsrecht und Patronat auf dem 1. Vatikanum; S. 673–698: Zinnhobler, Rudolf: Das alte und das neue Priesterseminar – Beobachtungen zum Lebensstil; S. 699–744: Hausberger, Karl: Anton von **Henle** und **Herman Schell**. Ein Briefwechsel im Vorfeld der „Modernismus“-Kontroverse; S. 745–764: Wittstadt, Klaus: Der **deutsche Episkopat** und das Zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Papst **Johannes XXIII.**; S. 765–786: **Adriányi, Gabriel**: Die **Ostpolitik** der Päpste **Pius XII.**, **Johannes XXIII.** und **Paul VI.** 1939–1978. Am Beispiel **Ungarns**; S. 787–811: Verzeichnis der Veröffentlichungen von **Georg Schwaiger**.

3. Alte Kirchengeschichte

- Radice, Roberto: Platonismo e creazionismo in **Filone di Alessandria**. Introduzione di Giovanni Reale. – Milano: Vita e Pensiero 1989. 444 p. = Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi VII; Lire 40 000.
- Gerlemann, Gillis: Der Heidenapostel. Ketzerische Erwägungen zur Predigt des Paulus. Zugleich ein Streifzug in der griechischen Mythologie. – St: Almqvist & Wiksell 1989. 120 S. = Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis; skr 117.–
- Strecker, Georg: Der Kölner **Mani Kodex**, **Elkesai** und das Neue Testament. – Ecumenica et patristica. Festschrift für W. Schneemelcher ..., Stu [u. a.]: 1989, 123–134; S. 135–150: Löhrr, Winrich A.: Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne **Eusebius**, h. e. V. 1–2(4); S. 151–174: Girardet, Klaus Martin: **Konstantin d. Gr.** und das Reichskonzil von **Arlés** (314). Historisches Problem und methodologische Aspekte; S. 175–198: Schäferdiek, Knut: Der Sermo de passione sanctorum **Donati** et **Aducati** als donatistisches Selbstzeugnis; S. 199–218: Tetz, Martin: Die Kirchweihsynode von **Antiochien** (341) und **Marcellus** von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des **Theophrastus von Tyana** und ihren Folgen; S. 219–240: **Hübner, Reinhard M.**: **Melito von Sardes** und **Noët von Smyrna**; S. 241–258: **Brennecke, Hanns Christof**: Erwägungen zu den Anfängen des **Neunizianismus**; S. 259–268: **Dassmann, Ernst**: „**Tam Ambrosius quam Cyprianus**“ c. l. imp. 4.112. Augustinus Helfer im pelagianischen Streit; S. 269–280: **Ritter, A.** Martin: Patristische Anmerkungen zur Frage „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ am Beispiel des Konzils von **Chalkedon**; S. 281–294: **Bienert, Wolfgang A.**: „Im Zweifel näher bei Augustin?“ – Zum patristischen Hintergrund der Theologie **Luthers**.
- Carletti, Carlo: Origine, committenza e fruizione delle scene bibliche nella produzione figurativa romana del III sec. – Vetera Christianorum 24, 1989, 207–219; p. 221–245: **Giordano, Lisania**: **Morbis acediae**. Da **Giovanni Cassiano** e **Gregorio Magno** alla elaborazione medievale; p. 247–274: **Marin, Marcello**: Orientamenti di esegesi biblica dei Padri; p. 275–286: **Micaelli, Claudia**: Note critiche ed esegetiche al testo del **De resurrectione** di **Tertulliano**; p. 287–306: **Otranto, Giorgio**: Alle origini dell'arte cristiana precostantiniana: interpretazione simbolica o storica? (9 fig.); p. 307–326: **Pesce, Mauro**: La trasformazione dei documenti religiosi: dagli scritti protocristiani al Canone neotestamentario; p. 327–336: **Planica, Antonio**: Da Cartagine a Bisanzio: per la biografia di **Vittore Tununense**; p. 337–350: **Simonetti, Manlio**: L'Apocalissi e l'origine del millennio.
- Bruce, Frederik F.: Apostolischer Glaube: die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jahrhundert. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 112 S. = TVG: Allgemeine Reihe; DM 19,80.
- Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. – Tü: Mohr 1989. X, 531 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament L; DM 178.–
- Hofmann, Johannes: Die amtliche Stellung der in der ältesten römischen Bischofsliste überlieferten Männer in der Kirche von Rom. – HJ 109, 1989, 1–23.

