Theol + SO

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 110,–

Nummer 4 — 1990 — 86. Jahrgang

Bd 128.4

Klaus Lüdicke / Manfred Probst: Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? . . . . . Sp. 265

Theologische Realenzyklopädie, Bd XVII / XVIII: Jesus Christus V – Katechismuspredigt / Katechumenat, Katechumenen – Kirchenrecht (Remigius Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 284

Westbrook, Raymond: Studies in biblical and cuneiform law (Eckart Otto)
Cuomo, Luisa: Una traduzione giudeo-romanesca del libro di Giona (Gottfried Vanoni)
Heinevetter, Hans-Josef: „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" Das Hohelied als programmatische Komposition (Herbert Haag)
Keel, Othmar: Das Hohelied (Herbert Haag)
Schweitzer, Albert: Gespräche über das Neue Testament (Rainer Kampling)
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten (Norbert Mette)
Zeilinger, Franz: Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit (Otto B. Knoch)
Kirchschläger, Walter: Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament (Norbert Baumert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 296

Munier, Charles: Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1) (Rainer Kampling)
Wienbruch, Ulrich: Erleuchtete Einsicht (Christof Müller)
Herrschaft und Kirche (P. Pius Engelbert)
Weiland, Albrecht: Der Campo Santo Teutonico in Rom (Joseph Schumacher)
Tönnesmann, Andreas / Fischer Pace, Ursula Verena: Der Campo Santo Teutonico in Rom (Joseph Schumacher)
Meyer-Zollitsch, Almuth: Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen (Heinz-Albert Raem)
Savart, Claude: Les catholiques en France au XIXe siècle (Karl-Josef Rivinius)
Iber, Harald: Christlicher Glaube oder rassischer Mythus (Kurt Meier)
Elias, Ruth: Die Hoffnung erhielt mich am Leben (Adam Weyer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 310

Lonergan Workshop, Vol. 6 (Wiliam Hoye)
Rahner, Karl: Visionen und Prophezeiungen (Herbert Vorgrimler)
Mayer, Bernhard / Seybold, Michael: Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (Helmut Hoping)
Sales, Michel: Le Corps de l'Eglise (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 315

Möller, Christian: Gottesdienst als Gemeindeaufbau (Manfred Probst)
Kleinheyer, Bruno: Sakramentliche Feiern I (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 318

Lüdecke, Norbert: Eheschließung als Bund (Klaus Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 327

Staats-Lexikon (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 328

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd 4: Jugend der Kirche (Robert Rödl)
Oser, Fritz / Gmünder, Paul: Der Mensch – Stufen seiner religösen Entwicklung (Eberhard Rolinck)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 330

Altermatt, Urs / Widmer, Josef: Das Schweizerische Missionswesen im Wandel (Kossi-Joseph Tossou)
Zwischen Autonomie und Anlehnung (Werner Promper)
Park, Il-Young: Minjung, Schamanismus und Inkulturation (Werner Promper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 332

Han, Sang-Woo: Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas (Werner Promper)
De Trébizonde, Georges: De la vérité de la foi des chrétiens (Peter Heine)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 333

Philosophisches Wörterbuch (Hansjürgen Verweyen)
Stuhlhofer, Franz: Charles Darwin – Weltreise zum Agnostizismus (Hermann-Josef Zoche)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?*

1.

Manfred Probst SAC, Vallendar:
Aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers

Das Eherecht war und ist für Examenskandidaten der Kath. Theol. einer der gefürchtetsten Prüfungsstoffe; bei keinem anderen Sakrament dürfte es so viele rechtliche Bestimmungen geben, wie bei der Ehe. Dies erstaunt um so mehr, als es in den Anfangszeiten des Christentums so gut wie keine Bestimmungen über die Eheschließung unter Christen gab. Auch sakramentstheologisch gesehen war die Eheschließung immer eine schwierige Sache. Dazu gehört auch die verschiedene Wertung der kirchlichen Trauungshandlung für das Zustandekommen des Sakraments der Ehe.

Es ist deshalb ein mehr als überfälliges Unterfangen, das der Hg. dankenswerterweise gestartet hat, die Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen, aber auch verschiedener Kirchen zur Diskussion der Bedeutung der kirchlichen Eheschließung zusammenzuführen.

Der erste Beitrag von Klemens Richter: „Trauungsliturgie im Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen" hebt auf theologische Schwierigkeiten mit der liturgischen Feier der Trauung im Kontext einer schwindenden Volkskirche ab und wirft vor allem die Frage auf, ob an einer Identität von Vertrag und Sakrament zwischen Getauften festgehalten werden müsse, wie es das Kirchenrecht im Canon 1055 § 2 festschreibt. Sind zwei Brautleute, die fähig sind, einen Vertrag zu schließen, auch automatisch fähig, ein Sakrament zu feiern? Wieviel Glaube ist notwendig, damit ein Sakrament zustande kommt? (13). Es geht Richter darum, Liturgie und Recht auch im Westen in eine größere Übereinstimmung miteinander zu bringen, wie dies bei den Ostkirchen der Fall ist. Angesichts der vielen Fragen um die kirchliche Eheschließung konstatiert Richter es als erstaunliche Tatsache, „daß ein die theologischen Fächer übergreifendes Gespräch dieser Fragen kaum erkennbar ist" (15).

Der gängigen kirchenrechtlichen Auffassung, daß die Konsensabgabe der Brautleute das konstitutive Element der kirchlichen Trauungshandlung darstellt, widerspricht am deutlichsten der Beitrag von August Jilek mit dem provokanten Titel: „Das Große Segensgebet über Braut und Bräutigam als Konstitutivum der Trauungsliturgie" (18–41). Er geht in seinem Beitrag aus von der Typik und den konstitutiven Vollzügen christlicher Sakramentsfeiern im ersten Jahrtausend und vergleicht dabei die Riten der Bischofsweihe und der Trauung. Nach sorgfältiger Analyse von drei Segensgebeten aus der Trauungsliturgie des ersten Jahrtausends kommt er zu folgendem Fazit: „Die in unserer Kirche derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht, wonach die Konsenserklärung der Brautleute das Konstitutivum der Trauungsliturgie darstellt, hat in den analysierten Entwicklungssträngen des ersten Jahrtausends keine Grundlage. Denen zufolge ist der Kern der Trauungsliturgie vielmehr nicht anders konzipiert, theologisch somit auch nicht anders zu deuten als das Kerngeschehen anderer Sakramentsfeiern auch. Dies gilt in struktureller und inhaltlich-thematischer Hinsicht ebenso wie im Blick auf die Handlungsträger der Liturgie" (34). Die Konsequenzen dieser Erkenntnis sind nicht nur eine Bejahung des Trauungssegens als konstitutives Element der Trauungsliturgie,

* **Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?** Hg. v. Klemens Richter. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 180 S. (Quaestiones Disputatae, Bd 120) kart. DM 39,00

29 JAN. 1991

210

sondern auch die Verschiedenheit von Vertrag und Sakrament. Die Ehe als Vertrag ist eine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen des Ehesakraments, aber keineswegs mit diesem identisch.

Herbert Vorgrimler äußert sich in seinem Beitrag „Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung" (42–61), es bestehe kein Konsens innerhalb der Dogmatik in der Meinung, die Eheleute „spendeten" sich selber gegenseitig das Sakrament. Klar wendet er sich gegen die Auffassung, nicht die Eheschließung, sondern das ganze Eheleben sei das sakramentale Zeichen. Er unterstreicht die Bedeutung der ost- und westkirchlichen Tradition der Segnung der Brautleute für den liturgischen Vollzug des Ehesakramentes. Trotz dieser Aufwertung der Ehesegnung will er das Prinzip, „daß die Ehe unter Getauften als sakramentale und gültige Ehe durch die Ehewillenserklärung zustande kommt", völlig unangetastet lassen (59). Alle Anwesenden vollziehen gemeinsam die Liturgie dieses Sakraments, wobei die Brautleute die Konsenserklärung einbringen.

Den Kernpunkt der Frage nach der Identität von Ehevertrag und Ehesakrament greift der Tübinger Kirchenrechtler Richard Puza in seinem Beitrag „Kirchenrecht – Theologie – Liturgie" auf (62–83). In einem historischen Teil weist er auf, daß es in der Neuzeit unter den Kanonisten zwei verschiedene Richtungen über das Verhältnis von Vertrag und Sakrament gegeben hat. Der bedeutendste Vertreter einer möglichen Trennung von Vertrag und Sakrament war Melchior Cano. Nach ihm ist der Spender des Ehesakramentes der Priester, Form sind die Worte der Einsegnung und der liturgische Ritus, Materie ist der natürliche Vertrag. Die Getauften können einen gültigen Ehevertrag abschließen, der wegen Nichteinhaltung der Form nicht-sakramentalen Charakter hat" (64). Für die Aussagen des Lehramtes wesentlicher wurde jedoch Robert Bellarmin, der von dem Prinzip „gratia perficit, non destruit naturam" ausgehend Vertrag und Sakrament aufs engste verknüpft. Das Sakrament ist nach ihm etwas, das nicht von außen zum Vertrag oder zur Natur der Ehe hinzukommt, sondern es ist deren Vollendung und Vervollkommnung. Der Ehevertrag wird zum Zeichen der neuen sakramentalen Wirklichkeit. Aus dieser Ehe- und Sakramentsauffassung erfließt gleichsam von selbst die Meinung, daß die Brautleute Spender des Sakramentes seien. – Puza steuert eine Lösung an, die von dem Recht des Menschen auf gültige Eheschließung ausgeht, auch wenn er Ungetaufter ist oder als Getaufter seinen Glauben verloren hat. Es gibt nach ihm gewisse Fälle, wo Vertrag und Sakrament nicht identisch sind. Bezüglich des Spenders der Ehe meint er, daß auch der neue Kodex von 1983 mit dem Priester-Spender-Prinzip verbunden werden könne. Wenn das anamnetisch-epikletische Hochgebet für alle liturgischen Feiern in den nachkonziliaren Büchern ein konstitutives Element sei, dann könne der Priester oder ein besonders beauftragter Laie durchaus als Spender des Ehesakramentes betrachtet werden. Konsequenz einer solchen Neuorientierung wäre, daß die Dispens von der Eheschließungsform viel seltener erteilt werden dürfte, damit die ekklesiale Funktion dieses Sakramentes deutlich werde. Eine standesamtliche Eheschließung komme nur bei Glaubenslosen oder aus der Kirche ausgetretenen Christen in Betracht.

Die Probleme heutiger Theologie und Pastoral mit der liturgischen Feier der Eheschließung behandelt der Pastoraltheologe Alois Müller aus Luzern. Er plädiert für eine stärkere Würdigung und Wertung der Zivilehe in den westlichen Ländern. Müller versteht die Sakramentalität der Ehe einmal als Ehe im Werden und als Ehe im Sein (91). Die Feier des Ehesakraments verleihe in ihrem Abschluß die potestas spiritualis, die Ehe in ihren einzelnen Wirklichkeiten als Abbild des Liebesbundes Christi mit der Kirche zu leben, und das sei das Sakrament im Sein. Das Problem einer katholischen Trauung von Getauften, die sich vom Glauben der Kirche distanziert haben, und von katholisch Getauften, die nur zivil heiraten, versucht Müller von der Taufe her anzugehen und zu lösen. Er spricht von einer fließenden Sakramentalität der Ehe und versteht darunter die verschieden dichte Realisierung der grundsätzlich gegebenen Sakramentalität. Für das Problem kirchlicher und staatlicher Eheregelung entwickelt Müller eine Theorie des gegenseitigen Verhältnisses und bejaht als Lösung die doppelte Konsensabgabe vor dem Standesbeamten und in der kirchlichen Traufeier. „Die bewußte Doppelheit des Eheschließungsaktes: zivil und kirchlich, kann also in pluralistischen Gesellschaften als die normale, ausdrucksgerechte Form angesprochen werden, je weniger Zwang von beiden Seiten ausgeübt wird. Die Sinngebung soll wirklich die eines zweimaligen performativen Konsensaustausches hinsichtlich der ganzen, anthropologischen und sakramentalen Ehewirklichkeit sein" (99). Bezüglich der einzelnen Elemente deklariert Müller dezidiert den performativen Konsensaustausch als die eigentliche sakramentale Handlung. Er will allerdings auch die Rolle des bestellten Vertreters der kirchlichen Gemeinschaft als Konstitutivum der liturgischen Eheschließungsfeier behandelt wissen. Die Frage, ob der Minister Spender des Sakramentes sei, hält er für inadäquat. Auf die Bedeutung eines anamnetisch-epikletischen Segensgebetes in der Feier der Liturgie geht Müller mit keinem Wort ein.

Als „quaestiones disputandae" stellt Hansjakob Becker seinen Artikel „initiatio matrimonii" vor. Dieser Beitrag dürfte der schwierigste, weil gedrängteste Beitrag des Buches sein. In zehn Thesen behandelt er die anthropologischen und theologischen Dimensionen der Ehe, in den nächsten zehn die Entwicklungsphasen der Ehe. Weiter behandelt er in fünf Thesen die historischen Fragen sowie die theologische und juristische Bedeutung der Eheschließung. Die restlichen der insgesamt fünfzig Thesen befassen sich mit der richtigen Gestaltung der Eheliturgie, für die Becker im dritten Teil einen konkreten Vorschlag präsentiert. – Noch entschiedener als Müller vertritt Becker die These, die Trauung von der Taufe her zu verstehen. Die Eheliturgie selbst ist für ihn kein Sakrament, sondern ein Sakramentale des Sakramentes der Ehe. Anders als Müller plädiert Becker für die Anerkennung der Konsensabgabe vor dem Standesamt (Nr. 40). Wesentlich anders als Müller wertet Becker auch den Glauben als Voraussetzung für die kirchliche Trauungsfeier. Da die Trauung nach ihm ein auf praedicatio, confessio fidei und benedictio hin angelegtes Geschehen ist (Nr. 27–30), hat für ihn die Trauung von nichtglaubenden Getauften keinen Sinn.

Nicht günstig in den Gedankengang des Buches paßt sich der Beitrag „die Eheschließung in der frühen Kirche" von Hermann J. Vogt an dieser Stelle in das Buch ein. Vogt faßt seinen inhaltlich interessanten, in den Kontext des Artikels von Jilek gehörenden Beitrag so zusammen: „Wir haben also aus dem zweiten und dritten Jh., aus Kleinasien, aus Afrika und aus Rom Zeugnisse dafür, daß die Ehe durch den Willen der beiden Ehewilligen zustande kommt, und zwar ohne rituelle Mitwirkung der Kirche, daß diese aber trotzdem gesetzgeberisch-rechtlich für die Ehe zuständig ist, daß die Ehe also in den Rahmen dessen hineingehört, was man später Sakramentenrecht nannte, und daß der Eheabschluß zu den Ereignissen oder Lebensvollzügen zählt, welche die Kirche grundsätzlich liturgisch-rituell gestalten kann oder soll" (132). Dabei findet Vogt bei Tertullian eine benedictio der Brautleute bezeugt, die als Segnung verstanden werden muß (125f).

Die Auffassung der (griechisch-)orthodoxen Kirche stellt Anastasios Kallis aus Münster in seinem Beitrag „Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre" dar. Die liturgische Eheschließung ist nach Auffassung der Orthodoxie ein sakramentaler Akt, den die Kirche vollzieht und der die ekklesiologische Dimension der Ehe unterstreicht. In ihm herrscht der Gedanke vor, daß es Gott selbst ist, der durch die Kirche und ihre Diener den Eheleuten seine Gnade verleiht (135). Kallis fragt auch nach den Chancen für einen Konsens im theologischen Dialog zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche bezüglich der Eheschließung. Er sieht eine Möglichkeit, auf der Grundlage einer liturgischen Theologie zu einer Übereinstimmung zu kommen, die der jeweils eigenen, authentischen christlichen Überlieferung gerecht würde (138). Die neue katholische Trauungszeremonie zeige, daß der Charakter des Segensgebetes als konstitutiv aufgefaßt werde, daß der sakramentale Charakter der Trauung im Segen gesehen werden müsse. Allerdings wirft er der katholischen Kirche Inkonsequenz vor, wenn sie dann auch einen Diakon oder einen Laien mit dieser Aufgabe betraut (139f).

Michael Kunzler stellt „das Zustandekommen des Ehesakraments in der russisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Trauliturgie" dar. Nach dem Beitrag von Kallis überrascht es, daß im russisch-orthodoxen Eheritual von 1979 und im ukrainisch-katholischen Eheritual von 1973 eine Konsensfrage zu finden ist (145f). Der Urheber dieser Entwicklung war der Metropolit Mogila von Kiew (1633–1646). Sein Name ist mit tiefgehenden Latinisierungen der orthodoxen Kirche verbunden (146). Die russisch-orthodoxe Kirche scheint so etwas wie ein Bindeglied zwischen der katholischen und der griechisch-orthodoxen Eheauffassung ausgebildet zu haben. So wird in einer Veröffentlichung von 1900 folgende Definition der Ehe gegeben, die katholische und orthodoxe Auffassung miteinander verbindet: „Die Ehe ist jenes Sakrament, in dem die Brautleute vor dem Priester ihren freien Willen zur Ehegemeinschaft bekunden; dieser Ehebund wird gesegnet und zu einem Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche erhoben" (150).

Bedeutsam für das ökumenische Gespräch über die christliche Eheschließung sind auch der Beitrag von Frieder Schulz über „Die Ehesegnungen in den europäischen Kirchen der Reformation" und von Teresa Berger über die „Benedictio nuptiarum" in neueren nordamerikanischen Liturgien. Während Schulz Elemente einer Ehesegnung in allen reformatorischen Agenden nachweisen kann, stellt Berger eine Reihe neuer Segnungsgebete aus der nordamerikanischen Tradition vor. Diese entsprechen inhaltlich den Anforderungen an ein Segensgebet oft recht gut, sie werden aber in ihrer theologischen Bedeutung, was an der jeweiligen Plazierung des Segensgebetes abgelesen werden kann, oft unterschätzt.

Der Bd dokumentiert deutlich die verschiedenen Auffassungen in wesentlichen Fragen der liturgischen Eheschließung. Dabei ist eine ökumenische Konvergenz, wenn nicht gar ein Konsens festzustellen über die Segnung der Ehe. Über ihre sakramententheologische Bedeutung gehen die Auffassungen selbst unter den katholischen Autoren jedoch noch weit auseinander. Keine Einigkeit besteht über die Sakramentalität der Eheschließung. Doch ist auch hier bezüglich inhaltlicher Elemente eine Konvergenz feststellbar, die man mit Becker als praedicatio, proclamatio und benedictio namhaft machen kann. Einen gangbaren Weg, der sowohl der heutigen Situation in der westlichen Welt als auch dem Gespräch mit der Orthodoxie gerecht würde, dürfte am ehesten der Beitrag des Tübinger Kirchenrechtlers Richard Puza zeigen. Die Kirche muß den freien Willen der westlichen Menschen ernst nehmen, indem sie die Möglichkeit einer nicht-liturgischen, d. h. gewöhnlich einer nicht sakramentalen aber gültigen Eheschließung eröffnet.

Da die Trauung auf dem Standesamt Öffentlichkeitscharakter hat, sollte die katholische Kirche dort geschlossene, aber bewußt nicht in die Dimension der Kirche gestellte Ehen als gültige, aber im

christlichen Sinne defiziente Ehen anerkennen. Dies legt auch die vortridentinische Praxis der Kirche nahe, die sogar nichtöffentliche Eheschließungen als gültig anerkannte. Dabei müßte die Pastoral alle Anstrengungen unternehmen, daß die Ehen von Christen, sobald sie von den persönlichen Umständen der Betroffenen möglich, endgültig in die ekklesiale Dimension hineingestellt würde. Das Theologumenon, daß zwischen Christen nur eine sakramentale Ehe oder (gar) keine Ehe bestehen kann, müßte baldmöglichst kirchenamtlich revidiert werden.

2.
Klaus Lüdicke, Münster:
Aus der Sicht eines Kirchenrechtlers

Das Büchlein, das hier nur im Hinblick auf die nicht rein darstellenden Beiträge gewürdigt werden soll, weil es nicht um eine Kritik, sondern um die Konzepte geht, die vorgetragen werden, versucht die Quadratur des Kreises anzugehen. Das Anliegen der Mitarbeiter des Buches, soweit sie aus der Liturgiewissenschaft kommen, ist bekannt: Die kirchenrechtliche Definition des Konsenses der Brautleute als causa efficiens der Ehe, die Vertrag und Sakrament ist, stößt sich mit den Erwartungen, die aus ihrer Sicht an die Gestalt einer liturgisch-sakramentalen Feier zu stellen sind. Wenn die Ehe (unter Getauften) Sakrament sein soll, dann darf die Feier der Eheschließung nicht als Beiwerk eines puren Rechtsaktes verstanden werden, auf das in Grenzfällen völlig verzichtet werden kann. Dazu kommt das dogmatisch-theologische Bedenken, daß die Konstituierung eines Sakramentes durch einen Akt, der keinerlei religiösen Gehalt hat – die standesamtliche Trauung nach eventueller Befreiung von der Formpflicht oder auch bei Heirat nichtkatholischer Christen miteinander –, die Frage nach dem erforderlichen Glauben und nach der Mindestintention aufwirft.

Liest man die Beiträge der verschiedenen Autoren, dann spürt man zwar das Dilemma, hat jedoch (mit einer Ausnahme: Alois Müller) nicht den Eindruck, als werde das Ursachengeflecht des Problems hinreichend deutlich erfaßt und beim Namen genannt.

A. Zu einigen Beiträgen:

August Jilek schreibt über die Idealform einer Sakramentenfeier anhand des Modells der Bischofsbestellung. Dabei erwähnt er aber nicht, daß für die Berufung eines Bischofs das sakramentale Handeln schlechthin konstitutiv ist (vorausgesetzt, man versteht den Bischof nicht als einen letztlich weltlichen Organisationsleiter), während das für die Ehe keineswegs zutrifft und damit einer Parallelisierung das tertium comparationis fehlt. So bleibt die Frage offen, was denn mit den Brautleuten ist, die nicht in der von Jilek beschriebenen Idealform heiraten. Die in der lateinischen Kirche „derzeit noch bestimmende systematisch-theologische und kirchenrechtliche Sicht" derart, daß die Konsenserklärung das Konstitutivum der Trauungsliturgie darstelle – das allerdings behauptet niemand, sondern vielmehr, daß der Konsens das Konstitutivum der Ehe darstelle –, habe in den von ihm untersuchten Entwicklungssträngen des ersten Jahrtausends keine Grundlage (34). Für den Befund der Gegenwart nach Erneuerung der Trauungsliturgie kommt Jilek zu dem Rätselwort: „Die Ehe, welche die Brautleute einander mit der Konsenserklärung versprechen, wird im Großen Segensgebet proklamiert!" (37) Eine solche Formel vermeidet jede Antwort, sowohl auf die Frage nach der Bedeutung des Konsenses, der ein Jawort de praesenti ist und nicht ein Versprechen, wie auch zu den Problemen der Notwendigkeit des Segens für das Zustandekommen der Ehe. Daß die Trauungsliturgie ihre Vollform nur erreicht, wenn sie das Große Segensgebet über die Brautleute – nicht über „den Brautleuten", wie Jilek permanent schreibt – umfaßt, haben Systematiker und Kirchenrechtler keinen Anlaß zu bestreiten.

Herbert Vorgrimlers Beitrag, dessen Schwerpunkt eine Auseinandersetzung mit Urs Baumann bildet, respektiert zunächst den kirchenrechtlichen Standpunkt und die durch ihn markierten Eckpfeiler als unabweisbar. Er plädiert wie Jilek für eine Trauungsliturgie in der Vollgestalt einer Sakramentenfeier, denn „... dann gewinnen Intention, Glauben und Glaubensbekenntnis einen ganz anderen Stellenwert als heute" (45). Und zu begrüßen ist, daß Vorgrimler sich eine sakramentale Liturgie der Kirche auch vorstellen kann, ohne daß der aktiv Handelnde ein Priester sein muß (46). Den Wünschen der Liturgiewissenschaftler kommt Vorgrimler entgegen, wenn er die Liturgie des Ehesakramentes vollzogen sieht durch das Brautpaar, den rechtmäßig bestellten Amtsträger, die Trauzeugen und die ganze anwesende Gemeinde. Dabei bleibe das Prinzip, daß die sakramentale und gültige Ehe durch den Konsens der Brautleute justitiabel zustande komme, völlig unangetastet (59). Lösungen für das Dilemma des Verhältnisses von Gültigkeit und Sakramentalität der Ehe unter Randbedingungen, ohne die gewünschte liturgische Vollgestalt, werden nicht angeboten. Wenn Vorgrimler das Kirchenrecht daran erinnert, daß die Liturgie nicht bedeutungsloses, unerhebliches zeremonielles Rahmenwerk sei, so wird er darin keinen Widerspruch erfahren, aber doch die Frage gestellt sehen, von welcher Bedeutung denn die Liturgie für das Entstehen der Ehe sei.

Richard Puza nähert sich dem Fragenkreis durch einen Aufriß der Geschichte der Identitätslehre, die zu der Aussage des can. 1055 § 2 CIC/1983 geführt hat, es könne unter Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, der nicht Sakrament sei. Er stellt fest, daß heute die Frage ventiliert werde, ob die Ehe nicht durch eine Mitwirkung der Kirche zustande komme (als wenn die Brautleute der Kirche gegenüber als ein aliud zu betrachten wären) und auf dieser Basis die Identitätslehre revidiert werden könnte. Mit Örsy stellt er das Dilemma der ungläubigen Getauften dar, deren Ehe Sakrament sein soll. Anders als Örsy will Puza aber nicht die Identitätslehre bestreiten, „sondern" (wieso sondern?) das fundamentale Recht der Ungläubigen auf die Ehe anerkennen (vgl. 75). Dazu zwinge das letzte Konzil in DH 3. Dann sei die „richtige Lösung" leicht: Gläubige Getaufte empfangen das Sakrament, ungläubige nicht. Ihr Vertrag ist nicht Sakrament. Ungläubig sind für Puza nur die, „die nie einen Akt des Glaubens aufgrund ihrer Taufe gesetzt haben oder die allen Glauben an die christlichen Mysterien verloren haben" (75). Sind aber diese Menschen unser Problem? In seinem „Vorschlag" zählt Puza kirchenrechtliche Selbstverständlichkeiten auf und behauptet, der Gesetzgeber habe die Frage nach der Sakramentalität der Ehe zweier aus der Kirche ausgetretener und damit formfreier Katholiken offengelassen (78 Nr. 6). Er insinuiert – klar drückt er sich nicht aus –, daß die Internationale Theologenkommission mit der Anerkennung eines Rechtes auf die Ehe auch der nichtglaubenden Getauften die Möglichkeit einer nichtsakramentalen gültigen Ehe erwäge (78/79 Nr. 7). Das Gegenteil ist ausweislich des bei Puza abgedruckten Zitats (76) der Fall. Und wenn er weiter vorschlägt, solchen ungläubigen Partnern durch Dispens von der Formpflicht eine Ehe zu ermöglichen, die „gewissermaßen den Keim der Sakramentalität in sich" trüge (79), so erweckt er den Eindruck, er halte diesen Ehevertrag für eine Naturehe. Das Zitat von Corecco, das er dazu anführt, paßt aber in keiner Weise, da es von den nichtsakramentalen Ehen handelt, um die es hier aber nicht geht. Die Frage nach dem Spender des Ehesakramentes dreht Puza einfach um: „Was steht eigentlich kanonistisch der Auffassung entgegen, im Priester den Spender des Ehesakramentes zu sehen?" (81) Er will einen legistisch gangbaren Weg für die Verbindung der rechtlichen mit der liturgischen Form finden. Der soll darin bestehen, neben dem Konsens einen ritus sacer mit Assistenz und Segen vor zwei Zeugen zu fordern. Alle anderen rechtlichen Ausnahmemöglichkeiten wie Noteheschließung und Dispens von der Form will er erhalten wissen. Worin liegt also seine „Lösung"? Darin, daß im Falle der Beachtung der Form der Segen zur Gültigkeit erforderlich sein soll? Das ist zwar in der Tat durch einen Federstrich des Gesetzgebers zu erreichen. Aber mehr als einen neuen Ehenichtigkeitsgrund (Formmangel wegen Unterlassen des Segens) bewirkt man damit nicht.

Sehr klar drückt sich dagegen Alois Müller aus. Gezielt ortet er einen Kern der Probleme – weiter unten werde ich zu zeigen versuchen, daß es nicht nur um diesen geht – in der Tatsache, daß die Kirche die generellmenschliche Dimension des Naturvorganges Ehe übergeht, so daß die Zivilehe von Katholiken nicht als Ehe im anthropologischen Sinne wahrgenommen wird. Stattdessen werde jede Ehe zwischen Getauften als Sakrament bezeichnet und damit das Glaubenserfordernis praktisch entwertet. Müller möchte die Ehe als öffentliche Sozialordnung auch für Katholiken wieder ernstgenommen wissen. Die Frage nach dem Sakramentscharakter eröffnet er mit dem ebenso klaren wie plausiblen Satz, daß die Aufnahme der Ehe unter die sieben Sakramente eine zwar legitime, aber doch kontingente Tatsache sei. Angesichts dessen verwundert der Befund, den er im Vergleich der Sakramente feststellt: Es gebe Mahl, das nicht Eucharistie ist; es gebe Bad, das nicht Taufe ist; wieso soll es keine Ehe geben, die nicht Sakrament ist, wo doch Heiraten ebenso Naturhandeln ist wie Essen und Baden? Müller gibt nicht die erwartete Antwort. Ehe und Sakrament (als etwas Hinzukommendes) zu unterscheiden, erscheint ihm nicht möglich, weil die Ehe eben Gnadenwirklichkeit sei. Das mache ihre Sonderstellung unter den Sakramenten aus. Doch dürfe das nicht verdecken, daß die Ehe nicht um der Gnade willen gewählt wird, sondern die sakramentale Form wegen der gewollten menschlichen Ehewirklichkeit.

Müller will die Ehe mit Taufe, Firmung und Ordo zu den Sakramenten zählen, die fortdauern, die einen Anfang setzen. Ehe wäre danach eine „Daseinsordnung von sakramentaler Qualität" (92). Der Eintritt in diese Lebensordnung müßte auch ohne die Feier einer kirchlichen Eheschließung möglich sein, was für die nichtkatholischen Getauften auch anerkannt sei. Und wie ist mit den glaubenslosen Getauften umzugehen? Eine Trennung von Ehevertrag und Sakrament kommt für Müller nicht in Betracht, weil die Taufe der Gatten die Sakramentalität ihrer Ehe ausmacht. Aber diese Sakramentalität könne ebenso darniederliegen wie die durch die Taufe grundgelegte Glaubensexistenz. Das ermögliche die Anerkennung nichtkirchlich geschlossener Ehen als gültig. Notwendig sei das aufgrund des Naturrechtes auf Ehe, das jeder Mensch, auch jeder Christ besitze.

Soweit liegt Müller mit klaren und z. T. ungewohnten Formulierungen noch auf der Ebene des Vertrauten. Problemfälle aber führen ihn weiter: die ungültig geschlossenen Ehen, die Zweitehen nach Scheidung. Hier will er nicht mehr einfach ein Urteil der Art „Ehe oder Nicht-Ehe" fällen, sondern von „mehr" oder „weniger Ehe" sprechen. Als Rechtfertigung solchen Denkens führt er an, daß die These, der Mensch könne die Ehe nur so wollen, wie Gott sie will, oder sie nicht wollen, hinterfragbar sei: „Kann das überhaupt die Art und Weise sein, wie der veränderliche, im Werden begriffene Mensch sich dem ewigen Gott gegenüber verhält: daß Gott ein ewiges Idealwesen

seiner Gedanken vorhält und der Mensch es entweder erfüllt oder verfehlt?" (97) Der Mensch sei auf einen Weg gerufen, der nicht dem philosophischen Modell des sic et non gehorche.

Praktische Konsequenz: Müller will den natürlichen Konsens in jedem Fall respektieren und der rein zivilen Eheschließung nicht die Gültigkeit absprechen. Dennoch sei eine kirchliche Eheschließung nicht ein Hinzufügen, sondern performatives Wort wie ein Glaubensbekenntnis oder eine Gelübdeerneuerung. Sorge Müllers ist nicht die nur zivile Eheschließung von Katholiken, sondern der Verzicht vieler Paare auf die öffentlich-soziale Regelung ihres Verhältnisses. Er befürwortet also den doppelten Eheschließungsakt: „Die Sinngebung soll wirklich die eines zweimaligen performativen Konsensaustausches hinsichtlich der ganzen, anthropologischen und sakramentalen Ehewirklichkeit sein" (99).

Zur Liturgie der Eheschließung gehört für Müller der Wortgottesdienst, der Konsensaustausch als eigentliche sakramentale Handlung, die in schlechthin keinem Grenzfall fehlen dürfe. Der Amtsträger als Repräsentant der kirchlichen Amtlichkeit und Öffentlichkeit stelle den Transzendenzcharakter des Geschehens nicht her, sondern proklamiere ihn. Das könne vielleicht auch durch die Gemeindeöffentlichkeit geschehen. Über die ontologisch-juridische Bedeutung hinausgehend denkt Müller an „Amplifikationen" liturgischer Ausdrucksformen, unter denen der Segen über die Brautleute auffälligerweise nicht genannt ist. Die Verbindung der Trauung mit der Eucharistiefeier müsse in Einzelfällen überlegt werden, etwa bei konfessionsverschiedenen Ehen oder bei Katholiken, die nicht praktizieren.

Hansjakob B e c k e r gliedert seinen Problemaufriß in 50 durchnumerierte Thesen. Durch Anwendung neuer Begriffe (z. B. „In-Stand-Setzung" des Ehebundes durch amtliche Veröffentlichung der vorausliegenden Willenseinigung der Partner) und andere Blickwinkel kommt er zu manchmal radikalen Formulierungen: „Die Verbindung von Sakramentalität und Formpflicht ist ... keine theologische Notwendigkeit, sondern eine pastorale Angemessenheit" (105). „Die kirchliche Trauung ist nicht Eheschließung, sondern initiatio matrimonii und dedicatio ecclesiolae" (106). Die Eheliturgie versteht er als praedicatio, confessio und benedictio (109). Im Bereich der juristischen Bedeutung will Becker zwischen Wirklichkeit und Gültigkeit unterscheiden. Er setzt Gnade vor Recht und müßte daher parallelisierend die Wirklichkeit vor die Gültigkeit setzen, was bedeutet, die Ehe „als Ehe überhaupt" anzuerkennen, auch wenn sie „als christliche" abgelehnt werden müßte (110). Die Eheliturgie habe juristische Bedeutung, insofern an sie „die Anerkennung der Ehe als kirchlicher Stand" gebunden sei (111).

B. Zur Problemlage:

In diesen besprochenen Beiträgen werden sehr unterschiedliche Tendenzen sichtbar: die Verteidigung der Identitätslehre und ihre (zumindest konkludente) Bestreitung, die Anerkennung des natürlichen Konsenses und die Forderung nach der priesterlichen Mitwirkung zur Gültigkeit der Ehe, die Unerläßlichkeit der sakramentalliturgischen Feier und ihre Charakterisierung als Proklamation einer schon zuvor begründeten Ehe. Einen Lösungsweg für die eingangs genannten Spannungen bieten die Aufsätze nicht. Keiner der angemeldeten Wünsche führt bei seiner Realisierung dahin, die Fragen nach der liturgischen Form, nach der Gültigkeit, nach dem Stellenwert des Konsenses, nach der priesterlichen Mitwirkung, nach der Sakramentalität, nach der priesterlichen oder anders amtlich-kirchlichen Mitwirkung, nach den glaubensmäßigen Voraussetzungen des Sakramentes, nach der Anerkennung der Zivilehe irgendwie auf einen Nenner zu bringen. Der Grund dafür liegt hauptsächlich darin, daß die Eckpunkte der bisherigen unbefriedigenden Doktrin nur teilweise beim Namen genannt sind.

Das Dilemma der ganzen Frage liegt darin, daß die Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe, auf die ein Naturrecht besteht, und die für ihre Sakramentalität nicht zusammen passen und unter Festhalten an der heutigen Konzeption beider Begriffe auch nicht passend gemacht werden können.

Die Kriterien für die Gültigkeit eines Sakramentes gehen dabei von Überlegungen aus, die die Sakramente als strukturell gleich behandeln: Es bedürfe eines oder zweier Spender, zweier Empfänger, einer Mindestintention (zu tun, wie die Kirche tut), diese wiederum setze ein Minimum an Glauben voraus. Und es bedürfe einer sakramentalen Handlung, die durch das dabei gesprochene Verkündigungswort als religiöse qualifiziert und erkennbar sei. Diese Forderungen führen notwendig und unausweichlich zu einer kirchlichen Trauung: Ist eine Taufe denkbar als rein profaner Vorgang? Selbst die Nottaufe wird von den Beteiligten ausdrücklich (!) als religiöser Vorgang charakterisiert, weil das Übergießen mit Wasser und das Aussprechen der Spendeformel ohne das keinen Sinn haben. Die „Naturgestalt Bad" ist jedenfalls nicht zu sehen. Oder ist irgendein anderes Sakrament als Naturvorgang vorstellbar? W e n n Ehe also Sakrament ist wie die anderen sechs, dann ist sie ohne kirchliche Sakramentenfeier nicht denkbar.

Mit Recht hat Müller aber gesagt, daß die Ehe nicht (wie die anderen Sakramente) um der Gnade willen, ja auch nur primär um der religiösen Dimension willen eingegangen wird, sondern wegen der menschlich-sozialen Lebenswirklichkeit. Darin wird der Gegenpol des Spannungsfeldes sichtbar: Die Kriterien für die Gültigkeit der Ehe sind nicht in der religiösen Dimension zu suchen, sondern in der natürlichen. Den Konsens als die causa efficiens der Ehe zu betrachten, ist nicht Willkürakt der Kanonisten, sondern Folge des christlichen Menschenbildes. Wer anders als die Partner eines Vertrages, dessen Inhalt can. 1057 § 2 CIC/1983 als „sich einander Schenken und voneinander Annehmen" bezeichnet, könnte zur Konstituierung daran mitwirken, dürfte, wenn es ein Naturrecht auf Ehe gibt, durch Unterlassen seiner Mitwirkung das Zustandekommen einer Ehe verhindern?

Wenn das aber so ist, dann muß man sich mit „natürlichen" Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe zufrieden geben; dann kann weder der Glaube noch die Beachtung einer Liturgie über die Gültigkeit mitbestimmen. Und der Gedanke Müllers ist nachvollziehbar, daß diese so zur Gültigkeit gekommene Ehe aus der Taufe der Partner heraus Gnadenwirklichkeit i s t, nicht durch eine wie auch immer geartete „Spendung" des Ehesakramentes. In diesem Verständnis hat can. 1055 § 2 CIC/1983 Sinn: Der gültige Ehevertrag unter Getauften i s t Sakrament. Abzulehnen ist dann aber der Gedanke, dieser Sakramentscharakter könne durch willentliche Entscheidung abgelehnt werden und damit die Gültigkeit des Vertrages entfallen. Das aber lehrt die kanonistische Doktrin aufgrund von can. 1101 § 2 CIC/1983, wonach der positive Willensakt gegen die Sakramentalität der Ehe unter Christen die Nichtigkeit der Ehe zur Folge habe. Mit einem solchen Ergebnis, das den Ausschluß der Sakramentalität aus den möglichen Ehewillensmängeln herausnähme, wäre die Kanonistik sicher (mindestens teilweise) zu gewinnen.

Warum geht eine solche Überlegung (derzeit) nicht auf? Weil die Ehe als Naturvorgang und Sakrament „verrechtlicht" worden ist. Darauf weist Vorgrimler hin und hält diese Entwicklung für letztlich unumkehrbar (45). Das wird zu bedenken sein. Warum aber zunächst einmal diese „Verrechtlichung", die als latenter Vorwurf den Konflikt zwischen Kirchenrechtlern und Liturgiewissenschaftlern bestimmt (vgl. den Titel des besprochenen Buches)?

Zwei Elemente sind dafür mitbestimmend, die in den Aufsätzen keine Erwähnung finden: Die Unauflöslichkeit der Ehe einerseits und die Funktion der gültigen Ehe als Legitimation sexuellen Umganges zweier Menschen miteinander andererseits.

Die einzigartige Ausprägung der Unauflöslichkeit der Ehe in der Dogmatik der katholischen Kirche macht aus der Frage nach der Gültigkeit einer Ehe eine solche, die nur mit Ja oder mit Nein beantwortet werden kann, nicht aber mit Differenzierungen in „Gültigkeit und Wirklichkeit" (Becker) oder in „mehr oder weniger Ehe" (Müller). Die Unauflöslichkeit ist in der abendländischen Kirche nicht nur eine Doktrin – das ist sie in den Ostkirchen auch –, sondern eine Disziplin: Entweder ist ein Paar unwiderruflich aneinander gebunden oder nicht. Tertium non datur. D a ß die Unauflöslichkeit Disziplin ist, daß sie deckungsgleich gehalten worden ist mit der Doktrin, hat seinen Grund in der Unfähigkeit der scholastisch-philosophisch geprägten Denkweise der abendländischen Theologie (die insoweit im Kirchenrecht seit Gratian ihren adäquaten Niederschlag gefunden hat), eine Differenz zwischen Lehre und Handeln zu akzeptieren. Wenn die Worte Jesu über die Ehescheidung doktrinär so zu verstehen sind, daß Gott die Scheidung verbiete, dann k a n n die Kirche niemanden aus der ehelichen Bindung entlassen, genauer: anerkennen, daß er eine dazu im Widerspruch stehende Bindung eingeht. Das bedingt eine verrechtlichende, „ausrechnende" Praxis im Hinblick auf die Gültigkeitskriterien für eine Ehe, bedingt feinste Differenzierungen des Ehewillens und subtile Distinktionen wie die vielbeklagte, aber nicht auszurottende Unterscheidung von Verpflichtungswille und Erfüllungswille im Bereich der Simulation.