- Kinzig, Wolfram: Der „Sitz im Leben“ der Apologie in der Alten Kirche. – ZKG 100, 1989, 291–317.
- Calabretta, Leonardo: Il peccato originale nel commento dei Padri della Chiesa al Salmo 50,7 e a Giobbe 14,4. – Catanzaro-Squillace: Istituto di Scienze Religiose 1988, 171 p.; Lire 18 000.
- Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patrist. Arbeitsgemeinschaft, 2.–4. 1. 1985 in Bern. Hrsg. von Fairy v. Lilienfeld und Adolf Martin Ritter. – Bamberg 1989: aku-Fotodr. VII, 165 S. = Oikonomia XXV; DM 20,-; [enth.:] S. 1–18: Ritter, Adolf Martin: Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Grundlagen und Grundlagenfragen; S. 19–34: Junod, Eric: Naissance de la pratique synodale et unité de l'Eglise au II^e siècle; S. 35–53: Brennecke, Hans Christof: Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit; S. 54–79: Koschorke, Klaus: Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis; S. 80–92: Haendler, Gert: Tertullian und die Einheit der Kirche; S. 93–106: Bienert, Wolfgang A.: Der Streit um Origenes. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandria und den Folgen für die Einheit der Kirche; S. 107–125: Wickert, Ulrich: Sacramentum unitatis: Verknüpfung und Chance des cyprianischen Kirchenbegriffs in Geschichte und Gegenwart.
- Dal Covolo, Enrico: I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1989, 116 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXVII; Lire 15 000.
- Trevett, Christine: Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the seeks. – VigChr 43, 1989, 313–338; p. 345–360: Stark, Judith Chelius: The Pauline influence on Augustin's notion of the will.
- Rius-Camps, Josep: Ignacio de Antioquia, ¿testigo ocular de la muerte y resurrección de Jesús? – Biblica 70, 1989, 449–473.
- Lilla, S.: Le fonti di una sezione dell'omelia De fide di S. Basilio Magno. – Augustinianum 30, 1990, 7–20; p. 21–29: Decret, F.: Giustificazione e salvezza dell'«uomo nuovo» secondo Faustus Manicheo; p. 45–61: Tibiletti, C.: Tertulliano, Lerino e la teologia provenzale; p. 63–74: Eno, R.B.: How origin is Vigilius of Thapsus?; p. 75–105: Clark, F.: The renewed debate on the authenticity of the Gregorian Dialogues; p. 107–126: Orselli, A.M.: Regalità e profezie nella storiografia cristiana tra V e VII secolo; p. 127–143: Siniscalco, P.: Sognatori e visionari, veggenti e profeti dall'antichità ai tempi odierni; p. 145–183: Verrando, G.N.: Alla base e intorno alla più antica passio dei santi Abdon e Sennes, Sisto, Lorenzo ed Ippolito.
- Maier, Jean-Louis: Le dossier du Donatisme. T. II: De Julien l'apostat à Saint Jean Damascène (361–750). – B: Akad.-Verl. 1989, 462 p. = Texte und Untersuchungen CXXXV; M 116.
- Jacob, Christoph: „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius v. Mailand. – Ffm: Hain 1990, 299 S. = Theopneustia XXXII = Athenäums Monografien Theologie; kart. DM 98,- [Diss., Bonn]
- Clerici, Agostino: La correzione fraterna in S. Agostino. – Palermo: Ed. „Augustinus“ 1989, 122 p. = Quaerere Deum VII; Lire 12 000.
- Lettieri, Gaetano: Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il «saeculum» e la gloria nel «De Civitate Dei». – R: Borla 1988, 346 p.; Lire 30 000.
- Madeo, Goulven: La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin. – P: Desclée 1989, 346 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXVI.
- Forment, Eudaldo: El problema del «cogito» en san Agustín. – Augustinus 39, 1989, 7–30; p. 31–118: Marcilla Catalán, Javier: El matrimonio en la obra pastoral de san Agustín; p. 119–154: Dolby Múgica, M.ª del Carmen: El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana; p. 155–172: Anoz, José: La «Regula recepta» agustiniana, germen de vida religiosa renovada.
- Dolbeau, François: Recherches sur les œuvres littéraires du pape Gélase II. – AnBoll 107 1989, 65–127, 347–383.
- Micaelli, Claudio: Studi sui trattati teologici di Boezio. – Napoli: D'Auria 1988, 124 p. = Speculum; Lire 40 000.
- Schachten, Winfried H.J.: Kirchliche Rechtsgeschichte. Das nicänische Dekret über das Taufsymbol. Vorgeschichte und Umstände seiner Verabschiedung. Inhalt sowie Bedeutung für die Geschichte von Kirche und Kirchenrecht. – FS 71, 1989, 326–365.
- Mütherich, Florentine: Die Buchmalerei in den Klosterschulen des frühen Mittelalters; S. 29–78: Semmler, Josef: Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jahrhundert; S. 79–106: Geuenich, Dieter: Gebetsgedenken und anianische Reform – Beobachtungen zu den Verbrüderungsbeziehungen der Äbte im Reich Ludwigs des Frommen; S. 107–116: Angerer, Joachim F.: Consuetudo und Reform; S. 117–146: Schmid, Karl: Mönchtum und Verbrüderung; S. 147–166: Wollasch, Joachim: Totengedenken im Reformmönchtum; S. 167–196: Parrisé, Michel: Noblesse et monastères en Lotharinge du IX^e au XI^e siècle; S. 197–246: Boshof, Egon: Kloster und Bischof in Lotharingen; S. 247–270: Werner, Matthias: Wege der Reform und Wege der Forschung. Eine Zwischenbilanz.
- Hennig, John: Medieval Ireland, saints and martyrologies: selected studies. – Lo: Variorum Pr. 1989, XI, 342 p. = Collected studies series CCXCVIII.
- Betto, Bianca: Guerrico d'Igny e i suoi sermoni «secoli XI–XII». – Bressio di Teolo: Ed. Scritti Monastici Abbazia di Praglia 1988, 390 p. = Scritti monastici XII; Lire 34 000.
- Bischof Otto I. von Bamberg. Reformator – Apostel der Pommern – Heiliger. 1139 gestorben, 1189 heiliggesprochen. Gedenkschrift zum Otto-Jubiläum 1989. (Hrsg. von Lothar Bauer u. a.). – Bamberg: (Historischer Verein Bamberg) 1989, 595 S., zahlr. Abb. = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg CXXV.
- Schneyer, Johannes B.: Repetitorium der lateinischen Sermones des Mittelalters: für die Zeit von 1150–1350. XI: Index der Textanfänge M–Z. – Mstr: Aschendorff 1989, 614 S. = BGPhMA XLIII, 11; DM 178,-.
- Guilelmus de Lamara: Scriptum in primum librum Sententiarum. Ed. Hans Kraml. – Mchn: Beck 1989, 593 p. = Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt/Bayerische Akademie der Wissenschaften XV; DM 125,-.
- Thomas, Hans Michael: Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildentfaltung. Die Gefährtenbewegung des hl. Franziskus; Ubertino da Casale; der „Lebensbaum“; Giottos Fresken der Arenakapelle in Padua; die Meditationes vitae Christi; Heilsspiegel und Armenbibel. – Wiesb: Reichert 1989, 101 (32) S.; DM 48,-.
- Conde, Javier Fernández: La Orden franciscana en Asturias. Orígenes y primera época. – AFH 82, 1989, 306–359.
- Drescher, Ulrich: Geistliche Denkmäler in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989, 431 S. Anhang: 54 Abb. = Germanistische Arbeiten zur Sprache und Kulturgeschichte XII; sfr 85,- [Diss., Münster]
- Todisco, Orlando: Lo spirito critico da G. Duns Scoto a G. d'Occam. Dalla ragione nella fede alla fede senza ragione. – MF 69, 1989, 39–108.
- Pechamus, Johannes: Quodlibeta quatuor. Quodlibeta I–III ad fidem codicum nunc primum ed. studio et cura Girard J. Etzkorn. Quodlibet IV «Romanus» ed. Ferdinandus Delorme. Revisit Girard J. Etzkorn. – Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura 1989, 28*, 360 p. = Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi XXV.
- Bonino, Serge-Thomas: Role de l'image dans la connaissance prophétique d'après Saint Thomas d'Aquin. – RThom 97, 1989, 533–568.
- Biagi, Ruggero: Cristo profeta sacerdote e re. Dottrina di S. Tommaso e sviluppi della teologia moderna. – Bologna: Ed. Studio Domenicano 1988, 192 p. = Claustrum I; Lire 16 000.
- Weber, Edouard-Henri: Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin. – P: Desclée 1988, 336 p. = Jésus et Jésus-Christ XXXV; F 165,-.
- Bärle, Octavian: Die Konzile des 13.–15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage. – Wiesb: Harrassowitz 1989, 220 S. = Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa XVIII.
- Schmidt, Tilmann: Der Bonifaz-Prozeß. Verfahren d. Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. u. Clemens' V. – Köln, Wien: Böhlau 1989, VIII, 473 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XIX; kart. DM 99,- [Habil.-Schrift, Tübingen]
- Theology and science in the fourteenth century. Three questions on the unity and subalternation of the sciences from John of Reading's commentary on the sentences. Introduction and critical ed. by Steven J. Livesey. – Lei, NY, Kop, Köln: Brill 1989, VIII, 229 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXV; hfl 120,-.
- Witte, Karl Heinz: Der Meister des Lehrgesprächs und sein „In-principio-Dialog“: ein deutschsprachiger Theologe der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts aus dem Kreise deutscher Mystik und Scholastik. Untersuchung und Edition. – Mchn, Zü: Artemis 1989, IX, 250 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XCV; DM 58,-.
- Halleux, André de: Bessarion et le palamisme au concile de Florence. – Irén 62, 1989, 307–332.
- Horner, Patrick J.: Benedictines and preaching in fifteenth-century England. The evidence of two Bodleian Library Manuscripts. – RBén 99, 1989, 313–332.
- Geiler von Kaysersberg, Johannes: Sämtliche Werke. Teil I: Die deutschen Schriften. Abt. 1: Die zu Geilers Lebzeiten erschienenen Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Gerhard Bauer. – B, NY: de Gruyter 1989, XLVI, 572 S. = Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts CXXIX.

4. Mittelalter und Neuzeit

- Stöckl, Günther: 1000 Jahre christliches Rußland und wir. – Mchn: Saur 1989, 24 S. = Eichstätter Hochschulreden LXX; DM 9,80.
- Labbé, Yves: Cogito et cogitatum dans l'unique preuve de Dieu. Saint Anselme et Descartes. – RSPPh 73 1989, 345–368.
- Borja de Medina, Francisco de: Jesuitas en la armada contra Inglaterra (1588). Notas para un centenario. – AHSJ 58, 1989, 3–42.
- Nickel, Ralf: Minoriten und Franziskaner in Westfalen vom 13. bis 17. Jahrhundert – Darstellung und Bibliographie. – FS 71, 1989, 235–325.

5. Mittelalter

- Heene, Katrien: Merovingian and Carolingian hagiography. Continuity or change in public and aims? – AnBoll 107, 1989, 415–428.
- Euw, Anton von: Liber viventium Fabariensis. Das karoling. Memorialbuch von Pfäfers in seiner liturgie- u. kunstgeschichtl. Bedeutung. – Bern, Stu: Francke 1989, 231 S. = Studia Fabariensis I; DM 105,-.
- Raw, Barbara C.: Anglo-Saxon crucifixion iconography and the art of the monastic revival. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990, XII, 296 p. = Cambridge studies in Anglo-Saxon England I.
- Rathack, Mogens: Die Fuldaer Fälschungen. Eine rechtshistorische Analyse der päpstlichen Privilegien des Klosters Fulda von 751 bis ca. 1158 (Fuldaforfälschungen, dt.). – Stu: Hiersemann 1989, XXIV, 366 S.; X, S. 370–702 Tab. = Päpste und Papsttum XXIV. [Diss., Kopenhagen]
- Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert. Hrsg. von Raymund Kottje u. Helmut Maurer. – Sigmaringen: Thorbecke 1989, 283 S., 3 Kt. = Vorträge und Forschungen XXXVIII; DM 82,-; [enth.:] S. 9–14: Kottje, Raymund: Einleitung: Monastische Reform oder Reformen?; S. 15–28:

6. Gesamte Neuzeit

- Rehder, Frauke [u. a.]: Volksleben, Kirche und Obrigkeit in Schleswig-Holstein von der Reformation bis ins 19. Jahrhundert. – Neumünster: Wachholtz 1989, 452 S. = Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins XXI; kart. DM 48,-.
- Fogarty, Gerald P.: American Catholic biblical scholarship: a history from the early republic to Vatican II. Foreword by Roland E. Murphy. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row 1989, XVIII, 424 p. = Society of biblical literature confessional perspective series; \$ 34,95.
- Hatch, Nathan O.: The democratization of American Christianity. – New Haven, CT: Yale Univ. Pr. 1989, 312 p.
- Eales, Jacqueline: Puritans and roundheads. The Harleys of Brampton Bryan and the outbreak of the English Civil War. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1990, XVIII, 225 p. = Cambridge studies in early modern British history.

- Gross, Hanns: Rome in the age of enlightenment: The post-Tridentine syndrome and the ancient regime. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. X, 411 p. = Cambridge studies in early modern history.
- Spurgin, Hugh; Roger Williams and Puritan radicalism in the English Separatist tradition. – Lewiston [e. a.] Edwin Mellen Pr. 1989. 177 p. = Studies in American religion XXXIV; \$ 39,95.