Diese Denkweise, die klare Antworten fordernde Frage nach Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe, die aus der statischen Unauflöslichkeitsdoktrin folgt, wäre nicht zu ihrer praktischen Bedeutung und dem heutigen Grad theoretischer Durchdringung gelangt, wenn nicht die Kirche mit der Frage der Gültigkeit einer Ehe die der Moralität einer Geschlechtsbeziehung zwischen den Partnern verbunden hätte. Basierend auf Augustinus' bona-Lehre ist Sexualität nur akzeptiert in der Ehe, als deren Sinnziel die Nachkommenschaft gesehen wird, die ihrerseits die Ehe und die in ihr gelebte

Sexualität rechtfertigt. Nun soll keineswegs der Eindruck erweckt werden, die Koppelung von Ehe und erlaubter Sexualität sei eine „kirchliche Erfindung": Sie ist vielmehr Erfordernis der allgemeinmenschlichen und der sozialen Lebensordnung auch unabhängig von kirchlicher Sittenlehre, da die sozialen Strukturen weder zur Zeit des Augustinus noch im 19. Jh. es zulassen konnten, daß eine durch die Ehe nicht geordnete Sexualpraxis die Gemeinschaft mit unehelichen Kindern belastete. Es reicht ein Blick auf die Familienstrukturen eines westfälischen Bauernhofes im vergangenen Jh., um die sehr engen sozialverträglichen Grenzen für die sexuellen Verhaltensweisen der Bewohner zu erkennen.

Die Kirche hat sich wenig Sorgen zu machen brauchen um das Wesen und den Wert der rechtlich „ungültigen Ehen", die Müller anspricht. Mit dem Institut der Putativehe hat sie sich diese Frage erspart: Sie hat jede Ehe, die von wenigstens einem Partner gutgläubig als gültig betrachtet wird, wie eine gültige Ehe behandelt einschließlich ihrer Rechtsfolgen – mit Ausnahme der Unauflöslichkeit, sobald sich jemand auf die Ungültigkeit beruft. Sie hat auch kein moralisches Problem damit verbinden müssen.

Sorgen aber haben schon immer die Zweitehen gemacht, der Verstoß gegen die statische Unauflöslichkeitslehre und -disziplin. Hier mußte das moralische Urteil von „Ehebruch" sprechen und damit von permanenter schwerer Sünde. Hier konnte kein guter Glaube mehr helfen – ein entsprechender Vorstoß von Matthäus Kaiser im Jahre 1983 ist über ein geringes literarisches Echo hinaus folgenlos geblieben –, sondern nur eine stets subtiler differenzierende Frage nach Kriterien, die die Verbindlichkeit der ersten, zerbrochenen Ehe in Zweifel zu ziehen erlaubte. Der Wertekonflikt zwischen dem Ehesakrament, das auf dem Spiel steht, und dem Interesse an der Zulassung zu einer kirchlich gültigen Ehe führt zu der ausgebauten kirchlichen Judikatur über die Ehe. Sie ist in ihren Möglichkeiten dadurch erschwert, daß der Konsens, verstanden als ein interner Willensvorgang im Menschen, der im Jawort in der Regel seinen kongruenten Ausdruck findet, mit rechtlichen Mitteln letztlich nicht beweisbar ist, erst recht nicht widerlegbar.

Das Problemgeflecht, mit dem sich das vorliegende Buch über die Eheschließung befaßt, spannt sich also zwischen mehr Polen als nur dem Konsens im natürlichen Sinne und der Sakramentalität in der religiösen Dimension. Mitzubedenken sind die an die Sakramentalität gekoppelte Unauflöslichkeit – ohne Sakramentalität ist Ehescheidung möglich, wie die Dispenspraxis der Päpste beweist – und der disziplinäre Umgang der Kirche mit solchen Menschen, deren Partnerschaft nicht gültige Ehe im Sinne des Rechtes ist.

C. Klärungen:

Um zu einem Einstieg in das bestehende Geflecht von Prämissen zu gelangen, scheint es nötig, zunächst auf einige historisch gewachsene und in der Theorie immer wieder irgendwie erklärte, letztlich aber doch überspielte Unstimmigkeiten hinzuweisen.

– Entgegen can. 1056 CIC/1983 bewirkt die Sakramentalität der Ehe nicht deren Unauflöslichkeit. Denn die Kirche dispensiert spätestens seit dem Mittelalter auch von sakramentalen Ehen, wenn sie nur noch nicht vollzogen sind (vgl. can. 1142 CIC/1983).

– Gültigkeit der Ehe und Sakramentalität sind nicht notwendig miteinander gekoppelt, sonst wäre keine nichtsakramentale Ehe möglich. Die Kirche erkennt die Ehe von Nichtchristen untereinander als gültig an, hält auch die Ehe eines Christen mit einem ungetauften Partner für eine nichtsakramentale gültige Ehe.

– Gültigkeit der Ehe ist nicht Voraussetzung der Moralität des Zusammenlebens der Gatten. Mit dem Institut der Putativehe verzichtet die Kirche auf eine solche Gleichsetzung und setzt den guten Glauben der Partner an die Stelle der rechtlichen Gültigkeit.

– Obwohl das Kirchenrecht in can. 1056 die Ehe schlechthin als ihrem Wesen nach unauflöslich bezeichnet (darin unterstützt von GS Art. 48), dispensiert die Kirche von nicht vollzogenen und nicht sakramentalen Ehen. Das bedeutet, daß sie die Wiederheirat von Partnern zuläßt, die aus einer wirklichen, anerkannten Ehe ausgeschieden sind.

– Obwohl das Kirchenrecht (wie eben festgestellt) die Ehe schlechthin als unauflöslich bezeichnet, dispensiert die Kirche von gültigen Ehen. Damit sind die Gültigkeit einer Ehe und ihre Unauflöslichkeit in der gegenwärtigen Lage keine deckungsgleichen Begriffe.

Die herkömmliche Gleichung: „Gültigkeit = Sakramentalität = Unauflöslichkeit = Unmöglichkeit einer Wiederheirat" ist in allen ihren Gleichsetzungen falsch.

Stimmt denn die Verneinung der genannten Gleichungen?

– „Mangel der Sakramentalität einer Ehe führt nicht zur Ungültigkeit": Der Satz ist im allgemeinen richtig, doch falls die Partner Christen sind, ist er falsch.

– „Mangel an Sakramentalität ist gleichbedeutend mit Auflöslichkeit der Ehe": Dieser Satz ist richtig, wenn man die Praxis der Kirche als Maßstab nimmt, nicht aber ihre Doktrin (vgl. GS 48).

– „Ungültigkeit der Ehe führt zur Unmoralität des Zusammenlebens der Partner": Der Satz ist richtig, wenn die Partner um die Ungültigkeit wissen (müßten), aber falsch, wenn sie guten Glaubens sind (sein dürfen).

– „Die Auflösbarkeit der Ehe gibt die Möglichkeit zu einer Wiederheirat": Der Satz stimmt, insofern er eine theoretische Möglichkeit meint. Er ist aber dadurch bedingt, daß die Kirche die Möglichkeit konkret auch wirklich gewährt. Sie hält es für ihr Recht, darüber frei zu entscheiden (Dispens ist Gnadenakt, nicht Antwort auf einen Rechtsanspruch).

– „Die Ungültigkeit der Ehe ist gleichbedeutend mit ihrer Auflöslichkeit": Der Satz hat keinen Sinn, weil nach heutigem Verständnis eine ungültige Ehe rechtlich nichtexistent ist und daher keiner Auflösung bedarf.

Eine Gegengleichung zu der oben falsifizierten ist also nicht möglich.

D. Lösungsmöglichkeiten:

An welchen Punkten ist nun anzusetzen? Wie kommt man weiter, wenn man die genannten Probleme lösen will?

Wie geschildert, beruht die heutige Problematik darauf, daß die Maßstäbe für die Gültigkeit einer Ehe und die für die Sakramentalität miteinander nicht zu vereinbaren sind. Kann man die Kriterien für die Gültigkeit ändern oder die für die Sakramentalität? Beides soll versucht und auf die Folgewirkungen hin durchdacht werden.

I. Änderung der Gültigkeitskriterien

1. Die Klage der Liturgiewissenschaftler lautet, daß das Kirchenrecht die Gültigkeitskriterien nicht aus dem Christsein der Partner ableite, sondern aus ihrem Menschsein. Der Konsens konstituiere danach die Gültigkeit, der zwar im Regelfall in eine sakramentale Feier eingebunden sei, es aber nicht notwendig sein müsse.

Die Alternative kann nur lauten, ähnlich wie in der Ostkirche die Gültigkeit der Ehe an den sakramentalen Akt zu binden, etwa an das Große Segensgebet. Die Vollgestalt der christlichen Eheschließungsfeier wäre damit gewährleistet, die Eheschließung ein religiöser Akt. Folgen wären:

a) Die Ehen von Christen, die sich diesem liturgischen Vollzug nicht stellen, wären als ungültig zu betrachten. Wie beurteilt die Kirche das Zusammenleben christlicher Paare, die nicht kirchlich geheiratet haben und daher nicht in gültiger Ehe leben (mit oder ohne „zivile" Konsenserklärung)? Kann sie diesen Zustand pauschal als schwer sündhaft bezeichnen? Die Frage ist nicht neu, sie wird herkömmlich positiv beantwortet. Eine andere Beurteilung ist nicht plausibel, weil sie unterstellte, daß auch das nichteheliche Zusammenleben von Christen moralisch gebilligt werden kann.

b) Weil diese Ehen ungültig sind, kann ihnen keine Unauflöslichkeit zukommen; sie stehen als Nicht-Ehen einer späteren Eheschließung nicht im Wege. Auch das ist herkömmliche Doktrin und Praxis.

c) Eine Noteheschließung kommt nicht in Betracht. Die Lebensgemeinschaft eines Paares, das eine kirchliche Eheschließung nicht erreichen k a n n, wäre moralisch zu tolerieren, könnte rechtlich aber nicht einer späteren Ehe im Wege stehen.

d) Eine Dispens von der Eheschließungsform kommt nicht in Betracht. Sie würde das Konstitutivum der Eheschließung, den Segen über die Brautleute, als solches desavouieren.

e) Auch weiterhin werden sich glaubenslose Christen der kirchlichen Eheschließung unterziehen, um nicht dem moralischen Verdikt der Kirche zu verfallen, das unter Umständen gesellschaftliche und dienstrechtliche Konsequenzen haben kann.

f) Ehen nichtkatholischer Christen, die vor dem Standesbeamten oder in der nichtkatholischen Kirche geschlossen sind, muß man für ungültig halten. Sie brauchen nicht moralisch verurteilt zu werden, weil die Partner guten Glauben in Anspruch nehmen können. Sie stehen aber einer „katholischen" Heirat nach Scheidung nicht im Wege.

g) Ehen nichtkatholischer Christen sind konsequenterweise nicht sakramental. Da sie aber auch nicht gültig sind, ist mit dieser

Erkenntnis ein Pyrrhus-Sieg errungen. Zwar wird auf diese Weise respektiert, daß die Nichtkatholiken die Ehe nicht als Sakrament ansehen und es daher auch nicht sozusagen wider Willen empfangen müssen, doch wertet man zugleich ihre Ehen als in den Augen der Kirche nichtexistent ab.

2. Man kommt der Klage der Liturgiewissenschaftler nicht entgegen, verstärkt sie vielmehr, wenn man als Gültigkeitskriterium für die Ehe allein den naturrechtlich ausreichenden und öffentlich erklärten Konsens bestimmt. (Diese Lösung wäre möglicherweise vom Trienter Konzil gewählt worden, wenn es damals ein funktionierendes ziviles Personenstandswesen gegeben hätte.) Folgen wären:

a) Ungültige Ehen gäbe es dann nur noch, wenn naturrechtliche Erfordernisse mißachtet sind oder Hindernisse göttlichen Rechtes im Wege stehen. Zwar hätte die Kirche keinen Einfluß darauf, wer eine Ehewillenserklärung abgibt und sich dann als verheiratet betrachtet, doch kann sie, falls gefragt, ihr Urteil dazu abgeben.

b) Die Kirche könnte solche Ehen, auch wenn sie ohne jede Mitwirkung kirchlicher Amtsträger zustande gekommen sind, als sakramental bezeichnen aufgrund des Getauftseins der Partner (vgl. Müllers Ansatz). Das Grundproblem, daß dann ein Sakrament ohne wie auch immer geartete Sakramentenliturgie zustande käme, wäre verschärft.

c) Es gäbe keine Kriterien, an denen die Sakramentalität der Ehe zu bemessen wäre, außer der Taufe der Partner. Jede Frage nach dem gelebten Glauben oder nach der Intention, zu tun wie die Kirche tut, ist gegenstandslos.

d) Solche Ehen könnten und müßten als unauflöslich betrachtet werden, und zwar unabhängig von der Frage der Sakramentalität. (Bei Christen wäre sie ohnehin immer gegeben.) Es kommt auf die Sakramentalität nicht an, weil alleinige Wirkursache der Ehe der Konsens ist, also nichts fehlt, was die Unauflöslichkeit begründen könnte. Das wäre in Übereinstimmung mit den heutigen theoretischen (und in der Praxis mißachteten) Aussagen der Kirche.

e) Für christliche und nichtchristliche Ehen gäbe es keinen Unterschied im Maßstab der Gültigkeitsbemessung. Nur Gründe, die aus dem Naturrecht oder aus dem göttlichen Recht abgeleitet werden, können die Gültigkeit in Frage stellen. Praktische Konsequenzen hätte ein Ungültigkeitsurteil nur für die Frage nach der Anerkennung einer zweiten Ehe, sofern die Kirche danach gefragt würde.

f) Wann immer ein Paar sich öffentlich das Jawort gibt, entsteht eine moralisch zu akzeptierende Lebensgemeinschaft. Ausnahmen sind nur möglich bei Paaren, die aufgrund natürlichen oder göttlichen Rechtes an einer gültigen Ehe gehindert sind, und auch das nur, wenn sie nicht guten Glaubens sind.

Betrachtet man diese Wege, die Gültigkeitskriterien in der einen oder anderen Richtung zu verändern, erkennt man, daß das Ziel nicht erreicht wird: Die Forderung nach dem Segen als Konstitutivum der Ehe würde noch mehr Ehen als bisher aus dem Kreis der anerkennbaren Lebensgemeinschaften ausgliedern und damit letztlich das Grundrecht auf Ehe aushöhlen. Das reine Konsensprinzip würde dagegen die Sakramentalität der Ehe völlig „automatisieren", also gar keine Sakramentenfeier mehr erforderlich machen. Das ist bei Festhalten am bisherigen Verständnis des Ehesakraments unmöglich.

II. Änderung der Kriterien für die Sakramentalität der Ehe

Es klingt bei den besprochenen Autoren an, daß die Ehe ein Sakrament sei, das sich grundlegend von den sechs anderen unterscheide. Vor allem Alois Müller sagt das deutlich, wenn er darauf hinweist, daß die Ehe nicht der Gnade wegen geschlossen werde, sondern wegen der menschlichen Ehewirklichkeit. Man könnte noch pointierter sagen: Kein anderes Sakrament „bekommt man dazu", wenn man einen in sich werthaften natürlichen Akt setzt. Jedes andere der sieben Sakramente bedient sich in mehr oder weniger deutlicher Weise eines zeichenhaften Vorganges, der dem nichtreligiösen Leben entlehnt und zumeist nur noch stilisiert erkennbar ist: Bad, Salbung, Mahl, Urteil, Amtserhebung. Es gibt unter den sieben Sakramenten kein anderes, in dem das Zeichen Selbstzweck wäre.

Die biblische Grundlage des Wortes, daß Christen die Ehe „im Herrn" schließen, wurde von Praxis und Doktrin in der Zeit verlassen, als der Kirche die Rechtsaufsicht über die Eheschließung (gewollt oder ungewollt) zufiel. Konnte sie bis dahin dem Heiraten der Christen eine andere Qualität zusprechen als der Eheschließung der Ungetauften, nicht aber andere Formen verlangen – das Dekret „Tametsi" des Trienter Konzils bestätigt das ausdrücklich –, so führte ihr Eingreifen als einzige Ordnungsmacht des Spätmittelalters in die Art und Weise der Eheschließung, erforderlich geworden durch die gefährdete Stabilität nicht registrierter Ehen, zur Urgierung einer Heirat vor dem kirchlichen Amtsträger. Die reformatorische Bestreitung der Sakramentalität der Ehe zwang die Kirche zugleich, ihre Sicht der Ehe als Gnadenwirklichkeit (vgl. Trient Sess. XXIV: Doctrina de sacramento matrimonii) zu betonen.

Bereits durch das Bemühen des Thomas von Aquin um die Anwendung des hylemorphistischen Schemas auf die Ehe (vgl. Vorgrimler 51) wird das Anderssein der Ehe in ihrer Struktur überspielt: Ein denkerisches Schema wird zum Gestaltgesetz nicht dazu passender Wirklichkeiten. Hier entsteht das Dilemma: D i e B r a u t l e u t e heiraten, dennoch muß es für ihre Ehe, die Sakrament nach dem Schema der anderen sei, einen Spender geben. Die „Lösung", daß dafür allein die Brautleute übrig bleiben, wenn man das Konsensprinzip nicht bestreiten will, m u ß zur Randständigkeit der Liturgie bei der Eheschließung führen, besser: sie perpetuieren.

Hat also Alois Müller mit seiner einfachen und klaren Position Recht: Ehe ist nicht Sakrament kraft Spendung und Empfang, sondern kraft des Getauftseins derer, die sie miteinander schließen? Dieses Sakrament kennt kein „Zustandekommen" als solches, Bekkers Begriff der „In-Stand-Setzung als christliche Ehe" könnte hier deutlicher erkennen lassen, daß das Sakrament als Gnadenordnung durch einen nichtsakramentalen Beginn der Ehe einfach da ist und nur noch „proklamiert" werden kann. Wie sehen dann die Konsequenzen im Bereich der von Müller nicht erörterten Punkte Unauf-mentalität aus?

1. Kanonistische Konsequenzen

a) Die Gültigkeit einer Ehe richtet sich nicht nach Kriterien der Sakramententheologie, sondern nach der natürlichen Wirksamkeit des Jawortes, das nicht durch Naturrecht oder göttliche Weisungen an seiner Geltung gehindert ist. Das gilt in gleicher Weise für die Ehen von Christen oder Nichtchristen; sie alle sind gültig, wenn der Konsens keine Defekte hat, die seine Anerkennung als dem Wesen der Ehe entsprechend verhindern, und keine Hindernisse im Wege stehen, die aus natürlichen oder religiösen Gründen heraus unausweichlich sind.

b) Eine jede in dieser Weise gültig geschlossene Ehe stellt eine moralisch erlaubte Lebensgemeinschaft dar; das gilt auch für die Ehe, die vielleicht nicht gültig ist, deren Partner aber (so wie im kanonischen Recht bei der Putativehe) guten Glaubens sind.

c) Ob eine Ehe Sakrament ist, hängt allein vom Status der Gatten als Getaufte ab. Nach Abrücken von der Vorstellung, die Brautleute seien einander Spender und Empfänger des Sakramentes, hindert nichts daran, aus 1 Kor 7 abzuleiten, daß auch die Ehe eines Christen mit einem ungetauften Partner Sakrament ist: Dieser ist durch den Bruder/die Schwester ebenso geheiligt wie ihre Kinder, wenn sie auch selbst der Heilsordnung nicht angehören.

d) Eine jede in diesem Sinne gültige Ehe ist unauflöslich. Nach der Lehre der Kirche (vgl. GS 48) gibt es keinen Grund, warum eine Differenzierung möglich sein soll danach, ob die Partner der Ehe Christen sind oder nicht. Die Erhebung der Ehe zum Sakrament durch Christus legt den Christen keine Verpflichtung auf, die über den Schöpferwillen Gottes hinausgeht. W e n n also aus den Jesusworten über die Ehe zu entnehmen ist, daß weder die Partner noch die Kirche eine Ehe für beendet erklären können, dann gilt das für jede Ehe. Eine dispensative Lösung des Ehebandes kann es (entgegen dem geltenden kanonischen Eherecht) nicht geben.

e) Braucht es die von Müller erwähnte Vorstellung von „mehr oder weniger Ehe", um die ungültige Ehe einordnen zu können? Sicher nicht aus systematischen oder rechtlichen Gesichtspunkten. Die Idee entstammt vielmehr allein dem moralischen Problem: Wenn die gültige Ehe erlaubte Lebensgemeinschaft ist, dann ist die ungültige im Prinzip eine unerlaubte. „Mehr Ehe" soll das moralische Verdikt abschwächen. Doch braucht es zu diesem Erfolg sicher andere Maßstäbe. Wie in den Prämissen dieser Erörterung dargetan, ist die moralische Legitimität einer Lebensgemeinschaft nicht identisch mit ihrer rechtlichen Qualität als Ehe. Und erst recht hängt sie nicht von der Sakramentalität der Gemeinschaft ab. Vielmehr erkennt die Kirche (auch jetzt im geltenden Recht) die moralische Erlaubtheit der Putativehe an. Es kommt darauf an, daß der naturhafte Wille der Partner, miteinander eine Lebensgemeinschaft in

Ausschließlichkeit, Treue und Lebenslänglichkeit zu wahren, einen solchen Eigenwert – „Wirklichkeit", wie Becker es nennt – besitzt, daß er die Moralität dieser Gemeinschaft begründen kann, selbst wenn sie nicht allen rechtlichen Anforderungen der Gültigkeit genügt. (Das ist übrigens letztlich das gleiche Argument, das Augustinus mit den bona matrimonii gegen die Manichäer anführt!)

f) Wäre nun eine solche ungültige Ehe Hinderungsgrund für eine nachfolgende Ehe, die nach dem Scheitern geschlossen wurde? Wird die erste Ehe trotz ihrer Ungültigkeit als Hindernis für eine zweite angesehen, dann ist diese zweite so ungültig wie die erste (aber moralisch zu tolerieren). Wird sie dagegen nicht als Hindernis angesehen, so kann der zweiten der volle Charakter einer gültigen Ehe zukommen.

g) Muß man bei Ehen, denen ein Hinderungsgrund für die Gültigkeit entgegensteht, differenzieren im Hinblick auf die moralische Beurteilung, auf die Anerkennung also ihrer sittlichen Güte? Wovon kann das abhängen? Es drängt sich auf, daß eine Ehe, die zwischen Vater und Tochter geschlossen wird, nicht allein aufgrund des natürlichen Konsenses werthaft und anerkennungsfähig wird. Gilt dasselbe für eine Ehe zwischen Vetter und Kusine? Wenn nicht: Wo ist die Grenze? Soll das jeweilige profane Recht den Ausschlag geben: Was der Staat erlaubt, kann auch vor der Kirche Respekt verdienen?

Wenn das die Grenze sein sollte, wäre die Kirche dann an eigenen Maßstäben gehindert, wäre sie an die zivilen Wertsetzungen gebunden? Das würde bedeuten, daß sie in einem Staat, in dem die Ehescheidung möglich ist, Konsequenzen aus der Unauflöslichkeitslehre nicht mehr geltend machen könnte. Der Staat erlaubt die zweite Ehe, also erkennt die Kirche sie als moralisch akzeptierbar an? Umgekehrt: Was tut die Kirche mit einem in zweiter Ehe verheirateten Paar – seine Eheschließung hat sie nicht verhindern können, weil sie durch natürlichen Konsens vor dem Standesbeamten stattfand –, das in dieser Gemeinschaft alle oben genannten Werte verwirklichen will? Soll dieses Paar aufgrund der Weisung Christi dem moralischen Unwert-Urteil unterfallen, da der Gültigkeit der Ehe ein göttliches Gebot im Wege steht?

Die Kirche muß ihre eigenen Maßstäbe für die Gültigkeitsvoraussetzungen einer Ehe beibehalten, soweit sie nach sorgfältiger Prüfung des Konflikts mit dem Naturrecht auf Ehe Bestand haben. Sie muß dabei u.U. von den Werturteilen der zivilen Rechtssysteme abweichen.

Das moralische Urteil über das Leben in einer ungültigen Ehe kann sich nach den klassischen Regeln der Moraltheologie nur an dem guten oder bösen Glauben der Partner orientieren.

h) Werden kirchliche Ehenichtigkeitsverfahren dann überflüssig? Theoretisch zunächst nicht. Es gibt Kriterien für die Gültigkeit der Ehe, die auch im Rahmen der hier konzipierten Sichtweise anzulegen und eventuell gerichtlich nachzuprüfen sind. Dazu gehören auch Mängel im Konsens, der naturaliter sufficiens sein muß, dabei aber nicht die Werte und Wesensmerkmale, die eine Ehe nach christlichem Verständnis der Schöpfungsordnung ausmachen, leugnen darf. Die Nichtigerklärung allein kann den Weg öffnen zu einer neuen Eheschließung, die auch aus der Sicht der Kirche Ehe im Vollsinn sein kann, nicht nur eine aufgrund des guten Glaubens tolerierte Putativehe.

Die Bedeutung einer amtlichen Feststellung der Ungültigkeit einer Ehe wird aber geringer werden. Durch die Möglichkeit, daß eine zweite Ehe anerkennbar ist, wird das Interesse, die zweite Ehe als in Wahrheit erste zu erkennen und auch in liturgischer Form schließen zu können, zurückgehen.

2. Liturgische Konsequenzen

Wo bleibt das Anliegen der Liturgiewissenschaftler, eine vollständigere Eheliturgie zu erstreben, die nicht nur Beiwerk eines ohne sie auskommenden Konsensaustausches ist?

a) Aus den Beiträgen von Müller und Becker, andeutungsweise auch aus dem von Jilek, ist zu entnehmen, daß Liturgie der Trauung auch die Proklamation der geschlossenen Ehe sein könnte, performatives Bekenntnis zu einem bereits begründeten Stand, Bekenntnis zu der Gnadenordnung, in die das Paar eingetreten ist. Eine solche Feier des Ehebeginns macht die Ehe ebensowenig gültig wie es die Firmung oder die Tauferneuerung in der Osternacht bezüglich der Taufe tut. Aber sie stellt in liturgischer Form die Absicht der Brautleute ins Licht, die Ehe, die sie nur als Getaufte eingehen konnten, auch „im Herrn" zu leben. In diesem Sinne muß die Liturgie Wortverkündigung, Doxologie und Segensgebet umfassen, womöglich eine Tauferneuerung und, wenn beide Partner insoweit im kirchlichen Leben verankert sind, auch die gemeinsame Eucharistiefeier. In dieser Feier hat dann der Amtsträger der Kirche nicht nur die Funktion eines Amtszeugen, wie es bei der heutigen Trauung beklagt wird, sondern die des Repräsentanten Christi und der Glieder der Kirche, die an der Feier nicht selbst teilnehmen können.

b) Eine liturgische Feier der Eheschließung kommt nur für die Ehe in Betracht, die den kirchlichen Anforderungen an ihre Gültigkeit genügt. Sie ist nicht dazu da, um eine „Notordnung" zur proklamieren, sondern eine „Gnadenordnung". Es kommt daher keine Liturgie für eine Ehe in Betracht, die der Staat zwar zugelassen hat, die aber von der Kirche als nicht zu ermöglichen angesehen wird. Das gilt auch für die zweite Ehe nach Scheidung.

Die Möglichkeit, die Feier einer liturgischen Proklamation der Eheschließung zu halten, ist – das sei nur noch einmal klarstellend wiederholt – nicht unabdingbare Voraussetzung ihrer moralischen Anerkennung.

E. Fazit

Worin liegt der entscheidende Punkt der vorstehenden Thesen? An welcher Stelle ist das Dilemma verschoben worden, hat es seinen Charakter verloren? Passen die Maßstäbe von Sakramentalität und Gültigkeit nun doch zusammen? Welche „Unlösbarkeiten" lassen sich damit beheben?

Hauptpunkt des vorgetragenen Denkansatzes ist eine Änderung der Kriterien für die Gültigkeit der Ehe, ihre Sakramentalität und für die moralische Bewertung einer Lebenspartnerschaft. Dabei folgt jede Dimension den ihr an sich zugehörigen Kriterien.

a) Die Gültigkeit der Ehe knüpft an den Konsens an, der im Rahmen des naturrechtlich und göttlich-rechtlich Möglichen alleinige Ursache des Zustandekommens der Ehe ist, sofern er in einer öffentlichen Form kundgetan ist. Damit kehrt die These zu den Grundlagen des kirchlichen Eherechts zurück, unter Abschwächung der Beschränkungen, die das Trienter Formpflicht-Dekret geschaffen hat, auf das Notwendige. Die Gültigkeit der Ehe ist nicht mehr belastet von Willenserfordernissen, die über den Bereich der Naturinstitution Ehe hinausreichen (freilich im christlichen Verständnis dieser Institution), insbesondere nicht durch die Erfordernisse einer Sakramenten„spendung" oder eines Sakramenten„empfanges". Das Menschenrecht auf Ehe ist höchstmöglich gewahrt.

b) Die Sakramentalität der Ehe, die „durch Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde", folgt aus ihrem Wesen als Gemeinschaft unter Getauften oder mit einem Getauften: Ehe i s t Sakrament; dieses wird nicht „gespendet" und „empfangen"; eine Ehe, die ein Christ eingeht, gehört zur Erlösungsordnung. Die Heilszusage Gottes bedarf zu ihrer Gültigkeit keiner Mindestintention des Menschen, keines Minimalglaubens. Um jedoch im Menschen fruchtbar zu werden, ist dessen Annahme des Gottesheils nötig wie bei jedem anderen Sakrament. Soll die Ehe als „Ehe im Herrn" gelebt werden, bedarf es einer entsprechenden religiösen Praxis der Eheleute.

c) Die moralische Erlaubtheit der Lebensgemeinschaft eines Paares hängt davon ab, daß beide das ihnen Mögliche tun, um sich unkündbar, ausschließlich und in Achtung vor den ehelichen Rechten des anderen Partners zu einer neuen „Lebenseinheit" (Kaiser) zu verbinden. Man könnte auch sagen: Sie hängt davon ab, daß die Partner sich entscheiden, miteinander (wenigstens) die drei bona zu realisieren, mit denen Augustinus die Ehe als sittlich gut verteidigt hat. Sofern sich ihre Zusage im Rahmen des natürlicherweise Möglichen bewegt – hier scheitert z. B. die Anerkennung einer Geschwisterehe –, kann die Kirche das Zusammenleben der Partner als moralisch vertretbar akzeptieren.

Das Kriterium des in guter Absicht gewollten Guten ist der moralischen Beurteilung weit angemessener als die den Partnern z. T. sogar unzugänglichen Gültigkeitskriterien des heutigen Eherechts, die in dem Spannungsfeld zwischen Recht auf Ehe, Konsensprinzip (in seiner rechtlichen Ausdifferenzierung der cann. 1095–1103 CIC) und Gültigkeitsvermutung nur durch kirchengerichtliche Untersuchung feststellbar sind.

d) Auch wenn die Anerkennung einer Ehe als gültig daran scheitert, daß eine frühere Ehe es ausschließt, sie als Ehe im vollen Sinne zu bezeichnen, bleibt doch das Kriterium des guten Glaubens, der Überzeugung, auch vor Gott den rechten Weg zu gehen und seiner Weisung über die Ehe nach Möglichkeit zu folgen, Maßstab moralischer Tolerierung.

Der von P.Johannes Paul II. gegen die Anerkennbarkeit des Lebensstatus wieder verheirateter Geschiedener angeführte Bund Christi mit der Kirche (nach Eph 5,23) findet sein Abbild nur in der ersten Ehe eines Getauften. Nicht nur deswegen ist diese Ehe nicht ungeschehen zu machen, sondern auch aus anthropologischen Gründen nicht aus der Lebens- und Heilsgeschichte der gescheiterten Partner zu tilgen. Aber sie prägt auch keinen „character indelebilis" ein, der daran hinderte, einem anderen Menschen die Lebensgemeinschaft zu versprechen und dabei in guter Absicht Gutes zu wollen. Dieses angestrebte „Gute" kann nicht im objektiven vollen Sinne dasselbe Gut sein wie die erste Ehe, bleibt in Spannung zu der Heilszusage Gottes für die erste Ehe. Die Kirche ist daher auch nicht befugt, die zweite Ehe zu erlauben, wohl aber, sie zu tolerieren. Sie kann zu ihrem Beginn keine Feier halten, in der die neue Gemeinschaft als „Ehe im Herrn" vor der kirchlichen Öffentlichkeit bekannt wird. Das wird aber auch nicht mehr erwartet, da die kirchliche Feier des Ehebeginns nicht mehr als Konstitutionsakt der Ehe verstanden wird.

Was bleibt bei einer solchen Konzeption für die Verhältnisbestimmung von Ehe und Sakramentalität von dem Anliegen der Liturgiewissenschaftler? Für das derjenigen, die in der liturgischen Feier und im Segen über die Brautleute das Konstitutivum der Ehe sehen wollen, weniger als schon jetzt; für diejenigen dagegen, die die kirchliche Trauung als „performatives Wort" der Verkündigung und des Bekenntnisses konzipieren, bleibt die Aufgabe, diesem Bekenntnis von Christen zur „Ehe im Herrn", zur Heilszusage Gottes und zur Selbstverpflichtung auf ein christliches Eheleben die angemessenen Ausdrucksformen zu gestalten.

3.

Manfred Probst SAC, Vallendar:
Noch einmal aus der Sicht des Liturgiewissenschaftlers

Im Sinne einer notwendigen interdisziplinären Diskussion wurde ich gebeten, zur Rezension von Klaus Lüdicke noch einmal Stellung zu nehmen. Das soll kurz und grundsätzlich geschehen.

Klaus Lüdicke bringt das anstehende Problem der Form und der Wertung der kirchlichen Eheschließung auf den Punkt, wenn er das Dilemma der ganzen Frage darin sieht, „daß die Kriterien für die Gültigkeit einer Ehe, auf die ein Naturrecht besteht, und die für ihre Sakramentalität nicht zusammen passen und unter Festhaltung an der Konzeption beider Begriffe auch nicht passend gemacht werden können". Es ist auch zuzugeben, daß als treibende Faktoren für die von den Liturgiewissenschaftlern beklagte Verrechtlichung der Ehe „die Unauflöslichkeit der Ehe einerseits und die Funktion der gültigen Ehe als Legitimation sexuellen Umgangs zweier Menschen miteinander andererseits" in den Aufsätzen des Buches keine Berücksichtigung finden. Ich nehme die vom Kanonisten skizzierte Unstimmigkeiten der kirchlichen Ehelehre, die in der Falsifizierung der herkömmlichen Gleichung „Gültigkeit = Sakramentalität = Unauflöslichkeit = Unmöglichkeit einer Wiederheirat" gipfelt, zustimmend zur Kenntnis, da in ihnen die Fragen der Liturgiewissenschaftler begründet sind. Dazu gehört besonders der Satz: „Gültigkeit der Ehe und Sakramentalität sind nicht notwendig miteinander gekoppelt, sonst wäre keine nichtsakramentale Ehe möglich." Mich beeindruckt die gründliche und systematische Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma. Die von Lüdicke favorisierte Lösung, die Ehe als Sakrament „allein vom Status der Gatten als Getaufte" abhängig zu machen und nicht vom aktuellen Glauben und einer Mindestintention der Brautleute, ist nach meiner Auffassung im besten Sinne des Wortes frag-würdig. Sie geht davon aus, daß die Ehe als Sakrament von ihren Erfordernissen her anders als die übrigen Sakramente zu sehen ist. Diese Position scheint bereit zu sein, auf eine Mindestintention des Menschen und auf einen Minimalglauben beim Eheabschluß zu verzichten, da die Heilszusage Gottes für die Ehe dies nicht für ihre Gültigkeit brauche (vgl. 22). Hier sehe ich die Gefahr einer Sakramentsautomatik, die Liturgiewissenschaftler und Pastoraltheologen gerade vermeiden wollen. Ich sehe den von mir skizzierten Lösungsansatz (vorläufig weiter) als den besseren an, da er von der bewußten und tätigen Teilnahme eines Erwachsenen an der Feier und am Zustandekommen eines Sakramentes ausgeht. Er setzt auf eine stärkere Unterscheidung von Vertrag und Sakrament als die Position von Lüdicke.

Nach meiner Einschätzung dürften mit den beiden Positionen zwei grundsätzlich mögliche Lösungsansätze für die heutigen pastoralen Nöte mit der kirchlichen Eheschließung skizziert sein; beide müssen aber noch tiefer begründet werden. Ob sie sich gänzlich ausschließen oder miteinander verknüpft werden können, muß der kommenden Diskussion überlassen bleiben. Auf jeden Fall bildet der engagierte Beitrag von Klaus Lüdicke ein nachahmenswertes Beispiel für die von Klemens Richter geforderte und initiierte Diskussion über die Eheschließung.

Theologische Realenzyklopädie, in Verbindung mit Horst Robert Balz u. a., hg. von Gerhard Müller.

Bd XVII: Jesus Christus V – Katechismuspredigt. – Berlin: Walter de Gruyter 1988. 814 S., Ln. DM 360.–

Bd XVIII: Katechumenat/Katechumenen – Kirchenrecht. – Berlin: Walter de Gruyter 1989. 778 S., Ln. DM 360.–

Bd XVII der TRE beginnt mit der Fortsetzung des Artikels Jesus Christus.

Abschnitt V behandelt die Christologie vom Tridentinum bis zur Aufklärung. Mit Recht erinnert W. Sparn daran, daß die lutherische und reformierte Christologie in einem unterschiedlichen Verhältnis zur Tradition von Chalkedon stehen. Die tridentinischen Theologen hätten nicht zu Unrecht die Evangelischen der Neuerung beschuldigt. Die katholische Theologie habe sich weithin auf die Kommentierung der Summa Theologica beschränkt. Als Beispiele nennt er: Melchior Cano, F. Suarez, Gregor von Valentia und G. Vasquez. Robert Bellarmin habe sich besonders gegen die Antitrinitarier gewandt. Der Vf. würdigt die reformierte Christologie, die lutherische Christologie und die Christologie der Aufklärung. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis ist besonders hilfreich.

Der Abschnitt VI erörtert das Christusverständnis von 1789 bis zur Gegenwart. Das Kapitel „Jesus Christus im römisch-katholischen Denken der Neuzeit" erwähnt nur die Christologie nach dem II. Vatikanum. Sehr knapp wird auch die Christologie der orthodoxen Kirche angesprochen.

Der Abschnitt VII des Artikels Jesus Christus ist überschrieben: Dogmatisch und weist auf die Unterschiede zwischen neuzeitlichen Aussagen und der traditionellen Christologie hin. Diese Diskrepanz kommt besonders in den Aussagen über die Geburtsgeschichte Jesu zum Ausdruck. Hier heißt es: Die Geschichten, die von der Geburt Jesu berichteten, seien ganz offensichtlich spät und voller legendärem Material. Auch in der Himmelfahrt Christi begegne uns ein Geheimnis mit vorwiegend mythologischen Elementen.

Mit Gewinn liest man dagegen den Artikel: Das Christusbild in der Kunst (mit guter Bildauswahl).

Weitere Beiträge behandeln Joachim von Fiore, der als eigenständiger Denker überzeugend gewürdigt wird. Der Artikel Joel behandelt Persönlichkeiten und Zeit des Propheten, seine Botschaft und das Buch Joel. Johann Friedrich von Sachsen, sein Leben und politisches Handeln und sein Verhältnis zu Luther ist fundiert dargestellt. Johann von Sachsen und seine Kirchenpolitik würdigt H. Junghans. Er habe am Ende seines Lebens die äußeren Grundlagen für ein evangelisches Kirchenwesen geschaffen. Die französische Nationalheilige Johanna von Orléans wird in Wirklichkeit und Legende dargestellt. Johannes XXII., seine Auseinandersetzung mit Marsilius von Padua, seinen Ausbau der Kurie skizziert sachgerecht C. A. Linderath. Auch Johannes XXIII. jr. erhält einen eigenen Beitrag, bei dem besonders der Weg zum Konzil akzentuiert wird. J. M. Leroux schildert Johannes Chrysostomus als Asket, als Seelsorger, als Lehrer, Prophet, Theologe und Reformbischof. B. Kotter würdigt Johannes von Damaskus. Als Theologe sei er weithin Kompilator. Johannes von Fécamp wird als Exponent der großen monastischen Reformbewegung im 10. Jahrhundert bezeichnet. Leben, Schriften, Theologie und Wirkung des Johannes vom Kreuz skizziert G. Ruhbach. Johannes Moschus, sein Leben, Werk und Wirkung erhält eine fundierte Darstellung. Johannes Philoponus, ein Christ mit neuplatonischer Schulung, findet eine umfassende Würdigung. Ein Großteil seiner Arbeiten sind Kommentare zu Aristoteles. Seine antiaristotelischen Kommentare wurden erst im 16. Jh. übersetzt. Umfassende Quellen- und Literaturangaben zeichnen den Artikel aus. Bei Johannes von Wesel werden seine Lehre, seine Nachwirkung, aber auch seine Grenzen deutlich gemacht. Johannes von Salisbury gilt als herausragendes Beispiel der Erneuerungsbewegung des 12. Jh.s und als ein entschiedener Verfechter der Kirchenfreiheit. Seine Stel-

lungnahme zur Frage des Tyrannenmordes und seine Rolle in den Auseinandersetzungen um Thomas Becket wird angesprochen. Der Beitrag Johannes Scottus Eriugena weist besonders auf seine Gutachtertätigkeit im Prädestinationsstreit, seine Auslegung der Hl. Schrift und seine Übersetzerarbeit hin.

Johannes der Täufer habe nicht nur allgemein zur Buße aufgerufen, sondern auch einen engen Schülerkreis um sich gesammelt. Das Christentum wird als die wichtigste Nachwirkung des Täufers bezeichnet. Johannes von Tepl und sein Werk würdigt F. Machilek und kennzeichnet dabei die Forschungsprobleme. Die Johannesbriefe und ihr augenblicklicher Forschungsstand werden mit umfangreichen Literaturangaben erörtert. Der Artikel „Johannesevangelium" skizziert die Eigenart von Stoff und Aufriß des 4. Evangeliums, seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund und seine Christologie. Das Jonabuch wird in seiner Abfassungszeit, seiner Gattung und Nachgeschichte vorgestellt. Bei Justus Jonas aus Nordhausen findet sein Anschluß an Luther, seine Predigttätigkeit in Naumburg und im Herzogtum Sachsen, seine Auseinandersetzung mit Georg Witzel, sein Streit mit Osiander eine kritische Darstellung. Als Vater der lutherischen Orthodoxie werde man ihn wohl schwerlich bezeichnen können. Überraschend kurz ist der Artikel über Joseph. Schwach sind die Bemerkungen über seine Nachwirkung. Die Josephsverehrung, u. a. von Johannes Gerson, der oberrheinischen Humanisten, des Johannes Eck, die Förderung der Josephsverehrung durch die Habsburger und die Tatsache, daß Joseph Patron des Heiligen Römischen Reiches war, wird nicht erwähnt. Der Artikel Josefinismus skizziert die Forschungsansätze, den Frühjosefinismus und seine weitere Ausbildung mit angreifbaren Formulierungen. Herkunft, Familie, Persönlichkeit und Werk von Josephus Flavius erhält eine fundierte Behandlung. Das Josuabuch, seine Stellung im Kanon, sein geschichtlicher Wert und seine theologiegeschichtliche Bedeutung wird eingehend dargestellt. Der Artikel Jubeljahr geht aus vom Alten Testament, berichtet über das Jubiläum von 1300 und skizziert die Entwicklung bis zum 20. Jahrhundert. Im Artikel Judaistik behandelt G. Stemberger die Vorläufer der Wissenschaft des Judentums und die Judaistik als Universitätsdisziplin. Der Artikel Judas informiert über das Judasbild des Neuen Testamentes. Ein eigener Abschnitt ist dem Judasverständnis bei Luther und Calvin gewidmet. Für Luther z. B. sind der Papst, Erasmus, Karlstadt und die Schwärmer „Judasse". Der Judasbrief wird im Aufbau, Sprache, Gattung und Traditionsgeschichte gewürdigt. Der Artikel Judenchristentum erörtert u. a. die Urgemeinde in Jerusalem, Paulus, das Judenchristentum im zweiten und dritten Jh. und das Judenchristentum als Bindeglied zwischen Synagoge und Kirche. Der Artikel Judenmission beschränkt sich auf die evangelische Judenmission, skizziert die Stellung der Reformatoren zu den Juden. Überraschend ist die selektive Feststellung, Luther begegne den Juden in einer für seine Zeit neuen Offenheit. Die peinlichen Aussagen Luthers in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" werden verharmlost. Der Artikel Judentum berichtet auf den S. 331–377 u. a. über die Geschichte des Judentums bis zur Gegenwart. Der Beitrag Judentum und Christentum erinnert daran, daß sich in den letzten zwanzig Jahren im Christentum eine beträchtliche Neureflexion im Bezug auf das theologische Verständnis seines Verhältnisses zum Judentum vollzogen habe. Das Buch Judith wird in seinem Inhalt, seiner literarischen Technik, seiner Datierung und Kanonisierung und seinem theologischen Programm erläutert. Der Artikel Jugend informiert über Jugend, Religion und Kirche, über die evangelische Jugendarbeit und über Jugend als soziales und gesellschaftliches Phänomen. Auch hier fällt auf, daß die katholische Jugendarbeit nicht behandelt wird. Informativ ist der Artikel Jugendbewegung. Er berichtet über die sozialhistorischen Voraussetzungen, die klassische Jugendbewegung, die Jugendbewegung in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Der Artikel Jugendweihe erwähnt u. a. heutige Formen der Jugendweihen, z. B. Jugendweihe in der DDR. Im Artikel Jugoslawien wird die Christianisierung des Landes, das osmanische Vordringen, der kroatische Widerstand und die weitere Entwicklung bis zur Gegenwart gewürdigt. Von den Päpsten haben Julius II. und Julius III. Aufnahme gefunden. K. Ganzer wertet Julius II. als überragende Persönlichkeit. Über Julius III. schreibt er: Zu den Reformpäpsten des 16. Jahrhunderts dürfte er wohl nicht zu rechnen sein. Julius Echter von Mespelbrunn wertet A. Wendehorst als eine der profiliertesten Gestalten seiner Zeit in Reich und Kirche. Im Artikel Josef Maria Jungmann heißt es, daß sein Standardwerk „Missarum solemnia" ihn weltberühmt gemacht habe. Justin der Märtyrer, sein Leben, sein Werk und seine Nachwirkung wird (mit umfassenden Literaturangaben) dargestellt. Kaiser Justinian und seine Kirchenpolitik und Theologie erhält eine informative Würdigung. Die Kabbala im Judentum und Christentum findet eine eingehende Darstellung. Martin Kähler und seine Bedeutung für die biblische Theologie wird überzeugend herausgearbeitet. Der Artikel Kaisertum und Papsttum gibt einen guten Einblick. Schwerpunkte der Darstellung sind die Anfangsphase im Altertum, die Epoche der byzantinischen Vorherrschaft, die Wiederbegründung des abendländischen Kaisertums, der Investiturstreit und das Spätmittelalter mit der letzten Kaiserkrönung in Rom 1452. Als letzter Kaiser empfing 1530 Karl V. vom Papst die Kaiserkrone in Bologna. Im Artikel Kambodscha wird über die historischen Religionen und die katholische und evangelische Mission berichtet. Kanaan wird in seinen wirtschaft-, sozial- und kulturgeschichtlichen Aspekten angesprochen. Der Artikel Kanada informiert über die Kirchen und Religionen in der kanadischen Gesellschaft. Besondere Berücksichtigung finden die protestantischen Kirchen. Der Artikel Kanon behandelt den Prozeß der Kanonbildung und die Frage der Inspiration. Auch die Kanonfrage in der Reformationszeit wird erwähnt. Über die ökumenische Qualität des Kanons heißt es: Nicht wenige Theologen rückten die Wahrheitsfrage in den Hintergrund, um sich der ökumenischen Einheit aller Konfessionen und Religionen nähern zu können, wie z. B. Hans Küng und relativierten damit die Verbindlichkeit des Kanons. Zu ergänzen wäre, daß diese Relativierung bereits mit Luther einsetzt. Kant wird als wirkungsmächtigster Denker der Neuzeit bezeichnet und seine Wirkung auf die protestantische und katholische Theologie (u. a. K. Rahner) erwähnt. Der Artikel Kantate informiert über Begriff und Geschichte der Kantaten und würdigt besonders die Bachschen Kantaten. Die Kanzel, eine Erfindung des Predigerordens im 13. Jh. und die Entwicklung der Kanzeltypen vom 13. Jh. bis zur Gegenwart wird an repräsentativen Beispielen deutlich gemacht. Der Artikel Kapitalismus behandelt Theorien, Konzeptionen und Thematisierungen des Kapitalismus und spricht die Stellung der Kirche zum Kapitalismus an. Der Artikel Kapuziner informiert über die Entstehung des Ordens, seine weitere Entwicklung und die Grundzüge seiner Lebensform. Der Artikel Kardinäle erörtert die Vorgeschichte und die Entstehung des Kardinalskollegiums, seine Blütezeit während des großen abendländischen Schismas, den Niedergang in der Renaissance, den neuen Stellenwert der Kardinäle seit der Kurienreform Sixtus V. und berichtet über die Entwicklung bis zur Gegenwart. Karl V. wird als unstreitig bedeutendste politische Figur seines Jahrhunderts gewürdigt. Karl d. Gr. und sein Lebenswerk sei zu tief verknüpft mit dem Kaisertum des Jahres 800. Bereits seine Zeitgenossen hätten ihn verehrt und als den Großen bezeichnet. Leben und Werk von Karlstadt wird umfassend dargestellt. Seine papsttreue Einstellung bis 1519, sein Verhältnis zu Luther, seine Haltung in der Bilderfrage und seine Wirkung auf den Verlauf der Reformation finden eine sachgerechte Darstellung. Die Ursprünge und das Werden der Karmeliter, ihre pastorale Arbeit, ihre Marienfrömmigkeit werden eindrucksvoll gewürdigt. Die Karolingische Renaissance und die Diskussion über den Begriff schildert R. Schneider. Die Ursprünge des Kartäuserordens, seine Entwicklung bis zur Neuzeit und die kartäusische Baukunst behandelt J. Hogg. Begriff und Verständnis der Kasualien, ihre Entstehung und Entwicklung werden eingehend dargestellt. Die Epochen der Katechetik, ihre geschichtlichen Voraussetzungen finden eine eingehende Behandlung. Der Artikel Katechismus behandelt Luthers Katechismen und die nachfolgende Katechismusgeschichte bis zur Gegenwart. Auch die katholische Katechismengeschichte wird erwähnt, ohne auf die vorreformatorischen Katechismen einzugehen. Den Abschluß bildet der Artikel Katechismuspredigt, der sich wiederum leider auf die protestantischen Kirchen beschränkt.

Der Bd, der wiederum eine Fülle von fundierten Beiträgen und reichhaltige Literaturhinweise bietet, zeigt an verschiedenen Stellen ein neues Gesicht. Statt monographischer Darstellung sind kürzere Informationsartikel getreten, die einen Umfang von zwei bis drei Seiten haben, wenn auch noch eine Reihe von breiten Artikeln übrig geblieben ist. Auch diesen Bd nimmt man wieder mit Dank und Anerkennung entgegen. Aber schon jetzt bestätigt sich, daß der vorgesehene Umfang von 25 B.den nicht eingehalten werden kann.

Bd XVIII der TRE beginnt mit einem wertvollen Beitrag über Katechumenat/Katechumenen in der Alten Kirche von G. Kretschmar. Der zweite Abschnitt (vom Mittelalter bis zur Gegenwart) ist weniger fundiert. Das Katechumenat im Mittelalter wird vom Autor unter der Überschrift „Verfall" mit nur 13 Zeilen abgetan. Über die Katechismen des Spätmittelalters und die katholischen Katechismen des 16. Jh.s berichtet der Vf. nichts. Bei den Literaturangaben überwiegen die Lexikon-Artikel. Gute Informationen bietet dagegen der Artikel Katenen. Bei dem Beitrag über Katharina von Siena ist nur ein deutscher Titel verzeichnet. Im Artikel „Katholikentage" ist zu ergänzen, daß jetzt Rita Waschbüsch Präsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken ist.

Umfangreich ist der Artikel „Katholische Reform und Gegenreformation". Er ist von einer überraschenden Einseitigkeit und an verschiedenen Stellen zu korrigieren.

Die Bedeutung des neuen Mediums Buchdruck ist auf katholischer Seite nicht erst seit der Mitte des 16. Jh.s entdeckt worden. Die 121 Auflagen des „Enchiridion" von Johannes Eck, die zahlreichen Editionen von Johannes Gropper und die Fülle der katholischen Kontroversschriften der Reformationszeit dokumentieren, daß man auf katholischer Seite die Bedeutung des Buches schon früh erkannt hat. Sie wurde übrigens bereits 1515 auf dem 5. Laterankonzil offiziell herausgestellt. Über das 5. Laterankonzil ist der Vf. nicht gut informiert. Er tradiert hier noch herkömmliche Ansichten, so z. B., daß das Papsttum die pluralistischen und pluriformen Reformansätze verhindert habe. Über den Index wäre die mehrbändige Edition „Index des livres interdits", ed. J. M. de Bujanda (1985ff) zu ergänzen. Zu S. 52: Das Konzil von Konstanz kam nicht auf Initiative eines Kaisers, sondern von König Siegmund zustande. Zu S. 56: Das Bildungs- und Schulwesen hat durch Luther nicht einen großen Aufschwung genommen, sondern das Gegenteil ist der Fall, wie zahlreiche Urteile von damaligen Protestanten zeigen. So beklagt Philipp von Hessen in seinem Gründungsbrief für die Universität Marburg 1529 den Niedergang des gesamten Schulwesens. Mangelnde dogmengeschichtliche Kenntnisse zeigt die Aussage, der Beichtstuhl habe im Zeitalter der Katholischen Reform in die katholischen Kirchen seinen Einzug gehalten und weise den Laien einen neuen Platz in der Kirche zu. Maron hat nicht beachtet, daß der Beichtstuhl im Zeitalter der Katholischen Reform öfter von den Priestern frequentiert wurde.

Die Aussagen des späten Luthers über die negativen Folgen der Reformation übergeht er. Zu S. 61: Maron spricht von der schnellen Verurteilung Luthers. Andere Historiker, wie J. Lortz, machen Rom zum Vorwurf, die Luthersache nicht früh genug entschieden zu haben. Das gewaltsame Vorgehen von Luthertum und Calvinismus versucht er zu minimalisieren und erwähnt nicht die Methoden der Einführung der Reformation in den nordischen Ländern, die Verfolgung der Katholiken in Irland und in der Grafschaft Lingen. Zu den Protestanten in Salzburg wäre zu ergänzen, was F. Ortner, Katholische Reform und Gegenreformation (1981), dazu korrigierend gesagt hat. Die Literatur zum Artikel ist ergänzungsbedürftig. Während alte Literatur aus dem vorigen Jh. angeführt wird, fehlt wichtige neuere Literatur. Von A. Schröer erschien der zweite Bd, Die Kirche in Westfalen im Zeichen der Erneuerung, 1988.

Der Begriff „Katholizität" wird historisch, religionsgeschichtlich und systematisch erläutert. Er gehöre seit dem Jahre 381 zu den Grundaussagen über die Kirche. Ausführlich und fundiert ist das Stichwort „Keltische Kirche – Keltische Religion" behandelt. Die wissenschaftliche Leistung von Johannes Kepler wird eindrucksvoll herausgestellt. E. Iserloh zeichnet den Lebensweg von W. E. von Ketteler und würdigt ihn als Arbeiterbischof von Mainz. Als sein kirchenpolitisches Ziel stellt er die Freiheit der Kirche heraus. Der Artikel „Keuschheit" gliedert sich: religionsgeschichtlich, neutestamentlich, historisch und ethisch. Die Keuschheit wird als geistige Potenz, als Kennzeichen der Frömmigkeit, als Priesterideal, als Opfer und als Weg zur Erlösung gewertet. In der Verkündigung Jesu seien Motive enthalten, die die Enthaltsamkeit im Urchristentum gefördert hätten. Die Warnung vor Unzucht nehme im Neuen Testament einen bedeutenden Platz ein. In der Geschichte der Kirche zeige sich die hohe Wertschätzung der Keuschheit. Das Stichwort „Kiel" berichtet über die Gründung der Universität. Sie wurde 1665 von Herzog Christian Albrecht für das kleine Gottorfer Staatswesen gegründet. Der Anteil der Theologiestudenten an der Gesamtstudentenzahl betrug 1986/87 drei Prozent. Der Beitrag „Kierkegaard" würdigt Leben, Werk, Wirkung und gibt zugleich eine gute Einführung in die Kierkegaard-Forschung. Das Stichwort „Kind" wird in seiner Begrifflichkeit, im Neuen Testament und in der Geschichte behandelt. Ein Abschnitt „Das Kind in der praktischen Theologie in der Gegenwart und in Kirche und Gesellschaft heute" schließt sich an. Im Artikel „Kinderkommunion" erinnert Vf. daran, daß die Kirchen der Reformation von Anfang an keine Kinderkommunion kannten. Umfassend ist der Beitrag Kirche. Er gliedert sich 1. Altes Testament und Frühjudentum, 2. Neues Testament, 3. Alte Kirche, 4. Katholische Kirche, 5. Orthodoxe Kirche, 6. Protestantische Kirche.

Der Abschnitt „Katholische Kirche" behandelt die Ekklesiologie der Karolingerzeit, Frühscholastik, Spätscholastik, des 16. Jh.s, der nachtridentinischen Kontroverstheologie, des Gallikanismus und Febronianismus, der Aufklärung, des 19. Jh.s bis zum 20. Jh.: Ein fundierter Überblick über die Lehre von der Kirche. Eine kleine Korrektur: Drei Päpste gab es erst seit dem 17. 5. 1410, nicht schon seit Juni 1409. Bei den Theologen des 16. Jh.s vemißt man die Namen Johannes Eck und Albert Pigge.

Ausführlich und informativ ist der Artikel „Kirche und Staat". Er geht von der Vorgeschichte im Alten Testament und frühem Judentum aus, erörtert das Verhältnis von Kirche und Staat in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Neuzeit. Hervorzuheben ist auch das Stichwort „Kirchenbau". Es informiert über den frühchristlichen Kirchenbau, den Kirchenbau im Mittelalter bis zum modernen Kirchenbau (ab 1919) mit guter Bildauswahl. Der Artikel „Kirchenentfremdung/Kirchenaustritte" versucht die Kirchenaustrittsbewegung seit 1968 mit dem geistig politischen Klimawechsel dieser Jahre (Ende der Adenauer-Ära, Große Koalition, Studentenrevolte, SPD-FDP-Koalition) zu erklären. Der Beitrag „Kirchengeschichtsschreibung" gibt einen chronologischen Überblick und eine Würdigung der Kirchengeschichtsschreibung von den Anfängen bis zur Gegenwart. An der Wende vom 16. zum 17. Jh. sieht Vf. einen deutlichen Führungswechsel: „Von nun an sind es die Arbeiten katholischer Gelehrter, die bis weit ins 18. Jahrhundert hinein den Leistungen kirchengeschichtlicher Forschungen ihr Gepräge geben." Baronius habe mit seinen „Annalen" ein den Magdeburger Zenturien ebenbürtiges Werk geschaffen. Bei den Konzilsausgaben (542) wären die frühen Editionen von J. Merlin und P. Crabbe zu ergänzen. Der Artikel „Kirchengut – Kirchenvermögen" bietet eine hervorragende Zusammenfassung und einen informativen Forschungsüberblick. Die Geschichte zeige, daß die Res ecclesiasticae im Christentum stets von großer Bedeutung gewesen seien. Im Beitrag „Kirchenjahr" wird die Entwicklung des Kirchenjahres in der altrömischen Liturgie und in den reformatorischen Kirchen aufgezeigt. Das Stichwort „Kirchenlied" liefert eine konzentrierte Geschichte des Kirchenliedes. Der Artikel „Kirchenmitgliedschaft" erörtert die heutigen Ansichten in den Kirchen der Reformation und in der katholischen Kirche. Ein geschichtlicher Überblick fehlt. Im Stichwort „Kirchenmusik" wird über die Musik in der Reichskirche, im frühen Mittelalter, in der Renaissance berichtet. Der liturgische Gesang der Ostkirche wird ebenfalls angesprochen. Die Bedeutung, die die „Kirchenordnungen" für die reformatorischen Kirchen haben, erkennt man an dem umfassenden Artikel. Er behandelt die altkirchlichen Kirchenordnungen, macht dann einen großen Sprung ins 16. Jh. und informiert über die evangelischen Kirchenordnungen der Reformationszeit und die späteren Entwicklungen. Der Beitrag „Kirchenrecht" skizziert die Anfänge (1.–3. Jh.) und die Entwicklung vom 4. bis 7. Jh. und zeigt die Epochen des evangelischen Kirchenrechts auf. Das römisch-katholische Kirchenrecht wird erwähnt. Den Abschluß des Bd.es bildet ein nachgeschobener Artikel „Hermetica" als Sammelbegriff für eine Gruppe von Schriften, die um die Gestalt des Hermes Trismegistos entstanden. Sie wurden 1471 durch Marsiglio Ficino ins Lateinische übersetzt und fanden im 15./16. Jh. großes Interesse. Zu ergänzen wäre, daß Luther ebenfalls durch sie beeinflußt ist.

Unsere Hinweise versuchten deutlich zu machen, daß der Bd 18 der TRE eine Fülle von wissenschaftlichen Informationen liefert, die wiederum durch ein sorgfältiges, wenn auch ergänzungsfähiges Register aufgeschlüsselt werden. Die Autoren, die Schriftleitung und die Herausgeber verdienen für diese Leistung Dank und Anerkennung.

Freiburg Remigius Bäumer

Westbrook, Raymond: **Studies in Biblical and Cuneiform Law.** – Paris: J. Gabalda 1988. (Cahiers de la Revue Biblique 26), kart. FF 160.–

Der Vf., der als „Lecturer in Biblical Law" an der juristischen Fak. der Hebräischen Univ. Jerusalem lehrte und durch seine Diss. zum altbabylonischen Eherecht (AfO Beih. 23) bekannt ist, legt mit der angezeigten Monographie Vorstudien eines Forschungsprojektes zum biblischen Obligationsrecht vor.

In einem Einleitungskap. wird die für die Monographie grundlegende methodologische These eines altorientalischen „com-

mon law" entfaltet, das auch das Recht Altisraels einschließe und bis in das frühe römische Recht ausgestrahlt habe.

Unter „common law" versteht der Autor „a technical term meaning the traditional corpus of law in a legal system that has been built up from accepted custom and the use of judgments as precedents" (4, Anm. 15). Die Rechtskorpora enthalten jeweils nur Selektionen dieses „common law". Durch Kombination der Rechtssätze unterschiedlicher Codices lasse sich die Gesamtheit der Rechtssätze des „common law" rekonstruieren. Die Codices werden als Werke der Schreibergelehrsamkeit interpretiert, die, ausgehend von einem Rechtsentscheid, häufig eines Grenzfalles, diesen zu einer Rechtsregel abstrahierte und daran hypothetisch-gelehrte Variationen dieses Falles anfügte. Auch die biblischen Rechtsbücher haben in dieser mesopotamischen Wissenschaftstradition ihren Ursprung. „In summary, we would argue that biblical law is not to be treated as an autarchic system to which occasional obvious parallels (to modern eyes) may be adduced from the cuneiform sources. Our approach is a holistic one: to reconstruct the legal problem from all the sources available, among which the biblical sources rank *pari passu*" (7f).

In einem ersten Kap. („The Abuse of Power") steht die Analyse der semantischen Konnotation der Verben *gzl* und *'šq* im Mittelpunkt.

Der Vf. weist die von B. S. Jackson (Theft in Early Jewish Law, 1972, 1ff) entwickelte Sprachgeschichte der Verben *gnb* und *gzl* von der Bezeichnung des Eigentumsdeliktes durch Gemeinschaftsmitglieder *(gnb)* und Gemeinschaftsfremde *(gzl)*, über die prophetische Verwendung von *gzl* zur Bezeichnung sozialer Ausbeutung schließlich zur Identifikation der Bedeutung der Verben in späten Gesetzestexten (Lev 5,21–26) ebenso zurück, wie die von J. Milgrom (Cult and Conscience, 1976, 91ff) erneuerte tannaitische Unterscheidung von „stehlen" *(gnb)* und „rauben" *(gzl)*. Dem wird die These entgegengesetzt, *gzl* bezeichne den bewaffneten Raub und den Eigentumsverlust eines gesellschaftlich Schwächeren durch Machtmißbrauch eines Stärkeren, während *'šq* die Verweigerung eines rechtmäßigen Anspruches eines Schwächeren durch einen gesellschaftlich Stärkeren bezeichne.

In der Durchführung dieser These scheut der Vf. nicht vor erheblicher argumentativer Belastung von Hypothesen zurück. Die in der bisherigen Diskussion der semantischen Konnotation von *gzl* in Lev 5,21–26 zentrale Frage, warum *gnb* in der Aufzählung der Delikte fehlt, löst W. mit der These, Lev 5,21–26 gehöre in die Tradition der *šurpu*-Beschwörungstexte (s. E. Reiner, AfO Beih. 11, 1958). Wie in diesen Texten, die Schaden als Folge von Vergehen abwehren wollen, sei die Aufzählung der Delikte in Lev 5,21–26 lückenhaft.

Dieser Ableitung steht entgegen, daß es weder Übereinstimmungen in Form, Funktion und Inhalt – in den *šurpu*-Texten fehlt ein Diebstahlsdelikt – zwischen diesen Texten und Lev 5,21–26 gibt, ohne die man kaum altisraelitische Überlieferungen als Spezialfall altorientalischen Textgattungen subsumieren darf. Die Parabel 2 Sam 12,1–4 wird von der Diebstahls-, Ehebruchs- und Tötungsthematik gelöst und als Appellationsvorgang an den König in einem Fall von Machtmißbrauch durch Pervertierung von Gewohnheitsrechten gedeutet. Das aber setzt die Annahme voraus, es habe ein Recht gegeben, sich im Falle eines überraschend eintreffenden Gastes ein Stück Vieh eines Nachbarn zu nehmen. Ist die Pervertierung dieses sonst nicht belegten Rechtes so gravierend, daß sie die todesrechtliche Sanktion nach sich ziehen könnte? Gilt V. 6b als Zusatz, so muß weiter unterstellt werden, daß der Ergänzer das Motiv des Machtmißbrauchs nicht mehr verstanden habe. Auch fehlt das Verb *gzl* in dieser Parabel. Statt dessen steht das neutrale *lqḥ* (V. 4). Insbesondere aber gibt es keinen Anhalt dafür, daß in Lev 5,21–26 Delikte von Mächtigen gesammelt seien, denen rechtlich nicht beizukommen sei, die sich aber schuldig fühlen aufgrund von Unheil, das sie getroffen habe: „The offenders alluded to in our text all seem to be pillars of the community, who can rely on there standing and credibility to ward off any legal challenge" (29). Die Delikte in diesem Zusatz zur Schuldopfertora in Lev 5,21–26 sind unter dem sich aus der Anwendungspraxis von Ex 22,(7).8 ergebenden Aspekt des kultischen Meineids und des sich daraus ergebenden Doppelaspektes der Verletzung von Rechten Gottes und des geschädigten Israeliten zusammenstellt. Daß die profanen Rechtsinstitutionen in diesen Fällen aufgrund sozialer Privilegien der Täter nicht greifen, steht nicht im Text.

Im Mittelpunkt des zweiten Kap. („Revenge, Ransom and Talio") steht der Nachweis, daß im altorientalischen und altisraelitischen Recht die Todessanktion bei Eigentums- und Tötungsdelikten sowie die Körperstrafe bei Körperverletzung durch Geldzahlungen abzulösen seien.

Bestimmungen, die als Rechtsfolge eines Tötungsdeliktes ein Leben fordern (*dīn napištim* u. ä.), seien als Tarifbestimmungen zu lesen, die die Geldforderung festlegen. Sanktionsformulierungen, die das Leben eines *awīlum* als Täter und solche, die stellvertretend für den Täter das Leben von Familienmitgliedern fordern, machen Aussagen über unterschiedliche Geldforderungen und seien nur in dem Falle, daß die Geldforderung nicht erfüllt werde, in ihrer wörtlichen Bedeutung zu vollziehen. Bei Tötungsdelikten gebe es eine „natürliche Ordnung" der Sanktionierung nach der Schwere des Falles. Bei Mord werde das Leben des Mörders fällig und könne durch Zahlungen abgelöst werden. Bei Totschlag oder Körperverletzung mit Todesfolge werde das Leben eines Familienmitgliedes fällig und könne ebenfalls durch Zahlungen abgelöst werden. Bei Tötung eines Menschen ohne Sozialstatus eines Freien (Sklave etc.) werde Ersatz durch einen Sklaven oder entsprechende Geldzahlung fällig. In einem hypothesenfreudigen Handstreich wird das bereits im Umfang einer kleineren Bibliothek diskutierte Problem erledigt, warum das Keilschriftrecht in einigen Fällen von Tötungsdelikten nur Ersatzzahlung, bei Eigentumsdelikten aber auch die Todessanktion fordere, während das israelitische Recht konsequent auf eine Wergeldregelung bei Tötungsdelikten – mit der einen Ausnahme in Ex 21,30 – verzichte und Eigentumsdelikte nur ersatzrechtlich regele. W. dreht den Spieß um. Da das israelitische Recht Teil eines altorientalischen „common law" sei, könne Ex 21,30 die im Keilschriftrecht nur implizite Alternative von Rache und Lösegeld explizit machen. Erst in späten priesterlichen Schichten des AT sei diese Alternative des „common law" in Frage gestellt worden (Lev 24,17–21; Num 35,9–34). Auch die umfangreiche Diskussion um die Besonderheit israelitischen Rechts anhand des Falles des stößigen Ochsen wird mit der These erledigt, das im Keilschriftrecht nicht belegte Motiv der Tötung des stößigen Ochsen sei wie im israelitischen Recht auch dort vorauszusetzen. Das Motiv der Steinigung des Ochsen wird auf priesterlichen Einfluß zurückgeführt, der eine kultische Bevorzugung des Ochsenbesitzers durch eine Gelegenheit zum JHWH-Opfer verhindern wolle. So ergibt sich ein insgesamt sehr schlüssig erscheinendes Bild eines altorientalisch-israelitischen Einheitsrechtes, wobei die Besonderheiten Israels im AT auf priesterliche Reaktion auf dieses Recht reduziert werden.

Doch stehen diesem Bild die Texte im Wege. In CE § 24 wird die Rechtsfolgebestimmung *dīn napištim* („es ist ein Kapitalverbrechen") konkretisiert durch die Sanktionsbestimmung *nēpû ša ippû imât* („der, welcher in Schuldhaft geführt hat, soll sterben"). In CE § 26 wird *dīn napištim-ma* durch *imât* („er soll sterben") erläutert. Es ist schwer zu erweisen, daß diese Bestimmungen verkappte Lösegeldregelungen seien. Wenn *dīn napištim* auch gelegentlich in Vertragstexten (s. ARM VIII, 1: *kasap dīn napištim*) auf eine Ablösung durch Geld bezogen werden kann, so sollen diese Näherbestimmungen in CE § 24; 26 gerade eine solche Deutung ausschließen. Ähnliches gilt für die emphatische Formulierung der Todessanktion im israelitischen *môt jûmat*-Recht. Erweist eine überlieferungsgeschichtliche Analyse von Ex 21,28–32 die Ablösebestimmung als sekundären Zusatz, so ist die Sanktionsbestimmung in V. 29 *ba'aljw jûmat* („sein [des Ochsen] Besitzer soll sterben") ursprünglich eine todesrechtliche Bestimmung. Dann aber bleibt die Frage aufgegeben, warum die israelitischen Rechtssätze vom stößigen Ochsen ein Verschulden des Tierhalters todesrechtlich sanktionieren, das Keilschriftrecht dagegen nur eine Geldforderung vorsieht. Die Antwort ist im inkommensurablen Wert menschlichen Lebens im AT zu suchen (Otto, AOAT 226, 1990, 147–164). Die Grundthese des Vf eines den gesamten Alten Orient umfassenden, Israel einschließenden „common law", das in den Rechtskorpora in einer von Mesopotamien ausgehenden, ebenfalls in den alttestamentlichen Gesetzbüchern, insbesondere im Bundesbuch, wirksamen Schreibergelehrsamkeit bearbeitet worden sei, ist nach Meinung des Rezensenten (s. OBO 85, 1989) zu modifizieren. Die Ursprünge der alttestamentlichen Rechtssätze sind überwiegend indigener Natur. Dagegen ist die altisraelitische Rechtsgelehrsamkeit, die sich in der Redaktion der Rechtskorpora niedergeschlagen hat, von einer Gelehrsamkeit, die sich in keilschriftlichen Rechtskorpora zeigt, abhängig. Dies zeigt sich u. a. in verwandten Redaktionstechniken der Rechtskorpora.

In einem dritten Kap. („Maltreatment of Slaves") behandelt der Vf. das Sklavenrecht. Auch hier leitet die Grundthese der Identität von Keilschriftrecht und alttestamentlichem Recht die Analyse.

Der Todesfall eines Sklaven werde in dem durch Ergänzung von alttestamentlichen und keilschriftlichen Rechtssätzen zu rekonstruierenden „common law" so geregelt, daß im Falle der höheren Gewalt keine Schuld des Sklavenbesitzers gegeben sei, im Falle des Todes durch Mißhandlung aber die Angehörigen des Sklaven das Recht auf Rache oder Wergeld haben, und im Falle des natürlichen Todes, der indirekt auf eine Mißhandlung zurückzuführen ist (Ex 21,21), Rache ausgeschlossen und die Geldforderung erlassen werde (*kî kaspô hû*).

Voraussetzung dieser Rekonstruktion des „common law" ist die These, daß die Rechtssätze zur gepfändeten Person (CE §§ 22–24; CH §§ 115–119) dem keilschriftlichen Sklavenrecht zuzurechnen seien, so daß auch das Keilschriftrecht Ex 21,20 entsprechend todesrechtliche, durch Wergeld abzulösende Schutzbestimmungen für den

Sklaven enthalte. Das Verb *nqm* „rächen" muß auf eine Praxis stellvertretender Strafe gedeutet werden. Dieser Rekonstruktion steht wiederum der Text entgegen, wird doch in CE §§ 22–24 und CH §§ 115–119 der Tod eines zum Pfand genommenen Sklaven ausdrücklich als nicht todesrechtlich zu lösender Fall von dem eines als Pfand genommenen Freien geschieden. Auf der Basis der Identifizierung von Pfandrecht und Sklavenrecht wird auch Lev 19,20–22 als Fall des Schuldenerlasses behandelt. *biqoraet tihᵉjāē* als „'actio in rem' i.e. 'the owner of the property has the right to claim his property back'" (105) gedeutet.

Das vierte Kap. („Theft and Receiving Stolen Goods") behandelt die Diebstahlsgesetze in Ex 21,27–22,3 im Verhältnis zu denen des Keilschriftrechts.

Der Vf. fragt, warum in Ex 21,37 eine vier- bis fünffache, in Ex 22,3 nur eine zweifache Ersatzleistung gefordert werde. Im Gegensatz zu überlieferungsgeschichtlichen Lösungsversuchen (D. Daube, B. S. Jackson, E. Otto) versucht W. eine Erklärung durch keilschriftliche Parallelen des „common law". Ex 22,3 handle heth. K. § 70 entsprechend nicht vom Dieb, sondern vom unschuldigen Käufer des gestohlenen Gutes. Daß Ex 22,3 diesen nicht nenne, erklärt der Vf. mit einem im Keilschriftrecht weitverbreiteten Brauch, die Identität des Subjektes, gar auch einen Subjektwechsel, nicht anzuzeigen (119). Doch widerspricht dem der Wortlaut des Textes. *bᵉjadô* benennt das Subjekt eindeutig und bezieht sich auf das Rechtssubjekt des voranstehenden Rechtssatzes, den Dieb. Die bislang überlieferungsgeschichtlich ausgewertete Inkohärenz, daß Ex 22,2b, die Ersatzleistungsformel *šallem jᵉšallem* und die Insolvenzregelung direkt auf Ex 21,37, nicht aber auf die Bestimmungen über den *in flagranti* ertappten Dieb (Ex 22,1.2a) folgen müßten, löst W. durch eine keilschriftrechtliche Erklärung. CE §§ 12; 13 entsprechend behandle Ex 22,1f Einbruchsfälle. Ex 22,2b sei nicht auf Ex 21,7 zu beziehen. *šallem jᵉšallem* bezeichne die unlimitierte Geldforderung im Falle des Einbruchsversuches bei Tage. In diesem Falle habe derjenige, der den Einbrecher *in flagranti* ertappt habe, das Recht, den Einbrecher zum Sklaven zu nehmen. Es sei Sache der Verhandlung zwischen den beiden, die Ablösesumme festzusetzen. Könne der Einbrecher diese Summe nicht aufbringen, so verliere er gemäß Ex 22,2bβ seine Freiheit.

Schwierig bleibt bei dieser interessanten Lösung, daß *šallem jᵉšallem* nicht die unbegrenzte Geldforderung bezeichnet, sondern den einfachen Ersatz. Gerade der aber ist nicht festzusetzen, da der Einbrecher *in flagranti* erwischt wurde, noch ehe es also zum vollendeten Diebstahl kam. Die Lösung ist eher darin zu sehen, daß hier die Redaktionstechnik der Inklusion (vgl. CE §§ 12; 13; Rez. OBO 85, 1989, 68ff) verwendet wurde, um die Todesrechtsregelung Ex 22,1.2a in die Diebstahlsgesetzgebung einzufügen. Ex 22,2bα knüpft also an Ex 21,37 an und führt diesen Rechtssatz weiter.

Ein das Kap. abschließender Exkurs führt die rechtlichen Implikationen der Erzählung vom Diebstahl des Josephsbechers (Gen 44) auf Elemente ägyptischen Prozeßrechts zurück.

Ein Abschlußkap. stellt noch einmal heraus, daß altorientalisches „common law" im Gegensatz zu modernen Rechten die Austauschbarkeit der Sanktionen von Rache und Geldzahlung kannte.

Die Gerichte hatten die Aufgabe, beides gemäß den Umständen des Falles zu begrenzen und für die Durchsetzung des Urteils zu sorgen. Scheiterten die Gerichte darin, war es Aufgabe des Königs einzugreifen. Diese Züge teile das altisraelitsche Recht mit dem Keilschriftrecht. Unterschiede zwischen den Corpora des Keilschriftrechts und dem AT seien darin begründet, daß das AT eine andersartige Quelle sei, nicht aber darin, daß Israel ein vom Keilschriftrecht geschiedenes Recht gehabt habe. Vielmehr seien mit Deuteronomium und Priesterschrift Überlieferungen bewahrt worden, die kritisch auf einzelne Züge des vor allem im Bundesbuch repräsentierten „common law" reagierten. „What emerges from these studies then, apart from the reinterpretation of individual texts, is that biblical law is neither a mass of internal contradictions nor a monolith, but reflects a single, coherent common law, upon which different opinions were expressed" (135).

Dieser letzte Aspekt fehlt fast vollständig in der Monographie. Vielmehr ist sie damit beschäftigt, die These eines „common law" im Alten Orient, das das altisraelitische Recht einschließe, zu erweisen. In der vorliegenden Fassung basiert diese These auf zahlreichen Hypothesen, die die Texte gegen ihren Wortlaut systematisieren.

Osnabrück Eckart Otto

Cuomo, Luisa: **Una traduzione giudeo-romanesca del libro di Giona.** – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1988. X, 153 S. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 215), geb. DM 76.–

Daß die zu besprechende Arbeit einem entlegenen Wissensgebiet entstammt, wird schon durch den Druckfehler auf dem Einband angezeigt („guideo-romanesca" statt „giudeo-romanesca" [so richtig in der Titelei]). C. befaßt sich mit einer Übersetzung des biblischen Buches Jona in die Sprache der römischen Juden des ausgehenden Mittelalters und wendet sich an Italianisten und Experten der „lingue giudeo-x"; bei letzteren setzt sie eine gewisse hebraistische Kompetenz voraus. Die Theologie ist also nur indirekt betroffen.

Nach einer Einführung (1–8) wird der Übersetzungstext zunächst (wie in den Handschriften) in hebräischer Quadratschrift abgedruckt, darauf in Transkription dem biblischen Konsonantentext gegenübergestellt (9–18), sodann wird er im Hauptteil (19–105) unter graphematischem, phonologischem, morphologischem, syntaktischem und lexematisch-lexikographischem Gesichtspunkt untersucht, zum Teil im Vergleich mit einer etwas jüngeren Übersetzung aus dem gleichen Traditionsbereich. Auf die Zusammenfassung (107–110) folgen Glossar (111–141) und Verzeichnisse (143–153). C. gelangt zum Ergebnis, daß die aus der Mitte des 16. Jh.s stammende Übersetzung einen literarisch und sprachlich hohen Standard hat. Ihr eher konservativer Zug zeigt sich u. a. an der fehlenden „toscanizzazione", am Verzicht auf Idiome und in der Wort-für-Wort-Übersetzung.