7. Reformation und katholische Reform

- Rabe, Horst: Reich und Glaubensspaltung, Deutschland 1500–1600. – Mchn: Beck 1989. 512 S., 1 Kt. = Die neue deutsche Geschichte IV; DM 38.–
- Reinhard, Wolfgang: Reformation, Counter-Reformation, and the early modern state. A reassessment. – CHR 75, 1989, 383–404.
- Erasmus of Rotterdam. The man and the scholar. Proceedings of the Symposium held at the Erasmus Univ., Rotterdam, 9–11 nov. 1986. Ed. by J. Serna Weiland and W. Th. M. Frijhoff. – Lei [e. a.] Brill 1988. VII, 260 p.; hfl 94.–
- Rummel, Erika: Erasmus and his catholic critics. I: 1515–1522. II: 1523–1536. – Nieuwkoop: De Graaf 1989. XIV, 263 p.; X, 220 p. = Bibliotheca humanistica & reformatica XLV; hfl 180.–
- Benzing, Josef – Helmut Claus: Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod. Bd. I. – Baden-Baden: Körner 1989. XI, 438 S. = Bibliotheca bibliographica Aureliana X.
- Ebeling, Gerhard: Lutherstudien. II: Disputatio de homine. Teil 3: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40. – Tü: Mohr 1989. XXIII, 698 S.; Lw. DM 178.–
- Bell, David A.: Unmasking a King: The political uses of popular literature under the French Catholic league, 1588–89. – Sixteenth century journal 20, 1989, 371–386; p. 387–406: Konner, Mark: Urban values versus religious passion: Châlons-sur-Marne during the wars of religion; p. 407–416: Stuehnenberg, Paul E.: The "God-fearers" in Martin Luther's translation of Acts; p. 417–442: Wengert, Timothy J.: Caspar Cruciger (1504–1548): The case of the disappearing reformer; p. 443–456: Kaufman, Peter Iver: Absolute Margaret: Margaret More Roper and "Well Learned" men; p. 457–470: Hudson, William V.: Tow instructions to preachers from the Tridentine reformation.
- Florin, Mario: Ein Hass über den alten menschen und eyn suchen des lebens yn dem neuen menschen. Luthers Auslegung der Sieben Bußpsalmen (1517 und 1525), mit einem Exkurs über Luther und die Theologia Deutsch. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1989. 264 S. = Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 IX; sfr 55,50 [Diss., Zürich]
- Hoelmann, Hartmut: Kernstellen der Lutherbibel. Eine Anleitung zum Schriftverständnis. – Bielefeld: Luther-Verl. 1989. 394 S. = Texte und Arbeiten zur Bibel V; kart. DM 58.– [Diss., Erlangen-Nürnberg]
- Janz, Denis R.: Luther on Thomas Aquinas. The angelic doctor in the thought of the reformer. – Stu: Steiner 1989. 124 p. = VIEG CXL. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; DM 38.–
- Schilling, Johannes: Passio Doctoris Martini Lutheri. Bibliographie, Texte und Untersuchungen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 194 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LVII [Diss., Göttingen]
- Barton, Florence Whitfield: Calvin and the duchess. – Louisville: Westminster/John Knox Pr. 1989. X, 247 p.; \$ 11,95.
- Uprichard, R. E. H.: The eldership in Martin Bucer and John Calvin. – EvQ 61, 1989, 21–49.
- Op't Hof, W. J.: Gisbertus Voetius' evaluatie van de reformatie. – ThRef 32, 1989, 211–242.
- Trautler, Hildegard: Konfession und Politik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich 1564–1612. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. XVI, 406 S. = Europäische Hochschulschriften III, 400; sfr 81.– [Diss., Wien]
- Carluer, Jean-Yves: Deux synodes provinciaux bretons au XVI^e siècle. – BSHPF 135, 1989, 329–351; p. 353–371: Delormeau, Charles: Le protestantisme à Nice.

8. Neuere Zeit

- Freudenberger, Theobald: Die Fürstbischöfe von Würzburg und das Konzil von Trient. – Mstr: Aschendorff 1989. XI, 227 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXVIII; kart. DM 58.–
- Biersack, Manfred: Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmine SJ bis zu seinen Löwen Vorlesungen 1570–1576. – Stu: Steiner-Verl. Wiesbaden 1989. 550 S. = Historische Forschungen XV; DM 118.– [Diss., Tübingen]
- Wicki, Josef: Die Provinzkongregation der Ordensprovinz Goa 1575–1756. Ein geschichtlicher Überblick. – AHSJ 58, 1989, 209–277.
- Becker, Thomas Paul: Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der kathol. Reform in den Dekanaten Ahrhau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761. – Bonn: Röhrscheid 1989. XXV, 367 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn XLIII; DM 39,80 [Diss., Freiburg/S]
- Orcibal, Jean: Jansénus d'Ypres 1585–1638. – P: Études Augustiniennes 1989. 358 p.; FB 2800.
- Zaragoza Pascual, Ernesto: Documentos inéditos referentes a la reforma de los canónigos regulares y benedictinos de Aragón, Cataluña, Rosellón y Cerdeña 1581–1618. – StMon 31, 1989, 89–147.
- Poujol, Jacques: Le changement d'image des protestants pendant la Révolution. – BSHPF 135, 1989, 501–543; p. 569–641: Benoist, André: Protestants et catholiques poitevins sous la Révolution.
- Steiner, Alois: Die Idee der katholischen Universität in der Schweiz im 19. Jahrhundert. Ihr Scheitern in Luzern und ihre Realisierung in Freiburg. – ZSKG 83, 1989, 39–82.
- Ohst, Martin: Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung. – Tü: Mohr 1989. XI, 283 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXVII; DM 128.–
- Ulrich, Karl: Die katholischen Gemeinden von Nürnberg und Fürth im 19. und 20. Jahrhundert. – Bamberg: St.-Otto-Verl. 1989. 320 S.; DM 39,80.

- Lacordaire, Henri-Dominique – Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite 1830–1861. Textes réunis, classés et annotés par Louis Le Guillon. Révision du texte et des notes par André Duval. Préface de José Cabanis. – P: Ed. du Cerf 1989. 695 p.
- O'Gara, Margaret: Triumph in defeat. Infallibility, Vatican I, and the French minority bishops. – Wash, D.C.: The Catholic Univ. of America Pr. 1988. XXII, 296 p.; \$ 48,95.
- Verbeek, Anselm: Die Kölner Bischofsfrage und die Beilegung des preußischen Kulturkampfes. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. IX, 545 S. = Europäische Hochschulschriften III, 406; sfr 80.– [Diss., Bonn]
- Cárcel Ortí, Vicente: León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1988. 954 p. = Col. Historia de la Iglesia XV; pes 7450.
- Boudens, Robrecht: Vriendelijk licht. De profetische visie van J. H. Newman. – Averbode: Uitg. Altiora; Helmond: Uitg. Helmond 1989. 257 blz.

9. Neueste Zeit

- Suttner, Ernst Christoph: Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis heute. – US 44, 1989, 171–184.
- Stupperich, Robert: Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten. Unter Mitarb. von Martin Stupperich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 706 S., 27 Ill.; DM 78.–
- Fisher, Simon: Revelatory positivism? Barth's earliest theology and the Marburg School. – Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Pr. 1988. XV, 348 p. = Oxford theological monographs.
- Reynolds, Terrence (Paul): The coherence of life without God before God. The problem of earthly desires in the later theology of Dietrich Bonhoeffer. – Lanham, Md.: Univ. Press of America 1989. 170 p.; \$ 26.–
- Jahr, Hannelore: Theologie als Gestaltmetaphysik: die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs. – B, NY: de Gruyter 1989. XIV, 482 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann LVI; DM 132.– [Diss., Saarbrücken]
- Riccardi, Andrea: Il potere del Papa. Da Pio XII a Paolo VI. – Bari: Ed. Laterza 1988. XI, 390 p. = Storia e società; Lire 39 000.
- Gröger, Johannes: Schlesische Priester auf deutschen Universitätslehrstühlen seit 1945. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 111 S. = Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte III; DM 28.–
- Schmidt, Stjepan Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit (Agostino Bea – il cardinale dell'unità, dt. Ins Dt. übertr. von Sigrid Spath.) – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1989. 1050 S.; DM 150.–; S. 993–1024: Bibliographie A. Bea.
- Senn, Felix: Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren kathol. Theologiegeschichte. – Frb/S: Univ.-Verl. 1989. 816 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XIX, sfr 68.– [Diss., Freiburg/S]
- Balia, Daryl M.: Christian resistance to apartheid. Ecumenism in South Africa 1960–1987. – Amersbeck bei Hamburg: Verl. an d. Lottbek Jensen 1989. 206 S. = Perspektiven der Weltmission VIII; DM 44.–
- Blazquez, Ricardo: La iglesia del Concilio Vaticano II. – Salm: Ed. Sigueme 1988. 510 p. = Verdad e imagen CVII; pes 1790.
- Maccarrone, Michele: Paolo VI e il Concilio: testimonianza. – RSCI 43, 1989, 101–122.
- Brambilla, Franco Giulio: La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica. – Brescia: Ed. Morcelliana 1989. 620 p. = Ricerche di scienze teologiche XXX; Lire 60 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

- Wolanin, Adam: Teologia della missione. Temi scelti. – Casale Monferrato: Piemme 1989. 188 p.; Lire 25 000.
- Gorski, John: La mission dans le monde est-elle toujours urgente aujourd'hui? – Omnis Terra 29, 1990, 25–44; p. 86–101: Colombo, Domenico: Les missionnaires et leurs Instituts 25 ans après «Ad Gentes».
- Stockwell, Eugene L.: Mission issues for today and tomorrow. – Verbum SVD 30, 1989, 345–356; S. 357–365: Müller, Karl: Missionsverständnis in der ökumenischen Diskussion.
- George, Francis E.: Ecclesiological presuppositions in inculturating the faith. – NZM 45, 1989, 256–264; p. 265–281: Anyika, Francis: Church and state in partnership in the provision of health services in Igboland Eastern Nigeria.
- Uka, E. M.: Missionaries go home? A sociological interpretation of an African response to Christian missions. A study in sociological of knowledge. – Bern (e. a.): Lang 1989. 313 p.; sfr 59.–
- Ustorf, Werner: Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung. – Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1989. 337 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene VII; kart. DM 56.–
- Abeng, Nazaire Bitoto: Von der Freiheit zur Befreiung. Die Kirchen- und Kolonialgeschichte Kameruns. – Ffm (e. a.): Lang 1989. XXII, 275 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 364; sfr 70.– [Diss., Münster]
- Vierling, Hermann: Hermeneutik, Stammesreligion, Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den Kendayan. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1990. 469 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXIII.
- Ikenga-Metuh, Emefie: Contextualization: A missiological imperative for the Church in Africa in the third Millennium. – Mission studies VI-2, 1989, 3–16; p. 17–32: Erivwo, S. U.: Christianity in Bendel State of Nigeria: Yesterday, today and tomorrow; p. 33–45: Echekwube, A. O.: The new era of evangelizations as it affects the diocese of Issele-Uku.
- Karotemprel, Sebastian: Trends in evangelization in Asia. – Indian missiological review 11, 1989, 5–14; p. 15–53: Gomez, Felipe: Method in mission. Lessons from the history of the church; p. 61–78: Kanjamala, Augustine: Emerging trends in evangelization in India; p. 79–95: Michael, S. M.: The role of the church in the transformation of cultures.