Die romanistische Leistung der Arbeit steht hier nicht zur Debatte. Laut Ausweis der Bibliographie ist das Gespräch mit der Bibelwissenschaft nicht gesucht. So kann sich der Rezensent mit Hinweisen auf die Behandlung des Bibelhebräischen begnügen. Und da läßt doch einiges zu wünschen übrig. Für Hebraisten wirkt besonders befremdend die Transliteration des *Ṭēt* durch *t* und des *Taw* durch *ṭ*, die Nichtbeachtung von Vokal- und Konsonantenlängung und manche grammatische Fehleinschätzung wie etwa die Einordnung des nur im N-Stamm belegten *RDM* als H-Stamm (137).

Der an Auslegungsgeschichte und Übersetzungskritik interessierte Bibelwissenschaftler wird das dargebotene Material für seine Arbeit auswerten und der Autorin für die Editon dankbar sein.

Mödling Gottfried Vanoni

Keel, Othmar: **Das Hohelied.** – Zürich: Theologischer Verlag AG 1989. 268 S., 168 Abb. (Zürcher Bibelkommentare AT 18), kart sfr 33,50

Heinevetter, Hans-Josef: **„Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!" Das Hohelied als programmatische Komposition.** – Frankfurt/M.: Athenäum 1988. 242 S. (Athenäums Monografien. Theologie. Bonner Biblische Beiträge, Bd 69), geb DM 68,00

Die Exegese des Hohenliedes (Hld) erlebt in unserer Zeit eine förmliche Renaissance, und vielleicht haben die Ausleger der letzten zwanzig Jahre zum Verständnis der biblischen Liebesdichtung mehr beigetragen als 2000 Jahre jüdischer und christlicher Auslegung zuvor. Das mag mit den verfeinerten Methoden der zünftigen Bibelwissenschaft zusammenhängen, aber auch mit dem wachsenden Empfinden für die Menschlichkeit des AT, das in dieser Hinsicht „moderner" ist als das NT. Hier sind zwei weitere Beiträge anzuzeigen, die beide als Marksteine in die Geschichte der Hld-Forschung eingehen werden.

1. Von Othmar Keel in Freiburg/Schweiz erwartet man a priori Überraschendes und wird auch in diesem Fall nicht enttäuscht. Bekanntlich liegt K.s singuläre Stärke zum einen in der Konfrontierung der biblischen Texte mit ihrer altorientalischen, besonders ägyptischen Umwelt, zum anderen in ihrer Erhellung durch die Archäologie und hier bevorzugt durch die Ikonographie. Diese beiden Instrumente werden auch in der Hld-Auslegung mit Erfolg eingesetzt, was zweifellos der Anlaß war, K. zum Mitarbeiter der im übrigen protestantischen „Zürcher Bibelkommentare" zu gewinnen. Durch insgesamt 168 Illustrationen, viele von Frau Keel in bewährter Weise nach Originalen gezeichnet, werden Bilder, Vergleiche und kulturgeschichtliche Bezüge des Hld neu und nicht selten erstmals verständlich gemacht. Das Abbildungsmaterial ist nicht nur dem ägyptischen, mesopotamischen und kleinasiatischen Raum entnommen, sondern auch – was hier besonders wichtig ist – dem syrisch-palästinischen. Diese Dokumentation hebt den Kommentar von K. aus allem Bisherigen heraus und verbürgt ihm auch eine langdauernde Aktualität, zumal sie permanent in die Auslegung einfließt. Legenden und Kommentar machen auf ungezählte Details aufmerksam, die der Uneingeweihte übersehen würde. Der Umgang mit dem Bildmaterial wird lediglich dadurch erschwert, daß die Zahlen, auf die verwiesen wird, meistens bei den Abbildungen fehlen und nur bei den Legenden stehen.

K. unterscheidet im Hld 43 Einheiten und bewegt sich damit unter den neueren Auslegern an der oberen Grenze (den „Rekord"

hält bekanntlich Krinetzki mit 52 Einheiten, ich selbst rechne mit 36; vor allem aber zeigt sich schon hier der grundsätzliche Abstand von K. zu Heinevetter, der mit 16 Einheiten auskommt, s. u.). Wenn K. auch immer wieder die Frage nach dem Grund der Aufnahme eines Liedes in die Sammlung stellt, so betont er doch die Eigenständigkeit der einzelnen Lieder, die, oft aufgrund von Wort- und Bildassoziationen, von einem Endredaktor zu einer losen Sammlung vereinigt worden wären. Zwar ist diese Sammlung kein reines Zufallsprodukt, vielmehr zeugt die „liebliche Verwirrung" (Goethe) nach K. durchaus von „Absicht und Kunstverstand" (196), wenn auch der Titel „Das Lied der Lieder" „nicht als Beweis dafür gelten (kann), daß der Sammler seine Sammlung als einheitliche Komposition verstanden wissen wollte" (47). Deshalb erfahren die „Anhänge" 8,8–14 bei K. keine gesonderte Behandlung. Grundsätzlich bleibt es also bei „fragmentarisch durcheinander geworfenen, übereinander geschobenen Gedichte(n)", worüber Goethe sich geärgert hat. Trotzdem gilt es, zwischen der Entstehung der einzelnen Lieder und einer Endredaktion zu unterscheiden (12). Diese letzte meint K. vermutlich, wenn er etwas undifferenziert von der „Sammlung" spricht, die er zwischen das 8. und das 6. Jh. v. Chr. ansetzt (14). Das ist recht hoch, selbst wenn man mit nachträglichen Wörtern, Versen oder gar Liedern rechnet (s. u. die völlig konträre Position von Heinevetter).

Sicher ist, daß sich für die einzelnen Lieder ein „Sitz im Leben" im Sinn der Formgeschichte nicht ausmachen läßt, „denn Liebesgedichte entstehen unter den verschiedensten Bedingungen und werden unter den verschiedensten Bedingungen gelesen, rezitiert und gesungen". Deshalb kann die Frage nach dem Sitz im Leben „nur in modifizierter Form als Frage nach dem Entstehungsmilieu und der Herkunft des sprachlichen Formen- und Metaphernmaterials sinnvoll gestellt werden" (24). Indes ist gerade das richtige Verständnis der Motive für uns eine der Hauptschwierigkeiten im Umgang mit dem Hld. Von daher ist die Erhebung der einschlägigen Zeugnisse der betreffenden Kultur von kapitaler Wichtigkeit, weil nur sie darüber Auskunft geben kann, welche Aspekte diese Kultur an einem Phänomen primär wahrnimmt (35). Das *tertium comparationis* kann im alten Orient ein völlig anderes sein als im modernen Westen. Das bedeutet, daß die Aussageabsicht eines Bildes in der Bibel oft eine andere ist als bei uns. K. illustriert dies an einer Fülle von Beispielen. So zeigen die ikonographischen Zeugnisse des alten Orients mit überzeugender Deutlichkeit, daß die Taube das Symboltier der Liebesgöttin ist und die Rolle der Liebesbotin spielt. Die Metapher „Deine Augen sind Tauben" bedeutet demnach: „Deine Blicke sind Liebesboten, sie künden von Liebe und Bereitschaft zur Liebe" (74).

Hier können unmöglich alle Begriffe und Bilder genannt werden, zu denen K. wichtige Einsichten vermittelt. Man erfährt, daß „Kuß" eine viel umfangreichere Bedeutung hat als im Deutschen und gegebenenfalls das ganze Liebesspiel samt Sexualakt einschließt, so daß auf den „Kuß" die Schwangerschaft folgen kann (zu 1,2). Man lernt die Duftkegel kennen, die die ägyptischen Frauen bei Gelagen auf ihrem Kopf trugen (zu 1,3); überzeugend ist die Identifizierung der „Lilie" mit der lebenserneuernden Lotosblume (zu 2,1f). Und wenn Gazelle und Hinde Symbole der Liebesgöttin sind, erklärt sich auch der Schwur bei ihnen als Absage an den Polytheismus unter Wahrung des Sakralen der Sexualität (zu 2,7). Was man sich unter einem verschlossenen und versiegelten Garten vorstellen soll, machen wieder die Kulturdokumente der Zeit deutlich, wobei das Bild auf die Unzugänglichkeit der Geliebten verweist, „deren Reize umso wunderbarer, geheimnisvoller und exotischer wirken, je fester die Tür verschlossen ist, die zu ihnen führt" (162; zu 4,12). Man kann auch den Optimismus bewundern, mit dem K. selbst dem änigmatischen V. 6,12 einen Sinn abzugewinnen weiß. Daß Sandalen am Fuß der Frau nicht nur „ein kraftvolles Auftreten im wörtlichen und im übertragenen Sinn" erlauben (213), sondern auch Schmuckstück sind und Wohlstand verraten, ist ein wichtiger Hinweis (zu 7,2), wie K. überhaupt des öfteren auf das Verhältnis von Sexualität und Luxus aufmerksam macht.

Die alte Streitfrage, ob Hld 3,1–5 und 5,2–8 einen Traum oder eine Wirklichkeit beschreiben, entscheidet K. zugunsten einer poetischen Fiktion (zu einem möglichen Verständnis von 5,2–4 s. u.). Ein stärkerer Realitätsbezug dürfte sich ergeben, wenn man *ballēlōt* (3,1) nicht als Pl. (Keel: „in den Nächten"), sondern als Pl. des ausgedehnten Zeitraums (Haag: „eine lange Nacht", GK 124b) oder als Pl. des unbestimmbaren Einzelnen („in einer der [vielen] Nächte", GK 124o, versteht. Unschlüssig ist K. in der Deutung von *rqh* (4,3), das er, mit Fragezeichen, als „Gaumen" übersetzen möchte. Indes scheint die Wurzel *rq* in allen semitischen Sprachen auf etwas Flaches hinzuweisen, so daß ich eher an die Stirne dächte. Das würde sowohl K.s Kommentar entsprechen, wonach das Kopftuch der Judäerinnen „das Gesicht auf beiden Seiten einrahmt" (132), als auch zu Ri 4,21f 5,26 mindestens ebenso gut passen wie „Schläfe". Freilich steht dem entgegen, daß wir uns in V. 3 im Bereich des Mundes befinden und daß wir die Stirne früher erwarten würden. Daß in 7,5c–e die Frau Subjekt ist, möchte ich K. (gegen mich selbst) gerne konzedieren.

Ein Leisetreten in der Sprache über Erotik und Sexualität wird von K. niemand erwarten. Schon das Abbildungsmaterial beweist eindrücklich das Gegenteil. K. läßt die Texte das sagen, was sie sagen wollen, weist freilich auch mehrfach darauf hin, daß in der Liebeslyrik gewisse Formulierungen bewußt fließend und doppelsinnig gehalten sind. Erfreulich und in dieser Deutlichkeit vielleicht erstmalig ist der Kommentar zu 7,2f. Dennoch wäre ich geneigt, da und dort noch einen Schritt weiter zu gehen. In 1,13b möchte ich den Relativsatz lieber auf den Geliebten als auf das Myrrhebeutelchen beziehen („der zwischen meinen Brüsten nächtigt"). Und ob in 4,7 der Myrrheberg und der Weihrauchhügel nicht auf den mons veneris zu konkretisieren wären? Aber wenn schon der Text manches offen läßt, warum soll dieses nicht auch der Ausleger tun dürfen?

Unnötig zu sagen, daß K. sich alle heute erprobten Zugänge zur Bibel zu eigen macht, selbst die Tiefenpsychologie, bei der er sich lediglich – und dies mit Recht – gegen Übertreibung und Absolutsetzung wendet (vgl. etwa 234). Das Hld singt den Preis der Liebe, und wenn ein Phänomen sich jeglicher Eingrenzung widersetzt, dann sie. Das bedeutet zunächst Gleichwertung von Mann und Frau. „Nirgends ist die Gleichheit der Geschlechter – als Voraussetzung für das Verschwinden der Einsamkeit und als Basis gegenseitiger Zugehörigkeit – im AT selbstverständlicher Wirklichkeit als im Hld" (41). Freilich zeigt sich in der Folge auf Schritt und Tritt, daß das Hld mit einer durch das „Christentum" pervertierten Moral sich kaum harmonisieren läßt, ein Befund, auf den K. – ohne ihn zu thematisieren – mehrfach hinweist. In seiner letztgültigen Aussage, zu der sich das Hld am Schluß erhebt, wird die Liebe dem Tod gleichgesetzt (8,7). „Wenn die Liebe aber eine Gewalt ist, die sich jeder Manipulation entzieht wie der Tod, wie kann sie dann moralischen Gesetzen unterstellt werden? Auf dieses Problem geht das Hld nicht ein" (251).

2. In beständigem, weithin positivem Gespräch mit K. bewegt sich die Münsteraner kath.-theol. Diss. von Hans-Josef Heinevetter, wenn auch ihre Zielsetzung eine andere ist, nämlich über die Struktur der Hld-Komposition zu einem besseren Verständnis der Liebesdichtung vorzustoßen. H. beginnt mit einem Forschungsbericht, der jedoch bereits vorliegende Überblicke dieser Art nicht einfach wiederholt und ergänzt. Vielmehr werden die Arbeiten Früherer im Lichte des eigenen Standpunktes beurteilt. Es zeigt sich, daß das Strukturverständnis des Hld weitgehend von seiner Deutung bestimmt wurde. Wer etwa in der Dichtung a priori die eheliche Liebe besungen sieht, für den legt sich als deren Aufbau die Abfolge der Schritte nahe, die zu diesem Ende führen: Zuneigung, Sehnsucht, Liebesgespräch, Verlobung, Brautglück, Vermählung. Demgegenüber plädiert H. dafür, daß Struktur und Sinn der Sammlung so untrennbar sind wie Leib und Seele. Deshalb muß mit der Struktur begonnen werden, die freilich ihrerseits keine „neutrale" Behandlung zuläßt, weil die Wörter immer nur als Sinnträger Struktur bilden können (35–37). Dieser Sachverhalt führt zu Arbeitshypothesen, deren Ergebnis nie mit naturwissenschaftlicher Exaktheit bewiesen werden kann. Vielmehr ist immer mit der Möglichkeit des Gegenteils zu rechnen (150).

Eine gewisse Vorentscheidung bedeutet schon die Abgrenzung der Einheiten. Für H. besteht das Hld aus drei Teilen: einer Einleitung 1,2 – 2,7 und zwei Hauptteilen: 2,8 – 5,1 und 5,2 – 8,6, wobei der zweite Hauptteil eine Art Reduplikation des ersten darstellt (133). Während H., einem weitgehenden Konsens folgend, für die Einleitung sieben Einheiten annimmt (1,2–4; 1,5–6; 1,7–8; 1,9–14; 1,15–17;2,1–3; 2,4–7), geht er in der Zuweisung von fünf Einheiten an den ersten Hauptteil (2,8–17; 3,1–5; 3,6–11; 4,1–7; 4,8 – 5,1) und sogar von bloß drei Einheiten an den zweiten Hauptteil (5,2 – 6,3; 6,4–9; 6,10 – 8,6) dezidiert eigene Wege. Für jede Einheit wird zunächst die Frage nach ihrer Abgrenzung und Struktur gestellt und letztere durch den gegliederten hebräischen Text verdeutlicht. Auf die redaktionskritische Analyse der Einheit folgt deren Übersetzung, in der Vorlage und Ergänzungen des Redaktors graphisch unterschieden werden.

Denn – und damit kommen wir zur Grundthese der Arbeit – ein in die hellenistische Zeit, im näheren um 230 v. Chr., anzusiedelnder und in Palästina, freilich in lebhaftem Kontakt zu Alexandria arbeitender Redaktor hat das Hld, unter Verwendung verschiedenartigen Quellenmaterials und nach einem festen Konzept, zu einer einheitlichen Komposition gestaltet. Damit setzt sich H. nicht nur von der sog. Fragmentenhypothese ab, wonach das Hld eine lose Sammlung von Liebesliedern darstellte, sondern auch vom Verständnis der Dichtung als mythisch-kultisches Textbuch oder

als Drama, ohne damit indes fragmentarische, mythische und dramatische Elemente in der Dichtung auszuschließen. Dieser Redaktor ist beileibe kein bloßer Sammler und noch weniger ein stümperhafter Kompilator, vielmehr ein Schriftgelehrter, ja ein Künstler, der – unter Beschreitung eines kreativen Weges zwischen Aneignung und Ablehnung (217) – eine gezielte Gesellschaftskritik betreibt. Die Ablehnung manifestiert sich überwiegend in einer Reserve gegenüber der hellenistischen Stadtkultur – nicht zufällig ist es die Stadt, in der die Frau den Geliebten verliert und in bangen Nächten sucht – und, im Kontrast dazu, im „bukolischen" oder „pastoralen" Einschlag der Dichtung, die von der städtischen Realität her „das Landleben, das Leben mit und in der Natur als Gegenentwurf besingt" (213). Aber auch die feine Ironie, mit der die salomonische Herrlichkeit abgewertet wird, ist auf das Konto der Ablehnung zu buchen. Die widersprüchliche Beurteilung Salomos – es gibt ja auch seine Glorifizierung in 3,7a.11 – ist nach H. einem noch späteren Glossator zuzuschreiben (113f), dem sich auch die Überschrift 1,1 und der Nachtrag 8,7–14 verdankten. Die Aneignung werden wir – wie könnte es anders sein – an erster Stelle in der Liberalisierung der Sexualität suchen, einem Charakteristikum des Hellenismus. Obwohl diese sich im Grunde sehr wohl in das Bild der hellenistischen Stadtkultur einfügen würde, zögert H. nicht, sie in Kontrast zu dieser zu sehen: „Indem R. sich die nicht moralbezogene Sicht der Sexualität zu eigen macht und diese sogar theologisch legitimiert, durfte er die Hellenisten ganz auf seiner Seite wissen. ... Aber in der Zusammenschau der Gesamtkomposition wird der vermeintliche Glanz höfischen Prunks gegenüber jener Liebe verblassen, deren ‚Bett das Grün' ist" (217). Freilich wäre dabei wohl einzuschränken, daß der Redaktor die freimütige Erotik seiner Vorlagen nicht nur verstärkt, sondern auch abschwächt (etwa im Lied 5,2–4, das wohl ursprünglich sehr realistisch die Vereinigung beschrieb und erst sekundär zu einem „Türklagelied" umfunktioniert wurde).

Letztlich läßt sich nach H. die Bilderwelt des Hld auf die Bereiche Leben (= Liebe) und Tod reduzieren. Als Leben/Liebe-Metaphern stehen Garten, Weinberg, Gazellen, Hirsche, Feld, Hirten, Lotos; als Metaphern des Todes Wüste, Gebirge, Löwen, Panther, Stadt, Wächter, Disteln (195), was in die theologische Aussage ausmündet: „Wer liebt, glaubt an das Leben, kämpft um das Leben, widersteht den Todesmächten und hat dabei Gott auf seiner Seite" (196). Ein einsichtsreicher Vergleich mit Kohelet, den der Vf. anstellt, bestätigt diese Weltanschauung, denn auch „bei Koh führt eine radikale Kritik der traditionellen Weltsicht verbunden mit einer geradezu gnadenlosen Bewußtmachung des Todesgeschicks zur Feier des Lebens, zu deren höchsten Formen die Liebe zwischen Mann und Frau gehört (Koh 9,9)" (207).

H.s These macht viele Wiederholungen, Unstimmigkeiten, Widersprüche innerhalb des Hld verständlich, und sie macht auch gewisse Textkorrekturen überflüssig (so in 5,4 die Korrektur von ᶜljw zu ᶜlj). Daß sie alle Probleme löst, wird niemand erwarten, und wenn sie sich durchsetzen sollte, müßte um so eindringlicher nach der Herkunft der Materialien nicht nur der ersten, sondern auch der zweiten Schicht gefragt werden. Vor allem wird die angewandte Stil- und Literarkritik einer sorgfältigen Aufarbeitung bedürfen. Fragen bleiben auch hinsichtlich der Abgrenzung der Einheiten (etwa 5,2 – 6,3). Das ändert nichts daran, daß die Untersuchung eine Fülle von neuen Einsichten und Zusammenhängen vermittelt.

Leider ist die Übersetzung stellenweise, selbst für eine wissenschaftliche Arbeit, befremdend prosaisch (vgl. etwa 1,3a; 1,16b; 3,4e; 4,3b; 6,9c; 8,1a). Was aber den Umgang mit dem Buch mühselig macht, ist vorab seine Organisation: das Fehlen jeglicher Register (Wichtiges zu einzelnen Stellen Gesagtes findet sich außerhalb der Textanalyse); die Gliederung in 1, 1.1, 1.1.1, 1.1.1.1, 1.1.1.2 etc. und die zahlreichen Verweise auf so bezeichnete Abschnitte (z. B. auf 2.1.1.1 S. 174; auf 2.2.1.2 S. 212), die den Leser nötigen, ständig auf das Inhaltsverzeichnis zu rekurrieren; in den hebräischen Typen haben zumindest ältere Augen Mühe, Samek und Tet, He, Chet und Taw zu unterscheiden. War früher der Wissenschaftler Nutznießer der Drucktechnik, so scheint er heute mehr und mehr deren Opfer zu werden.

Das darf freilich den Blick dafür nicht trüben, daß wir es, alles in allem, mit einer vorbildlichen Doktorschrift zu tun haben. Sie besticht durch ihre klare Abgrenzung des Themas, ihren gerafften, unnötige Erörterungen und Polemiken vermeidenden Duktus, ihre selbstsichere, aber nie überhebliche Kritik und nicht zuletzt ihre maßvolle Länge. Das Hld gibt uns weiterhin viele Fragen auf, aber H. hat sie einer Lösung unbestritten näher gebracht.

Tübingen Herbert Haag

Schweitzer, Albert: **Gespräche über das Neue Testament**, hg. v. Winfried Döbertin. – Esslingen: Bechtle 1988. 215 S., geb. DM 24.–

Auf dem Umschlag ist wohl aus Werbezwecken das bekannte Foto des Tropenarztes und Friedensnobelpreisträgers abgebildet; die vorliegenden Texte stammen jedoch aus der Zeit, als A. Schweitzer Privatdozent für das Neue Testament in Straßburg war. Sie wurden im „Evangelisch-protestantischen Kirchenboten für Elsaß und Lothringen" von 1901–1904 veröffentlicht.

Die ein wenig „altväterliche" Sprache verleugnet die Zeit der Entstehung nicht. Wenn man sich aber dadurch nicht von der Lektüre abhalten läßt, spürt man bald, daß hier ein Exeget geschrieben hat, dem die Umsetzung seiner fachwissenschaftlichen Erkenntnisse für eine breitere Leserschaft ein pastorales Anliegen war.

Liest man das Buch aus auslegungsgeschichtlicher Warte, so bietet es interessante Einblicke in die Möglichkeiten der protestantischen Exegese zu Beginn dieses Jahrhunderts, insbesondere wenn man bedenkt, welche Beschränkungen katholische Exegeten zur gleichen Zeit erlitten.

Beispielhaft sei nur auf die Ausführungen zu den Wundergeschichten hingewiesen, die historisch-kritisch verantwortet und zugleich sehr einfühlsam sind; also den gelungenen Versuch darstellen, sowohl dem wissenschaftlichen Anliegen wie dem religiösen Empfinden der Leser gerecht zu werden. Bemerkenswert ist der Umstand, daß A. Schweitzer in seinen „Gesprächen", die heutigentags wohl als narrative Auslegung bezeichnet würden, immer wieder die Relevanz des historisch-sozialen Kontexts für das Verständnis ntl. Texte betont, indem er die Leser an zahlreichen Stellen über geschichtliche und gesellschaftliche Fakten informiert. Angesichts der langen Tradition des Antijudaismus innerhalb der Auslegung des NT fallen A. Schweitzers Erläuterungen zu den Pharisäern positiv auf; er läßt ihnen historische Gerechtigkeit widerfahren und würdigt ihre sittlichen Ziele und religiösen Ideale. Gerade in Hinblick auf die Entwicklung der deutschsprachigen Exegese kann man es bedauern, daß seine Vorstellungen nicht größere Verbreitung fanden.

Freilich, das Buch ist ein wenig antiquiert und letztlich vielleicht nur für die von Interesse, die A. Schweitzer bereits kennen und schätzen. Jene werden sicherlich in diesen Texten auch Aufschlußreiches über den Menschen A. Schweitzer finden. Denn zumindestens in den folgenden Sätzen vermag man durchaus ein Programm für dessen Leben entdecken:

„Es gibt keine Versöhnung zwischen Jesu Forderungen und unsern bürgerlich weltlichen Anschauungen, auch wenn sie etwas mit christlichem Sauerteig durchsäuert sind. Was hilft es, daß wir Jesu Worte mit Stricken der modernen und modernsten Auslegung binden? Es hilft doch nichts, sie zerreißen, und dann fallen seine Forderungen die Menschen an und tun ihnen Gewalt an, und jeder muß für sich sehen, wie er mit ihnen fertig wird. Und wer über diesen innern Zwiespalt hinausgekommen ist, der ist nicht glücklich, sondern tot" (147).

Neuenkirchen Rainer Kampling

Ebertz, Michael N.: **Das Charisma des Gekreuzigten.** Zur Soziologie der Jesusbewegung. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1987. XI, 308 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 45), Ln. DM 148.–

Im Unterschied und in kritischer Abgrenzung etwa zu G. Theissens soziologischer Rekonstruktion der Anfänge des Christentums, bei der ein theologisches Leitinteresse im Vordergrund stehe, möchte der Vf. mit seiner Studie – eine gekürzte und inhaltlich leicht modifizierte Fassung einer Untersuchung, die von der Sozialwissenschaftlichen Fak. der Univ. Konstanz als Diss. angenommen wurde – eine „Soziologie der Jesusbewegung" erarbeiten, die sich ausdrücklich von einem (religions-)soziologischen Theoriekonzept leiten läßt. Es handelt sich um das innerhalb des Herrschaftsparadigmas angesiedelte Konzept der „charismatischen Bewegung", dessen Vorzüge der Vf. als empirie- und geschichtsnah sowie als disziplinär und interdisziplinär plausibel und offen charakterisiert.

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß im ersten Kap. zunächst das herrschaftssoziologische Konzept der charismatischen Bewegung, wie es in der Rezeption des Charisma-Konzepts von M. Weber entwickelt worden ist, entfaltet wird. Bei charismatischen Bewegungen handelt es sich um herrschaftlich bestimmte soziale Beziehungen, „die ihrer objektiven Struktur nach nicht auf Dauer angelegt sind" (28). Zu ihren Kennzeichen zählen u. a.: eine Notlage als soziale Disposition des Aufbrechens, eine hohe emotionale Aufladung der Beziehungen innerhalb der Gefolgschaft, die Zentrierung um einen charismatischen Führer und seine Botschaft, die Ignorierung der überkommenen Normen sowie die damit verbundene innovatorische bzw. revolutionäre Stoßkraft, Verzicht auf regelmäßige ökonomische Dauervorsorge, die Aufgabe der Stabilitas Loci (vgl. 28f). Als für die weitere Untersuchung heuristisch relevant erweist sich der Zusammenhang von „Stigma und Cha-

risma", also von charismatischen und stigmatisierenden Prozessen, auf den W. Lipp aufmerksam gemacht hat.

Mit dem zweiten Kap. beginnt der Vf., den gewonnenen theoretischen Bezugsrahmen anzuwenden, und zwar zunächst zur Untersuchung und Bestimmung der Binnen- und Außenstruktur der charismatischen Gruppe um Jesus von Nazareth. Nachdem knapp der historisch-gesellschaftliche Hintergrund skizziert worden ist, legt der Vf. einen Versuch vor, die Entwicklung Jesu von Nazareth zu einem charismatischen Führer zu rekonstruieren. Von ausschlaggebender Bedeutung dürfte dem von der Identifikation bis zur Spaltung reichenden interaktiven Vorgang zwischen Johannes dem Täufer und Jesus zukommen: „einem spiegelbildlich-wechselseitigen Tausch der Zuschreibung und Anerkennung charismatischer Fähigkeiten", der wohl entscheidende soziale Voraussetzung dafür war, „daß Jesus sein Selbstbild als ‚charismatisch' erfahren und eingeschätzt hat und einige Zeit später selbst sogar als neuer Prophet auf den Plan treten konnte" (66).

Das Konzept der „charismatischen Bewegung" erlaubt es dann, die Art der Rekrutierung der Jesusjünger, die Binnenstruktur der so entstehenden Gruppe mitsamt ihren konfliktträchtigen Problemen schlüssig herauszuarbeiten. Der Vf. vertritt die These, daß es außer „normalen" Spannungen und Konflikten auch zu schwerwiegenden Konflikten gekommen ist, die von Jesus keiner dauerhaften, allseits zufriedenstellenden Regelung zugeführt wurden, so daß sie sich schließlich als dysfunktional für den Fortbestand und die Durchsetzung der Jesusbewegung auswirkten (vgl. 96). Für die Außenstruktur sind zwei Kreise relevant: zum einen die Mäzenaten, aufgrund deren Unterstützung die Jesusbewegung existieren konnte; zum anderen das Publikum, das aufgrund der Wandertätigkeit Jesu und seiner Gefolgschaft ständig wechselte.

Die nächsten drei Kap. thematisieren den politischen, sozioökonomischen und sozioreligiösen Kommunikations- und Handlungszusammenhang, in den sich die Jesusbewegung gestellt sah und mit dem sie sich auseinandersetzte. Hier greift der Vf. das heuristische Theorem vom Zusammenhang der charismatischen und stigmatisierenden Prozesse auf und versucht seine These zu explizieren, daß Jesus und seine Bewegung mit Hilfe einer Strategie der „Selbststigmatisierung" den zeitgenössischen komplexen kollektiven „Stigmatisierungszusammenhang", dem insbesondere Galiläa ausgesetzt war, zu unterlaufen und zu bewältigen suchte. „Mit ihr sprang Jesus selbst in die naherwartete geschichtliche Außeralltäglichkeit voran, wo die widergöttlichen und zugleich unbrüderlichen Mächte ‚Gewalt', ‚Geld' und ‚Gesetzesbildung' genauso zu einem ‚Nichts' werden wie Fortpflanzung und Totenbestattung, Ehe, Familie und Beruf, zu derem freiwilligen – im Effekt stigmatisierenden – Verlassen Jesus seine Jünger auffordern konnte, und versuchte auch, die politisch, sozioökonomisch und sozioreligiös ‚negativ Privilegierten', in besonderer Weise die galiläische Bevölkerung, zu mobilisieren und mitzuziehen, um unter dem so konzentrierten sozialen Druck der an den Rand Gedrängten die ‚Gotteslosen' selbst an den Rand zu drängen" (13f).

Im abschließenden 6. Kap. zeigt der Vf., daß die Jesusbewegung kontercharismatische Bewegungen provozierte, die den von Jesus ausgelösten charismatischen Prozeß zwar im wahrsten Sinne des Wortes durch-„kreuzt" haben, seine Auswirkungen jedoch nicht mehr zu bremsen vermochten. „Der stigmatisierende moralische Druck, von dem Jesus entlasten wollte, fiel somit voll auf ihn zurück und belastete und erdrückte ihn selbst. Er wurde Opfer von Konflikten, in die er eingriff und die er anheizte, ohne sie unter Kontrolle zu haben. Daß das Christentum diesen Verlauf genau umgekehrt interpretiert, aber durchaus in der (theo-)logischen Konsequenz der jesuanischen Strategie der Selbststigmatisierung, steht auf einem anderen Blatt, eben dem des Evangeliums vom stellvertretend Gekreuzigten und Auferstandenen, das dadurch einen weltgeschichtlichen Prozeß der sozialen Umdefinition in Gang setzte, der freilich bis heute noch nicht abgeschlossen ist!" (261f).

Spätestens dieses dem Schluß des Buches entnommene Zitat läßt deutlich werden, welche Brisanz in ihm steckt. Auf der einen Seite besticht es aufgrund seiner theoretischen Stringenz – sieht man einmal von einer Würdigung verschiedener Detailanalysen ab, die sehr informativ sind und den Stand der Soziologie der Jesusbewegung erweitern und vertiefen. Auf der anderen Seite fragt man sich gelegentlich, ob nicht manches herangezogene Material zu einseitig auf das zugrundegelegte Theoriekonzept hin interpretiert wird. Die Auseinandersetzung mit dieser Studie wird darum in verschiedenen Bereichen geführt werden müssen und dürfte sich als lohnend erweisen: angefangen von einer Diskussion des religionssoziologischen Theorems der „charismatischen Bewegung" über die politische, sozioökonomische und sozioreligiöse Verortung der Jesusbewegung, wobei die Ausführungen zur „Stigmatisierung" und „Selbststigmatisierung" kritisch zu prüfen sind, bis hin zu den christologischen und soteriologischen Implikationen der vorgelegten Theorie.

Paderborn Norbert Mette

Zeilinger, Franz: **Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.** Exegetische Erschließung der neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. – Wien, Freiburg, Basel; Herder Verlag 1988. 256 S., kart. DM 36.80

Der Grazer Neutestamentler hat mit diesem Werk sich einer wichtigen Aufgabe gestellt, die Hymnen und hymnischen Stücke, die im biblisch reformierten Stundengebet nach dem Konzil Verwendung finden, exegetisch und theologisch zu erschließen. Damit will der Vf. zwei Aufgaben dienen: einerseits Form, Inhalt und Herkunft der einzelnen Texteinheiten sorgfältig erheben, um so einen Beitrag zur Entstehung und Eigenart der christlichen Lobgebete zu leisten, andererseits zu einem biblisch vertieften Gebet all denen zu verhelfen, die verpflichtet sind, diese Gebete zusammen mit der Kirche zu sprechen. Die Untersuchung füllt insofern eine Lücke, da es seit dem II. Vaticanum bisher keine umfassende exegetische und theologische Behandlung der in Frage kommenden Texte gab.

Hymnen werden vom Vf. näherhin umschrieben als gebundene Texte, in denen Gottes Heilstaten durch und in Jesus Christus gepriesen werden, wobei bestimmte Stilformen wie gehobene Sprache, Verwendung von Partizipien, Vorliebe für Relativsätze, welche der Herausstellung heilsgeschichtlich bedeutsamer Gegebenheiten dienen, auf die Eigenart und ursprüngliche Bestimmung dieser Texte hinweisen. Allerdings lehnt der Vf. eine weitergehende Näherbestimmung als unmöglich ab.

Folgende Texteinheiten werden in dieser Studie behandelt: Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichte: Magnificat (1,46–55), Benedictus (1,68–79), Nunc dimittis (2,29–32.34b–35); Cantica aus neutestamentlichen Briefen (Phil 2,6–11; Kol 1,12–20; Eph 1,3–10.11–14; 1 Tim 3,16; 1 Petr 2,21–24); Cantica aus der Offenbarung des Johannes (4,11; – 5,9.10.12; – 11,17–18; – 12,10a–12a; – 15,3–4; – 18,20; – 19,1–10).

Der Aufbau der einzelnen Untersuchungen ist folgendermaßen gegliedert: Die Stellung des einzelnen Textstücks in der jeweiligen Schrift; Aufweis der griechischen Textentwicklung und daran anschließend eine der Vorlage entsprechende deutsche Übersetzung; Bestimmung des Verhältnisses von durch die kirchliche Tradition vorgegebenen Textformen und redaktioneller Bearbeitung; Freilegung der Botschaft der einzelnen Texte sowie ausführliche Hinweise auf die Verwendung in der Liturgie und den dadurch entstehenden aktuellen liturgischen Schriftsinn.

Der Vf. hat seine Untersuchung sehr breit angelegt. Er zieht zur Übersetzung und Auslegung alle wichtigen neueren exegetischen Arbeiten heran und bietet je eine Einführung in die neueste Deutungsgeschichte der einzelnen Texte und ihrer wichtigsten Aussagen. Seine Darlegungen bilden insofern ausführliche Zusammenfassungen der Form-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der einzelnen Texte und ihrer theologischen Deutungen. Darin liegt der besondere Wert dieser Untersuchung begründet. Sie gestattet einen Einblick in das theologische Denken und Beten der Christen der ersten und zweiten christlichen Generation, aber auch in die Entfaltung der Gebets- und Gottesdienstformen und deren Verwendung in den jeweiligen christlichen Schriften, in denen die Texte überliefert werden.

Besonders breit angelegt ist die Erschließung der Eigenart der Offenbarung des Johannes, ihrer Gestaltungselemente und ihrer theologischen Grundaussagen und die Freilegung der Anlage und Funktion der Cantica in diesem apokalyptischen Buch.

Ihren Sinn umschreibt er so: „Die Hymnen wollen ... einer verfolgten ... Kirche den endgültigen Sieg Gottes und die endgültige Einheit mit ihrem erhöhten Herrn und Christus als die vor Gott bereits gegenwärtige Wirklichkeit vor Augen stellen ... Sie bilden letztlich eine kleine Summa theologica christiana. Sie ... manifestieren ..., wie sehr theologische Reflexion ‚Opfer des Lobes' sein kann und sein soll. Sie sind Gotteslob und Verkündigung der Großtaten Gottes zugleich" (172).

Dem ist zuzustimmen, wenn auch zu wenig gesehen wird, daß die himmlische Liturgie das endzeitliche Handeln Gottes und Christi begleitet, gutheißt, erbittet und in Gang setzt und zwar in Verbindung mit dem Beten und Bekennen der bedrängten Kirche. Die Liturgie feiert nicht nur das Handeln Gottes, sie erschließt es zugleich und bestimmt es mit.

Überblickt man das ganze Werk, so ist hervorzuheben die eigenständige, ganzheitliche Erschließung des theologisch und liturgisch sehr bedeutsamen Sachbereichs, die gründliche exegetische, auslegungsgeschichtliche und theologische Erschließung der hymnischen Texteinheiten und deren Funktion im ganzen der Schriften, in denen sie begegnen. Von hoher Bedeutung ist die abschließende Besinnung auf den sachgerechten Gebrauch dieser Texte in der Liturgie der heutigen Kirche. Dadurch gewinnt die Untersuchung eminent praktische pastorale Bedeutung.

Von großem Wert für eigenes Studium ist auch die repräsentative Literaturübersicht am Ende des Werkes und das Verzeichnis aller bedeutsamen Schriftstellern. Für alle, die als Seelsorger, Ordensleute oder gebildete Laien das Stundengebet der Kirche verstehend mitvollziehen wollen, dürfte dieses Buch auf längere Zeit hin das grundlegende Standardwerk darstellen.

Aber in Hinsicht auf die praktische Bestimmung dieser Monographie treten auch bestimmte Mängel derselben hervor: Sie ist zu breit angelegt, so daß der praktische Benützer leicht ermüdet und da und dort den Faden verliert. Die deutsche Übersetzung der jeweiligen griechischen Texteinheiten ist zu wenig sprachschöpferisch gestaltet, so daß diese Übersetzungen selbst nicht für das Nachbeten verwendet werden können und sich auch dem Gedächtnis nicht einprägen; die theologische Reflexion der liturgischen Verwendung im heutigen Stundengebet steht zuweilen in der Gefahr, theologisch überfrachtet und allzu erbaulich zu sein. Nach der nicht leichten Lektüre dieser in verständlichem Deutsch geschriebenen Untersuchung drängt sich der Wunsch auf, der Vf. möge eine knappe Zusammenfassung alles Wichtigen seiner Monographie für die Hand all jener vorlegen, die das Stundengebet verstehend und theologisch einsichtig vollziehen wollen.

Passau Otto B. Knoch

Kirchschläger, Walter: **Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament**. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche. – Wien: Herold 1987. 111 S.

Eine kurze, pastoral ausgerichtete Darstellung der hauptsächlichen Gesichtspunkte zum Thema, mit einem eigenen Forschungsbeitrag und einem Blick auf den „kirchlichen Umgang mit Ehe".

Im 1. Teil, „Das Eheverständnis Jesu und der jungen Kirche", werden nach einem „Rückblick auf alttestamentliche Grundzüge" die ntl. Aussagen zusammengetragen, gedeutet und zum „heutigen Lebensumfeld" in Beziehung gesetzt. Der klug abwägende, verantwortungsvolle Umgang mit der Thematik ist wohltuend und hilft zu einem vorurteilsfreien Verständnis des biblischen Anliegens. Wichtig die Betonung: „Es gibt auch eine Berufung zur Ehe – wie zur Ehelosigkeit" (34) und daß Eph 5,21–33 unter der Überschrift von V 18 zu lesen ist: „Laßt euch erfüllen vom Geist" (39). Die „Vorstellung einer gleichberechtigten, zumindest einer grundsätzlich gleichwertigen Gemeinschaft steht im Vordergrund" (43; und in diesem „Zeichen bezeugt der Mensch zugleich seinen Glauben und seine Hoffnung auf Gottes zugewandte Liebe" (47).

Stärker in die Auseinandersetzung führt der 2. Teil: „Ehescheidung – Rückfrage an das Neue Testament". Hier steckt ja auch das eigentliche Problem. Interessant K.s Vorschlag, Mt 5,27–32 nicht als zwei „Antithesen", sondern als einen zusammenhängenden Abschnitt aufzufassen (so etwa Rösch). V 31f ist in der Tat für eine eigene „Antithese" relativ kurz, wird nicht wie die übrigen eingeleitet, und die ungleiche Zahl „5" hat als Gliederungsprinzip die größere Wahrscheinlichkeit. Dies hilft in der Tat, moicheuein in 5,27f und 32 in derselben Linie zu sehen: Es zielt auf die sittliche Haltung des Menschen und disqualifiziert damit bereits die Entlassung, nicht erst das Eingehen einer neuen Beziehung. Aber hier ist zu fragen: ist moicheuein im Deutschen mit „ehebrechen" richtig wiedergegeben? In einer demnächst bei Echter erscheinenden Untersuchung (Paulus und die Frauen) möchte ich zeigen, daß die augenscheinliche Tautologie: „Wer seine Frau entläßt ... bricht die Ehe" Anlaß bietet zu einer semantischen Neuorientierung. Dort soll auch das hauptsächliche Ergebnis von K. in größerem Zusammenhang bedacht werden (dies ist mit ein Grund für die späte Rezension): Ausgehend von der Schwierigkeit, daß die mt „Klausel" offensichtlich eine „Ausnahme" darstelle, sieht K. generell die ntl. Autoren in der „Spannung zwischen Treue zur apostolischen Verkündigung und der Verantwortung für den einzelnen Menschen", zwischen „Grundsätzlichkeit und personaler Zuwendung". Man möchte fragen: Hat Jesus das jeweils zweite nicht im Blick gehabt? Matten Mt und Paulus (1 Kor 7,10–16) wirklich die Stirn, (erleichternde) „Zugeständnisse" oder „Ausnahmen" von einem „Gebot des Herrn" zu machen? Sie bringen eine Verdeutlichung und Interpretation, aber wagen nicht einen verändernden Eingriff in ein Herrenwort! Das Anliegen K.s, in ihrer Methode einen generellen Ansatz für weitere Adaptionen zu finden, ist wohl anders zu lösen: Einmal dadurch, daß Jesus eine Gewissensnorm vorlegt (kein objektives „Eheband"), die immer nur denjenigen anspricht, der aus eigenem Antrieb und eigener Initiative (also „schuldhaft") sich zu lösen versucht – so daß der Unschuldige in der Tat frei ist! –, sowie durch die Möglichkeit einer echten Buße und Umkehr, die immer auch an den konkreten Möglichkeiten zur Wiedergutmachung ihre Grenze hat.

Damit wären dann die in Teil 3 vorgetragenen „Überlegungen und Anfragen", für deren Weite und pastorale Offenheit man nur dankbar sein kann, exegetisch noch besser zu untermauern: ausgehend vom „Beispiel Jesu" und der „neuen Wirklichkeit der Gottesherrschaft" muß gewiß ein „Bewältigungsraum" für den ringenden Menschen geschaffen werden. Bei dem vielfach vorhandenen „Zustand der Vergessenheit von Gottesherrschaft" (94) ist in der Tat im Hinblick auf Sakramentsfähigkeit die Frage nach einer „Tauferneuerung" zu stellen. Ferner ist weiterhin mit der „Herzenshärte" auch der „Christen" zu rechnen, und wird man sich hüten müssen, „zwei unterschiedliche Kategorien von Christusgemeinschaft zu konstituieren" (101, indem man solche, die an ihren menschlichen Grenzen stehen und eine Schuld bereuen, zwar zur Glaubensgemeinschaft, aber nicht zum „Empfang der Sakramente" zuläßt. Es seien „Wege der Umkehr sowohl den Geschiedenen als auch den geschiedenen Wiederver-heirateten anzubieten" ohne den „Eindruck einer Änderung der grundsätzlichen Verkündigung Jesu" zu erwecken.

Frankfurt/M Norbert Baumert

Munier, Charles: **Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche** (1.–3. Jahrhundert). – Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris: Lang 1987. LXXII, 333 S. (Traditio Christiana VI).

Der vorliegende Bd ist nach ähnlichen Gesichtspunkten geordnet wie die übrigen Bücher der Reihe.

Einleitung (V–LX), Literaturverzeichnis (LXI–LXX), Texte (2–315), wobei sich Original und Übersetzung gegenüberstehen, Register (318–333). Die ntl Texte sind in der kanonischen, die übrigen Texte in chronologischer Reihenfolge angeordnet.

Da die Textauswahl mit den einschlägigen Kanones des Konzils von Nizäa endet, fehlen die grundlegenden theologischen Diskussionen und Stellungnahmen zu Ehe und Ehelosigkeit des 4. Jh.s. Dieser Umstand ist auch im Blick auf die mittelalterliche Rezeptionsgeschichte zu bedauern.

Der Titel des Buches hätte auch um den Begriff Sexualität erweitert werden können, denn diese ist das eigentliche Thema, um das viele Texte kreisen. Und gerade bei jenen Texten wird der Leser wohl des Abstands gewahr werden, der das damalige Denken vom heutigen trennt. Einiges wirkt heutigentags einfach befremdlich, wenn nicht gar abstoßend (vgl. etwa Text 148). Es ist zu befürchten, daß mancher Leser nur das irrige Vorurteil bestätigt sieht, das Christentum sei immer schon sexualfeindlich gewesen. Und hier wäre eine Einführung nötig gewesen, die dem weniger kundigen Benutzer des Buches hilft, jene Texte historisch einzuordnen und in ihrem Entstehungskontext zu begreifen. Die von Ch. Munier verfaßte Einleitung leistet diese Hilfe wohl nicht. Um es ein wenig überspitzt zu sagen: Sie ist offensichtlich von einem Fachgelehrten für Fachgelehrte geschrieben worden. Doch: Brauchen jene so eine Sammlung?

Der Leser, der auf diesem schwierigen Gebiet wenig Sachkompetenz besitzt, wird doch recht allein gelassen.

So findet sich zwar eine knappe Darstellung der jüdischen Eheethik (V–X; NB. Der Begriff „Spätjudentum" sollte eigentlich ausgedient haben.), aber die paganen Vorstellungen werden nur gestreift. Um die negative Wahrnehmung der Apologeten „... der von der Gier nach Lust und Flucht vor familiärer und sozialer Verantwortung untergrabenen zeitgenössischen Gesellschaft ..." (XXVI) als treffend zu erweisen, wird auf die „... Zeugnisse unvoreingenommener heidnischer Autoren ..." (ebd.) verwiesen, ohne jene namentlich zu nennen. Welchen Sinn sexuelle Verleumdungen, gegen die sich die Apologeten wehrten, in einer so verlotterten Gesellschaft überhaupt hatten, mag sich der mit den Zusammenhängen nicht so vertraute Leser in diesem Kontext durchaus fragen.

Selbstredend geht es nicht darum, die Sachkompetenz von Ch. Munier in Frage zu stellen. Unklar bleibt nur, für wen diese Textsammlung gedacht sein soll. Wenn über den Kreis der Fachgelehrten hinaus Leser und Benutzer angesprochen werden sollen, wird man die Einleitung allgemeinverständlicher und die Register ausführlicher gestalten müssen.

Obschon die Bibliographie recht umfangreich ist, vermißt man einschlägige Untersuchungen von z. B. H. Cancik, E. S. Gerstenberger, W. Schrage, E. Schüssler Fiorenza; ein Nachtrag neuerer Literatur seit 1981 wäre wünschenswert gewesen.

Ein Letztes: Auch eingedenk des Umstandes, daß das Übersetzen wissenschaftlicher Literatur kein leichtes Unterfangen ist, wird man doch anmerken müssen, daß das Deutsch der Einleitung bisweilen recht kurios ist.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Wienbruch, Ulrich: **Erleuchtete Einsicht.** Zur Erkenntnislehre Augustins. – Bonn: Bouvier 1989. 234 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 218), DM 58.–

„Die Philosophie hat die Aufgabe, systematisch auseinanderzusetzen, ‚was der Ursprung aller Dinge ist, der selbst keinen Ursprung mehr hat' (quod sit omnium rerum principium sine principio)" (11).

Die vorliegende Untersuchung Wienbruchs zielt darauf ab, die augustinische Erkenntnislehre anhand dieses von Augustin in De ordine 2,5,16 selbst formulierten Maßstabes auf ihre „Letztbegründung" des Wissens hin kritisch zu beleuchten. Dabei steht im Mittelpunkt nicht die philosophiegeschichtliche Fragestellung – inhaltliche Darstellungen der augustinischen Gnoseologie liegen bereits vielfältig vor –, sondern vielmehr der systematische und methodologische Skopus.

Um es vorwegzunehmen: Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß die Illuminationstheorie, das Herzstück der Lehre Augustins über das menschliche Erkenntnisvermögen, gerade darin vollständig scheitere, worin Augustin ihre wesentliche Bestimmung gesehen habe: das Wissen auf festen und verantworteten Boden zu stellen.

Der Autor vollzieht die Rechtfertigung und Entfaltung seines entschiedenen Urteils in zehn Arbeitsschritten. Kap. 1 (16–19) skizziert „Die Frage nach dem Glück" als den hermeneutischen Horizont, in den Augustin den Themenkomplex um Wahrheit und Gewißheit stellt. Formal impliziere Glück für Augustin den vollen und dauerhaften Besitz dessen, was man ersehne, inhaltlich beinhalte es ein Leben gemäß dem Besten im Menschen, der Vernunft, die sich ihrerseits, so besonders der späte Augustin, der Wahrheit, Gott selbst, unterwerfen müsse. Sei das vollendete Glück als eschatologisch ausstehendes und gnadenhaft geschenktes auch unverfügbar, so müßten nach Augustin zumindest die Hoffnung auf und der Glaube an endgültige „beatitudo" unenttäuschbar und unbestreitbar sein.

Kap. 2 (20–41) zeigt auf, wie die Erkenntnislehre Augustins sich in der „Auseinandersetzung mit der akademischen Skepsis" herauskristallisiert und gegen diese ihre eigentliche Stoßrichtung entwickelt. Zum einen verweise Augustin in platonischer Tradition auf für jeden verbindliche und unabhängig vom Erkennenden geltende Grundsätze des Denkens, z. B. der Logik, zum anderen demonstriere er mittels Analyse des Denkvollzuges selbst, wie sogar der Akt des Zweifelns nochmals von einem durchgängigen und vorgängigen Wissen getragen sei, z. B. vom Wissen um das Zweifeln selbst, um Sein, Leben und Denken des Zweifelnden, wobei Augustins Intention dahin ziele, diese Gewißheit des sich gegenwärtigen Geistes darüber hinaus noch einmal in einem in sich selbst gründenden An-sich zu verankern.

Dieses leitende Interesse Augustins versucht der Vf. in der Interpretation der verschiedenen, hierarchisch gestuften und immer höhere Vergeistigung und Synthese anstrebenden Dimensionen des augustinischen Erkenntnismodells im einzelnen zu belegen (Kap. 3–7), ausgehend von der „Lehre von der sinnlichen Erfahrung" (Kap. 3, 42–54), über den „Begriff des bewußten Erlebens" (Kap. 4, 55–61) und der „Lehre von dem Gedächtnis bzw. der Erinnerung" (Kap. 5, 62–72) bis zur „Lehre vom inneren Wort" (Kap. 6, 73–82) und schließlich der „Lehre von der Erleuchtung" (Kap. 7, 83–114).

Für Augustin reiche das Zeugnis der Sinne in seiner Flüchtigkeit nicht aus, Wahrheit zu erfassen, „erst die Geistseele hält die Sinnenreize als Sinneseindrücke fest und stellt sie sich vor" (53). Da jedoch auch diese durch ihre Endlichkeit und ihre Leibgebundenheit in die Perspektive des jeweiligen räumlich-zeitlichen Standpunktes hineingezogen werde, könne letztlich nur Gott, der schlechterdings Unbeschränkte, den geschaffenen Geist befähigen, als „imago Dei" an der „absoluten" Wahrheit teilzuhaben. Dies schlage sich in besonderer Dichte in Augustins Phänomenologie der „memoria" nieder: Der Mensch „vermag das, worüber er urteilt, nur als wahr zu verbürgen und in diesem Sinne zu wissen, wenn er über zeitlose Wissensgehalte verfügt, die ihm erinnerungsmäßig vorgegeben sind" (71). „Daher ist wahres Wissen (scientia) nichts anderes als eine vorgegebene Kenntnis, die man sich eigens bewußt macht" (72). Um das geistige Urteil und Fügen von idealen Gehalten zu Sinnzusammenhängen von jeglicher Kontingenz freizuhalten, kopple Augustin diese Akte weitestgehend von Versprachlichung und somit Versinnlichung ab: „Demnach hält Augustin das Denken (. . .) für ausdrucksfrei" (80). Als letztbegründendes und letzte Sicherheit gewährendes Prinzip des Erkennens setzt er die in gnadenhafter Illumination und als unbestreitbare Evidenz gewährte, sich im zeitlosen Nu ereignende Wahrheitsschau an. Der Versuch Augustins, den tiefsten Grund von Erkenntnis von jeglicher Bedingtheit reinzuhalten, schlage jedoch dialektisch in sein Gegenteil um: zeit- und sinnenthobene Evidenz könne, ja dürfe unmöglich verzeitlicht oder versinnlicht werden, sei eo ipso ungeeignet, sich sprachlich zur Geltung zu bringen und als Letztbegründung zu bewähren: „Augustins Lehre von der Erleuchtung endet und gründet in der logischen Kontingenz der unmittelbaren Gegenwart der eingestrahlten Einsicht" (114).

Das 8. Kap. (115–136) faßt die „Crux" der augustinischen Erkenntnistheorie unter dem Aspekt der „Lehre vom menschlichen Geiste" zusammen. Das im Anfang skizzierte Bemühen Augustins, das Glücks- und Sinnstreben des Menschen um jeden Preis als prinzipiell unenttäuschbar zu erweisen, verführe ihn zum Überspringen des endlichen geschichtlichen Subjektes und seines Selbstvollzuges, die in Wirklichkeit aber doch der unhintergehbare Ort seien, an dem und durch den hindurch Wahrheit sich ereigne. „Augustin will mehr an Einsicht, als einem Menschen möglich ist. Daher setzt er in der Lehre von der Erleuchtung Philosophie mit Religion gleich" (132).

Kap. 9 (137–145) zieht diese Linien für Augustins „Lehre von der Zeit" aus: Nicht Verewigung im Durchgang durch und im Eingehen auf die Zeit, sondern Rückzug aus der Zeit gelte Augustin als Ideal der Wahrheits- und Sinnsuche: „‚Darum handelt es sich, daß du den Zeiten entgehst' (hoc agitur, ut evadas tempora) (sermo 265,4,5)" (145).

„Kritische Überlegungen" (Kap. 10, 146–172) beschließen die Studie, indem die Bedenken des Autors resümiert und in einen systematischen Rahmen eingefügt werden, kulminierend in der schonungslosen Diagnose, Augustin vermische unzulässig Erkenntnis und Gnade, Philosophie und Religion: „Er will es ausschließen, daß man sich selbst verantwortbar entscheiden muß und daß es möglich ist, sich unterschiedlich festzulegen. Indem er dies versucht, gibt er Philosophie als nicht abschließbares Bemühen um Letztbegründung ebenso preis, wie er die Religion mißversteht" (156).

Die Untersuchung W.s deckt am Beispiel der augustinischen Illuminationslehre auf, welche Gefahren und Aporien erkenntnistheoretische Modelle, die Wahrheit als materiales An-sich und Wahrheitserfassung als welt- und zeitlose Evidenzerfahrung bestimmen, bei radikaler Durchführung mit sich führen können. Der Vf. schießt hingegen über das Ziel hinaus, wenn er infolgedessen meint, Augustin grundsätzlich das rechte Verständnis von Philosophie und Religion absprechen zu müssen. Zwar drückt Augustins theologisches Interesse, Gott und die Wahrheit, die zweite göttliche Person, als unbedingt, unabhängig und unverfügbar zu entwerfen, seiner Gnoseologie den Stempel auf, gleichwohl führt gerade dieses Interesse besonders beim späten Augustin Motive und Momente in seine Erkenntnislehre ein, die die von W. pointiert gezeichneten bedenklichen Konsequenzen dämpfen und korrigieren. Zentrale Bedeutung erlangt hierbei die eschatologische Dimension des augustinischen Denkens (eschatologisches Korrektiv). Augustin läßt zunehmend die Erwartung fahren, der endlich geschaffene, insbesondere von der Erbsünde gezeichnete Mensch könne schon auf Erden vollendete Einsicht in Gottes ewige Ideen gewinnen. Ist das Ideal einer unmittelbaren Erleuchtung nach Art der Engel – Augustin spricht auch metaphorisch von „Tages"-Erkenntnis – aber gefallen, gewinnt die für den Menschen spezifische mittelbare Einsicht, die „Nacht"-Erkenntnis, an Eigenwert und Eigendynamik – vorwiegend als Folge des Sündenfalls, aber auch in positiver Würdigung der Welt als des dem Menschen der guten Schöpfungsordnung nach gemäßen Ortes seines Seins, Handelns und Erkennens. Der Bereich des „foris" – der Vielheit, der Zeit des Sinnenhaften – wird als Ausgangspunkt menschlichen Mühens um Wahrheit anerkannt, „scientia" avanciert zum notwendigen „Sprungbrett", an dem es sich immer wieder „nach oben" in Richtung „sapientia", die erst eschatologisch vollendet wird, abzustoßen gilt, gegen platonischen Apriorismus wird verstärkt „Erfahrung" geltend gemacht, gegen die Gnosis die Seele als „distentio", als Zerdehnung in die Zeit hinein, grundlegend charakterisiert.

Um den Menschen aus dem Verfallensein an den „foris"-Bereich zu erlösen, muß Gott Mensch, muß das Ewige zeitlich, muß das Unsichtbare sinnenfällig, muß die Wahrheit zum Weg werden (soteriologisches Korrektiv). Grade das unbändige Drängen nach gesichertem Wissen um gesichertes Glück, das Augustin nach W. zum Überspringen von Welt und Geschichte verführt, verbietet es ihm nun, nach Art der Platoniker hochmütig das Intelligible fassen zu wollen, ohne sich demütig dem Glauben an Jesus Christus zu unterwerfen, nach dem „letzten" Grund zu greifen, ohne die Vermittlung zu durchlaufen, die Gottes „dispensatio temporalis" im „Vorletzten" eingerichtet hat.

Hier greift freilich der Vorwurf, Augustin vermische mit der Einbindung der Wahrheitsfrage in die Heilsfrage (Sündenfall und Erlösung) die Ebenen von Philosophie und Religion; darin steht Augustin tatsächlich in gut spätantiker, besonders neuplatonischer Tradition. Die Art und Weise jedoch, wie er den religiös-intellektuellen Aufstieg einzig für möglich erachtet, nämlich nicht im mystischen Sich-Zurückziehen aus der Welt in eine nebulöse Sphäre geistiger Eigentlichkeit, sondern im immer neuen Ausgang von der Welt und der Geschichte, bereitet unter anderem theologisch den Boden, daß später auch philosophisch Wahrheit mit Kontingenz und Kontingenz mit Wahrheit zusammengedacht werden konnten. Ebenso legt der „eschatologische Vorbehalt"

der augustinischen Erkenntnislehre theologisch mit den Grundstein, daß später auch philosophisch das irdische Dasein als prinzipiell unaufhebbares Streben nach Wahrheit, nicht als Besitz der Wahrheit selbst, interpretiert werden konnte. Gegenüber seinen ontologischen Vorgaben, insbesondere Plotins, bewegt sich Augustin sogar in Richtung einer stärkeren Differenzierung der beiden Bereiche, so z. B., wenn er heilsrelevantes von heilsirrelevantem Wissen unterscheidet und den Zugang zu ersterem an den Weg des Glaubens bindet.

Religiöser Glaube steht für Augustin in Zusammenhang mit Liebe, mit Wille, dessen Freiheit er zeitlebens verteidigt. Von daher kann trotz bedenklicher Auswüchse der Prädestinationslehre und trotz rationalistischer Züge des Glaubensbegriffes die pauschale Verurteilung Augustins als rundum unfähig, das Wesen einer Glaubensentscheidung, ja von Religion überhaupt, zu erfassen (132, 156), nicht überzeugen.

Desgleichen mag man Augustins „Letztbegründung" der Erkenntnis in einer Evidenzerfahrung mit einigem Recht kritisieren, die Ausgrenzung derselben als a limine unphilosophisch setzt jedoch ihrerseits einen dogmatischen Begriff von „Philosophie" an und müßte konsequenterweise auch die gesamte augustinische Tradition in der folgenden Philosophiegeschichte bis in die Neuzeit hinein entsprechend stigmatisieren. Schließlich verleiht Augustin seinem Illuminationsmodell noch eine praktische Korrektur (pastorales Korrektiv), die ihm als solche wohl nicht einmal ausdrücklich bewußt war. Augustin ist ein großer Prediger, ein Meister des Wortes, ein überzeugender Lehrer, ein engagierter Seelsorger; seine Einbindung in die Kirche und in die Verkündigung, sein Ringen um Wahrheit mit sich selbst, mit Gott, aber auch mit seinen Gegnern, sprengen die Fesseln, die die Ontologie seinem Erkenntnisbegriff anlegt.

Das Verdienst W.s liegt im scharfsinnigen und mit zahlreichen Zitaten belegten Aufweis, wie bedauerlich wenig die obengenannten drei Korrektive auf Augustins gnoseologische Theorie selbst, auf den Kern seines expliziten Wahrheitsbegriffes, zurückgeschlagen haben. Die Begrenztheit der Untersuchung dagegen beruht auf einer gewissen Enge der Perspektive, die solche korrigierenden und dämpfenden Momente erst gar nicht in den Blick nimmt. Weiterhin wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit der Tradition vor Augustin und mit der Sekundärliteratur wünschenswert gewesen und hätte den Horizont der Untersuchung möglicherweise zugunsten eines etwas differenzierteren Urteils geweitet. Der Großaufbau der Studie wirkt folgerichtig und konsistent, innerhalb der einzelnen Kap. vermißt der Leser bisweilen die klare Linie der Gedankenführung, besonders die stärker wertenden Schlußteile enthalten einige Redundanzen.

Zusammengefaßt stellt W.s Arbeit eine dezidiert vorgetragene und deutlich wertende These dar, an der die weitere Forschung sich wird abarbeiten können und müssen: genau das aber entspricht ja des Vf.s dialogischem Erkenntnismodell.

Gießen Christof Müller

Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen. Hg. von Friedrich Prinz. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1988. VIII, 391 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 33), Ln. DM 290.–

Der Sammelband – „Karl Bosl, dem Initiator strukturgeschichtlicher Mittelalter-Forschung in Deutschland zum 80. Geburtstag" gewidmet – ist hervorgegangen aus einer Sektionstagung des 35. Deutschen Historikertags in Berlin 1984. Die Sektion unter der Leitung von Fr. Prinz befaßte sich mit „Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit". Die Beiträge von R. Kaiser und D. Hägermann sind jedoch unabhängig davon eigens für diesen Bd geschrieben worden. Die sieben, z. T. recht umfangreichen Aufsätze sind für den Kirchenhistoriker von unterschiedlichem Wert; doch sind alle, auch die scheinbar abgelegeneren Themen aus der Wirtschaftsgeschichte, bedenkenswert. Die Kirchengeschichte des Frühmittelalters ist mehr als alle anderen Epochen Teil der politischen und gesellschaftlichen Geschichte jener Jahrhunderte; ihre Erforschung verlangt daher den Blick über den Zaun, um die Rolle der Kirche in den relativ quellenarmen Jahrhunderten nach der Völkerwanderung angemessen würdigen zu können.

In seiner Einführung („Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit", 1–21) stellt Friedrich Prinz die Frage, wie es dazu kam, daß das Christentum, „die Religion der ‚Mühseligen und Beladenen' Herrschaftsformen von hoher Strenge und erstaunlicher Effizienz entwickeln konnte, Herrschaftsformen, die sogar Muster und Vorbild für große weltliche politische Ordnungen werden konnten" (1).

Die Autoren der Einzelbeiträge wollen mit Hilfe der strukturgeschichtlichen Methode, welche die hinter den Einzelaussagen der Quellen aufscheinenden Mechanismen herausarbeitet, eine Antwort auf die gestellte Frage geben, indem sie die Herrschaftsausübung der Bischöfe und des Mönchtums in der Zeit des Übergangs von der Spätantike zum Mittelalter untersuchen.

Ist die Herrschaftsausübung des Episkopats im Westen eine legitime Entwicklung aus spätantik-staatlichen Wurzeln im Sinne einer Delegation der Vollmachten durch den Herrscher, oder ist sie eine Usurpation durch die Bischöfe in chaotischer Zeit? Martin Heinzelmann („Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen", 23–82) und Reinhold Kaiser („Königtum und Bischofsherrschaft im frühmittelalterlichen Neustrien", 83–108) scheinen auf den ersten Blick gegensätzliche Antworten zu geben.

Heinzelmann betont die Kontinuität der Stadtherrschaft von Bischöfen nach den Vorgaben der justinianischen Gesetzgebung für das ostgotische Italien seit Ende des 5. Jh.s. Mit Recht macht er geltend, daß es in der Antike eine Trennung von Staat und Religion nie gegeben hat. Der römische Staat hat die Kirche, ähnlich wie vorher die heidnischen Kulte, als *service public* betrachtet. Die Kirche war damit auch „Dienstleistungsbetrieb", und dies auf mancherlei Feldern. Aus ursprünglich subsidiären Aktivitäten – so Heinzelmann – entwickelten die Bischofskirchen vom 5. bis 7. Jh. Organisationsformen, die in der Lage waren, größere öffentliche Aufgaben zu übernehmen. Bei mangelnder Kontrolle durch den princeps konnte das zu Entwicklungen führen, die nicht immer im Sinne des Herrschers waren; doch grundsätzlich beruhten die Rechte der Kirche auf Kompetenzübertragung, die für den princeps Vorteile brachte, weil er es nun mit einem einzigen verantwortlichen Partner in den Städten zu tun hatte. Tatsächlich leisteten die merowingischen Bischöfe (besonders die zivilen Tätigkeiten des Bischofs Desiderius von Cahors sind gut bezeugt) dem König einen persönlichen Treueid, der sie auf eine Stufe mit den Beamten stellte (72). Reinhold Kaiser kennt zwar diese Zusammenarbeit von frühen Merowingern und Bischöfen sehr wohl, konzentriert seine Aufmerksamkeit jedoch mehr auf die Zeit des Niedergangs königlicher Macht, der den Aufbau autonomer bischöflicher Regionalherrschaften zur Folge hatte. So entstanden in Tours, Rouen, Le Mans, Rennes, Nantes und anderswo regelrechte Bistumsrepubliken, selbständige „Kirchenstaaten" mit dem Bischof als Repräsentanten des regionalen Adels an der Spitze. Als die austrasischen Hausmeier sich anschickten, ihre Macht über das gesamte Frankenreich auszudehnen, war es ihr Bestreben, diese bischöflichen Machtkomplexe, die aus einer Notsituation entstanden waren, zu zerschlagen. Das ist mit den berühmten frühkarolingischen „Säkularisationen" gemeint! Das Ziel war eine Trennung von weltlicher und geistlicher Gewalt, was aber die Karolinger dann letzten Endes selbst nicht durchgehalten haben.

So wird man sagen können, daß im großen und ganzen die zivile Macht der Bischöfe im Frühmittelalter auf zumindest stillschweigender Delegation beruht; in Einzelfällen – wie bei den gallischen Bistumsrepubliken – haben Bischöfe sich aber auch eigenmächtig zivile Rechte angeeignet, sicher zum Vorteil der Menschen.

All das gilt auch und in verstärktem Maß von Rom und dem Papst. Wie Georg Jenal („Gregor der Große und die Stadt Rom, 590–604", 109–145) darlegt, übernahm Papst Gregor I. unter dem Druck der sich seit der Mitte des 6. Jh.s rapide verschlechternden Lage in Italien zivile Aufgaben zur Verwaltung Roms, aber darüber hinaus auch Siziliens, Sardiniens und Korsikas, ganz besonders aber Neapels. Der päpstliche Haushalt war das größte nichtstaatliche Budget Italiens (139)! Jenal neigt dazu, die Kompetenzüberschreitungen Gregors, die vor allem auf politischem Gebiet liegen, zu verharmlosen. Zuzugeben ist, daß Gregor angesichts des Nichtstuns des Kaisers und des Exarchen von Ravenna in einer Zwangslage war.

Der längste, aber auch der problematischste Beitrag des Bdes ist der von Franz Felten („Herrschaft des Abtes", S. 147–296).

Was gemeint ist, sagt der Vf. gleich zu Beginn: „Wie wird die Herrschaft des Abtes in seinem Kloster in Regeln und anderen monastischen Texten der Spätantike und des frühen Mittelalters konzipiert, begründet und abgesichert?" (147). Im Vordergrund steht also die monastische Theorie des Abtsamtes, wobei Felten in seiner Deutung beeinflußt ist von Max Weber. Das Korrelat von „Herrschaft" ist danach „Gehorsam". Während bei den Wüstenvätern der Gehorsam – falls überhaupt vorhanden und erwünscht – rein asketischen und Ausbildungscharakter besaß, wird im Westen zunehmend der normative Charakter der Befehlsgewalt des Abtes betont.

Eigenartig ist die ungleiche Behandlung der frühen monastischen Quellen durch Felten: Während er ausführlich über die Regula Magistri (= RM) und Kolumban, dann vor allem über die Regula Benedicti (= RB) spricht, streift er die Gehorsamsauffassung bei Pachomius, Basilius und Augustinus nur am Rande, obwohl ihm diese Quellen und die Spezialliteratur dazu bekannt sind. Felten geht mit der Gehorsamsauffassung des alten Mönchtums streng ins Gericht, wobei ihm RM 7,51–56 mit der, wie üblich, extremen Position des Magisters willkommene Munition liefert. Ins Gericht geht Felten aber auch mit so manchen Regelinterpretationen heutiger Benediktiner und Zisterzienser, die – wie er mit Recht sagt – Dinge aus der RB herauslesen, die zwar der modernen Mentalität entgegenkommen, aber einer nüchternen Prüfung anhand des Textes nicht standhalten. Welche Gesamtdeutung der RB „richtiger" ist, jene von Jean Gribomont OSB, der von Basilius herkommend den Gemeinschaftsaspekt der RB betonte, oder die des kämpferischen „aristokratischen Mönches Adalbert de Vogüé" (257), der die RB von Cassian und von der RM her individualistisch-eremitisch interpretiert, das muß nach wie vor offenbleiben.

H. Bacht hatte in Scholastik 39 (1964) 402–407 gegen B. Hegglin die „benediktinische" Konzeption des Abtes in Frage gestellt und gemeint, daß dieser Entwurf einer absoluten Stellung des Abtes zu sehr mit zeitgeschichtlichen Hypotheken beladen sei, als daß man ihn verabsolutieren dürfe. Felten setzt diesen Angriff auf das Abtsverständnis der RB verstärkt fort. Nun ist ohne Zweifel zuzugeben, daß Benedikt nicht nur ein sehr ideales Abtsbild zeichnet, das kaum ein Abt verwirklichen kann, sondern dem Abt auch absolute Vollmachten überträgt, die es verbieten, von einer Mitbestimmung des Konvents zu reden – auch nicht aufgrund von RB 3. Es fehlt in der Tat in der RB eine institutionell verankerte Einschränkung der Macht des Abtes oder eine effektive Kontrolle seines persönlichen Verhaltens. Der Abt ist letztlich nur Gott selbst verantwortlich. So richtig diese Feststellung ist, sowenig trifft sie aber das der RB verpflichtete Mönchtum. Ist die RB jemals „rein" beobachtet worden? Die Geschichte des Benediktinertums zeigt, daß von Anfang an mehr oder weniger die Macht des Abtes eingeschränkt wurde; die RB wurde stillschweigend oder ausdrücklich korrigiert durch consuetudines, das kirchliche und das zivile Recht. Das heißt: das benediktinische Abtsbild ist nicht nur aus der RB (samt deren Quellen) zu erheben, sondern auch aus der späteren Tradition. Da diese Korrektur schon im Frühmittelalter einsetzt, verpufft Feltens Attacke zum Gutteil ins Leere.

Felten ist längst als guter Historiker ausgewiesen. Auch dieser Aufsatz zeigt seine unglaubliche Belesenheit und seinen Scharfsinn. Der Inhalt ist selbst da, wo er zum Widerspruch reizt, anregend. Aber die Form ist mangelhaft. Felten hätte das, was er beweisen will, auch auf halb soviel S. sagen können. Die überlangen Fußnoten, die mitunter fast die ganze Seite einnehmen und sich wie ein zweiter Aufsatz unter dem Strich lesen lassen, sind ein wirkliches Ärgernis für den Leser! Hier hätte der Hg. energisch zusammenstreichen müssen!

Ludolf Kuchenbuch („Die Klostergrundherrschaft im Frühmittelalter. Eine Zwischenbilanz", 297–343) fragt, ob es Kriterien gibt, die es gestatten, die klösterliche von anderen Formen der Grundherrschaft im Frühmittelalter abzugrenzen.

Seit A. Verhulsts Vorstoß im Jahre 1965 ist die Herkunft der frühmittelalterlichen Grundherrschaft aus spätantiken Modellen immer zweifelhafter geworden. Es scheint inzwischen so, daß die frühmittelalterliche Grundherrschaft im 7./8. Jh. in den zentralen Regionen des Frankenreiches zwischen Rhein und Loire entstanden ist. Inwieweit zeitgleiche monastische Bewegungen mit daran beteiligt waren, ist Forschungsaufgabe für die Zukunft. Übrigens hat sich das Interesse an der frühmittelalterlichen Grundherrschaft spürbar verlagert: Nicht mehr die rechtlich-institutionelle Sicht überwiegt, sondern im Mittelpunkt steht die Frage, wie die Grundherrschaft praktisch funktionierte. Dabei zeigt Kuchenbuch – der selbst dazu mit „Bäuerliche Gesellschaft und Klosterherrschaft im 9. Jh.", Wiesbaden 1978 ein grundlegendes Buch dazu geschrieben hat – überzeugend, wie vielgestaltig die *familia* der Klostergrundherrschaften war und wie vielgestaltig auch die Beziehung zum Kloster, das in steigendem Maße Bedarf an gemünztem Edelmetall hatte bei sinkendem Bedarf an Naturalien, ausgenommen Getreide und Wein. So kommt Kuchenbuch zum Schluß, daß die karolingischen Klostergrundherrschaften nicht einfach dieselbe Struktur wie die anderen Großgrundherrschaften haben, sondern „gewissermaßen parallel" dazu verlaufen.

Dieter Hägermann („Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter", 245–385) rückt einen Aspekt des Abtsamtes ins Licht, der heute leicht vergessen wird, der aber den zeitgenössischen Hagiographen und Geschichtsschreibern durchaus bewußt war: der Abt als Ökonom.

Die frühmittelalterliche Klosterökonomie im weitesten Sinn hatte drei Aufgaben: 1) den Unterhalt des Konventes, 2) die Beköstigung der Gäste und die Armenfürsorge, 3) die Leistungen an den Staat, namentlich die militärischen. Bekanntlich waren die frühmittelalterlichen Klostergrundherrschaften im fränkischen Reich oft riesig groß; ihre effiziente Verwaltung stellte die Abteien vor nicht geringe Probleme auch logistischer Art. Anhand der *Statuta seu Brevia* Adalhards von Corbie (822) zeigt Hägermann beispielhaft, ein wie gewiegter Agrarexperte und Manager großen Stils dieser Abt von Corbie war. Leider scheint Hägermann das Buch von B. Kasten, „Adalhard von Corbie. Die Biographie eines karolingischen Politikers und Klostervorstehers", Düsseldorf 1986, noch nicht gekannt zu haben. Die klösterliche Grundherrschaft mit ihren Schwerpunkten Getreideanbau und Sonderkulturen (vor allem Wein) war nach Hägermann ein wesentlicher Motor des Wirtschaftswachstums im späten 8. und frühen 9. Jh. Gesellschaftlich, ökonomisch und technologisch waren die Klöster damals an der Spitze des Fortschritts in Westeuropa.

Es fällt auf, daß sowohl Kuchenbuch wie Hägermann die klösterliche Grundherrschaft wesentlich positiver sehen als George Duby in seinem bekannten Buch „Guerriers et paysans" (dt. Krieger und Bauern, stw 454) von 1973.

Alles in allem ist dankbar anzuerkennen, daß die Autoren dem Leser das Ineinander von weltlicher Herrschaft und Kirche im frühen Mittelalter zuverlässig und ohne ideologische Vorurteile vor Augen führen. Leider fehlt ein Aufsatz zur herrschaftskritischen Funktion der Kirche, auf die Prinz beiläufig hinweist: daß es nämlich die Kirche gewesen ist, „die seit karolingischer Zeit an weltliche Herrschaft sittliche Maßstäbe anlegte und die im Hochmittelalter sogar jede Form von Herrschaft grundsätzlich zu problematisieren begann" (21).

Rom-Gerleve P. Pius Engelbert O.S.B.

Weiland, Albrecht: **Der Campo Santo Teutonico in Rom.** Bd I: Der Campo Santo Teutonico in Rom und seine Grabdenkmäler. – Freiburg: Herder 1988, 868 S., 153 Abb. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 43. Supplementheft), Lw.

Tönnesmann, Andreas / **Fischer Pace,** Ursula Verena: **Der Campo Santo Teutonico in Rom.** Bd II: Santa Maria della Pietà. Die Kirche des Campo Santo Teutonico in Rom. – Freiburg: Herder 1988. 119 S., 119 Abb. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 43. Supplementheft), Lw. zus. 238.–

Das imposante Werk bearbeitet in umfassender Weise die Kirche und den Friedhof des Campo Santo Teutonico in Rom. Es beschäftigt sich mit einer Institution, die für die deutsche Präsenz in Rom seit dem 15. Jh. von großer Bedeutung ist. Der Friedhof des Campo Santo gehört durch seine Lage, seine Geschichte und seinen reichen Bestand an Denkmälern „zu den herausragenden Beispielen europäischer Friedhöfe und stellt in seiner Gesamtheit ein wichtiges Kulturdenkmal dar" (I, 34). Die Kirche ist zwar in Rom wenig bekannt, dennoch in ihrem kunsthistorischen Wert überragend.

Der I. Bd, der im Jahre 1986 von der Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. in Freiburg im Breisgau als Diss. angenommen wurde, gliedert sich in zwei Teile.

Er behandelt zunächst den Friedhof in seiner historischen Entwicklung, dann die erhaltenen Grabdenkmäler und Gedächtnistafeln. Beiden Teilen voraus gehen neben dem Geleitwort von Erwin Gatz, dem Rektor des Campo Santo, und dem Vorwort des Autors die Verzeichnisse der Abkürzungen, der ungedruckten Quellen, der abgekürzt gedruckten Quellen und der Literatur und die Einleitung. Am Schluß folgen vier Anhänge (eine Konkordanz der vom Jahre 1400 bis zum Jahre 1878 bekannten Inschriften des Campo Santo, also auch solcher, die nur noch durch literarische Zeugnisse bekannt sind, in chronologischer Reihenfolge, eine übersichtliche Zusammenstellung des Gesamtbestandes aus diesem Zeitraum, ein chronologischer Plan der sicher bekannten Grabinschriften dieses Zeitraumes und fünf Rekonstruktionsskizzen, Versuche, verschiedene Fragmente wieder zusammenzufügen), ein Register der Personen und Gemeinschaften und ein Register der Orte, Regionen und Länder, 153 Abbildungen und schließlich fünf Pläne, mit deren Hilfe jede einzelne Inschrift des Friedhofs genau zu lokalisieren ist.

Im I. Bd wird zunächst die Frühgeschichte des Campo Santo, die Geschichte der Erzbruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes, des Rechtsträgers der Institution, und die Geschichte des Friedhofs und der Kirche vom 15. Jh. bis in die Gegenwart dargestellt.

Der Campo Santo ist ein kleines Areal von ca. 2000 qm an der Südseite der Peterskirche in Rom, auf dem sich heute ein Friedhof mit einer Kirche und einem Priesterkolleg befindet. Zur Zeit der römischen Kaiser Caligula und Nero war hier eine Zirkusanlage, ungefähr bis in die zweite Hälfte des 2. Jh.s. Die Bezeichnung „Campo Santo" läßt sich zwar literarisch nur bis in das 14. Jh. zurückverfolgen, es ist jedoch davon auszugehen, daß sie irgenwie an die Christenverfolgung unter Nero anknüpft, die hier einen Ort hatte. Dar-

über hinaus erinnert sie an den mittelalterlichen Brauch, Erde aus dem Heiligen Land auf die Friedhöfe zu streuen. Jedenfalls wurden hier schon sehr früh Bestattungen vorgenommen.