- Hartwich, Richard: Steyler Missionare in China. Beiträge zu einer Geschichte. V: Aus Kriegsminden zu neuen Grenzen, 1920-1923. – Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk, 1989. XIV, 528 [8] S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XLVIII; kart. DM 48,-.
- Hann, John H.: Summary guide to **Spanish Florida** missions and „Visitas“ with churches in the sixteenth and seventeenth centuries. – The Americas 46, 1989/90, 417-513.
- Prien, Hans-Jürgen: Evangelische Kirchwerdung in **Brasilien**. Von den deutsch-evangel. Einwanderergemeinden zur Evangel. Kirche Luther. Bekenntnisses in Brasilien. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1989. 640 S., 8 Abb., 13 Fotos = Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten X; kart. DM 78,-.
- García Martín, Julio: La Congregación para la evangelización de los Pueblos según la Const. Apost. «Pastor Bonus». – ComRel 70, 1989, 190-214.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

- Schweizer, Gerhard: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus. – Stu: Klett-Cotta 1990. 364 S., Ill.
- Staal, Frits: Rules without meaning. Ritual, mantras and the human sciences. – NY [e. a.]: Lang 1989. XIX, 490 p. = Toronto studies in religion IV; sfr 160,-.
- Tobin, Vincent Arie: Theological principles of **Egyptian** religion. Foreword by Roland G. Bonnel. – NY [e. a.]: Lang 1989. XIX, 223 p. = American university studies VII, 39; sfr 59,60.
- Hutter, Manfred: Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawia für ein Königspaar aus mittelhethit. Zeit KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBO XXI 6. – Frb/S: Universitätsverl.; G6: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 180 S. = Orbis biblicus et orientalis LXXXII; Lw. DM 69,-.
- Thyen, Johann-Dietrich: **Bibel und Koran**. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen. – Köln, Wien: Böhlau 1989. XXIX, 349 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XIX; DM 58,-.
- Riße, Günter: „Gott ist Christus, der Sohn der Maria.“ Eine Studie zum **Christusbild im Koran**. – Bonn: Borengässer 1989. XI, 273 S., 1 Kt., 2 graph. Darst. = Begegnung II; kart. DM 34,- [Diss., Bonn]
- Little, David – John Kelsay – Abdulaziz A. Sachedina: Human rights and the conflict of cultures: Western and Islamic perspectives on religious liberty. – Columbia, S. C.: University of South Carolina Pr. 1988. X, 112 p. = Studies in comparative religion; \$ 24,94.
- Colas, Gérard: L'instauration de la Puissance divine dans l'image du temple en Inde du Sud. – RHR 206, 1989, 129-150; p. 151-169: Ryckmans, Jacques: Le panthéon de l'Arabie du sud préislamique: état des problèmes et brève synthèse.
- Peters, Ulrike: Wie der biblische Prophet Henoch zum Buddha wurde: die jüdische Henochtradition als frühes Beispiel interkultureller und interreligiöser Vermittlung zwischen Ost und West. – Sinzig: Sankt-Meinrad-Verl. für Theologie Esser 1989. VII, 209 S., Ill. = Sinziger theologische Texte und Studien V; kart. DM 48,-.
- Dhavamony, Mariasusai: Saccidananda. Being, consciousness and bliss in Hindu theology. – Actualitas omnium actum. Festschrift für H. Beck ... Bern [u. a.]: 1989, 357-370; S. 371-382: Biernatzki, William E.: Triadic structures in **Mahayana** Buddhism.
- Swain, Tony: A new sky hero from a conquered land. – HRel 29, 1990, 195-232; p. 233-258: Goldberg, Harvey E.: The **Zohar** in southern Morocco: A study in the ethnography of texts; p. 259-285: Glücklich, Ariel: Images and symbols in the phenomenology of **dharma**.
- Faure, Bernard: La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois. – P. Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1988. 318 p., cartes, fig.; F 140,-.
- Marco vich, Miroslav: Studies in Graeco-roman religions and Gnosticism. – Lei [e. a.]: Brill 1988. 195 p. = Studies in Greek and Roman religion IV.
- Rocchi, Maria: **Kadmos e Harmonia**. Un matrimonio problematico. – R: „L'Erma“ di Bretschneider 1989. 144 p. = Storia delle religioni VI.
- Sobel, Hildegard: **Hygieia**. Die Götting der Gesundheit. – Dmst: Wiss. Buchges. 1990. VIII, 136 S., Taf.

VI. Religionsphilosophie

- Wienbruch, Ulrich: Erleuchtete Einsicht. Zur Erkenntnislehre **Augustins**. – Bonn: Bouvier 1989. 234 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik CCXVIII; kart. DM 58,-.
- Ulricus (de Argentina): De summo bono. Ulrich von Straßburg. Liber 1. Hrsg. von Burkhard Mojsisch. Mit e. Einl. von Alain de Libera u. Burkhard Mojsisch u. e. Anh. zur Einl. von Ruedi Imbach. – Hbg: Meiner 1989. XXXI, 76 p. = Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi [Textbd.] Bd. I; Lw. DM 86,-.
- Bolberitz, Paul: Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus **Cusanus** in seinem Werk: „De non aliud.“ – Leipzig: St. Benno 1989. 87 S. = Erfurter theologische Schriften XVII, M 10,80.
- Flage, Daniel E.: The essences of **Spinoza's** God. – History of philosophy quarterly 6, 1989, 147-160; p. 295-302: Leiser Madanes: „Nautre“, „Substance“, and „God“ as mass terms in Spinoza's theological-political treatise.
- Erkelens, Herbert van: **Einstein, Jung** und die relativität von God. – Kampen: Kok Agora 1988. 264 blz., fig.; hfl 38,90.
- Löhner, Alexander Friedrich: Gewißheit im Wagnis des Denkens. Die Frage nach der Möglichkeit von christl. Philosophie u. Metaphysik im Werk u. Denken des Philosophen Peter **Wust**. Eine Gesamtdarstellung seiner Philosophie. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. V, 628 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 303; sfr 85,- [Diss., München]
- Schmidinger, Heinrich M.: Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang. – Christliche Philosophie im kathol. Denken des 19. u. 20. Jhs. Bd. III (Graz/Wien/Köln 1990), 23-48; S. 49-78: Schaeffler, Richard: Philosophie und kathol. Theologie im 20. Jahrhundert.
- Berlinger, Rudolph: Der Philosoph und die Schlange. Zur Philosophie des **Bösen**. – Weite des Herzens, Weite des Lebens ... , Rgb 1989, 295-312;

- S. 313-332: Biser, Eugen: Die Sinnfrage als Gottesfrage; S. 343-352: Leinsle, Ulrich G.: Gott-Denken aus der Negation.
- Olivetti, Marco M.: Religion zwischen Ethik und Ontologie. – Metaphysik nach Kant? ... (Stu 1988), 703-712; S. 728-741: Pannenberg, Wolfhart: Religion und Metaphysik.
- Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo. – Napoli: Morano Ed. 1988. 610 p. = Nobilità dello spirito. Nuova serie XVII; Lire 50 000.

VII. Fundamentaltheologie

- Theologie en **rationaliteit**. Godsdienstwijzerige bijdragen. Onder red. van H. J. Adriaanse en H. A. Krop. – Kampen: Kok 1988. 330 p.; hfl 52,50; [cont.] p. 13-36: Berger, H. H.: Rationaliteit en het probleem van de filosofische theologie; p. 37-54: Dijn, H. de: Rationaliteit en transcendentie; p. 57-74: Leertouwer, L.: De rationaliteit van de fenomenologie van de godsdienst – J. D. J. Waardenburgs nieuwe fenomenologie; p. 75-96: Vos, H. M.: Over de redelijkheid van het morele standpunt; p. 99-138: Groot, N.: Binnenste buiten. De betekenis van de innerlijkheid in Schleiermachers leer van de harmonie tussen dogmatiek en wijsbegeerte; p. 139-161: Molendijk, A. L.: Om de onafhankelijkheid van de theologie. Het principe van „voraussetzungslose Wissenschaft“; p. 162-195: Hagenaars, P.: Anticipatie en rationaliteit. Enkele notities met betrekking tot het anticipatiebegrip bij Pannenberg; p. 199-235: Dalferth, I. U.: Perspektiviteit en Reflexion als Grundprobleme theologischer Rationalität; p. 236-259: Ouwerkerk, C. A. J. van: Theologie, wetenschap zonder subject?; p. 260-302: Vries, H. de: Theologie in pianissimo. De afnemende en de blijvende verstaanbaarheid van het spreken over God; p. 303-324: Adriaanse, H. J.: Theologie en het irrationele.
- Pie i Ninot, Salvador: Tratado de teologia fundamental. Dar razon de la experiencia (1Pe 3,15). – Salm: Ed. „Secretariado Trinitario“ 1989. 425 p. = Agape VII; pes 2000.
- Livingston, James C.: Anatomy of the **sacred**. An introduction to religion. – NY: Macmillan 1989. XIV, 398 p., fig.; \$ 25,-.
- Penner, Hans H.: Impasse and resolution. A critique of the study of religion. – NY [e. a.]: Lang 1989. 239 p. = Toronto studies in religion VIII.
- Barnes, Michael: Christian identity & religious pluralism. Religions in conversation. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 200 p.; \$ 15,95.
- Ledbetter, Mark: Virtuous intentions. The religious dimension of **narrative**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 100 p. = American Academy of Religion. Academy series LXVI; \$ 12,95.
- Fischer, Hermann: Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff. – ZThK 87, 1990, 100-123; S. 124-144: Wagner, Falk: Christentum u. Moderne.
- Schuth, Katarina: Reason for the hope. The futures of Roman Catholic theologates. Historical introductions by Joseph M. White ... – Wilmington, Del.: Glazier 1989. XIV, 228 p.; \$ 15,95.
- Ruether, Rosemary Radford: Disputed questions. On being a christian. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. 142 p.; \$ 9,95.
- González, Justo L.: Christian thought revisited. 3 types of theology. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 185 p.; \$ 15,95.
- Snider, Theodore M.: The divine activity. An approach to incarnational theology. – NY [e. a.]: Lang 1990. 416 p. = American university studies VII, 63; sfr 93,50.
- Min, Anselm Kyongsuk: Dialectic of salvation. Issues in **theology of liberation**. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1989. X, 207 p.
- Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas. Hrsg. von Peter Eicher ... – Düs: Patmos Verl. 1989. 300 S. = Theologie zur Zeit VI; kart. DM 35,80.
- Jones, W. Paul: Theological worlds. Understanding the alternative rhythms of Christian **belief**. – Nashv: Abingdon Pr. 1989. 255 p.; \$ 16,95.
- Biser, Eugen: Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise. – Frb/B: Herder 1989. 126 S. = Herderbücherei 1687; kart. DM 9,90.
- Pailin, David A.: God and the processes of reality. Foundations of a credible **theism**. – Lo [e. a.]: Routledge 1989. X, 235 p. = Routledge religious studies; £ 29,95.

VIII. Dogmatik

- Caillot, Joseph: L'évangile de la communication. Pour une nouvelle approche du salut chrétien. – P. Ed. du Cerf 1989. 374 p. = Cogitatio fidei CLII; F 149,-.
- Miggebrink, Ralf: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl **Rahners** zur zeitgenössischen **Gotteslehre**. – Altenberge: Telos 1989. XV, 421 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen V; kart. DM 49,80 [Diss., Münster]
- Schmetterer, Eva: „Was ist die Frau, daß du ihrer gedenkst.“ Eine systemat.-dogmat. Untersuchung zum hermeneutischen Ansatz **feministischer** Theologie. – Ffm: Athenäum 1989. 260 S. = Athenäums Monographien. Theologie III; kart. DM 58,-.
- Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie. Hrsg. von Herlinde Pissarek-Hudelist. Mit Beitr. von Wolfgang Beinert ... – Düs: Patmos 1989. 176 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXIX; DM 29,80.
- Daly, Gabriel: **Creation and redemption**. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 230 p. = Theology and life series XXV; \$ 15,95.
- Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. – Mchn: Kaiser 1989. 379 S.; kart. DM 69,-.
- Will, James E.: **A christology of peace**. – Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 154 p.; \$ 11,95.
- Xavier Pikaza, O. de M.: La Mediación mariana (Principios filosófico-teológicos. – EphMar 39, 1989, 181-104; p. 205-236: García Paredes, J. C. R.: La mediación de María en perspectiva Pneumatológica y eclesiológica; p. 237-254: Esquerda Bifet, Juan: La mediación materna de María. Aspectos específicos de la encíclica «Redemptoris Mater»;

- p. 255-286: Casanovas Cortés, Rafael: La mediación materna de María en los documentos, textos y actas del Concilio Vaticano II; p. 395-426: Ildefonso de la Inmaculada Soler: María, plenitud de perfección de la mujer o antropología mariana.
- Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld. Hrsg. von Franz Kardinal König. Mit Beiträgen von Peter Hünermann ... - Düs: Patmos 1990. 152 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXXIV; kart. DM 29,80.
- Lies, Lothar: **Sakramententheologie**. Eine personale Sicht. - Graz [u. a.]: Verl. Styria 1990. 375 S.; kart. DM 59,-.
- Rocchetta, Carlo: Sacramentaria fondamentale. Dal »mysterion« al »sacramentum«. - Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 598 p. = Corso di teologia sistematica VIII; kart. Lire 45 000.
- Biffi, Inos: Il trattato teologico sull'eucaristia: Principi e progresso. - Scatt 117, 1989, 341-365.
- Giraud, Cesare: **Eucaristia** per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla »lex orandi«. - R: Ed. Pont. Univ. Greg.; Brescia: Morcelliana 1989. XXII, 679 p. = Aloisiana XXII; kart. Lire 58 000.
- Temio Saiz, Angel: La eucaristia, sacrificio y sacramento, fuente y culmen de toda santificación. - Burgense 30, 1989, 325-364.
- Tornos, Andrés: **Escatología**. Vol. I. - Madr: UPCM 1989. 177 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid III, 11.
- Sullivan, Clayton: Rethinking realized eschatology. - Macon, Ga.: Mercer 1988. 152 p.; \$ 19,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

- Böcker, Tobias: Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche. - Pad [u. a.]: Schöningh 1989. 233 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLIV; kart. DM 42,-.
- Henrich, Stefan: Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Dokumentation. - KuD 35, 1989, 258-295.
- Koinonia auf altkirchlicher Basis. Dt. Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975-1987 mit franz. und engl. Übers. Hrsg. von Urs von Arx. - Bern: Stämpfli 1989. 229 S. = Internationale kirchliche Zeitschrift. Beiheft LXXIX, 4.
- Oeyen, Chr.: Ekklesiologische Fragen in den orthodox-alkatholischen Kommissionstexten. - IKZ 79, 1989, 237-265.
- Trautler, Reinhold: Bleibt uns nur die andere Sicht der Dinge? Fragen und Wünsche an die ökumenische Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen«. - OekRu 38, 1989, 373-388; S. 389-396: Brandenburger, Egon: Der Leib-Christi-Gedanke nach Paulus; S. 397-410: Meyer, Harding: Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische »Grunddifferenz«.
- Gozier, André: Le Père Henri Le Saux à la rencontre de l'hindouisme. Une introduction à l'œuvre de Henri Le Saux, Swami Abhishitananda. Préface de Pierre Miquel. - P: Ed. du Centurion 1989. 167 p. = Religions en dialogue; F 89,-.
- Von Budapest 1985 nach Curitiba 1989. - Stu: Kreuz Verl. 1989. 286, 77 S., Ill. = LWB-Report XXVII.
- Dialogue and syncretism. An interdisciplinary approach. Ed. by Jerald Gort, Hendrik Vroom, Rein Fernhout, and Anton Wessels. - GrR: Eerdmans; Amsterdam: Ed. Rodopi 1989. VI, 228 p. = Currents of encounter.
- Ibebuikwe, Polycarp Chuma: The **Eucharist**: the discussion on the Eucharist by the Faith and Order Commission of the World Council of Churches Lausanne 1927 - Lima 1982. - Ffm, Bern, NY, P: Lang 1989. VII, 524 p. = European university studies XXIII, 370; sfr 79,- [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]
- Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme: recherches d'unité et quêtes d'identité. Sous la dir. de Jean-Paul Willaime. - P: Ed. du Cerf 1989. 250 p. = Sciences humaines et religions; F 134,-; [cont.:] p. 15-38: Willaime, Jean-Paul: L'œcuménisme écartelé. Quelques hypothèses en sociologie de l'œcuménisme; p. 39-52: Bizeul, Yves: Sécularisation et œcuménisme ou »sécularisation« de l'œcuménisme? Les œcuménismes chrétiens entre la modernité et la postmodernité; p. 53-77: Lienhard, Marc: Clivages doctrinaux et conflits de pouvoirs. La rupture du XVI^e siècle; p. 79-96: Ladière, Paul: Le décret du Concile Vatican II sur l'œcuménisme. Ouverture et blocage; p. 97-116: Lautman, Françoise: L'œcuménisme ordinaire; p. 117-129: Wahl, Alfred: Vers la fin des conflits interconfessionnels?; p. 131-156: Alexander, Daniel: De l'événement à l'institution. La situation de l'œcuménisme à Genève autour de »Chrétiens pour l'an 2000«; p. 157-185: Bovay, Claude - Roland Campiche: Les mariages mixtes. Restructuration ou dilution des identifications confessionnelles; p. 187-199: Mehl, Roger: Œcuménisme et stratégies confessionnelles; p. 201-225: Baubérot, Jean: Stratégie œcuménique et mémoire conflictuelle. Le tricentenaire de la Révocation de l'Édit de Nantes comme analyseur des relations interconfessionnelles en France; p. 227-243: Birmelé, André: De l'hérésie doctrinale à l'hérésie éthique?
- Hermes, Eilert: Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realist. Ökumene. - Marburg: Elwert 1989. XIX, 302 S. = Marburger theologische Studien XXVII; DM 38,-.
- Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung. Hrsg. im Auftr. der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. - Basel: Reinhardt; Zü: Benziger 1989. 382 S.; kart. DM 44,80.