Am Beginn der Neuzeit war der Campo Santo ein Fremden- und Pilgerfriedhof, um den sich eine nun entstehende Armen-Seelen-Bruderschaft sammelte, die sich aus deutschen Bediensteten der Kurie sowie aus in anderen Teilen der Stadt lebenden Deutschen zusammensetzte. Sie wollte den Campo Santo instand setzen. Neben seiner alten Bestimmung sollte er nunmehr als Grablege der Mitglieder der Bruderschaft dienen. Es ging der Bruderschaft nicht nur um die Bestattung der Verstorbenen und um das Totengedenken, auch die Mitsorge für die Armen und Kranken der Gemeinschaft und die fremden Pilger wurden ihr ein wichtiges Anliegen, weshalb sie auch ein Hospital unterhielt. Ihre entscheidenden Ziele waren also die Caritas und der Kult. Die Gründung der Armen-Seelen-Bruderschaft erfolgte etwa in den Jahren 1449 und 1450. Sie stellte sich unter den besonderen Schutz der Gottesmutter und führte daher den Namen „Bruderschaft zur Schmerzhaften Muttergottes beim Campo Santo Teutonico" (italienisch: „Confraternita di Santa Maria della Pietà in Campo Santo dei Teutonici e Fiaminghi"). Schon bald nach der Gründung erlebte sie eine große Blüte, was sich nicht zuletzt darin zeigte, daß sie anstelle der bisherigen Marienkirche eine neue und größere errichten konnte, die nach 25jähriger Bauzeit im Jahre 1500 eingeweiht wurde. Allein in dem Zeitraum von 1508–1518 traten etwa 600 Mitglieder in die Bruderschaft ein, die wenige Jahre nach der Einweihung der Kirche auch die Fertigstellung eines neuen Hospitals festlich begehen konnte, das dank der wachsenden Zahl der Wohltäter und Stiftungen in den fünfziger Jahren des 16. Jh.s schon vollständig renoviert werden konnte. Überhaupt verbesserte sich die finanzielle Lage der Bruderschaft bald derart, daß sie immer mehr auch an äußerem Einfluß und an gesellschaftlicher Bedeutung gewann. An ihrer Spitze standen meistens wohlhabende Handwerker, vor allem Bäcker aus dem oberdeutschen Raum und Kaufleute aus dem niederdeutschen und flämischen Raum. Ihre größte Blüte erlebte die Bruderschaft, die 1579 zur Erzbruderschaft erhoben wurde, im 17. Jh. Im 19. Jh. wurde sie mit der deutschen Bäcker-Bruderschaft zur heiligen Elisabeth und der Schuster-Bruderschaft zu den heiligen Crispin und Crispinian vereinigt, die allerdings von Anfang an sehr enge Beziehungen zur Campo-Santo-Bruderschaft gehabt hatten. Das gilt besonders für die Bäcker-Bruderschaft, deren Mitglieder in der Regel gleichzeitig beiden Bruderschaften angehört hatten. Auch mit den anderen Bruderschaften und Einrichtungen hat die Erzbruderschaft von Anfang an gute Beziehungen unterhalten. Im 19. Jh. wurde das Priesterkolleg beim Campo Santo gegründet. Durch die Lateranverträge von 1929 erhielt der Campo Santo den Status der Exterritorialität. In den sechziger Jahren wurde ein neues Priesterkolleg gebaut, in den siebziger Jahren wurden die Kirche und der Altbau umfassend renoviert.

Die Geschichte der Marienkirche und vor allem des Friedhofs vom 15. Jh. bis in die Gegenwart bringt interessante Einzelheiten zur Kulturgeschichte des Bestattungswesens und der Totenfürsorge im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit. Wir erfahren, daß der Brauch, jede einzelne Person auf den Grabmälern mit ihren persönlichen Daten zu nennen, erst dem 19. Jh. angehört und daß bis zum Ende des 18. Jh.s, abgesehen von den hohen Prälaten der Kurie, durchweg nur Angehörige des gehobenen Bürgertums und des Adels Grabplatten erhielten. Neben den Mitgliedern der Bruderschaft und den Pilgern bekamen aufgrund besonderer Vereinbarungen auch bestimmte Gruppen und Institutionen das Bestattungsrecht, so etwa die Schweizergarde, bestimmte Ordensgemeinschaften oder auch Einzelpersonen, die nicht der Bruderschaft angehörten. Bestattet wurden hier aber auch stets Pilger, die in Rom starben, und Arme, so daß die alte Tradition dieser Stätte erhalten blieb.

Im zweiten Teil des I. Bdes wird der gesamte Bestand der Inschriftenplatten, Tafeln, figürlichen Monumente und Grabsteine des Friedhofs vom 15. Jh. an bis heute inventarisiert und genau beschrieben. Jedes einzelne erhaltene Denkmal wird systematisch erfaßt. Damit wird der gegenwärtige Bestand des Friedhofs gesichert und für weitere Forschungen zugänglich gemacht. Bei diesem Bemühen kann der Autor auf frühere Inventarisierungen aufbauen. Bereits in der 1. Hälfte des 16. Jh.s gibt es eine anonyme Inschriftensammlung. Während die früheren Sammlungen sich jedoch auf die Wiedergabe der Inschriften beschränken, werden diese hier „mit den Auflösungen von Abkürzungen, einem kritischen Apparat und generell allen Belegstellen früherer Abschriften publiziert" (I, 32). Es werden jeweils die Maße, das Material und der Erhaltungszustand des einzelnen Objektes angegeben. Dazu werden Angaben zu seiner Geschichte gemacht, und es wird ein kurzes Biogramm der genannten Personen vorgelegt. Dabei werden nicht wenige ungedruckte Quellen aus dem Vatikanischen Geheimarchiv, aus der Vatikanischen Bibliothek und dem Archiv des Campo Santo Teutonico benutzt. Alle Angaben werden minutiös belegt, was der Arbeit einen hohen wissenschaftlichen Wert verleiht. Verzichtet wird allerdings auf kunstgeschichtliche Vergleiche und Einordnungen.

Insgesamt sind es 561 Tafeln, Platten oder Denkmäler, teilweise auch Fragmente, die beschrieben werden, der Großteil aus dem 19. und 20. Jh. Bis 1878 sind es 207 Stücke, zusammen mit den durch Abschriften überlieferten Inschriften sind es 308, wobei es sich in sieben Fällen um Stifterinschriften handelt.

Die geringe Zahl erklärt sich aus der Tatsache, daß die weitaus meisten Platten nicht für Einzelpersonen, sondern für Familien und damit für ganze Generationen gesetzt wurden, wenngleich sich die Inschrift jeweils nur auf wenige Personen oder oft nur auf eine einzige Person bezieht. Zudem erhielten bis zum Ende des 18. Jh.s nur wenige ein Grabmal oder eine Platte. Die Toten, die auf diesem Friedhof ihre letzte Ruhe gefunden haben, entstammen den verschiedensten Bevölkerungsschichten. Unter ihnen finden wir Hausmeister, Handwerker, Kaufleute, Hausfrauen, Zimmermädchen, Wirtschafterinnen, Haushälterinnen, Kindermädchen, Ordensfrauen, Diplomaten, Bedienstete der Kurie, Unternehmer, Künstler, Schriftsteller, Journalisten, Publizisten, Priester und Gelehrte; nur einige wenige Bischöfe sind darunter. Unter den Toten sind manche, die den Lebensabend in Rom verbracht haben, vor allem Konvertiten, die die Nähe des Petrusgrabes gesucht haben und in Rom ansässig geworden sind. Es gibt auch eine Reihe von Vertretern des Adels. Das erreichte Lebensalter ist durchweg niedrig. In der Regel sind die Toten Mitglieder der Bruderschaft, aber nicht alle. Immer wieder heißt es in den Biogrammen „starb während einer Pilgerfahrt". Die meisten Namen sind unbekannt. Nur einige wenige sind unter ihnen, deren Träger Geschichte gemacht haben. So der Schriftsteller und Kunsthistoriker Anton Henze († 1983), Prälat Ludwig Kaas († 1952), der allerdings später umgebettet wurde, der Bildhauer Theodor Wilhelm Achtermann († 1884), der Nationalökonom Goetz Briefs († 1974), der Archäologe Ludwig Curtius († 1954) und der Schriftsteller Stefan Andres († 1970). Nicht wenige tiefe Glaubensaussagen zieren die Grabsteine. So „Jenseits ist meine Hoffnung" (I, 436), „Sicut vos estis ego fui, et sicut ego sum vos eritis (I, 524), „Der Geist lebt" (I, 547), „Im Frieden ruh, zum Auferstehn, zum Wiedersehn" (I, 585), „Aus Schmerz und Leid zur Seligkeit" (ebd.), „Ex umbris et imaginibus in veritatem (I, 640), „Omnia vincit amor" (I, 673).

Die Darstellung verrät einen immensen Fleiß. Sie ist gründlich und hat ein hohes Niveau. Gleichzeitig ist sie in einer sehr flüssigen Sprache geschrieben. Besondere Aufmerksamkeit wird der zweite Teil der Arbeit erregen, der Jahrhunderte lebendig werden läßt. Das gesamte vorhandene Material des Friedhofs wird erfaßt, beschrieben, mit einer Nummer versehen und geortet, so daß man mit Hilfe der Lagepläne mit Leichtigkeit jede einzelne Inschrift, jedes Grabmal und jedes Fragment identifizieren kann. Besonders bewegend sind dabei die kurzen Biogramme, die immer neue Lebensschicksale vorstellen und einen weiten geschichtlichen Raum öffnen.

Der II. Bd ist weniger umfangreich und reicht nicht an die Fülle der Details des I. Bdes heran, aber als Ergänzung des I. Bdes hat er seinen besonderen Wert, ist doch die Kirche Santa Maria della Pietà ein Teil des Friedhofskomplexes. Die Kirche, mit deren Errichtung man um 1475 begann, zeugt schon in ihren Ausmaßen von dem Ehrgeiz der Bruderschaft. Auch in künstlerischer Hinsicht ist sie beachtlich, verdient sie es, mehr bekannt gemacht zu werden.

Im ersten Teil des II. Bdes behandelt Andreas Tönnesmann die Architektur der Kirche, ihre Baugeschichte und Rekonstruktion, ihren Bestand, ihren Typus und ihren Stil und bringt eine Reihe von Dokumenten aus den Jahren 1420–1500, die die Stiftung und die Bestimmung der Kirche betreffen. Im zweiten Teil stellt Ursula Verena Fischer Pace die einzelnen Kunstwerke der Kirche vor und beschreibt sie eingehend. Auch dieser Teil wird von einer Reihe von Dokumenten abgeschlossen, dieses Mal zur Geschichte der Kirche und ihrer Ausstattung. Ihm folgt ein Personen- und Ortsregister. Den Schluß bilden 119 wertvolle Abbildungen, die den Textteil illustrieren, Gesamtansichten und Detailfotos.

Am Anfang des 15. Jh.s gab es auf dem Campo Santo neben einer Gregoriuskirche eine Marienkirche, die Kapelle eines alten, Jahrzehnte zuvor aufgegebenen Pilger- und Armenhospizes, das in den dreißiger Jahren als Hospital in Betrieb genommen wurde. Kurz zuvor war auch die Kapelle renoviert worden. Der alte Friedhof, der mit diesen Gebäuden verbunden war, diente nunmehr auch als Begräbnisstätte für verstorbene Insassen des Hospitals. Um diese Zeit entstand die Bruderschaft, die sich in erster Linie die Sorge für die Toten angelegen sein ließ. Sie wandte sich der besonderen Verehrung der trauernden Gottesmutter zu, einer Verehrung, die möglicherweise bereits in der alten Marienkirche einen Ort gehabt hatte.

Erste Pläne zur Errichtung des Neubaus der Marienkirche entstanden bald nach 1470. Am 8. November des Jahres 1500 erfolgte die Weihe des Hochaltars der Kirche. Nach diesem Ereignis wandte sich die Bruderschaft zunächst dem Neubau des Hospitals zu, um sich erst später der Fertigstellung der Kirche zu widmen. Vorbilder für den Neubau der Kirche waren die Hospitalkirche Filaretes in Mailand aus dem Jahre 1456 und die ehemalige Marienkirche auf dem Harlunger Berg bei Brandenburg, die zwischen 1220 und 1250 als Wallfahrtskirche entstanden war.

Die katalogartige Besprechung der einzelnen Kunstgegenstände der Kirche, die allesamt in sehr schönen Fotos abgebildet sind, geht aus von dem fünfteiligen Altarretabel, das die Beweinung Christi, Anna Selbdritt, die Begegnung von Joachim und Anna an der Goldenen Pforte, Petrus und Johannes den Täufer und Jakobus und Paulus darstellt. Das Altarretabel führt uns zurück in das Jahr 1502. Es handelt sich dabei um ein beachtenswertes Werk, das bis heute namenlos geblieben ist, dessen Meister gleichermaßen mit der nordischen wie mit der italienischen Kunst vertraut gewesen sein muß. Dann wird das Kruzifix vorgestellt, das im Chor über dem Altar aufgehängt ist, ebenfalls von einem unbekannten Meister, der aus dem nordischen Raum stammt und das Werk kurz nach 1500 geschaffen hat. Es folgt ein weiterer wertvoller Gegenstand, eine frühmittelalterliche Schrankenplatte, eine Transenne aus dem 8. oder 9. Jh., die man bei der Renovierung in den Jahren 1971–1975 im Bereich der Kirche gefunden und als Altarantependium angebracht hat. Daran schließen sich an ein Freskenzyklus mit Darstellungen aus der Passion Jesu, den möglicherweise Polidoro in den Jahren 1522–1523 geschaffen hat, Szenen aus der Josephsgeschichte von Liborio Marmorelli aus dem Jahre 1780, die Marienkrönung, ein Freskofragment, das im Jahre 1873 auf Leinwand übertragen wurde, und die Auferstehung Christi, ein Marmorrelief von Theodor Wilhelm Achtermann aus dem Jahre 1878. Weitere Gegenstände, die vorgestellt werden, sind das Grabdenkmal für Laurentius Rues in verschiedenartigem Marmor aus dem Jahre 1689, das Grabmal für Georg Meisel, wiederum in verschiedenartigem Marmor, mit einem feuervergoldeten Messingporträt, aus dem beginnenden 18. Jh., das Grabmal für Jacobus de Hase aus dem 17. Jh. und bewußt in Symmetrie dazu gearbeitete Ablaßtafeln aus dem frühen 18. oder gar späten 17. Jahrhundert. Es folgen die Kreuzigung über der Tür zur Sakristei, ein Ölgemälde aus dem beginnenden 16. Jh., der Sakramentstabernakel, der noch ein wenig älter ist, die Geburt Christi, ein Ölgemälde im Stil der Spätnazarener aus der 2. Hälfte des 19. Jh.s, ein Weihwasserbecken aus dem 15. Jh., eine Darstellung der Unbefleckten Empfängnis, ein Wandgemälde aus dem Jahre 1781 über dem Ankleidetisch der Sakristei und eine Pietà, ein ovales Deckenbild in der Sakristei, möglicherweise aus dem 18. Jh.. Den Abschluß bilden endlich das Bronzeportal von Elmar Hillebrand, einem Schüler von Ewald Mataré, eine Stiftung des Bundespräsidenten Theodor Heuss anläßlich seines Staatsbesuches bei Papst Pius XII. im November 1957, die Statuen der Kirchenväter Augustinus, Gregor, Ambrosius und Hieronymus aus dem beginnenden 18. Jh., die heute auf dem Friedhof ihren Platz gefunden haben, und endlich die Friedhofskapelle mit dem Vesperbild. – Kritisch beurteilt wird die Modernisierung der Kirche in den Jahren 1972–1974. Es wird festgestellt, hier sei die „Auslöschung der individuellen Physiognomie des Kirchenraumes ... gegen gültige Denkmalspflegeprinzipien Italiens und Deutschlands und gegen den Rat führender Fachleute durchgesetzt" (II, 24; vgl. 26. 53ff) worden.

Auch der II. Bd bewegt sich auf hohem Niveau und ist gleichzeitig sehr ansprechend, vor allem in seiner Beschreibung der einzelnen Kunstwerke.

Es ist ein kleiner Schönheitsfehler, wenn es im ersten Teil in der Darstellung der Geschichte der Kirche zu einigen Überschneidungen mit der Geschichte des Friedhofs im I. Bd kommt. Das ist verständlich, da der Friedhof und die Kirche sehr eng zusammenhängen, hätte aber bei der Anlage des Werkes vermieden werden müssen.

Ungeachtet dessen ist das Gesamtwerk außergewöhnlich für den Theologen wie für den Kunsthistoriker. Man kann es immer wieder zur Hand nehmen. Bei aller Wissenschaftlichkeit dürfte es auch breitere Kreise ansprechen.

Freiburg Joseph Schumacher

Meyer-Zollitsch, Almuth: **Nationalsozialismus und evangelische Kirche in Bremen.** – Bremen: Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen 1985. 388 S. (Veröffentlichungen aus dem Staatsarchiv der Freien Hansestadt Bremen, Bd 51)

In ihrer 1984 bei Klaus Deppermann (Freiburg) vorgelegten Diss. hat es sich A. M.-Z. zur Aufgabe gemacht, den Weg der Bremischen Landeskirche vom Ende der Weimarer Republik bis zum Wiederaufbau nach Beendigung der NS-Diktatur darzustellen. Die Autorin sieht ein Hauptanliegen darin, die „engeren Wechselbeziehungen ... zwischen kirchlichem und politischem Geschehen im Dritten Reich" (15) herauszuarbeiten. Da in Bremen „stets alle Richtungen des Protestantismus in besonders prägnanter und selbstbewußter Ausprägung vertreten" (12) waren, erscheint dieser Ort als „Mikrokosmos, in dem sämtliche Frontlinien des Kirchenkampfes in exemplarischer Deutlichkeit aufeinandertrafen" (12).

Ohne ein einheitliches Landesbekenntnis bestimmten in Bremen die Ortsgemeinden mit der Pfarrerwahl die theologische Grundrichtung. Einer Mehrheit gemäßigt liberaler Gemeinden mit relativ schwachem kirchlichem Engagement standen die aktiven „positiven" (= bibeltreuen) Gemeinden, sowie die orthodoxen Lutheraner gegenüber. Mehr mit sich selbst beschäftigt, waren Warnungen vor dem Nationalsozialismus Anfang der 30er Jahre selten zu hören.

Nach der Machtergreifung gewannen die Deutschen Christen (= DC) auch in Bremen schnell die Oberhand. Der bis dahin politisch bedeutungslose Heinz Weidemann nutzte die Chance, den Bremer Kirchenausschuß auszuschalten und das Bremer Kirchenwesen unter seine Kontrolle zu bringen, obwohl sich drei Viertel der Bremer Pastorenschaft offen „gegen jede Vermengung von Politik und Religion" aussprachen (68). Weidemann setzte durch, daß Wohlfahrtssenator Heider Ende Juni zum Kommissar für die Bremische Kirche ernannt wurde. Die nach Bildung der Reichskirche angesetzten Kirchenwahlen brachten das gewünschte Ergebnis: Die DC sicherten sich eine breite Mehrheit: Heider wurde Präsident der Bremischen Evangelischen Kirche, Weidemann deren geistlicher Leiter.

Erst jetzt „erwachte die kirchliche Opposition aus ihrer Passivität" (80). Die Einführung des Arierparagraphen für Geistliche und Kirchenbeamte sowie der Sportpalastskandal im September 1933 sorgten für eine Scheidung der Geister: auch in Bremen verloren die DC etliche Mitglieder. Die Einschränkung der evangelischen Wohlfahrtsarbeit (94–101), sowie die Eingliederung der evangelischen Jugendverbände in die HJ (101–110) vergrößerten die Kluft. Mit offenem Rechtsbruch beseitigte Heider im Januar 1934 die traditionelle Gemeindeautonomie, Weidemann wurde Landesbischof mit weitgehenden Vollmachten bei der Pfarrstellenbesetzung: „die perfekteste Gleichschaltung, die in einer deutschen Landeskirche durchgesetzt wurde" (115). Wiederholter Einspruch der innerkirchlichen Opposition wurde von Reichsbischof Müller abgewiesen. Durch rigorose Finanzkontrolle setzte Heider den Machtanspruch des NS-Regimes in den Gemeinden durch.

Infolge der Barmer Synode bildeten sich auch in Bremen Bekenntnisgemeinden. Dabei schreckten Heider und Weidemann nicht einmal davor zurück, den Exponenten der Gegenseite, Pfr. Greiffenhagen, von seinem Amt zu suspendieren. Greiffenhagen fügte sich diesen Maßnahmen nicht und verlegte seine Gottesdienste in private Räume. Allerdings waren die meisten Bremer Bekenntnisgemeinden nicht bereit, es zu einem formellen Kirchenbruch in Sinne der Dahlemer Separationsbeschlüsse kommen zu lassen, während Greiffenhagen auf „rigorose Scheidung zwischen der wahrhaft christlichen Kirche und der Unkirche" drängte (150). Diese Zwietracht schwächte die Bremer Bekenntnisfront dauerhaft.

Nach dem Rücktritt Heiders als Kirchenpräsident im November 1936 baute Weidemann seine Stellung weiter aus. Beste Beziehungen zu führenden Berliner Gestapo- und Ministerialbeamten verschafften ihm eine politisch unanfechtbare Position. Jetzt fühlte er sich sogar zum Reformator berufen, unter „volle[r] theologische[r] Rezeption des Nationalsozialismus" eine „arische Religion" zu propagieren (190); der neue Pfarrertypus sollte „erst ‚Mein Kampf' und Rosenbergs ‚Mythus' verinnerlicht haben, ehe er die Bibel kennenlernte" (217). Weidemann fand mit solchen Thesen jedoch nur wenig Resonanz.

Aufgrund seiner diktatorischen Amtsführung verlor der Landesbischof zunehmend jeden kirchlichen Rückhalt; selbst der Bremer Landesregierung war er zu mächtig geworden. Trotz verschiedener Prozesse konnte sich Weidemann halten, bis er aufgrund eines Ehescheidungsskandals 1943/44 gestürzt wurde (284–302).

Während des II. Weltkriegs wurde das Gemeindeleben in der Industrie- und Hafenstadt infolge der alliierten Bombenangriffe zunehmend lahmgelegt. Die Deportation jüdischer Mitbürger im Oktober 1941 wird von M.-Z. eindrucksvoll dokumentiert (278ff). Pastor Greiffenhagen wagte es als einziger, für die zum Abtransport Bestimmten einen Abschiedsgottesdienst zu halten; einem Zugriff der Gestapo konnte sich der streitbare Pastor nur dadurch entziehen, daß er sich freiwillig zur Ostfront meldete.

Nach Kriegsende wurde die Bekennende Kirche in Bremen – wie anderswo – zum Wortführer politischer Mitverantwortung „prüfend und mahnend nach dem Maßstab des Evangeliums" (318). Die alte Kirchenfreiheit aus der Weimarer Zeit wurde von den Alliierten wiederhergestellt. 20 von 55 Bremer Pastoren wurden von alliierten Entnazifizierungsausschüssen als politisch belastet aus ihren Ämtern entfernt (329); doch bis auf Weidemann konnten alle nach und nach wieder in ihre Ämter zurückkehren.

Der Wert der durchweg solide recherchierten Arbeit liegt darin, das Ineinandergreifen von kirchlichem und politischem Geschehen auf Landes- und Reichsebene nuanciert dargestellt zu haben. Bedingungslose Gleichschaltung oder Eliminierung lautete die Alternative, mit der die Gemeinden in je unterschiedlicher Modifikation konfrontiert wurden. Eine „strikte Neutralität" in Kirchenfragen – wie fälschlich behauptet (349) – gab es unter den Bedingungen des NS-Regimes nicht. Der Kirchenkampf war die logische und einzig mögliche Antwort derjenigen, die dem Anspruch des Evangeliums gerecht werden wollten. Diese Konsequenz wurde von einer Minderheit erkannt, wie M.-Z. präzise herausarbeitet.

Kritische Anmerkungen muß sich die Autorin gefallen lassen, sobald sie auf Entwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche eingeht. Die viel zu seltenen Querverweise zeigen, daß M.-Z. in dieser Beziehung nicht auf dem neuesten Stand der Forschung ist. So behauptet sie für Mitte April 1933, die evangelischen Kirchenführer seien in Zugzwang gebracht worden, da „die katholische Kirche bereits in Konkordatsverhandlungen eine dauerhafte Einigung mit dem NS-Staat" angebahnt hätten (61). Zwar waren Anfang April in der Presse Spekulationen über mögliche Konkordatsver-

handlungen aufgetaucht, die jedoch für den Außenstehenden unüberprüfbar blieben. Nicht einmal die unmittelbar beteiligten kirchlichen Unterhändler rechneten in den ersten Wochen der Vorverhandlungen mit einem baldigen Vertragsabschluß. Daraus einen Zugzwang für evangelische Kirchenführer abzuleiten, ist ein Anachronismus. Das Reichskonkordat wurde nicht am 18. Juli (80), sondern zwei Tage später abgeschlossen; dessen Wertung als „freiwillige Koordination der Kirchen mit dem NS-Staat" (80) verkennt die Tatsache, daß Kardinalstaatssekretär Pacelli der Reichsregierung in diesem Vertragswerk rechtliche Sicherungen abgerungen hatte, die der katholischen Kirche dauerhaft bestimmte Freiräume garantierten. Der NS-Totalitätsanspruch konnte infolgedessen nur durch permanenten Konkordatsbruch durchgesetzt werden, wie die Folgezeit zur Genüge bewies. Nicht „Koordination", sondern Abgrenzung gegenseitiger Interessen ist das Schlüsselwort zum Verständnis dieses Kirchenvertrages. Ebenfalls zu korrigieren ist die Behauptung, daß Hitler im Sommer 1936 aus der Kirche ausgetreten sei (212).

Zu welch eigenwilligen Abwandlungen unsauberes Zitieren bisweilen führen kann, mag folgendes Beispiel belegen:

Im Juli 1945 bemerkte die neue brandenburgische Kirchenleitung anläßlich des 1. Jahrestages des Hitlerattentats vom 20. Juli, die „Kirche Jesu Christi kann einen Anschlag auf das Leben eines Menschen niemals gutheißen, in welcher Absicht er auch ausgeführt werden mag" (M. Steinert, genaue Quellenangabe bei M.-Z. 311, Anm. 206). Unter Berufung auf dieses Zitat verallgemeinerte Ernst Wolf: „Beide Kirchen ... verurteilten noch nach dem Kriege ... den Tyrannenmord" (Quellenangabe ebd.). Noch grobschlächtiger ist jene Abwandlung desselben Ursprungszitats, zu der sich die Autorin hinreißen läßt: „Die evangelische Kirche, die den ‚verbrecherischen Anschlag' des 20. Juli noch nach Kriegsende verdammte, hat lange gebraucht, um dieses Vermächtnis [= Bonhoeffers] anzunehmen" (310f).

So entstehen Legenden!

Diese Einzelbeobachtungen dürfen jedoch nicht über das solide Gesamtergebnis der Arbeit hinwegtäuschen.

Rom Heinz-Albert Raem

Savart, Claude: **Les catholiques en France au XIX^e siècle.** Le témoignage du livre religieux. – Paris: Beauchesne 1985. 718 S. (Théologie Historique, Bd 73), kart. FF 450.–

Ein relativ junger Forschungszweig innerhalb der Geschichtswissenschaft des gegenwärtigen Jh.s stellt die Untersuchung der Mentalitäten dar. Diese Forschungsrichtung war längere Zeit Brachland der quantifizierend-seriellen Sozialhistorie. Die Mentalitätsgeschichte ist vornehmlich von Frankreich ausgegangen, und zwar von der Schule der „Annales". Bei den Untersuchungen geht man vom Tatbestand aus, daß Mentalitäten nicht nur kollektive Vorstellungen, Einstellungen, Verhaltensweisen („patterns") und mitunter Regeln beinhalten, sondern nicht zuletzt auch affektiv belegte Orientierungen. Sie bilden zugleich die Matrizen, die das Gefühl erst in seine erkenn- und benennbaren Bahnen lenken. Infolgedessen umschreiben Mentalitäten kognitive, ethische und gefühlsmäßige Dispositionen. Unter anderem werden das Hervorgehen der modernen, nachchristlichen Welt aus dem christlichen Kosmos des Mittelalters erforscht; außerdem das Christentum und sein Niedergang in der modernen Welt beziehungsweise seine Transformationen in ihr, das moderne Wissen und die moderne Politik, die nicht mehr oder kaum noch religiös gebunden sind, das Versagen der religiösen Sozialisation, die Produktion des Gemeinsinns und das Internationalisieren von Werten.

In den letzten Jahren hat sich die mentalitätsgeschichtliche Erforschung des Buches und seiner Leserschaft als besonders ergiebig erwiesen. Innerhalb dieses Umfeldes ist auch die hier vorzustellende religionssoziologische Studie anzusiedeln. Der Vf. – er war a. o. Prof. an der Université de Paris-Val de Marne (Paris XII) – hat in seiner der Université de Paris VI vorgelegenen These „Das katholische Buch als Zeuge des religiösen Bewußtseins im Frankreich des 19. Jh.s" – sie ist bereits vor einiger Zeit als Buch erschienen – die Geisteshaltung der französischen Katholiken im vergangenen Jh. anhand der religiösen Literatur und ihrer Verbreitung in Frankreich, ihre Ausstrahlung auf das frankophone Europa miteinbeziehend, eingehend untersucht. S. stützt sich dabei auf zahlreiche Dokumente, mit deren Hilfe er die kollektive Psychologie dieser Epoche zu dechiffrieren versucht. Schwerpunktmäßig widmet sich die Untersuchung den beiden Jahrzehnten 1851–1870 des Zweiten Kaiserreichs – einer Blütezeit der katholischen Publikationen –, in denen eine relativ homogene Politik, die eine bestimmte Vorstellung des religiösen Lebens zu begünstigen schien, vorherrschte. Darüber hinaus finden auch längere Perioden gebührende Berücksichtigung, so etwa die Zeit vom Ende des Wiener Kongresses bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs.

Die Arbeit ist in drei sich ergänzende Annäherungsweisen (modes d'approche) gegliedert.

Im ersten Teil (41–188) werden neben der Thematisierung der die quantitative Methode betreffenden Probleme die zwanzig renommiertesten katholischen Verleger dieses Zeitabschnitts porträtiert und ihre Karrieren knapp skizziert, ohne daß diese Personen sich allerdings unmittelbarer greifen lassen (124–181). Der Vf. zeigt sich bemüht, die Gesamtheit der im letzten Jh. in Frankreich publizierten Bücher religiösen Inhalts statistisch zu erfassen und die wichtigsten Verlage aufzulisten.

Der zweite Teil (252–459) zeigt auf, unter welchen Bedingungen das religiöse Buch in einem gläubigen Milieu zirkuliert. Unter anderem geht es darum, die Korrelation aufzudecken zwischen dem religiösen Buch und dem konfessionellen Adressatenkreis, für das es abgezweckt worden ist. Insbesondere werden die Rolle des Index, das Gewicht der kirchlichen Zensur, die bischöfliche Kontrollfunktion, das Netz der Buchhandlungen und Vertreter (colporteurs), die mannigfaltigen „Vereinigungen des guten Buches", der Verbrauch (Konsum) sowie die Physiognomie des Publikums, das religiöse Bücher kauft, eingehend erörtert.

Im dritten Teil (463–698) werden die Themen vorgeführt, die die Katholiken im Frankreich des 19. Jh.s in besonderem Maß interessierten. Auf diese Weise gewinnt man ein plastisches Bild von ihrer Psychologie.

Die Titel der Bücher lassen sich grob in zwei Kategorien klassifizieren. Die erste Kategorie umfaßt primär die Schriften aszetischen Inhalts; ihr Gegenstand sind das Streben nach christlicher Vollkommenheit und die Frage nach den verdienstlichen Werken. Ein voluntaristischer Moralismus herrscht durchgängig vor. Die zweite Kategorie – sie erlebt um die Mitte des Jh.s gleichsam einen Boom – offenbart das Verlangen, angesichts der Bedrängnisse des Lebens seine Zuflucht zu bestimmten Fürsprechern zu nehmen. An erster Stelle rangieren die Betrachtung des Leidens des Herrn, die Verehrung des Altarssakraments, der Kult des hl. Herzens Jesu, die Andachten zum hl. Josef und zu anderen beliebten Heiligen sowie vornehmlich die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter. Diese Devotion manifestiert die Tendenz, Christi Mittlerschaft auf Maria zu übertragen, mit der Konsequenz, ihr auch die betreffenden Attribute und sogar die Göttlichkeit beizulegen (607). Wie der Vf. überzeugend nachweist, machen mehrere Faktoren das verstärkte Aufkommen dieser Frömmigkeitsformen der damaligen Zeit verständlich. Zum einen dienten sie der affektiven Kompensation in Anbetracht des fernen und strengen Gottes, zum anderen sind sie vorrangig das Resultat der von den Jesuiten gepflegten Spiritualität und ausgeübten Seelsorge. Ihr Einfluß war in einigen Regionen, z. B. im Elsaß, besonders stark ausgeprägt.

Vorliegendes Werk über das Medium Buch bietet einen profunden und aufschlußreichen Einblick in die religiöse Kultur und Mentalität wie überhaupt in das Frömmigkeitswesen im Frankreich des 19. Jh.s. Die aussagekräftigen Resultate werden in Tabellen, Karten und Graphiken statistisch veranschaulicht. Kritisch bleibt anzumerken, daß das Verhältnis zwischen der Leserschaft religiöser Literatur und den Katholiken nicht hinreichend deutlich und präzis herausgearbeitet worden ist. Bedauerlicherweise fällt die Zusammenfassung recht dürftig aus (699–705). Ein dem voluminösen Buch beigefügtes Personen- und Sachregister würde das Arbeiten mit ihm erheblich erleichtern.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Iber, Harald: **Christlicher Glaube oder rassischer Mythus.** Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenberg: „Der Mythus des 20. Jahrhunderts." – Frankfurt: P. Lang 1987. 374 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 286), kart. sFr. 71.–

Die Auseinandersetzung mit Alfred Rosenberg ist katholischerseits 1934/35 durch die „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts" im Kirchlichen Anzeiger für die Erzdiözese Köln (Amtl. Beilage) betrieben worden. Die „Studien" zeigten besonders offenkundige Fehler des „Mythus" auf. Ihre Aufnahme in die konkordatär abgesicherte amtliche Publizistik der katholischen Kirche (keine Abhandlung für den Buchhandel) vermittelte der Polemik der „Studien" zugleich eine amtskirchliche Legitimation. In der evangelischen Kirche, die durch den Kirchenkampf heillos zerspalten war, hat es im wesentlichen eine bekenntniskirchlich orientierte Kontroverse mit Rosenberg gegeben, überwiegend monographisch, auch gelegentlich in Synodalverlautbarungen und Denkschriften.

Da der „Mythus" bei seinem Erscheinen 1930 als „Privatarbeit des Verfassers" gekennzeichnet wurde, um nicht als parteiamtliche Stimme die damalige religionspolitische Linie zu stören, die auf Einbeziehung der kirchlichen Bevölkerung ausgerichtet war, ergab sich auch in den folgenden Jahren die Möglichkeit publizistischer

Auseinandersetzung mit Rosenberg, obwohl er bereits Anfang 1934 zum Weltanschauungsbeauftragten der NSDAP avanciert war.

I. beschränkt sich in seiner nach langjähriger Entstehungszeit abgeschlossenen Arbeit (Diss. theol., Kirchl. Hochschule Berlin-Zehlendorf) auf die bekenntniskirchlichen Schriften gegen den Mythus Rosenbergs, so bes. W. Künneth, R. Homann, H. Hüffmeier, W. Florin u. a. Die katholische Polemik gegen Rosenberg berücksichtigt er nicht. (Zu dieser vgl. R. Baumgärtner: Weltanschauung im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg, Mainz 1977 [VKZG B, Bd 22].) Die zeitgeschichtliche Problematik hatte bereits R. Bollmus (Das Amt Rosenberg und seine Gegner, Stuttgart 1970) durchleuchtet. Neben der Analyse der bekenntniskirchlichen Kritiker des „Mythus" bietet I. auch einen Vergleich der Deutungen des Artikels 24 des NS-Parteiprogramms und veranschaulicht in Anlehnung an die Literatur die Bedeutung Rosenbergs innerhalb der Führungsclique des NS-Systems. Trotz machtpolitisch eingeschränkter Position Rosenbergs wird sein ideologischer Einfluß auf die NSDAP, auch auf die HJ und andere Gliederungen und angeschlossene Verbände als durchaus vorhanden veranschlagt. Die Methodik der Kritiker, die bis 1937 und später Hitlers kirchenfreundlich klingende Zusicherungen aus dem Jahre 1933 ebenso wie den Parteiprogrammpunkt 24 gegen eine kirchenaversive Beurteilung des Christentums durch Rosenberg ins Feld führten, wird hermeneutisch minutiös untersucht. Jedwedes apologetische Eingehen auf Ansätze Rosenbergs wird als inkonsequent abgelehnt. So erscheint dem Vf. auch die Beurteilung Künneths durch Baumgärtner noch zu positiv.

Die Bedeutung der Arbeit liegt in der detailliert-kritischen Darlegung der Auseinandersetzungen der Bekennenden Kirche mit Rosenbergs Mythus. Resümierende Typisierungen der Einstellung der einzelnen Anti-Rosenberg-Schriften sollen die Ergebnisse konturieren. Punktuell kommt es zu unrichtigen Verschiebungen im Urteilsbild, so wenn der liberale Systematiker Horst Stephan in Leipzig (87) in seiner partiellen methodischen Kritik an Künneths Rosenbergkontroverse in die Nähe der Deutschen Christen gerückt wird. Auch der in dieser Hinsicht etwas kritisierte Neutestamentler Albrecht Oepke (Leipzig) gehörte der Bekennenden Kirche an. Daß manche Kritiker dem Mythus sachlich wie taktisch auch akzeptable Erkenntnisse abzugewinnen versuchten, wird etwas einseitig als Kurzsichtigkeit abqualifiziert und in seiner Diskursfunktion nicht voll ernstgenommen. Die Haltung der Deutschen Christen Rosenberg gegenüber fehlt. Doch muß dem Vf. bescheinigt werden, daß er aspektreich, mitunter in einem etwas zu extensiven Erörterungsstil, der einer theologisch-hermeneutischen Aufschlüsselung der Problematik geschuldet ist, die Relevanz von Rosenbergs Ideologie im Dritten Reich auch im Blick auf real konstatierbare politische Wirkungen zur Geltung bringt. Der Versuch, Rosenbergs Stellung unter den NS-Führungsgrößen auszuloten, zielt in diese Richtung. Gelegentlich erwähnte Affinitäten Rosenbergs zur deutschgläubigen Bewegung mit ihrem diffusen Kräftefeld und Ideologiekonglomerat werden indes nicht weiter ausgeführt. Hier fehlt ein wesentlicher Bereich des Spektrums. Die Stärke des Buches wie seine Bedeutung für die Forschung liegt weniger in der Kennzeichnung des zeitgeschichtlichen Umfeldes (hier übernimmt der Vf. Ergebnisse aus der Literatur) als vielmehr in dem Versuch, die Variationsbreite bekenntniskirchlicher Stellungnahmen zu Rosenbergs Mythus analytisch aufzubereiten und resümierend zu typisieren. Im Blick auf das Problem dogmatisch legitimer Apologetik neigt I. der Konzeption K. Barths zu, die die Voraussetzung geschichtsphilosophischer Kategorien in der Kontroverse als theologisch unerlaubte Konzessionen kritisiert. Als Urteilsraster ist daher auch die Barmer Theologische Erklärung von besonderer Bedeutung für den Vf. Hier erkennt er Defizite auch bei verschiedenen Kritikern Rosenbergs.

Der analytische Erkenntniswert der Darstellung steht außer Frage. Für einen konfessionellen Vergleich (etwa mit den „Studien zum Mythus") trägt sie nur insoweit etwas aus, als sie eine sorgsame hermeneutische Aufarbeitung der protestantischen Rosenbergkritik vermittelt.

Leipzig Kurt Meier

Elias, Ruth: **Die Hoffnung erhielt mich am Leben.** Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel. – München, Zürich: Piper. 328 S. mit 8 Schwarzweißabb., geb. DM 38.–

In einfacher Sprache anhand des eigenen Schicksals schildert Ruth Elias die institutionalisierte Unmenschlichkeit und das Verhalten von Opfern und Tätern. Das Geschehen wird nicht nur erinnernd vor Augen geführt, sondern psychologisch und auch theologisch zu deuten versucht.

In Ostrau, in der Tschechoslowakei, wächst in der Vorkriegszeit ein Mädchen in wohlhabenden Verhältnissen auf, Klavier und Auto sind Zeichen dafür. Sie entstammt einer Rabbinerfamilie, besucht aber selbstverständlich das Deutsche Gymnasium. Die Scheidung der Eltern und das Leben bei ihrem Vater und dessen zweiter Frau lassen in ihr den Komplex wachsen, minderwertig – weil ohne Mutter – zu sein.

Über Hitlers Aufstieg in Deutschland war man informiert, vorsichtige Auswanderungspläne versickerten, weil man sich als Jude in der Tschechoslowakei vor Hitler sicher wähnte. Um des kranken Vaters willen verzichten Ruth und ihre Schwester auf eine mögliche Ausreise. Mit falscher Identität ausgestattet, leben die beiden Mädchen länger als drei Jahre in einem Dorf. Als sie dort aufgestöbert und nach Theresienstadt verschickt werden, geben ihnen die tschechischen Dorfbewohner das Geleit zum Bus, mit dem sie in die Lebensbedrohung fahren müssen. Als letztes sehen die Mädchen „die zum Segen erhobenen Hände des Dorfpfarrers" (78). Theresienstadt von innen geschildert, das ist der Instinkt eines Tieres, welcher beständig wach ist und alle Reserven mobilisiert, „sich geistig nicht unterkriegen zu lassen" (103). Hier heiratet Ruth und wird schwanger. Im Dezember 1943 wird sie zum gefürchteten Osttransport nach Auschwitz eingeteilt.

In Auschwitz wird sie zur Nummer 73643, die angesichts der Gaskammern und ihrer Schwangerschaft alles daran setzt zu überleben. In den Wehen bittet sie zu Gott, da sie nicht „Mutter" rufen konnte (181). Als ihr Sohn geboren ist, wird dieser zum Versuchsgegenstand für den Arzt Mengele, der untersuchen will, „wie lange ein Neugeborenes ohne Essen aushalten kann" (185). Die Mutter wird in eine Situation gebracht, in der sie zur Mörderin ihres eigenen Kindes werden muß (189).

Die Befreiung aus dem KZ aber wird – nach wenigen Stunden euphorischer Freude – zum Trauma: Das Mißtrauen gegen andere Menschen bleibt wach, die Träume der Vergangenheit wollen nicht verschwinden. Außerdem werden die Auffanglager mit ihrem Stacheldraht und ihren Baracken, in denen die aus dem KZ Befreiten zunächst leben müssen, zum übermächtigen Erinnerungsdruck. Menschen ohne KZ-Erfahrung bleiben fremd, die Familienbindungen sind aufgelöst und die Erinnerungsstücke zerstört oder geraubt. In dieser Situation wird deutlich, „daß eine Assimilation nur einseitig sein würde" und daß „die meisten Tschechen weiter Antisemiten" geblieben sind (298). So wird der Entschluß unumstößlich, Wurzeln in einem eigenen Land zu schlagen (328).

Das Buch ist von Ruth Elias für ihre Enkelkinder geschrieben. Es ist ein Buch zum notwendigen Erinnern.

Duisburg Adam Weyer

Lonergan Workshop, Vol. 6. Hg. von Fred Lawrence. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1986. VI, 260 S., kart.

Aus verschiedenen Fachrichtungen werden im neuesten Bd dieser vielseitigen und kreativen Reihe von der Jesuiten-Univ. Boston College Beiträge gesammelt, die sich entweder mit Gedanken des kanadischen Jesuitenpaters Bernard Lonergan oder mit anderen im Lichte seines Denkens bearbeiteten Themen befassen.

Von besonderem Interesse ist eine 84 S. lange, von P. H. Byrne verfaßte einführende Darstellung des gesamten Denkens Lonergans.

B. wählt als Ausgangspunkt den von Lonergan geleisteten Übergang von der klassischen zur modernen Kultur-Idee; dabei stammt der entscheidende Einfluß von der Berücksichtigung der Naturwissenschaft und des Geschichtsbewußtseins. Nach Vf. habe Lonergan eine Leistung erbracht, die zwar von vielen Denkern im Laufe der letzten Jh.e versucht worden, aber nur Lonergan gelungen sei; er allein habe für das moderne Zeitalter vollbracht, was Platon und Aristoteles für ihr Zeitalter geleistet haben. Allerdings räumt B. ein, daß Lonergan dafür sein ganzes Leben gebraucht habe. „Er allein hat eine Grundlage für die obere Verwaltung kultureller Bedeutungen entdeckt, die im Kontext des modernen wissenschaftlichen und historischen Bewußtseins fungiert" (19). Mit analoger olympischer Großzügigkeit geht B. dann auf folgende Grundthemen ein: Gnade und Freiheit, Verbum, Einsicht, Methode in der Theologie, Zirkulationsanalyse.

In einem Referat mit dem Titel „Von psychischer Umkehr zur Dialektik der Gemeinde" bietet R. M. Doran einen Einblick in den Werdegang seiner eigenen systematischen Theologie.

Inspiriert durch Lonergan erblickt er heute die Synthese, die seine frühere Arbeit über Pyschologie mit einer Theologie der Geschichte, Kultur und Gesellschaft verbindet.

Eine literaturwissenschaftliche Anwendung der Methodologie Lonergans auf James Joyce führt T. Foshay durch.

Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt er mit der Formel „Literatur als Ent-Bekehrung" zusammen.

Mit der Aussicht, die Einsamkeit gegenwärtiger westlicher Kultur dadurch zu überwinden, werden von F. Lawrence Elemente fundamentaler Kommunikation erörtert.

Seine Analyse des Problems der Einsamkeit deckt einen Unterschied zwischen Einsamkeit und Alleinsein auf. Nach ihm ist die Entwicklung des Selbsts im Lichte des Guten durch eine trinitarische Bewegungsstruktur

geprägt. Die Entstehung der Person in menschlicher Gesellschaft, von Lonergan als heilige Transzendenz bezeichnet, ist „die Verwirklichung der Fähigkeit zur Selbst-Transzendenz im genuinen Wohlwollen gegenüber anderen, in realer Kollaboration zum Guten hin" (136). Kommunikative Praxis erweist sich somit als schöpferische Teilnahme am übernatürlichen Lebensvollzug der göttlichen Trinität.

Unter der Überschrift „Systematik, Kommunikationen, aktuelle Kontexte" bearbeitet P. McShane „die geöffnete Messerschneide eines aktuellen Kontextes einer adäquaten Theologie in künftigen Millennien" (143).

Seine Aufmerksamkeit widmet er zuerst der Genese seines eigenen Denkens, d. h. seines Ringens um Verständnis der Lehre Lonergans. Für ihn reicht Lonergans kulturelle Tiefe weit über die von Beethoven, Rembrandt, Galileo, Mendeleev und Joyce hinaus. Im zweiten Teil seiner Ausführungen versucht er, eine Vorstellung der Komplexität einer neuen Systematik der Volkswirtschaft zu vermitteln als auch auf die Bedeutung der fundamentalen Konzeption dieser Systematik in der Weise hinzuweisen, daß er die Heuristik in Beziehung zur letzten funktionalen Spezialität und zur allgemeinen Aufgabe der Theologie setzt. Aus der Beschäftigung damit ergeben sich „Bedeutungsbrücken" (144). Die Abhandlung endet mit einer Ausweitung der Perspektive bis zu „derjenigen Ader des Kosmischen Wortes, die die der Modernität zukommende Genese einer andauernden Genese wissenschaftlicher Demut und Methode ist" (144). Beim Vergleich mit anderen Wissenschaften hat Vf. die aufschlußreiche Beobachtung gemacht, daß „viele theologische Fachzeitschriften allgemeine eklektische Überblicke bieten, die zwar in hervorragender Weise lesbar sind, aber aus falschen Gründen" (169).

H. Meynell befaßt sich mit der Realität und Bedeutung von Bedeutung selbst in einer Abhandlung über „Ein Pseudo-Problem der Kommunikation und des Verstehens".

In Übereinstimmung mit H. G. Gadamer argumentiert er gegen ein rein empirisches Verständnis des Verstehens.

Der Beitrag M. D. Morellis untersucht eingehend das „Argumentum ad hominem" mit Hilfe von Lonergans Idee des „Agenten der Umkehrung".

J. Navone hat sich die narrative Theologie zum Thema gemacht und faßt sie als „eine Kommunikationsstrategie" auf.

Er läßt sich nicht nur von Lonergan, sondern auch von Karl Rahner anregen. Da Geschichten nach Vf. das einzige Mittel sind, um unsere interpersonale und gesellschaftliche Realität in ihrer kognitiven und affektiven Fülle auszudrücken, biete das Erzählen und Hören von Geschichten das angemessenste Mittel, um unser Verhältnis zu Gott zu vollziehen.

Ein abschließender Beitrag von B. Tyrrell über „Psychologische Umkehr, Heilungsmethoden und Kommunikation" versteht sich als eine Zusammenfassung der Natur von Gefühlen sowie des „Gefühlsprozesses". In Anlehnung an Lonergan analysiert er die Liebe und kommt zum Ergebnis, daß sie in erster Linie affektiv und nur in zweiter Linie effektiv ist. Seinen allgemeinen Ansatz wendet er dann ausführlich auf die Phänomene Neid und Eifersucht an.

Münster William J. Hoye

Rahner, Karl: **Visionen und Prophezeiungen.** Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, hg. von Josef Sudbrack. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 127 S., kart.

Der Verlag Herder legt einen Neudruck der bekannten „Quaestio disputata" Rahners in der Fassung der 2. Aufl. mit dem wertvollen Material Th. Baumanns SJ vor. Die Neuausgabe besorgte Josef Sudbrack, der im Anhang zwei weitere Rahner-Texte aufnahm und ein Vorwort beisteuerte. Seine Feststellung, daß über Rahners, bis 1948 zurückgehende Überlegungen hinaus nichts wirklich Weiterführendes erschienen sei, ist völlig zutreffend. In einer Zeit vermehrten Interesses an paranormalen Phänomenen und immer mehr zunehmenden Erscheinungsberichten bietet R. unüberholte theologische Deutungen.

Sudbrack hat sich mit der Edition nicht viel Mühe gemacht. Im Unterschied zu der von K. H. Neufeld sorgfältig besorgten Neuausgabe von „Sendung und Gnade" hat er die Hinweise auf den alten CIC und das alte LThK nicht aktualisiert. Aus der umfangreichen und nicht unproblematischen Literatur zur Mystik und verwandten Themen trägt er hier ganze drei Titel nach, je einen von H. U. von Balthasar, A. M. Haas und von sich selber (10).

Die Behauptung, R. habe zu Privatoffenbarungen und ihrem Öffentlichkeitscharakter eine ähnliche Haltung eingenommen wie H. U. von Balthasar (7), ist schlichtweg falsch. R. stellte mit Nachdruck die Frage: „Was kann nach Christus noch geoffenbart werden?" (26). Von Balthasar dagegen baute seine ganze Theodramatik auf den Privatoffenbarungen Adrienne von Speyrs auf, in einer Gestalt, die nicht nur die ntl Trinitätsaussagen, sondern auch die Descensus-Stellen inhaltlich entscheidend erweitert.

Bei den beiden zusätzlich abgedruckten Rahner-Texten zu einer Theologie der Mystik (1974) und zum Problem der Transzendenzerfahrung (1978) handelt es sich um sehr verdichtete theologische Reflexionen, die hier nun schon zum 4. Mal abgedruckt werden. Der Verteidigungskontext R.s – Mystik keine höhere Stufe des Christseins; authentische Gnadenerfahrung – ist wahrscheinlich nur für die Fachdiskussion aktuell. Für eigene, spirituelle Zugänge zur Mystik bleiben andere Texte aus R.s Schriften, insbesondere aus den Bd.en XII und XIII, wichtiger.

Münster Herbert Vorgrimler

Mayer, Bernhard / **Seybold**, Michael: **Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten.** – Eichstätt, Wien: Franz-Sales-Verlag 1987. 88 S. (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge Bd. 5), kart. 13.20 DM.

Das Buch geht auf Vorlesungen zurück, die Vff. im WS 1986/87 im Rahmen eines „Kontaktstudiums" gehalten haben. Wie dem Vorwort zu entnehmen ist, will es „einen bescheidenen Beitrag" (7) zur Verkündigung der „Kirche als Mysterium" leisten.

Der neutestamentliche Beitrag von M. (Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten. Ansätze im Neuen Testament, S. 9–42) gibt einen Überblick über Struktur und Entwicklung der Ämter und Dienste in der frühen Kirche. M. konzentriert sich dabei auf das, worüber unter Exegeten heute in der Regel Konsens besteht.

Was die Urgemeinde von Jerusalem betrifft, behandelt er zunächst den Zwölferkreis, der später durch das „Triumvirat" von Jakobus, Kefas und Johannes abgelöst wird. Beim letzten Besuch des Apostels Paulus in Jerusalem hat Jakobus zusammen mit den „Ältesten" die Gemeindeleitung inne. Die Ordination der Sieben Apg 6,1–7 spiegelt nach M. das Faktum wider, „daß es in Jerusalem von einem gewissen Zeitpunkt ab zwei leitende Gremien gab, denen jeweils ein bestimmter Teil der Gemeinde zugeordnet war: einmal die aramäisch sprechenden, sodann die griechisch sprechenden Judenchristen" (14). Vieles spricht nach M. für Roloffs These, daß es aufgrund des Sprachproblems zu einer frühzeitigen Spaltung des Gottesdienstes gekommen ist, was dann zur Bildung zweier selbständiger Gemeinden mit verschiedenen Leitungsgremien führte. Bei der Trias Propheten-Lehrer-Apostel, denen in der Gemeinde von Antiochien die Leitungsfunktion zukam, handelt es sich für M. nicht um eine Institution, die für sich besteht; sie ist aber eine ekklesiale Funktion, d.h. auf den Dienst an der Gemeinde bezogen (17).

Die antiochenische Trias besitzt auch in der Gemeinde von Korinth die Leitungsfunktion. Apostel, Propheten und Lehrer sind aber auch hier „noch keine Ämter im streng kirchenrechtlichen Sinne, auf Dauer institutionalisiert und durch Ordination übertragen" (20). Dies gilt auch für die Episkopen und Diakone, die Paulus Phil 1,1 erwähnt.

Struktur und Entwicklung der Ämter und Dienste in nachapostolischer Zeit untersucht M. anhand von Eph 2,18ff, Apg 14,21ff, 1 Petr 5,1–4 und der Pastoralbriefe. Es ergibt sich für ihn folgende Dienst- und Amtsstruktur: Apostel und Propheten als Fundament der Kirche, Evangelisten, Hirten und Lehrer als aktuelle Dienste (Eph), Presbyterverfassung (Apg, 1 Petr) und Episkopen, Presbyter und Diakone (Pastoralbriefe).

Sehr zu Recht weist M. auf die aktuelle Bedeutung der Ämterspiegel hin.

Eine besondere Rolle spielen in der Dienst- und Ämterstruktur der frühen Kirche die Amtsfunktionen der beiden Apostelschüler Timotheus und Titus, die weder als Episkopen noch als Presbyter und auch nicht als Diakone bezeichnet werden. Sie sind zwar nicht Träger eines bestimmten Amtes. Dennoch sind sie „schlechthin als normgebend für das Verständnis des Amtes in den Gemeinden anzusehen" (34). Aufgrund ihrer Beauftragung durch Paulus haben sie aber die Erstverantwortung für die Leitung der Gemeinden inne: sie sind nicht nur für die Episkopen, Presbyter und Diakone und ihre Einsetzung zuständig, sondern auch für die Regelung des Gottesdienstes und die Weitergabe der rechten Lehre.

Der Beitrag von M. überzeugt durch seine klare Ausdrucks- und Darstellungsweise; er gibt einen guten Einblick in die Entwicklung der Ämter und Dienste in der frühen Kirche. Zur Kirche als Mysterium ließe sich allerdings wohl mehr sagen als den in der Schlußbemerkung festgehaltenen Satz, „daß das kirchliche Amt ... sich nicht selbst und auch nicht der Gemeinde verdankt, sondern dem durch seinen Geist wirkenden erhöhten Herrn" (39). Diese christologisch-ekklesiologische Kernaussage zur Sendungsstruktur der Kirche hätte man durch einen eigenen Abschnitt zum Mysteriumscharakter der Kirche, etwa orientiert an Grundzügen der paulinischen Ekklesiologie, in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Christus-Amt-Gemeinde verdeutlichen können.

Der systematische Beitrag von S. (Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten – Dogmatische Orientierung, S.

43–88) entfaltet in einem ersten Teil (45–58) Grundzüge des Selbstverständnisses der Kirche als Mysterium wie es aus der Tradition und Lehrverkündigung der Kirche zu erheben ist; der zweite Teil bringt die entscheidenden „Markierungslinien" einer Theologie des kirchlichen Amtes (58–77). Ziel der Überlegungen von S. ist die nach der Bischofssynode von 1985 dringend gebotene „Besinnung auf die Mitte" (44). S. geht mit der Synode davon aus, daß in der Rezeptionsgeschichte des 2. Vatikanischen Konzils der Mysteriumscharakter der Kirche nicht selten aus dem Blick geraten ist. Er wendet sich nicht grundsätzlich gegen eine Volk-Gottes-Ekklesiologie, wohl aber gegen Fehlinterpretationen des Konzils: Die Kirche ist nicht Volk in dem Sinne, daß sie sich in eigener Autonomie von unten strukturieren könnte. Das übersehen diejenigen, die undifferenziert von einer „Demokratisierung" der Kirche sprechen. „Auch als ‚Volk Gottes' hat die Kirche kein geringeres Maß als das des trinitarischen Heilsmysteriums" (53).

Der erste Teil des Beitrages von S. beginnt mit einem kurzen Abschnitt zur „Selbstdeutung der Kirche in ihrer Geschichte" (46–50).

Nach dem kurzen geschichtlichen Überblick folgt ein Abschnitt zur Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils (50–55). Nach der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" gründet die Kirche im dreifaltigen Gott. Kirche und Trinität müssen deshalb immer zusammengesehen werden. S. verweist in diesem Zusammenhang auf LG 8, wo von einer Analogie zwischen dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes und dem der Kirche die Rede ist.

Sehr zu Recht betont er, daß man bei der Auswertung dieser Analogie vorsichtig sein muß; die Personwerdung Jesu durch den Logos darf nicht einfach auf die Geist-Kirche-Einheit übertragen werden. Nach S. kann man aber von einer aus der Geisteinwohnung hervorgehenden „Personwerdung" sprechen. Durch die Sendung und Einwohnung des Geistes entsteht die „Großperson" Kirche (H. Mühlen) „mit den von Christus verfügten und sie tragenden Strukturmomenten, mit ihrer ‚compago socialis', die dem Geist sogleich als Heilsorgan ähnlich dient, wie die individuelle menschliche Natur Christi dem ewigen Sohn des Vaters beim Vollbringen des Erlösungswerkes als Heilsorgan dient" (54).

Grundsätzlich wird man diesen Ausführungen zustimmen können, doch dürfte S. die Analogie zwischen „Menschwerdung des Sohnes" und der „Kirchewerdung des Geistes" überziehen, wenn er unter der Geisteinwohnung eine solche Neuschöpfung versteht, die „die einzelnen Subjekte dem Geiste seinsmäßig einigt und heiligt" (55). Was den Begriff der Kirche als die durch Christus gestiftete „compago socialis" betrifft, wäre zu fragen, wie jene die Kirche tragenden und von Christus verfügten Strukturmomente (durch Stiftungsakte?) genau aussehen. S. gibt darauf keine Antwort; für eine Theologie des kirchlichen Amtes dürfte es aber unverzichtbar sein zu wissen, was der Kirche Jesu Christi wesentlich und was geschichtlich überholbar ist.

In einem eigenen Abschnitt (55–58) kommt S. auf das Verhältnis von Kirche und Welt und das Verhältnis der verschiedenen Kirchen untereinander zu sprechen.

Beim ersten Verhältnis betont er den realen und konkreten Mysteriumscharakter der Kirche, der es unmöglich macht, die Kirche in ein innergeschichtliches Gesellschaftsgefüge aufzulösen. Beim zweiten Verhältnis konzentriert sich S. auf die Differenzierung, die LG 8 gegenüber der Enzyklika „Mystici Corporis" vornimmt, wenn dort gesagt wird, daß die Kirche Jesu Christi in der röm.-kath. Kirche verwirklicht ist (subsistit). Nach S. ist diese Aussage so zu verstehen, daß es zwar außerhalb der röm.-kath. Kirche „kirchliche Elemente" und „Stufen von Kirchlichkeit" gibt, die adäquate und ganze Gestalt der Kirche Jesu Christi aber allein in der röm.-kath. Kirche da ist. Das ändert für ihn aber nichts daran, daß die röm.-kath. Kirche die anderen christl. Kirchen nicht einfach als gleichwertige Größen betrachten kann, so „als ob die empirische Partikularität der röm.-kath. Kirche sich auch als theologische verstünde" (58).

Bei seinen Überlegungen zum Mysterium der Kirche in ihren Diensten und Ämtern geht S. zunächst vom allgemeinen Priestertum aus, das mit dem geistgewirkten Leben der Kirche gegeben ist.

„Kraft des Geistes Jesu, der uns einwohnt, hat unser alltägliches menschliches Miteinander und Füreinander teil an Jesu eigener heilsmittlerischer Proexistenz, an seinem völlig neuen Priestertum, das nicht mehr in der Hinopferung von irgend etwas besteht, sondern in vorbehaltloser Hingabe seiner selbst an den Vater und die Brüder und für diese" (59). Da schon die Glaubensgemeinschaft der Kirche als ganze heilsmittlerisch wirkt, muß das Amt in der Kirche nach S. zunächst, d.h. in einer ersten Hinsicht, als „personale Objektivation" ihrer heilsmittlerischen Proexistenz verstanden werden. Der Amtsträger muß deshalb „in persona Ecclesiae" handeln. Der „ekklesiale Repräsentations- und Identifikationsgedanke" darf aber nicht als bloß „juridische Deputation" oder „organische Delegation" von seiten der Glaubensgemeinschaft verstanden werden (61). Das kirchliche Amt muß als solches einen Bezug zum inneren Lebensprinzip der Kirche, dem Geist Jesu Christi, haben. Das „in persona Ecclesiae" ist von daher nur möglich, wenn es zugleich ein „in persona Christi" ist (62).

Ausgehend von der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils entwickelt S. überzeugend die Lehre vom einen, in drei Stufen (Bischof, Priester, Diakon) gegliederten Sakrament des Ordo und von der Einheit und sakramentalen Qualität der „sacra potestas". Bei den Ausführungen zur Einheit des Weihesakramentes hätte man neben dem Hinweis auf das Ordodekret des Tridentinums, wonach in der katholischen Kirche „divina ordinatione" eine aus Bischöfen, Priestern und „Dienern" bestehende Hierarchie existiert, auch einen Hinweis auf LG 28 erwartet, wo nur vom einen „ministerium ecclesiasticum" ausdrücklich gesagt wird, es komme aus göttlicher Einsetzung, von den verschiedenen ordines es dagegen nur heißt, sie würden „ab antiquo" von den Bischöfen, Priestern und Diakonen ausgeübt.

Von daher ist die im Blick auf die neu entstandenen hauptberuflichen kirchlichen Dienste von P. Hünermann vorgeschlagene weitere Diversifizierung des Weihesakramentes nicht so abwegig, wie S. im letzten Abschnitt seiner Ausführungen meint (87, Anm. 54), obwohl man sich natürlich fragen kann, ob das dreigliedrige Weihesakrament nicht ausreicht. Auf jeden Fall beginnt die eigentliche Problematik dort, „wo im kirchenspezifischen Raum der Heilsvermittlung amtliche Tätigkeiten ausgeübt werden sollen, aber ohne Weihesakrament" (72). Kann man, so fragt S., die neuen kirchlichen Beauftragungen für einen Dienst in Verkündigung, Leitung und Sakramentendienst als bloß äußere Ordnung und „determinatio" des allgemeinen Priestertums verstehen? S. hat da seine Zweifel. Durch die konkrete Dienstfigur müßte dann nämlich deutlich werden, daß der Beauftragte „keinesfalls aus der objektiven Christus-Kirche-Repräsentation heraus objektiv heilswirksam und autoritativ glaubensverbindlich handeln kann und zu handeln befugt und befähig ist. Es dürfte schwierig sein, eine solche Dienstfigur zu entwickeln, vor allem wenn solche Dienste hauptamtlich wahrgenommen werden sollen" (73). Für S. wird es sich faktisch kaum vermeiden lassen, daß die neuen kirchlichen Dienste als Mitvollzug des objektiven und autoritativen Amtes in der Kirche erscheinen und sich selbst auch so verstehen. Für diesen Fall aber ist ihre Einbeziehung in das Weihesakrament unvermeidlich (75). „Diese Überzeugung gewinnt bei Dogmatikern und Kanonisten offensichtlich an Boden, während Pastoralstrategen und Organisationsfunktionäre eher von anderen Kriterien her denken" (86 Anm. 51). Für S. ist die heutige Ausprägung der neuen kirchlichen Dienste ohne Weihe „fast so etwas wie eine materiale ‚Häresie der Gestalt', weil sie gestaltmäßig verstößt gegen die sichere Lehre von der Sakramentalität des kirchlichen Amtes und der Einheit der diesem Amt ausschließlich im Weihesakrament zukommenden ‚Potestas sacra'" (75).

Was die konkrete Einbeziehung von bestehenden „Laienämtern" in das Weihesakrament betrifft, ist nach S. „erstrangig an die Weihestufe des Diakonats zu denken, die für Verheiratete ohnedies zugänglich ist und deren eventuelle Öffnung auch für Frauen eher möglich scheint" (76). Ich will nicht bestreiten, daß etwa für den amtlichen Dienst der Pastoralreferenten die Diakonatsweihe eine adäquate Weihestufe ist, habe aber meine Zweifel, ob der Vorschlag von S. der prekären Situation der vielen priesterlosen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland gerecht wird. Hier hilft wohl nur ein gemischter, aus zölibatär lebenden und verheirateten Priestern zusammengesetzter Klerus.

Durch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wurde anerkannt, daß „außerordentliche pastorale Notsituationen die Weihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern erfordern können" (Diente und Ämter 5.4.6). Zwar konnte die Synode aufgrund des Beschlusses der Deutschen Bischofskonferenz vom 13. 4. 1972 keine Entscheidung treffen; sie war aber der Meinung, daß die Bischöfe ernsthaft prüfen müßten, ob „eine solche pastorale Notsituation heute und in absehbarer Zeit in Deutschland gegeben" ist (ebd.). Die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart von 1985/86 hat die pastorale Notsituation für sich als gegeben angesehen. „Aus Heilssorge für die Gemeinden" hat sie deshalb ein Votum verabschiedet, in dem die Deutsche Bischofskonferenz gebeten wird, „die Frage der Priesterweihe von in Ehe und Beruf bewährten Männern neu zu überdenken und die nötigen Schritte zu unternehmen" (Liturgie und Verkündigung VI,6).

Zur abschließenden Beurteilung des Buches: es ist ein interessanter und wertvoller Beitrag zur aktuellen Diskussion um das kirchliche Amt. Seine Lektüre sei vor allem denjenigen zur Lektüre empfohlen, die im amtlichen Dienst der Kirche stehen.

Tübingen Helmut Hoping

Sales, Michel: **Le Corps de l'Église.** Études sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique. – Paris: Arthème Fayard 1989. 262 S., Paperback FF 98.–

Der Schüler H. de Lubacs, gegenwärtig Prof. für moderne und zeitgenössische Philosophie an der Jesuitenfakultät in Sèvres, ist im deutschen Sprachraum kein Unbekannter: H. Urs v. Balthasar hatte schon 1978 seine Arbeit „Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac" übertragen; auch die deutsche Lubac-Bibliographie hat er (zusammen mit K. H. Neufeld) erstellt. Das hier anzuzeigende Werk verrät deutlich die Herkunft des Autors, dessen Heimat nun im Umkreis der „Internationalen katholischen Zeitschrift Communio" zu suchen ist: Auf biblischer Grundlage und in Heranziehung der Daten der Tradition sucht er Verstehenszugänge zu Leben und Wirken der Kirche, die er mit einem biblischen (im Haupttitel) und einem traditionellen Topos (im Untertitel) beschreibt. Allerdings darf man keine vollständige Ekklesiologie erwarten. Sales hat verschiedene Studien, die zwischen 1974 und 1988 meist schon einmal das Licht der Öffentlichkeit erblickt hatten, zusammengestellt.

Den Schwerpunkt der Sammlung bildet ein nicht konventionelles Kirchenthema: Über die Hälfte des Buches nimmt eine Untersuchung mit der Überschrift ein „Der katholische Glaube ist von den Aposteln übernommen oder Die israelitische Verfassung der Apostolischen Kirche" (13–144).

Mit großem Aufwand zeigt der Vf., daß zwischen der Kirche und dem Volk des Alten Bundes eine historisch-ontologische Verbindung bestehe. Jesus und seine Mutter waren Juden; vor allem aber erscheint diese Relation in der Übernahme des AT in den christlichen Kanon. So sieht S. das Christentum nicht – wie es eine leidvolle Geschichte nahegelegt hat – als des Judentums feindlichen Bruder, sondern als Erfüllung (im Sinne der vollendeten Realisierung) Israels. Wenn sich also die Kirche ihm zuwendet, wendet sie sich ihrem ureigenen Ursprung zu; mithin ist sie dann wahrlich apostolische Kirche.

Den „Sitz im Leben" dieser eindrucksvoll vorgetragenen These versteht man voll erst dann, wenn man weiß, daß der Vf. auch dem jüdischstämmigen Kardinal Lustiger von Paris sehr nahesteht.

Die anderen Aufsätze befassen sich mit der Frage der Inkulturation des Christentums (145–196) und mit den vier Kirchenattributen des Großen Glaubensbekenntnisses. Ausgangspunkt ist die Inkarnation, die übrigens als Urtypus auch der Inkulturation gesehen wird.

Allen Kap.n sind (neben ausführlichen Anmerkungen) mehrere Texte als Anhang beigegeben; meist sind sie lehramtlichen Dokumenten entnommen. Besonders interessant ist eine erstmals edierte Intervention Kard. de Lubacs vor dem Heiligen Kollegium anläßlich der Bischofssynode vom November 1986 (229f). Insgesamt stellt das Werk einen anregenden Beitrag zur Theologie von der Kirche dar.

Regensburg Wolfgang Beinert

Möller, Christian: Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 235 S. – DM 29.80

Das Vorwort weist darauf hin, daß Vf. dieses Buch als Materialsammlung und Hintergrundinformation seiner auf zwei Bde angelegten „Lehre vom Gemeindeaufbau" angelegt hat. Es soll deshalb (nur) in aller Kürze vorgestellt werden.

Der Autor hat sein Buch klar gegliedert. Nach einer kurzen Einführung in das Thema behandelt er in I Wahrnehmungen, II Dimensionen, III Entscheidungen, IV Folgen und V Versuche von Gottesdienst als Gemeindeaufbau.

Bei dem faktischen Stellenwert des Gottesdienstes bei vielen evangelischen Christen läßt der Titel dieses Buches aufhorchen, klingt er doch wie ein Programm. Daß er auch so gemeint ist, zeigt sich beim Lesen. Das Buch ist geprägt von einer Geisteshaltung, die der Aussage der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils vom Gottesdienst als Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens sehr verwandt ist (auch wenn man vergeblich einen Hinweis auf die Liturgiekonstitution sucht). Nicht nur in dieser Grundanschauung von Gottesdienst wird ökumenische Übereinstimmung oder Konvergenz sichtbar in diesem Buch, sondern auch in den Themenbereichen Kirche, Wort Gottes, Amt, Sakrament und Zeichenhaftigkeit des Gottesdienstes. Gemeinsamkeiten zeigen sich auch in vielen Einzelthemen wie z. B. „den Sonntag wiederentdecken", „aus der Taufe Gemeinde wachsen lassen", „Kinder und Erwachsene einander bereichern lassen".

Rez. hat lange kein Buch mehr gelesen, in dem der katholische Standpunkt für die Zulassung zur Eucharistie so respektvoll behandelt wurde. Eine evangelische „Lehre vom Gemeindeaufbau", die auf solchen Grundlagen beruht, verdient katholischerseits alle Aufmerksamkeit. Sie dürfte auch als Gegenstand ökumenischer Gespräche geeignet sein.

Vallendar Manfred Probst

Kleinheyer, Bruno: **Sakramentliche Feiern I.** Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. – Regensburg: Pustet 1989. 266 S. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,1), geb. DM 44.–

Mit diesem Bd liegen nun fünf Teilbde des ursprünglich auf 8, nunmehr auf 9 Faszikel ausgelegten Gesamtwerks dieses neuen Handbuchs vor (vgl. dazu ThRv 84, 1988, 224–227), da 1989 auch der von H. B. Meyer erarbeitete Text 4 „Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral" (Rez. folgt) erscheinen konnte. Nachdem „Sakramentliche Feiern II" (ebd.) mit Beiträgen zu den liturgischen Feiern um die Ordination, die Ehe, Feiern geistlicher Gemeinschaften, Sterbe- und Begräbnisliturgie, Benediktionen und Exorzismus schon 1984 erschienen ist, wird hier nun die Liturgie der Initiation in Geschichte und Gegenwart entfaltet, und das durch einen der fünf Hg. des ganzen Handbuchs, den inzwischen emeritierten Regensburger Liturgiewissenschaftler, der sich schon durch viele Einzelarbeiten zu diesem Themenkreis als exzellenter Kenner der Materie ausgewiesen hat. Ursprünglich sollten auch noch die Feiern der Versöhnung und der Krankensakramente in diesen Bd mit aufgenommen werden; doch verweisen die Hg. im Vorwort darauf, daß der Umfang der einzelnen Beiträge eine Teilung in zwei Faszikel erforderlich gemacht habe; zudem hätte sich eine gemeinsame Publikation stark verzögert, da durch den Tod des Münsteraner Liturgikers E. J. Lengeling (18. Juni 1986) ein neuer Autor für die Krankensalbung gesucht werden mußte.

Vf. gliedert sein Werk in 5 große Teile: Feiern der Initiation in der alten Kirche, Feier der Taufe seit dem Frühmittelalter, Feier der Firmung seit dem Frühmittelalter, Taufkommunion der Unmündigen bis zum Lateranense IV und Feiern zur Eingliederung Mündiger seit dem Vaticanum II.

Es ist sicher angemessen, die Eingliederung in die Kirche bis zum 5. Jh. zusammenhängend zu behandeln, da im Osten wie im Westen bis zu diesem Zeitpunkt die Initiation eine Einheit von Wasserbad einerseits, Handauflegung und Salbung (Siegelung) andererseits sowie erster Teilnahme an der Eucharistie darstellte, wobei sich in der Zeit nach Nicaea eine unterschiedliche Entwicklung in Ost und West anbahnt, dem Vf. durch eigene Unterkap. entsprechend Rechnung trägt. Für eine Zeit des Übergangs bis zum 7. Jh. werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der lateinischen Kirche und der orthodoxen Praxis herausgearbeitet. Da der Osten die ihm eigene Tradition im wesentlichen dann durchhält, wird dieser Strang nicht weiter verfolgt. Das wird in der Einleitung begründet (17): „Diese Art des Aufbaus ist ohne Frage typisch für eine Darstellung der Geschichte der Initiationsfeiern aus römisch-katholischer Sicht, bei der es vor allem eben um die Entwicklung in der westlichen, lateinischen, der römischen Kirche geht. Naturgemäß kann in diesem Kontext die Entwicklung in den anderen Kirchen nur skizziert werden." Sehr viel deutlicher geschieht das dann – vielleicht sogar ein wenig auf Kosten einer ausführlicheren Darstellung im Mittelalter und in der Zeit der Aufklärung – für die Liturgie in den Kirchen der Reformation; sowohl Taufe wie Konfirmation werden in eigenen Abschnitten behandelt. Auf neuere Entwicklungen (vgl. die „Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen" über Taufe, Eucharistie und Amt") wird aber faktisch nur in der Einleitung hingewiesen.

Eindrucksvoll wird herausgestellt, wie im Westen seit dem Frühmittelalter schrittweise die Taufe Unmündiger zum Modell auch für die Taufe Erwachsener wird, wobei ein verkürzter Ritus der Erwachseneninitiation die Kinder faktisch so behandelt, als könnten sie die Verantwortung für ihren Glauben übernehmen. Vielleicht hätte noch mehr entfaltet werden sollen, welche Gründe im einzelnen für den Auseinanderfall von Wasser-

bad und Siegelung, von Taufe und Firmung verantwortlich sind (vgl. dazu jetzt A. Heinz, Die Feier der Firmung nach römischer Tradition: LJ 39, 1989, 67–88 unter Heranziehung von A. Angenendt, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung: RQ 72, 1977, 133–183), zumal das für die pastorale Praxis heute, für die Abfolge der Initiationssakramente auch in ökumenischer Hinsicht und damit auch für die systematische Theologie von außerordentlicher Bedeutung ist.

Selbstverständlich wird auf die nachkonziliaren Reformen ausführlich eingegangen, wobei sowohl für die Säuglingstaufe (184–190) wie für die Firmung (233–236), vor allem aber für die neugeordnete Erwachseneninitiation (260–264) auch pastoral-liturgische Probleme heute aufgelistet werden. Bei der Kindertaufe wird u. a. auf die aus liturgietheologischer Sicht selbstverständliche Frage der Voraussetzung des Glaubens für die Feier der Sakramente eingegangen und als eine der wichtigen künftigen Aufgaben genannt: „Die Bemühungen, die Taufe der Unmündigen als Sakrament des Glaubens wiederzugewinnen, wird in den Gemeinden notwendig zu unterschiedlichen Intervallen bei den Initiationsfeiern führen. Ersteucharistie und Firmung in Jahrgangsgruppen wird dann nicht mehr das Ideal sein. Die rechtzeitige Feier der Firmung und der Eucharistie getaufter Kinder aus gläubigen Familien wird ein wichtiger Beitrag zur Bildung der Gemeinde sein. Getaufte Kinder, deren Eltern trotz gegenteiliger Versprechungen faktisch ungläubig geblieben sind, werden erst dann auf dem Weg der Eingliederung fortschreiten können, wenn sich gläubige Glieder der Gemeinde ihrer annehmen und sie selbst in dem ihrem Alter entsprechenden Maß den Glauben zur Feier der weiteren Initiationssakramente bekennen. Den Kindern und Jugendlichen, deren Eltern die Taufe nicht erbeten haben oder deren Taufe aufgeschoben wurde, weil die Eltern zur Übernahme der Glaubensverantwortung nicht bereit waren, gelten die Ordnungen der Eingliederung Erwachsener bzw. der Kinder im Schulalter“ (190).

Letztere sind ein Stiefkind der liturgischen Erneuerung zumindest im deutschen Sprachbereich. Was etwa in den USA als eine der wesentlichsten Früchte des II. Vaticanums betrachtet wird – die gestufte Eingliederung Erwachsener in die Kirche, wobei in der Osternacht die Sakramente in der Abfolge der alten Kirche und damit wieder in der ökumenischen Reihung gefeiert werden – und als Katechumenat zur Verlebendigung vieler Gemeinden geführt hat, ist hierzulande als Chance noch nicht einmal erkannt worden. Kaum bekannt ist auch, daß es ein eigenes liturgisches Buch zur „Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche“ (1986) gibt; eine Reaktion auf den Rückgang der Säuglingstaufen. Verwunderlich ist das kaum, denn das bedeutet eine (längst notwendige) Änderung unseres Gemeindeverständnisses und damit unserer Pastoral. Doch nur so, wie es die neue Ordnung des Katechumenats konzipiert, „nämlich im Zusammenleben mit gläubigen Christen kann der Bewerber die Kirche in Martyria, Diakonia und Leiturgia erfahren. Daß eine solche Katechumenatszeit auch für alle getauften Mitglieder der Gruppe reiche Frucht bringt, wird von vielen Seiten bestätigt“ (264).

Mit Recht verweist Vf. mit Blick auf die unterschiedliche Firmpraxis darauf, daß bzgl. des Firmalters „weder die Argumente zugunsten einer freien Entscheidung junger Christen zur Firmung im jungen Erwachsenenalter auf die Praxis viel Eindruck gemacht haben, noch erst recht die Argumente zugunsten der grundsätzlich und herkömmlich richtigen Reihung der Initiationssakramente“ (233). Tatsächlich wird bislang auch nicht die Frage der Stellung von „Halbinitiierten“ in der Kirche, die die Firmung nicht empfangen wollen, bedacht. Bzgl. des Leiters der Firmfeier scheint Vf. dahin zu tendieren, diese dem Ortspfarrer zu übertragen (236); gute Argumente bieten sich dafür zur Genüge.

Selbstverständlich geht Vf. im allgemeinen nicht auf die Eucharistie als dem die Initiation vollendenden Sakrament ein. Begrüßenswert ist aber, daß er in einem eigenen Kap. (237–245) die mittelalterliche Taufkommunion Unmündiger sowie spätere Ersatzformen behandelt. Mit dem IV. Laterankonzil 1215, das bestimmte, alle Christen seien von den Jahren der Unterscheidung an zum Eucharistieempfang verpflichtet, geht die Praxis zu Ende, Unmündigen nach der Taufe die Eucharistie zu reichen. Dennoch wurde über Jh.e hinweg die Erinnerung an die Taufeucharistie beibehalten, etwa durch das Reichen von Ablutionswein. Es blieb also bewußt, daß Taufe und Eucharistie eigentlich nicht getrennt werden dürfen; auch das ist eine Anfrage an unsere heutige Praxis der Reihenfolge der Sakramente der Eingliederung. Entweder gliedert die Firmung vollkommener in die Gemeinde ein: dann ist sie vor der Ersteucharistie zu empfangen; oder sie ist kein eigentliches Sakrament der Eingliederung: dann wäre die Konsequenz, daß das, was die alte Kirche in den beiden Handlungen von Wasserbad und Handauflegung (später auch Salbung) als die beiden Seiten einer Medaille sieht, heute in der Taufe zusammenfällt (die postbaptismale Taufsalbung könnte dies ohnehin nahelegen). Dann allerdings wäre über den Stellenwert der Firmung neu nachzudenken.

Über die Erstkommunion und ihre liturgische Feier handelt der Teilbd 4.