X. Moraltheologie

- Benzerath, Martin: Bibliographie selective en theologie morale 1984-1988. Selected bibliography in moral theology 1984-1988. - Studia moralia 27, 1989, 219-772.
- Freiheit in Gemeinschaft. Festschrift für Josef Rief zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Philipp Schäfer. - Passau: Passavia Universitätsverl. 1989.

- 135 S.; kart. DM 24,-; S. 121-134: Bibliographie J. Rief; [enth.:] S. 13-43: Fürst, Walter: Glaube Hoffnung Liebe. Zur Bedeutung der triadischen Struktur des Christentums für die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer, symbolisch-kritischer Handlungswissenschaft; S. 45-65: Gleixner, Hans: Überlegungen zu den unterschiedlichen Ansätzen christlicher **Ökoethik**; S. 67-83: Ruhnau, Clemens: Wie Gott Freiheit und Gemeinschaft stiftet. Über einige Zusammenhänge von Gottesbild und Pastoral; S. 85-103: Schäfer, Philipp: Freiheit der Kinder Gottes in Gemeinschaft.
- Leers, Bernardino - Antonio Moser: Moraltheologie - Engpässe und Auswege (Theologia moral, dt.). - Düs: Patmos 1989. 280 S. = Bibliothek Theologie der Befreiung; kart. DM 44,80.
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. - Stu: Klett-Cotta 1989. 254 S.; kart. DM 38,-.
- Knoche, Hansjürgen: **Schöpfungsethik**. Ökumenische Grundlagen der Schöpfungsethologie und Ethik. - Mchn: Behrendt, Meta-Verl. 1989. 374 S.; kart. DM 36,-.
- Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Hrsg. von Günter Altner. - Stu: Kreuz-Verl. 1989. 429 S., Ill., graph. Darst.; kart. DM 36,-.
- Vidal, Marciano: La moral como servicio a la causa del hombre. - Moralia 12, 1990, 3-29; p. 31-54: Rubio, Miguél: Lectura ética de la Revolución Francesa; p. 55-86: Elizari, F. Javier: SIDA y secreto médico; p. 87-105: Zabalegui, Luis: Aproximaciones al concepto de sentimiento de culpa; p. 107-123: González, Ignacio: Formación y moralidad del clero castellano-leonés en la Baja Edad Media.
- Abbà, Giuseppe: **Felicità**, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale. - R: LAS 1989. 298 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXIII; Lire 30 000.
- Koschut, Ralf-Peter: Strukturen der **Verantwortung**. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter bes. Berücks. des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns. - Ffm [u. a.]: Lang 1989. 427 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 373; sfr 81,- [Diss., München]
- Moltmann, Jürgen: **Gerechtigkeit** schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt. - Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1989. 128 S. = Forum Politische Theologie IX; kart. DM 12,-.
- Gerechtigkeit - aktuelle Dimension einer Grundkategorie. 7. Theologen-Juristen-Gespräch (Dokumentation einer Tagung, 29.-31. 1. 1988). Hrsg. von Tilman Evers. - Hofgeismar: Ev. Akademie 1989. 136 S. = Hofgeismarer Protokolle CCLV; DM 9,-; [enth.:] S. 7-37: Kaufmann, Arthur: Aspekte aus der Sicht von Rechtsphilosophie und Rechtspraxis; S. 38-63: Reuter, Hans-Richard: Theologische Dimensionen eines sozialethischen Grundbegriffs; S. 64-82: Schiele, Beatrix: Feministisch-ethische Überlegungen zu einem Diskurs über Gerechtigkeit; S. 83-103: Böckle, Franz: Gerechtigkeit heute - in der katholischen Theologie. Bestimmt vom Ethos der Menschenrechte; S. 104-135: Duchrow, Ulrich: Gerechtigkeit und Recht im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.
- Busche, Bernd: **Sexualethik** kontrovers. Analyse evang. Schrifttums zu Sexualität, Partnerschaft und Ehe. - Essen: Verl. Die Blaue Eule 1989. 403 S. = Theologie in der Blauen Eule IV; kart. DM 56,- [Diss., Bochum]
- Sarmiento, Augusto: La libertad de la castidad, condición para la humanización del amor y la sexualidad. - Scripta theologica 21, 1989, 805-823.
- Walter, Alfred: **AIDS** als Versuchung. Christliche Existenz und schwere Krankheit. - Mchn: Kaiser 1989. 181 S. = Kaiser-Taschenbücher LV.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

- Jewish spirituality. From the Bible to the Middle Ages. Ed. by Arthur Green. - Lo: SCM Pr. 1989. XXV, 450 p.; £ 17,50.
- Nouailhat, René: Saints et patrons. Les premiers moines de **Lérins**. - P: Les Belles Lettres 1988. 426 p. = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne LXXXIV = Annales littéraires de l'Université de Besançon CCCLXXXII.
- L'Hermite-Leclercq, Paulette: Le monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de **La Celle** XI^e début du XVI^e siècle. Préface de Pierre-Roger Gausin. - P: Ed. Cujas 1989. 359 p., 5 cartes; F 280,-.
- Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Dokumentation der wissenschaftl. Studententagung »Glaube und Aberglaube, Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter«, 27.-30. 3. 1985 in Weingarten, veranstaltet von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Hrsg.: Peter Dinkelbacher, Dieter R. Bauer. - Pad [u. a.]: Schöningh 1990. 493 S., Abb. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N.F. XIII; kart. DM 137,-; [enth.:] S. 9-27: Dinkelbacher, Peter: Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie; S. 29-40: Schmitt, Jean-Claude: Der Mediävist und die Volkskultur; S. 41-55: Bauer, Dieter R.: Heiligkeit des Landes: ein Beispiel für die Prägenkraft der Volksreligiosität; S. 57-99: Dinkelbacher, Peter: »verba hec tam mistica ex ore tam ydote glebonis.« Selbstausagen des Volkes über seinen Glauben - unter bes. Berücks. der Offenbarungsliteratur und der Vision Gottschalks; S. 101-127: Bronzini, Giovanni B.: Der mittelalterliche Ursprung und das Weiterleben des **Sankt-Michaels-Kultes** im Volk; S. 129-143: Grünewald, Eckhard: »Der tüfel in der helle ist üwer schlaf geselle.« Heidnischer Elbenglaube und christliches Weltverständnis im »Ritter von Staufenberg«; S. 145-162: Patschovsky, Alexander: Wie wird man **Ketzer**? Der Beitrag der Volkskunde zur Entstehung von **Häresien**; S. 163-176: Segl, Peter: Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertaktiken und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jahrhunderts; S. 177-193: Frey, Winfried: Der »Juden Spiegel«. **Johannes Pfefferkorn** und die Volksfrömmigkeit; S. 195-242: Jaritz, Gerhard: **Bildquellen** zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit (mit 23 Abb.); S. 243-251: Harmenting, Dieter: Spätmittelalterliche **Aberglaubenskritik** in Dekalog- und Beichtliteratur. Perspektiven ihrer Erforschung; S. 253-273: Scribner, Robert W.: **Magie** und **Aberglaube**. Zur volkstümlichen sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters; S. 275-305: Nissen, Peter

- J. A.: Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter, insbesondere das **Arzheimer Mirakelbuch** des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben; S. 307–327; Burger, Christoph: Volksfrömmigkeit in Deutschland um 1500 im Spiegel der Schriften des **Johannes von Paltz** OESA; S. 329–373; Schreiner, Klaus: Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher **Laienfrömmigkeit**; S. 375–396; Uverhau, Dagmar: Volksglaube und Aberglaube als glaubensmäßig nichtsanktionierte Magie auf dem Hintergrund des dämonologischen Hexenbegriffs der Verfolgungszeit; S. 397–417; Kovács, Elisabeth: Spätmittelalterliche Traditionen in der österreichischen Frömmigkeit des 17. und 18. Jahrhunderts; S. 419–465; Röhrich, Lutz: Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart; S. 467–485; Petzoldt, Leander: Magie und Religion.
- Damián Gaitán, José: «Subida del Monte Carmelo» y «Noche oscura». – Teresianum 40, 1989, 289–335; p. 337–362; Pacho, Eulogio: Neomática e interpretación del «Cántico Espiritual»; p. 363–395; Herraiz, Maximiliano: «Llama de amor viva». Consagración de un místico y un teólogo; p. 397–433; Vicente Rodríguez, José: San **Juan de la Cruz**: magisterio oral y escritos breves.
- Daraki, Maria: Une religiosité sans Dieu. – P. Ed. La Découverte 1989. 222 p. = Armillaire; F 125,–.
- Talbot, John Michael: **Hermitage**. A place of prayer and spiritual renewal: its heritage and challenge for the future. – NY: Crossroad 1989. X, 194 p.
- Weaving the visions. New patterns in feminist spirituality. Ed by Judith Plaskow ... – NY [e. a.]: Harper & Row 1989. VII, 359 p.; \$ 12,95.
- Leuenberger, Robert: Zeit in der Zeit. Über das **Gebet**. – Zü: Theol. Verl. 1988. 300 S.; DM 38,–.
- Aróstegui, Luis: ¿Se puede dialogar con Dios? – Revista de espiritualidad 48, 1989, 179–195; p. 197–220; García Rojo, Jesús: Oración cristiana: Diálogo con Dios Padre; p. 221–242; Damián Gaitán, José: Jesús y la oración del cristiano; p. 243–272; Vicente Rodríguez, José: Comunión con el Espíritu Santo. Reflexión desde textos litúrgicos recientes; p. 273–312; Silanes, Nereo: Oración cristiana, oración trinitaria. Testimonio de grandes orantes.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

- Wackenheim, Charles: Des religions aux idéologies: «sécularisation» de l'intolérance. – RSR 63, 1989, 117–135.
- Kirche und Gesellschaft. Analysen, Reflexionen, Perspektiven. Marburger Forum Philippinum. Hrsg. von Wilfried Härle unter Mitw. von Eberhard Stock. Mit Beitr. von Helmut Gärtner ... ein Vorw. von Hansgeorg Gareis u. ein Grußw. von Dietrich Simon. – Stu: Wiss. Verl.-Ges. 1989. 208 S.
- Hastings, Adrian: **African catholicism**. Essays in discovery. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Intern. 1989. XIV, 208 p.; £ 9,95.
- Ballin, Monika: Die politische Rolle der Kirche in **Zentralamerika**. Eine vergleichende Länderanalyse. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. V, 285 S. = Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft V; sfr 76,– [Diss., Kiel].
- Religion in politics. A world guide. Edited by Stuart Mews. – Harlow: Longman 1989. X, 332 p. = Longman international reference; £ 58,–.
- Colombo, Giuseppe: Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa. – ScCatt 117, 1989, 330–340.
- Religion and the **public good**. A bicentennial forum. With addresses by William Lee Miller ... and with a foreword by John F. Wilson. – Macon, Ga.: Mercer 1988. XIX, 139 p.
- Loewenberg, Frank M.: Religion and social work practice in contemporary American society. – NY: Columbia Univ. Pr. 1988. XII, 176 p.; \$ 35,–.
- Dubach, Alfred: **Religiöse Lebenswelt** junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz. Kommentiert von Alfred Dubach, Michael Krüggeler, Peter Voll. Hrsg.: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut. – Zü: NZN Buchverl. 1989. 345 S. = SPI-Publikationsreihe II.
- Silva, Sergio: La idea de la técnica moderna en el magisterio de la Iglesia: desde **Pío XII** hasta **Juan Pablo II** (1985). – Santiago: Pont. Univ. Católica de Chile 1989. 166 p. = Anales de la Facultad de Teología XXXVIII, 2.
- Beckford, James Arthur: Religion and advanced **industrial society**. – Lo [e. a.]: Unwin Hyman 1989. 189 p. = Controversies in sociology XXIII.
- Calvez, Jean-Yves: **L'économie**, l'homme, la société. L'enseignement social de l'église. – P: Desclée de Brouwer 1989. 362 p. = Théologie; F 138,–.
- Mitchell, John J.: Critical voices in American catholic economic thought. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. XX, 200 p.; \$ 10,95.
- Grönefeld, Maria: Arbeiterbildung als politische Praxis. Ein Beitrag zu ihrer Konzeption innerhalb der katholischen **Arbeiterbewegung**. – Köln: Ketteler 1989. 267 S.; kart. DM 35,80.

XIII. Kirchenrecht

- Pizzorni, Reginaldo M.: Diritto naturale e libertà della persona umana. – Apollinaris 62, 1989, 21–47; p. 49–59; Martin de Agar, J. T.: Brevi cenni sulle fondamenta dei rapporti fra Gerarchia e Associazioni; p. 59–68; Lo Iacono, P.: Il timore come causa di nullità matrimoniale dopo il nuovo C.I.C. latino; p. 69–84; Rubio Rodríguez, J. J.: El «favor juris» de las causas pias ante la intangibilidad de la legítima en el derecho común e hispano; p. 85–122; Sastre Santos, Eutimio: El Cardenal Larraona y el Capítulo De Archivis en la preparación del Concilio Vaticano II. Remembranza de un Centenario (1887–1987); p. 123–169; Fox, Joseph: The homily and the authentic interpretation of Canon 767 § 1; p. 171–180; Schulz, Winfried: Problemi canonistici circa la predicazione dei laici nella normativa della Conferenza episcopale tedesca.
- Díaz Moreno, José María: Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico. Temática actual. – REDC 46, 1989, 7–67; p. 69–87; Manzanara, Julio: La figura del laico en el Sínodo Episcopal de 1987; p. 89–114; Olmos Ortega, María Elena: La participación de los laicos en los

órganos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer); p. 115–126; Vázquez Janeiro, Isaac: Una colección de documentos del Concilio de Constanza; p. 179–187; Ferrari, Silvio: I sinodi diocesani del Post-Concilio; p. 189–202; Manzanara, Julio: Reflexiones sobre el documento «Estatuto teológico y jurídico de las conferencias episcopales»; p. 203–233; Puchades Navarro, Miguel Angel: Aspectos económicos de los beneficios fiscales de la Iglesia Católica en el caso del I.V.A.; p. 235–253; Olmos Ortega, María Elena – Margarita Vento Torres: La libertad religiosa tras un decenio de constitución.

- Boni, Andrea: Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607 /c. 596). – R. Ed. Antonianum 1989. 529 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXIX; Lire 45 000.
- Lombardia, Pedro: Contribución a la teoría de la persona física en el ordenamiento canónico. (Nota preliminar de J. Hervada.) – Jus canonicum 29, 1989, 11–106; p. 109–122; Hera, Alberto de la: «Ius Divinum» matrimonial en el Código de Derecho Canónico de 1983; p. 123–149; Larrainzar, Carlos: La teoría del negocio matrimonial en el Manual de José María González del Valle; p. 151–182; Llobell, Joaquín: La sentencia canónica en las causas de nulidad matrimonial; p. 185–204; Arrieta, Juan Ignacio: La reforma de la Curia Romana «Comentario a la Constitución Apostólica «Pastor Bonus»»; p. 245–273; Labandeira, E.: Las máximas de experiencia en los procesos canónicos; p. 275–304; Diego-Lora, Carmelo de: Control de la justicia de la sentencia firme y definitiva en el proceso canónico; p. 305–326; Lopez Alarcon, Mariano: Eficacia civil de la licencia para la enajenación de bienes eclesiásticos; p. 327–335; Molano, Eduardo: Estructuras jerárquicas y Asociaciones.
- Lüdecke, Norbert: **Eheschließung** als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonist. Auswertung. Bd. I. II. – Wü: Echter 1989. 1004 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft VII; kart. DM 96,– [Diss., Bonn].
- D'Agostino, Francesco: Fondamenti filosofici e teologici della sanzione penale. – MonEcll 114, 1989, 1–16; p. 17–28; Ciprotti, Pio: Elementi di novità nel **diritto penale** canonico vigente; p. 35–67; Mattia, Giuseppe di: Pena e azione pastorale nel diritto penale della Chiesa; p. 69–94; De Paolis, Velasio: L'applicazione della pena canonica; p. 95–103; Coppola, Raffaele: Grave incommodo e sospensione della sanzione penale; p. 113–131; Errazuriz, Carlos J.: La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede; p. 132–142; Sanchis, J. M.: Rilevanza del principio di sussidiarietà nel sistema penale del Codice del 1983; p. 149–175; Lopez-Gallo, Pedro: Episcopal Conferences: A reply and comment on Instrumentum Laboris; p. 185–236; D'Ostilio, Francesco: La durata media delle cause matrimoniali; p. 237–249; Blasi, Antonello – Stefania Blasi: Evoluzione della struttura della Conferenza Episcopale Italiana ed esame degli Statuti.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

- Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Bd. IV: Pastorale Futurologie. Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen. Unter Mitarb. von Johannes Haas ... – Düs: Patmos-Verl. 1990. 332 S., graph. Darst.; DM 49,80.
- Chiesa e parrocchia. Di Gianni Ambrosio ... – Leumann: Ed. Elle Di Ci 1989. 176 p. = Collana di teologia pratica VII; Lire 12 000.
- Dieterich, Michael: Handbuch Psychologie und Seelsorge. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 383 S., Abb., graph. Darst.; kart. DM 49,80.
- Wenn der Dornbusch brennt. Beiträge zum **Pfarrerberuf**, zur Praxis geistlichen Lebens und zum Weg der Kirche. Eine Festgabe für Dieter Voll. Richard Riess (Hrsg.). – Mchn: Claudius Verl. 1989. 328 S.; DM 29,–.
- Verwaltete Kirche, lebendige Kirche. Thema für Walter Hammer. Hrsg. von Rüdiger Scholz in Verb. mit Werner Hofmann und Hilmar Koch. – Bielefeld: Luther-Verl. 1989. 300 S., Ill.; DM 35,–.
- Brovelli, Franco: **L'omelia**. Elementi di riflessione dal dibattito recente. – ScCatt 117, 1989, 287–329.
- Long, Thomas G.: The witness of preaching. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 216 p.; \$ 13,95.
- Stadelmann, Helge: Schriftgemäß predigen. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt. – Wup: Brockhaus 1989. 288 S., Abb. = TVG: Allg. Reihe; kart. DM 26,80.
- Raible, Wolfgang: Christliches Ethos und gottesdienstliche Verkündigung: Überlegungen zum Selbstverständnis ethischer Predigt. – Ffm [u. a.]: Lang 1989. 448 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 377; sfr 93,– [Diss., Tübingen].
- Seitz, Manfred: Begründung, Probleme und Praxis der **Seelsorge**. – ThRu 54, 1989, 335–379.
- Rowatt, G. Wade: **Pastoral care** with adolescents in crisis. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox Pr. 1989. 168 p.; \$ 12,95.
- Bildung, Glaube, Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie. [Karl Ernst Nipkow zum 60. Geburtstag] Hrsg. von Reiner Preul ... – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1989. 364 S., Ill., graph. Darst. = Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster; DM 58,–; [enth. u. a.]: S. 37–60: Müller-Rolli, Sebastian: Bilderwelt – Spiegelwelt. Über Bilder und deren Bildungsgehalt; S. 74–100: Jetter, Werner: „Der Erleuchtete Catechismus“ = Prediger. Erinnerung an ein abgegangenes evangelisches Bildungsinstrument; S. 101–115: Preul, Reiner: Aspekte eines kulturprotestantischen Bildungsbegriffs; S. 116–137: Basse, Ottokar: Bewahren und Gestalten. Einige nicht nur nostalgische Erinnerungen zum Verhältnis des Religionsunterrichts zur schulischen Bildung; S. 141–155: Baumann, Ulrike – Alfred K. Tremel: Schöpfung oder Evolution? Ethische Konsequenzen eines Paradigmenwechsels; S. 171–185: Hull, John M.: Ideologien und die Bewusstseinsindustrien. Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen einer spätkapitalistischen Gesellschaft; S. 186–205: Kennedy, William B.: Theologische Ausbildung als Erziehung zum Durchbruch; S. 206–219: Müller, Hans Martin: Gewohnheitschristentum. Eine Frage auch an die Religionspädagogik; S. 230–249: Becker, Ulrich – Klaus Goffmann: Lernen in der Gemeinschaft. Konkretionen des ökumenischen Lernverständnisses; S. 253–269: Fowler, James W.: Öffentliche Kirche und

- christliche Erziehung; S. 305–316; Kaufmann, Hans Bernhard: Verschränkung und Kritik humanwissenschaftlicher und theologischer Aspekte des Lernverständnisses. Thesen.
- Klassiker der Religionspädagogik. Klaus Wegenast zum 60. Geb. von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von Henning Schröder und Dietrich Zilleßen. – Ffm: Diesterweg 1989. 304 S.; kart. DM 42,-.
- White, James W.: Intergenerational religious education. Models, theory, and prescription for interage life and learning in the faith community. – Birmingham, Ala.: Religious Education Pr. 1988. VII, 290 p.; \$ 14,95.

XV. Liturgiewissenschaft

- Irwin, Kevin W.: Method in liturgical theology: Context is text. – EglTh 20, 1989, 407–424.
- Mazza, Enrico: La **mistagogia**. Una teologia della liturgia in epoca patristica. – R: Ed. Liturgiche 1988. 198 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia XLVI; Lire 25 000.
- L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione. Matias Augé ... – Genova: Marietti 1988. 382 p. = Anamnesis VI; Lire 43 000.
- Becker, Hansjakob: Die **Kartause**. Liturgisches Erbe und konziliare Reform. Untersuchungen und Dokumente. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Univ. Salzburg 1990. 383 S. = Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum V = Analecta Cartusiana CXVI.
- Häussling, Angelus A.: Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft. – ALW 31, 1989, 1–32; S. 33–78: Schneiders, Marc: The Irish Calendar in the Karlsruhe Bede Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. Aug. CLXVII. fol. 16v–17v; S. 79–99: Kranemann, Benedikt: „Liturgie der Aufruf und tugendhaftes Leben der Nachhall.“ Zum Rituale-Entwurf Romuald Krocers aus dem Jahre 1812; S. 100–118: Guth, Klaus: Sitte, Ritus, Brauch. Bräuche um Tod und Begräbnis; S. 119–151: Severus, Emmanuel von – Paula L. Hey: Piccolo mondo antico – eine kleine alte Welt. Gestalt und Bibliographie eines großen Liturgiewissenschaftlers im 20. Jahrhundert. P. Odilo Kurt Heiming OSB (1898–1988). Mönch von Maria Laach.
- Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Eucharistie**. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl. – Rgb: Pustet 1989. 602 S. = Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft IV; Lw. DM 68,-.

- Haunerland, Winfried: Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Eucharistie des Missale Romanum. – Mstr: Aschendorff 1989. XXVI, 479 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXXI; kart. DM 118,- [Diss., Münster]
- Cangelosi, Felice: Nella «celebrazione» del matrimonio il programma della vita coniugale. Annotazioni esegetiche sull'eucologia delle «Missae Rituales pro Sponsis» del «Missale Romanum» per uno studio teologico-liturgico. – EL 103, 1989, 456–493.
- Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIV^e Semaine d'Etudes Liturgiques Paris 23–26 juin 1987. Ed. par Achille M. Triacca et A. Pistoia. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1988. 382 p. = Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia XLIV; Lire 40 000; [cont.]: p. 17–34: Andronikof, C.: Un aspect de la consécration d'une Eglise: la fondation; p. 35–40: Cazelles, H.: Les bénédictions des personnes et des choses dans l'Ancien Testament; p. 41–58: Cernokrak, Nicolas: Les paroles et les images comme symbole de bénédiction et de sanctification; p. 59–72: Dalmais, I.-H.: La sanctification des eaux et la fête de l'Épiphanie dans la tradition syro-antiochienne et ses dérivées; p. 73–100: Galeriu, C.: L'office des vœux monastiques; p. 101–108: Holeyton, D.R.: Sanctification de la vie dans la tradition Anglicane; p. 109–124: Hruby, Kurt: La bénédiction comme formule de base de la liturgie juive; p. 125–164: Kniazeff, Alexis: Les rites d'intronisation royale et impériale; p. 165–180: Lanne, E.: La bénédiction de l'huile; p. 181–206: Lodi, Enzo: Le Bénédictionnel Romain pour la sanctification de la vie. Sources et contenus; p. 207–224: Metzger, Marcel: Les bénédictions des personnes et des éléments dans les «Constitutions Apostoliques»; p. 225–240: Ossorguine, N.: Que signifie la sanctification du temps; p. 241–253: Rose, André: Les «bénédictions» dans les Vigiles et à l'Office du matin; p. 255–267: Théophane (Mons.): Recueil des «Molebny» «Posledodovanie» du XVIII^{ème} siècle. Histoire de l'Euchologion dans l'Eglise Russe; p. 269–284: Triacca, A.M.: Exorcisme: un Sacramental en question. Quelques pistes de réflexion pour des recherches. «Exorcismo» ou «Benedicite»?; p. 285–294: Wagner, Georges: La consécration du myron; p. 295–308: Westphal, Gaston: Quelques aspects du rituel Capétien du sacre des rois de France: le sacre d'Henri IV à Chartres; p. 309–324: Yakan, F.: La consécration de l'huile pour la sanctification de l'autel; p. 325–339: Zellweger, E.: La sanctification de la vie quotidienne dans le Protestantisme; p. 343–371: Kniazeff, A.: Le royaume de César et le Règne du Christ «Dieu, son Fils, César et l'Eglise».

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dieter Back, Univ. Duisburg, FB 1, Philosophie, Lotharstr. 65 LB 220, D-4100 Duisburg; Prof. Dr. Theofried Baumeister, Univ. Mainz, FB Kath. Theologie, Saarstr. 21, D-6500 Mainz; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, D-5300 Bonn 1; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. Diethelm Conrad, Lahntor 3, D-3550 Marburg; Dr. Manfred Böhm / Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Kath.-Theol. Fakultät d. Univ. Bamberg, An der Universität 2, D-8600 Bamberg; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst.f.Christl.Sozialw., Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr. 9, D-4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, D-8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, D-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Bruno Kleinheyer, Bergstr. 23, D-8411 Sinzig; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Dr. Konrad Meisig, Indologisches Seminar, Salzstr. 53, D-4400 Münster; Dr. Karl-Heinz Menke, Gumpensteige 7, D-7800 Freiburg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 1621 D-4790 Paderborn; Dr. Helmut Moll, Collegio Teutonico S.Maria in Campo Santo, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, FB 1, Evang. Theologie, D-4400 Münster; Prof. Dr. P. Celestyn Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL 20-039 Lublin; Dr. Anacleto de Oliveira, Seminário Diocesano, P-2400 Leiria; Prof. Dr. Hans Pörnbacher, Holz 3, D-8121 Wildsteig/Obb.; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, D-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Hubert Seiwert, Kollenrodtstr. 16, D-3000 Hannover 1; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-4400 Münster; Andrea Tafferner, Dogmatisches Seminar, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Büldenweg 54, D-4417 Altenberge; Dr. Berthold Wald, FB 7, Domplatz 23, D-4400 Münster; Dr. Robert Wenning, Piensersallee 34, D-4401 Roxel b. Münster; Dr. Udo Zeilinger, Katholisches Bildungswerk, Wilhelm-Greil-Str. 7, A 6020 Innsbruck; Prof. Dr. Dr. h.c. Prälat Josef Georg Ziegler, Waldhausenstr. 52a, D-6500 Mainz 21; Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, D-4044 Kaarst 1.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postfach 11 24, 4400 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 20,— DM, jährlich 110,— DM, Studenten-Abonnement 88,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1990 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Paul Pieper: Tafelbilder“ bei
(Verlag Aschendorff)