Vf. hat sich in vielen Veröffentlichungen immer wieder dafür eingesetzt, die Bedeutung der Segens- und Weihegebete als konstitutiv für die liturgische Feier der Sakramente zu betrachten. Tatsächlich gelten sie den nachkonziliaren Dokumenten durchweg als wesentliche Elemente, ganz entgegen einer mittelalterlichen Verengung des Verständnisses auf Form und Materie, wobei unter Form lediglich eine (zumeist indikative) Formel verstanden wurde. Vf. stellt diese Sicht erneut eindringlich an der Taufwasserweihe, die theologisch richtiger in den liturgischen Büchern als „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser“ bezeichnet wird, heraus (178ff). Die Parallele für die Firmung hätte wohl noch deutlicher gemacht werden können.

Insgesamt stellt sich dieser Teil 7,1 des neuen Hdb. – ungeachtet dessen, daß es bei einem solchen Unternehmen immer diskussionswürdig bleibt, ob der eine oder andere Teil nicht hätte ausführlicher behandelt werden sollen – als ein imponierender Zusammentrag vieler einzelner Forschungen zu einem geschlossenen Ganzen dar. Dafür ist dem Vf. hohes Lob gewiß. Nach einer ersten Durchsicht stellt sich der Bd als verläßliches Nachschlagewerk zum Thema dar, das hoffentlich nicht nur von Liturgikern genutzt werden wird. Es richtet sich an Praktiker ebenso wie an Wissenschaftler verschiedenster und nicht nur theologischer Disziplinen. Der mit einem sicherlich nicht geringen Druckkostenzuschuß ermöglichte Preis sollte eine entsprechende Verbreitung ermöglichen.

Verlag und Hg. ist zu danken, daß erstmals ein Bd dieser Reihe eine festen und gebundenen Umschlag erhalten hat, so daß der Käufer nicht eigens noch die Kosten des Buchbindens tragen muß. Als Mangel stellt sich heraus, daß die einzelnen Faszikel kein Register haben. Sicherlich ist das nach Publikation des Gesamtwerkes zu erwarten (obwohl die Ankündigungen das bislang nicht verzeichnen), doch wird derzeit der Umgang mit dem reichen Inhalt der einzelnen Teile dadurch erschwert.

Münster Klemens Richter

Lüdecke, Norbert: **Eheschließung als Bund**. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonistischer Auswertung. 2 Bde. – Würzburg: Echter 1989. 1004 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft Bd 7/1.2), kart DM 96,00 / öS 748,80

Mehr als 25 Jahre seit dem Ende des 2. Vatikan. Konzils sollte man annehmen, daß die für das Kirchenrecht relevanten Lehren studiert, verstanden, rezipiert und umgesetzt sind. Der Codex Iuris Canonici aus dem Jahre 1983, der von Papst Johannes Paul II. als letztes Dokument des Konzils verstanden wird, steht unter der Erwartung, ein Recht zu normieren, das aus den Überlegungen und Äußerungen des Konzils abzuleiten ist.

Ein Blick in die eherechtlichen Arbeiten der nachkonziliaren Zeit, auch in die nach Erlaß des CIC/1983 geschriebenen, zeigt aber, daß die aus den Konzilstexten übernommene Terminologie keineswegs einhellig verstanden und interpretiert, daß sie vielmehr mit halbem Herzen aufgegriffen wird und daß ihr mancher rein verbale Tribut gezollt wird, ohne daß sich im bisher klaren Gefüge des Eherechts durchschlagendes Umdenken zeigt.

Die Notwendigkeit der Aufgabe, die L. sich im Rahmen seiner in Bonn angefertigten Diss. gestellt hat, ist daher unbestreitbar. Das Maß an Mühe, das aufgewendet werden mußte, um ein vollständiges und gegen Einwände abgesichertes Ergebnis zu erzielen, schlägt sich in den rund 1000 S. einer ausgezeichneten Arbeit nieder, die zu studieren ein Gewinn ist.

Der erste Hauptteil befaßt sich mit der Konzeption der Ehe in Theologie und Kirchenrecht vor dem Konzil.

Das Eheverständnis des CIC/1917 und der ihn kommentierenden Literatur wird in pointierender Zusammenschau der Autorenaussagen bis zur Karikatur verdeutlicht. Dem wird ein Verständnis von göttlichem Recht gegenübergestellt, dessen Fehler L. vornehmlich darin sieht, daß der von Gott an den Menschen gestellte Anspruch freier und verantworteter

Lebensgestaltung mit einer inhaltlich vorgegebenen Ordnung gekoppelt worden sei (1.1., 79).

L. zeigt dann auf, welche beherrschende Stellung der Vertragsbegriff im „altkodikarischen" Eheverständnis hatte, wobei er deutlich macht, durch wieviele Spezifizierungen und Modifikationen dieser Begriff näher bestimmt werden mußte, um als „contractus sui generis" überhaupt seine Aufgabe erfüllen zu können. Das Verhältnis von Vertrag und Konsens stellt L. dann auf die Probe mit der Frage, ob die zentrale Konzeption des Konsensprinzips nicht durch den Vertragsbegriff überlagert und entwertet wurde (1.2.).

Die Theologie zeigt sich als getreues Spiegelbild des CIC, indem sie dessen Aussagen aufnimmt und als Argument für eigene Wiederholungen verwendet. Insbesondere werden die Wesenseigenschaften der Ehe aus der Priorität des Gemeinwohls über das Individualinteresse abgeleitet, eine Wertordnung, die gesamte Theologie der Ehe prägt. So werden „subjektivistische" Gegenargumente, die der Ehe personalistische Merkmale zuschreiben wollen, mit der Warnung vor den Folgen einer Relativierung der Unauflöslichkeit oder eines Verlustes argumentativer Kraft für das absolute Verbot der Empfängnisverhütung abgewehrt. Die fines-Lehre ist nicht Ergebnis, sondern Voraussetzung theologischer Argumentation. So schließt sich L. einem Zitat von E. Christen an, wonach die Theologie lediglich die Aufgabe erfüllt habe, rechtlich vorgegebene Begriffe zu untermauern, woran ihr aufgrund der Traktat-Struktur in der Theologie selbst kaum etwas auffiel (2.1., hier 117/18 mit Anm. 164).

L. sucht dann nach ersten Ansätzen einer personalistischen Ehekonzeption (2.2.). Als kanonistischen Anstoß bezeichnet L. zwei Thesen C. Viglinos und L. Cornaggia-Medicis, die den Ehenichtigkeitsgrund der impotentia generandi durch den der impotentia coeundi ersetzen wollten, da sie in der Ehe personale Elemente sahen. Auf der Basis der Doktrin des CIC hoben sie den finis essentialis (d. i. die una caro) vom finis primarius ab (d. i. die Fortpflanzung) und berücksichtigten dabei die erlebte Ehewirklichkeit.

Eingehend widmet sich L. der moraltheologischen Diskussion, die sich um einen personalistischen Ehebegriff bemüht. Bekanntere Autoren wie H. Doms und unbekanntere wie M. Laros tauchen auf und werden in ihren Bemühungen referiert, wobei auffällt, daß das Vertragsmodell nicht in Frage gestellt und insgesamt versucht wird, die traditionelle Lehre vor allem über Ehe und Nachkommenschaft nicht zu relativieren.

L. berichtet sodann über die Aussagen in der moral- und pastoraltheologischen Literatur nach diesem Dekret des Hl. Offiziums vom Jahre 1944, das die Lehren u. a. von H. Doms verurteilte. Darin scheint das Bemühen um personale Aspekte des Ehebegriffs ungebrochen, der Erfolg eines Neubedenkens aber nicht groß, da noch immer die Strukturvorgaben des CIC weitestgehend respektiert werden.

Vor allem G. Renard und T. Garcia Barberena stellen die Vertragskonzeption der Ehe vor die Frage, ob die Ehe nicht als Institution verstanden werden müsse. L. referiert die Argumente und Gedankengänge ausführlich und kommt zu dem Fazit, daß die Institutionstheorie das Defizit der Vertragskonzeption nicht zu beseitigen in der Lage sei.

Im 3. Abschn. behandelt L. die lehramtliche Position der Päpste Pius XI. und Pius XII.

Die Enzyklika „Casti Connubii" Pius XI. wird von L. als apologetisches Lehrschreiben dargestellt, das auf der Basis des CIC/1917 steht und auf Fehlentwicklungen in der Ehepraxis und -lehre antworten will. Doch arbeitet L. auch heraus, daß CC sprachlich über das rein institutionalistische und kontraktualistische Denken hinausgeht, indem – ohne Relativierung der Zweckhierarchie – im Kontext des bonum fidei auch von der wechselseitigen Formung der Gatten durch die eheliche Liebe die Rede ist. Der Weg zu einem personalistischen Verständnis der Ehe sei damit aber noch nicht betreten.

Es wird sodann über die doktrinäre Entwicklung im Pontifikat Pius XII. berichtet, vor allem über die Ansprachen des Papstes selbst, über ein Rota-Urteil coram Wynen vom Januar 1944 und das bekannte Dekret des Offiziums vom 1.4.1944, mit dem die Infragestellungen der Zweckehierarchie durch einige Autoren verurteilt wurden.

Im 4. Abschn. greift L. noch einmal die in den bisherigen Erörterungen erhobenen Elemente personaler Ehesicht auf. Anhand vor allem von J. Pinsk und G. Reidick stellt er heraus, daß der Begriff „Bund" der Zeit vor dem Konzil ebensowenig fremd war wie das Bemühen um eine Überschreitung des Vertragskonzepts. Zwar gab es noch keine ausgearbeitete Bundestheologie und kein Bundesmodell für die Ehe, doch erschienen beide Themen auf dem Konzil nicht völlig neu in der Diskussion.

Der zweite Hauptteil befaßt sich mit Entstehung und Auslegung der Ehelehre in „Gaudium et Spes".

Im 1. Abschn. durchsucht L. die Akten der vor-präparatorischen Phase, in denen die Wünsche und Anregungen gesammelt sind, die auf die Aufforderung zur Benennung von Themen für das Konzil eingingen. Hier findet sich ein buntes Bild von Anliegen, unter denen die Bekräftigung der herkömmlichen Lehre ebenso auftaucht wie der Wunsch nach neuem Verständnis und erneuerter Disziplin der Ehe einschließlich der Zurückdrängung des kirchlichen Eherechts.

Schritt für Schritt stellt L. im 2. Abschn. nun den Weg der Vorbereitung dar, soweit er das Ehethema betrifft, zuerst (2.1.) das Schema „De ordine morali", dann (2.2.) die Diskussion darüber in der Zentralkommission, schließlich (2.3.) das Schema „De castitate virginitate, matrimonio, familia". Informativ ist der Bericht über die Diskussion der Zentralkommission über dieses Schema (2.4.), der Fußnotenapparat unter Wiedergabe der Originalzitate ist eine Fundgrube. Das Ergebnis, das Schema „Constitutio dogmatica de castitate, matrimonio, familia, virginitate", das aus der Überarbeitung hervorging und den Konzilsvätern präsentiert werden sollte, zeigt nach Auskunft L.s kaum substantielle Veränderungen.

Im großen 3. Abschn. geht es um die Geschichte des Ehe-Themas in der Konzilsarbeit. Unter 3.1. berichtet L. von der Umwandlung des Schemas einer dogmatischen Konstitution zum Kapitel eines Schemas für eine „Konstitution über die Kirche in der Welt" durch die Konzilskommissionen. Inhaltlich stellt er dabei schon bedeutende Veränderungen fest: Die positive Textfassung, den Ansatz bei den konkreten Problemen der Eheleute, die Anerkennung des Prinzips der verantworteten Elternschaft. Bemerkenswert sei, daß hier schon relativ früh und bewußt, d. h. nach heftiger Diskussion, die „Zweckterminologie" in der Beschreibung der Ehe überwunden worden sei. L. verfolgt dann das Schicksal des Textes durch weitere teilweise neugebildete Kommissionen bis zum Beginn der eigentlichen Konzilsdiskussion über das „Schema XIII" und das „Adnexum II. De matrimonio et familia".

In der ersten Beratungsstufe (3.2.) geht es um die beiden Texte, die später zum Schema für die heutige Pastoralkonstitution GS zusammengeführt wurden. Der eine Text, das Adnexum II enthielt schon deutliche Wandlungen im Eheverständnis: Die Partner begründen nicht mehr Rechte und Pflichten, sondern schenken sich einander; die Begrifflichkeit nimmt personalistische Eigenheiten an; die eheliche Liebe bekommt einen neuen Stellenwert; der finis primarius wird nicht mehr als solcher betont; anstelle von Vertrag ist von Bund die Rede, wenn auch noch nicht gezielt für die Eheschließung. Der andere Text im Schema „De ecclesia in mundo huius temporis" zeigt dieselben Wandlungen gegenüber dem früheren Entwurf der Theologischen Kommission, macht aber nach L. das Verlassen des Vertragsverständnisses hin zum Bundesmodell noch deutlicher.

Die Stellungnahmen der Konzilsväter in mündlichen und schriftlichen Beiträgen referiert L. inhaltlich geordnet nach den Stichwörtern „formale Aspekte, genus literarium, Sprache und Stil, Tradition und Neubedenken, ‚pastorale' Aussageform, eheliche Liebe im Verhältnis zur Fruchtbarkeit, Zweckhierarchie, Sexualität, Wesenseigenschaften, Ehebegriff". Ohne besondere Kennzeichnung faßt L. das Ergebnis in ein übersichtliches Resümee (492–495) zusammen.

Nachdem L. die Redaktionsgeschichte des Schemas „Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis" in ihrem formalen Ablauf dargestellt hat, geht er die schon genannten Einzelfragen in ihrer Behandlung im Schema durch und ergänzt sie lediglich durch das neue Problem, was denn eine „Pastoralkonstitution" sei und welcher Rang ihr im Vergleich zu einer dogmatischen Konstitution gebühre. Als Befund zu diesem Schema hält L. zwei noch nicht harmonisierte Verständnisweisen der ehelichen Liebe fest. Die Stellungnahmen der Konzilsväter zeigten deutlichere Diskrepanzen im Bereich der Verhältnisbestimmung von ehelicher Liebe und Fruchtbarkeit, womit zugleich die Frage einer Zwecklehre oder -hierarchie angesprochen war, kaum aber bei den Wesenseigenschaften der Ehe oder dem Ehebegriff.

In nun schon geläufiger Systematik schildert L. im nächsten Schritt zunächst den Bearbeitungsverlauf bezüglich des Ehekapitels im „Schema XIII" zum „Textus recognitus", dann die inhaltlichen Veränderungen, geordnet nach den schon bekannten Stichworten. Schließlich berichtet er über das vorläufige Abstimmungsergebnis.

In Behandlung des „Textus denuo recognitus" beschreibt L. die Vorgeschichte und untersucht dann genauer die „Expensio modorum", die er nach eingearbeiteten und abgelehnten Modi jeweils inhaltlich sortiert referiert und in ihrer Bedeutung für die Interpretation des Schemas analysiert und auswertet.

Zur endgültigen Fassung des Ehekapitels berichtet L. zunächst über die Abstimmungsergebnisse und dann noch über einige Änderungen in den Anmerkungen, deren Zustandekommen in der Textgeschichte nicht recht ersichtlich ist. Dabei erklärt er einige Zitationsnachweise als fehlerhaft und versucht, diese Behauptung aus der Textgeschichte zu belegen.

Der nun folgende größere Abschn. (3.3.) über die Ehelehre der Pastoralkonstitution im Lichte ihrer Entstehung und Kommentierung enthält mehrere Teile. Unter 3.3.1. setzt L. sich mit Einwänden gegen die doktrinelle Verpflichtungskraft der Ehelehre von GS auseinander. In ihrer Widerlegung kommt er zu dem Ergebnis, daß die „Pastoralkonstitution" weder formal, d. h. von ihrem Aussagerang her, noch inhaltlich als geringer qualifiziert zu betrachten ist als die dogmatischen Konstitutionen. Vielmehr verbinde sich das Anliegen von Johannes XXIII., sich heute verständlich zu machen, mit der doppelten Aussagerichtung in die Kirche hinein und aus ihr heraus an die Menschheit.

Zur inhaltlichen Bearbeitung der Ehelehre von GS will L. zuerst ein begriffliches Instrumentarium aus anderen theologischen Disziplinen entlehnen (3.3.2.1 Modellbegriff), dann einen „anthropologischen Modellwechsel" erheben, bevor von einem „theologischen Modellwechsel" die Rede sein soll, um so die Grundlage zu schaffen für den 3. Hauptteil über den Bundesbegriff.

L. erklärt den Modellbegriff als in der Theologie längst gebräuchlich, wenn auch lange nicht reflektiert. Jede nicht aus sich heraus vollkommen verständliche Wirklichkeit werde durch Veranschaulichung an Modellen ausgesagt, von Modellen, die sich aus dem Wissens- und Erfahrungshorizont der Adressaten ergeben müssen. Gefährlich werde dieses selbstverständliche Vorgehen, wenn das Modell für die Sache selbst genommen werde oder wenn in Vergessenheit gerate, daß das Modell einer inzwischen vergangenen oder

wesentlich gewandelten Verständniswelt entnommen ist, so daß seine Veranschaulichungsfunktion hinfällig geworden ist. Die Realisierung dieser Gefahr zeigt L. dann am Umgang mit dem Verständnis der Ehe als Vertrag: Aus dem Modell „Vertrag" sei eine Identifikation von Ehe und Vertrag geworden, die bis hin zu den Arbeiten an GS zu beobachten sei.

Unter 3.3.2.2 berichtet L. über das Menschenbild der Konstitution GS, das in ihrem ersten Teil entfaltet wird und den Verständnishintergrund der Ehelehre abgibt. Danach wird der Mensch von seiner Gottebenbildlichkeit her gesehen in „Individualität, Sozialität und Kreativität" (728). Darin sieht L. einen anthropologischen Modellwechsel, insofern der konkrete geschichtliche Mensch als Ziel und Aufgabe kirchlichen Handelns gesehen wird und nicht als ein vorpersonal-abstrakter, in seiner Leiblichkeit funktionaler und durch voluntaristischen göttlichen Oktroi definierter Mensch.

Den ehetheologischen Modellwechsel (3.3.2.3.) will L. unter der Maxime darlegen, daß weder eine restriktive Interpretation der Konstitution erfolgen solle noch eine Implantierung von erwünschten Aussagen, sondern daß allein das Konzil selbst den Maßstab der Auslegung darstellen solle. Im 1. Abschn. untersucht L. das Stichwort „Liebe" (amor, dilectio) als Bezeichnung für das Wesen der Ehe selbst und als Wesenswert der Ehe. Dabei kommt er zu der These, die als Befund dargestellt ist, nicht die Sexualität qualifiziere die Liebe als eheliche, sondern die Totalität der Liebe (755). Der 2. Abschn. dient sowohl der Erläuterung des Konzilstextes über das Verhältnis von Liebe und Fortpflanzung wie auch vor allem der Widerlegung von Literaturmeinungen, die in GS die traditionelle Lehre vom finis primarius und von der Unterordnung der Person-Werte fortgeschrieben sehen wollen. L. konstatiert, daß eine bewußte Gleichordnung von Ehewerten (nicht mehr Ehezwecken) vorgenommen worden sei, wodurch die Prokreativität weder ihren Vorrang behalten habe noch hinter andere Werte zurückgesetzt worden sei. Die Aussagen über die Werte der Ehe seien auf eine einzige Ebene der Gleichordnung zu beziehen.

Im 3. Abschn. geht es um die Ablösung des Vertragskonzeptes, die u. a. von Navarrete heftig bestritten wird. L. will also behutsam und gewissenhaft dartun, daß das Konzil „vom Vertragsbegriff und -verständnis" Abstand genommen und „stattdessen auf den ihm besser geeignet erscheinenden Begriff des ‚Bundes'" zurückgegriffen habe (806). Dabei zeigt L. auf, daß es um die angemessene Ausdrucksweise für einen personalistisch verstandenen Konsens geht, der das Ja-Sagen der Partner zueinander meint und nicht das Ja zu einer Eheinstitution. So ist es auch erforderlich zu klären, daß Gottes Urheberschaft der Ehe nicht bedeutet, daß die Partner durch die Eheschließung einen Rechtszustand „abrufen", sondern ihn in ihrer gegenseitigen Schenkung und Annahme begründen.

Im letzten Abschn. erläutert L. mit der durch die Textgeschichte gebotenen Vorsicht nun das Verschwinden des Vertragsbegriffs und -modells aus der Ehetheologie des Konzils und die Aufnahme des Bundesbegriffs als Modell für die Eheschließung durch Konsens und für die Ehe als Zustand. Dabei ist die Zurückdrängung der Vertrags- und Institutionsvorstellung durch die personalistische Konzeption und die Zentrierung des Eheverständnisses auf den Menschen sehr deutlich, die Aufnahme des Bundesbegriffes eher vorsichtig und ohne Nachdruck. Dennoch sieht L. die anstehende Aufgabe darin, das Bundesmodell näher zu bedenken und zu entfalten – eine Aufgabe nachkonziliarer Ehetheologie und Kanonistik.

Im dritten Hauptteil soll die „Eignungspriorität" des Bundesbegriffs als Modell zum Verständnis der Ehe systematisch dargetan werden, und zwar in drei Abschnitten.

Der 1. Abschn. befaßt sich mit der Konvergenz des neuzeitlichen und des konziliaren Eheverständnisses. Angesprochen ist die Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft („Treuegestalt der ehelichen Liebe") und die Eheschließung als konsensuale Selbstschenkung („Zusagegestalt der ehelichen Liebe").

Unter 1.1. versucht L. darzustellen, was Treue zwischen Personen meint, Treue als Ausdruck von Liebe. In wohltönenden, von verschiedensten Autoren entlehnten Formulierungen bereitet er das Fazit vor, daß Treue eine sittliche Kategorie sei, die rechtlicher Normierung eigentlich nicht fähig sei, so daß mit Behutsamkeit und in Wahrung der Grenzen des Rechtes an die Beschreibung der rechtlichen Dimensionen von Ehe herangegangen werden müsse.

Im 2. Abschn. „Die Systemrichtigkeit des Bundesmodells" geht es nun um die rechtliche Dimension der Ehe, wozu L. einleitend die Verhältnisbestimmung des Rechtes zur personalen Wirklichkeit der Ehe problematisiert. Er will nicht die Ehe zu einer rechtlichen Größe zurechtschneiden, auch nicht eine rechtliche Dimension isolieren, sondern die Gesamtwirklichkeit der Ehe in kirchenrechtlicher Perspektive erfassen.

Zuerst (2.1.) geht L. dem Phänomen nach, daß die nachkonziliare Kanonistik weitgehend am Vertrags- bzw. Institutionsverständnis der Ehe festgehalten hat. Unter Darstellung der gegenwärtigen Ehekonzeption im zivilrechtlichen Bereich nähert sich L. dem Gedanken, die Ehe als Statusvertrag zu begreifen, der das Konsensprinzip respektiert, ohne die Beziehung der Gatten zueinander zu einem Katalog von Forderungsrechten und Leistungspflichten zu degradieren. Es fehlt ihm dann lediglich eine theologische Komponente. Dazu soll das Modell der „Ehe als Bund" helfen.

Der entsprechende Entwurf wird vorbereitet durch Darlegungen über den Bundesbegriff in der römischen Kultur (2.2.1) und den biblischen Kontext (2.2.2.). Die Ausführungen über die heutige theologische Diskussion zum Bundesbegriff führen L. zu der Aussage, daß sich in ihm die theologische Bestimmtheit einer als Statusvertrag (matrimonium in fieri) und als geschichtlich gewachsene Institution (matrimonium in facto esse) begreifbaren Wirklichkeit finde, so daß dem Bundesbegriff als alle drei Elemente umfassend die „Eignungspriorität" zuzuerkennen sei.

Anders als erwartet geht es im Abschn. 2.2.3. über den Bundesbegriff im CIC/1983 (nach der Mitteilung, wie häufig contractus und foedus im Eherecht des CIC vorkommmen) nicht zuerst um den Text und seine Entstehungsgeschichte, sondern um kanonistische Literaturmeinungen zum foedus-Begriff und um sprachtheoretische Klärungen. Erst dann wird die (halbherzige) Reformarbeit beschrieben und dahin ausgewertet, daß man trotz aller Undeutlichkeit „mit Fug und Recht von einer Ablösung des Vertragsmodells im kodikarischen Eherecht" sprechen könne (968). Damit ist dem CIC/1983 sicher zuviel Ehre angetan.

Im letzten großen Abschn. (3.) wird das Bundesmodell auf seine „Funktionstüchtigkeit" im kanonischen Eherecht hin überprüft. Das soll nach L.s Ankündigung in exemplarischer Auswahl geschehen.

L. wählt Ehebegriff und Wesensinhalte des Konsenses zu näherer Behandlung aus (3.1.). Die Textgeschichte der cann. 1055–1057 und 1101 wird referiert und ein Versuch der Interpretation unternommen, wobei vier „Eckpfeiler" der Ehegültigkeit isoliert werden, die einmal auch als das „bona-Quartett des CIC/1983" bezeichnet werden (944): die Wesenseigenschaften der Ausschließlichkeit und der beabsichtigten unbeschränkten Dauer und die „Güter" Gattenwohl und Nachkommenschaft. L. legt Wert darauf, daß es in dem Bereich dieser vier Eckpfeiler nicht um einzelne Forderungsrechte und Leistungspflichten gehe – so etwas gehöre zum Vertragskonzept –, sondern um Komplexe sittlich legitimer Erwartungshaltungen (vgl. 939). Während er die Wesenseigenschaften nicht näher zu erklären braucht, entlehnt er für die beiden Komplexe des Gattenwohls und der Nachkommenschaft meine These über den Ausschluß der Nachkommenschaft (– darauf wird zurückzukommen sein).

Noch unter 3.1. arbeitet L. heraus, daß Sexualität im neuen Ehekonzept immer als Ausdruckshandeln verstanden werden müsse und nicht als Vertragsgegenstand. So sei der Treuebegriff nicht allein sexuell abgrenzbar und der Beischlaf mit anderen Personen (z. B. im Falle der Satyriasis) eher von der Bindungsfähigkeit her zu beurteilen, die sich in dem sexuellen Fehlverhalten Ausdruck verschafft, als von diesem selbst her. Diese Thesen sind Hintergrund für die unter 3.2. vorgenommene Kritik einiger Punkte im geltenden Codex-Recht, deren ersten er auf die Frage bringt: „Beischlafsunfähigkeit = Eheunfähigkeit?" (3.2.1., 948). L. berichtet hierzu über die Arbeiten der Codex-Reform-Kommission zur Frage des Rechtscharakters des Impotenz-Hindernisses und kommt dabei zu dem Befund, daß die naturrechtliche Konzeption zumindest nicht mehr sicher sei (dazu später). Sein zweiter Zweifel bezieht sich darauf, ob can. 1084 wirklich ein Hindernis formuliert oder ob nicht vielmehr der Sachverhalt zu can. 1095 zu schlagen wäre (auch dazu weiter unten). Schließlich sei dann zu prüfen, ob die Beischlafsfähigkeit zur Ehe wesentlich ist. L. verneint das mit der Begründung, daß Sexualität und in ihr der Geschlechtsverkehr nur Ausdruckshandeln der Liebe sei und nicht Vertragsinhalt, so daß nicht die Fähigkeit zum Geschlechtsakt von Bedeutung sei, sondern allenfalls die zu sexuellem Ausdruckshandeln überhaupt (auch dazu später).

Nach ausführlicher Ausarbeitung der herkömmlichen Doktrin zur bedingten Eheschließung gemäß altem und neuem Codex kommt L. im Unterpunkt 3.2.2. zu dem Ergebnis, daß jeder bedingte Ehekonsens mit dem Wesensverständnis der Ehe in GS unvereinbar sei, daß sich hier vielmehr Reste des kontraktualistischen Konzepts erhalten haben.

Schließlich stellt L. die Eheschließung durch Stellvertreter auf den Prüfstand des konziliaren Eheverständnisses (3.2.3.), auf dem sie versagt, was sie schon angesichts der Sakramentalität der Ehe unter Christen zu tun im Begriffe war.

Fazit des Ausblickes, den L. zum Schluß gibt, ist es, daß das kanonische Eherecht in Auslegung und Fortbildung unter dem Anspruch der Beachtung konziliarer Lehre steht, daß die Codex-Reform insofern fortsetzungsbedürftig ist und daß das Eherecht sich auf das erforderliche Minimum dezent zurückziehen möge.

Neben den üblichen Verzeichnissen enthält die Arbeit auch ein Personen-, Sachwort- und Canones-Register.

Vor jeder Kritik im einzelnen ist festzuhalten, daß L.s Arbeit nicht nur Ergebnis umfassender Bemühung ist, sondern auch in exakter und vollständiger Durchführung erstmals das Mittel an die Hand gibt, den epochalen Umbruch in der Ehelehre der katholischen Kirche nachzuvollziehen. Entsprechend der Bedeutung dieses Umbruches referiert L. lieber zu vollständig als zu knapp, und das aus gutem Grund: Die Lückenlosigkeit der Aufarbeitung und Darstellung ist notwendig, um nicht fortwährend in Beweisnot zu kommen, wenn das alte Ehekonzept trotz der Aussagen des Konzils von manchen Autoren festgehalten oder in dessen Texte hineingelesen werden soll. L. hat darüber einiges zu berichten.

L. geht klug vor, wenn er die Entstehungsgeschichte der Ehelehre in zumeist eigener Formulierung (untermischt mit deutschsprachigen und übersetzten Zitaten) in den Haupttext nimmt und die originalsprachlichen Zitate in die Fußnoten verbannt. So ist zwar jederzeit die Möglichkeit zur Kontrolle gegeben, der Lesefluß aber nur nach dem Wunsch des Benutzers unterbrochen.

Aus meiner Sicht sind einige Einwände am Platze, und zwar zunächst zu inhaltlichen Aspekten:

1. L. geht sehr uneindeutig mit dem Begriff der „bona matrimonii", mit den „Gütern der Ehe" um. Es ist ihm nicht verborgen geblieben, daß Augustinus von den bona spricht, um die Ehe in ihrem Gutsein gegen die Manichäer zu rechtfertigen. Und er arbeitet auch deutlich heraus, daß sich das Konzil von dem augustinischen Schema des bonum prolis, bonum sacramenti und bonum fidei – es wird in der kanonischen Rechtsprechung weiterhin unangefochten praktiziert – verabschiedet hat. Daher sehe ich es nicht leicht ein, wieso er auf die Idee kommt, die vier „Eckpfeiler" des Ehekonsenses, die er in Wesenseigenschaften („Ausschließlichkeit" und „unbeschränkte Dauer") und Komplexe sittlicher Erwartungshaltungen (Nachkommenschaft und Gattenwohl) unterscheidet, als die „vier kodikarischen bona" zu bezeichnen. Ich halte diesen Einfall für unglücklich, zumal an mehreren Stellen zu beobachten ist, daß L. die beiden genannten „Komplexe" im can. 1055 CIC als „Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft" beschreibt. Das trifft die Sache nicht. Denn wenn auch GS von der Rücksicht auf das Wohl der Nachkommenschaft spricht, so stellt doch can. 1055 CIC das „bonum coniugum" neben die „procreatio et educatio prolis", beide als Objekte einer „Hinordnung" der Ehe und darin durchaus konform mit GS.

2. Dasselbe Problem wird sichtbar, wenn L. zur Konkretisierung des „Eckpfeilers Nachkommenschaft" und des „Eckpfeilers Gattenwohl" meine These über die ratio nullitatis im Falle eines Ausschlusses der Nachkommenschaft übernimmt – aber nicht korrekt. Dazu kurz meine These wiederholt: Eine Ehe kann nicht ungültig sein deswegen, weil ein oder beide Gatten ihren „Ehevertrag" um das „Recht auf Zeugung und Erziehung von Nachkommen" verkürzen, indem sie für sich oder einvernehmlich einen „Ehevertrag" schließen, der kein solches Recht enthalten soll. Denn das Recht auf Nachkommenschaft gehört nicht zum Wesensbestand des „Ehevertrages", sondern ist Recht der Partner, das sie in Anspruch nehmen können oder auch nicht, realisieren können oder auch nicht. Grundlegend ist aber, daß Elternschaft (und schon möglicherweise dazu führender Verkehr) nur durch gemeinsames Handeln möglich sind, daher auch nur durch gemeinsames Wollen „humano modo" realisiert werden können. Eine Ehe ist daher ungültig, wenn ein Partner im Bereich von Sexualität und Elternschaft entschlossen ist, allein zu entscheiden, die Mitsprache und das Wollen des Partners nicht mit einzubeziehen. Die ratio nullitatis ist dann n i c h t, daß die Ehe um ihre Hinordnung auf Nachkommenschaft verkürzt sei, s o n d e r n daß ein Partner den Konsens verweigert in einem Bereich, in dem sachnotwendig nur einvernehmlich gewollt, entschieden und gehandelt werden kann. Bereitschaft zur Gemeinsamkeit ist im Hinblick auf Sexualität und Elternschaft Wesensmerkmal des Konsenses, Verweigerung dieser Bereitschaft zugleich Verweigerung des Konsenses.

Freilich ist diese Überlegung übertragbar auf andere Bereiche der Ehe, wenn sich dartun läßt, daß sie in zumindest ähnlicher Weise wie im Feld von Sexualität und Elternschaft notwendig dem Gebot gemeinsamen Wollens, Entscheidens und Handelns unterliegen. L. versucht das so zu formulieren: „Da alle sittlich legitimen Erwartungshaltungen in einer Ehe nur gemeinsam einlösbar und damit von vornherein unabdingbar gemeinschaftlicher Natur sind und einige Aspekte, auf die sich solche Erwartungshaltungen richten können, so sehr zur Ehe gehören, daß ihre willkürliche und beabsichtigte Enttäuschung den Willen nicht mehr auf eine ganzheitliche Lebens- und Liebesgemeinschaft im Sinne des kirchlichen Gesetzbuches gerichtet sein läßt, wäre in einem solchen Fall d e r A u s s c h l u ß e i n e s W e s e n s e l e m e n t e s in dem Sinne gegeben, daß man es als potentiellen Gegenstand einer gemeinschaftlichen Einigung ausschließt und egoistisch durchzusetzen beabsichtigt" (939, Hervorhebung von mir). Dazu folgende Anmerkungen:

a) Wenn L. von „sittlich legitimen Erwartungshaltungen" spricht, verwendet er einen viel zu weiten Begriff, der wenigstens hätte präzisiert werden müssen als „ehespezifische Erwartungshaltungen". Sein Begriff grenzt weder auf das in der Ehe gemeinsam zu Wollende und zu Tuende ein noch auf das, was das Personen-Gefüge einer Ehe von anderen Gemeinschaften unterscheidet.

b) L. verfehlt den von mir entlehnten Ansatz, indem er in der „willkürlichen und beabsichtigten Enttäuschung" der genannten Erwartungshaltung den „Ausschluß eines Wesenselementes" sieht. das ist genau n i c h t der springende Punkt. L. versteht „Wesenselemente" nämlich als mehrere, noch herauszuarbeitende und unter Vermeidung von belasteten und als ungeeignet erkannten Termini zu benennende „Elemente ... der beiden Güter- und Wertkomplexe" (Gattenwohl und Nachkommenschaft), während nach meiner Auffassung die Nichtigkeit der Ehe aus der Mißachtung der Konsensstruktur bestimmter Bereiche ehelichen Entscheidens und Handelns folgt.

c) Obwohl L. die Beispielsfälle, die er zur Erläuterung seiner über das Thema Nachkommenschaft hinaus erweiterten „Übernahme" meiner These anführt, reichlich mit wörtlichen Zitaten aus meinem Buch über Familienplanung und Ehewille verbindet (und damit Sätze erzeugt, die den Eindruck erwecken, ich hätte mich zu den Anwendungsbereichen geäußert, die L. erwähnt, was nicht zutrifft [941 zu Anm. 98–100]), überzeugt mich die Applikation meines Schemas auf diese Fälle keineswegs. Es ist ein qualitativer Unterschied zwischen der (unausweichlichen) Forderung nach gemeinsamem Entscheiden und Handeln in Sachen Sexualität und Elternschaft und der nach ebensolchem Entscheiden und Handeln in bezug auf das Festhalten an einem Beruf, der das eheliche Zusammenleben erschwert, oder auf die Rollenverteilung zwischen den Ehepartnern hinsichtlich Beruf, Kindererziehung, Haushalt. Damit soll nicht a priori geleugnet werden, daß das Feld des in der Ehe wesentlich Gemeinschaftlichen über Sexualität und Elternschaft hinausreicht, doch fehlen mir (auch bei L.) einstweilen überzeugende Kriterien der Abgrenzung. Soll eine Ehe wirklich nichtig sein, weil der Mann sich mentaliter vorbehält, dem Wunsch seiner Frau auf gleiche Rollenverteilung in Beruf, Haushalt und Kindererziehung nicht entgegenzukommen? Weniger fallbezogen: Nach welchem Maßstab entscheidet sich, worüber die Partner zur Gemeinsamkeit bereit sein müssen? In keinem Falle kommt man mit L.s Ansatz weiter, „Wesenselemente" zu isolieren, deren Ausschluß die Ehe nichtig macht. Wie sollte denn in dem letztgenannten Fall das Wesenselement beschrieben werden? Daher halte ich daran fest, daß die Nichtigkeit nur aus der Konsensverweigerung als solcher folgen kann, die sich in der Verweigerung ehenotwendiger Gemeinsamkeit (in näher zu bestimmenden Feldern) konkretisiert.

3. Zu Recht konstatiert L. in seiner Untersuchung der Wandlungen des Eheverständnisses auf dem Konzil die Verschiebung der Bedeutung des Eheverkehrs: Statt Gegenstand des Ehevertrages zu sein (vgl. can. 1081 § 2 CIC/1917), ist er zum Ausdruck ehelicher Liebe (als Grundhaltung und Existenzform der Gatten) geworden. Ehe ist nicht als Beischlafsgemeinschaft adäquat zu definieren. Doch welche Schlußfolgerungen rechtfertigt das? L. leitet aus dem Ausdruckscharakter der ehelichen Sexualität ab, daß die Totalität der Liebe die Ehe spezifiziere, nicht die Sexualität. Das wiederum läßt ihn schließen, die Beischlafsunfähigkeit sei nicht als Eheunfähigkeit zu fassen, weil es auch andere Formen und Weisen des sexuellen Ausdrucks der ehelichen Liebe gebe. Ist die Ehe also nicht dadurch spezifiziert, daß sie Raum legitimer Sexualität zwischen Mann und Frau ist? L. meint nein: „Die Beschränkung der sittlichen Legitimität des Geschlechtsaktes auf die Ehe ergibt sich daraus, daß erst in der Bereitschaft zu einer solchen umfassenden Schicksalsgemeinschaft eine Beziehungsqualität erreicht ist, die ihren angemessenen A u s d r u c k im Geschlechtsakt als der besonders intensiven Form sexueller Zuwendung in ihrer partnerschaftlich-lustvollen und prokreativen Dimension finden kann. Diese Angemessenheit und Proportionalität zwischen Beziehungsqualität und Ausdrucksintensität erbringt den Zusammenhang zwischen Geschlechtsakt und Ehe" (960). Das ist mir zu abgehoben und zu theoretisch. Nun will ich L. nicht vorwerfen, was dem ganzen Erarbeitungsprozeß von GS und des CIC/1983 entgegenzuhalten wäre: daß die Bearbeiter nicht das Grundlegende bemerkt haben, was überhaupt zur Ehe als Rechtsfigur führt. Da wird unangefochten von Anfang der Konzilsarbeit an der Satz gehandelt, daß Gott die Ehe geschaffen habe, damit der Mensch sich fortpflanze. Daraus wird abgeleitet, daß die Ehe eine Finalität auf die Nachkommenschaft habe (alte Formel), daß sie auf Nachkommenschaft hingeordnet sei (neue Formel). Diskutiert wurde nur darüber, ob diese Zwecksetzung der Ehe vorrangig sei, nachrangig oder gleichgeordnet zu anderen Ehezwecken. Aber es fällt auch nicht eine einzige Andeutung, daß dieser Grund-Satz „Gott hat die Ehe eingesetzt, damit der Mensch sich fortpflanze" auch falsch sein könnte. Es ist hier nicht darüber zu handeln, welche Motive in der Theologiegeschichte zu diesem Satz geführt haben. Aber auch Theologen könnten bemerken: Nicht die Ehe ist eingesetzt, damit der Mensch sich fortpflanze, sondern sein Geschlechtstrieb. Die Ehe ist eingesetzt, um diesen Trieb sittlich zu ordnen und seine Ausübung sozialverträglich zu gestal-

ten, und zwar im Hinblick auf die dadurch ans Licht der Welt gesetzten Kinder. Ehe ist rechtliche Ordnung, um Mann und Frau in Pflicht zu nehmen, wenn sie so miteinander umgehen wollen, daß sie gemeinsame Kinder bekommen könnten. Wenn sie das tun wollen, dann fordern Gesellschaft und Kirche, daß sie sich rechtlich aneinander binden und zur Verantwortung für die eventuellen Kinder bekennen.

Es soll hier nicht darüber spekuliert werden, was denn wohl das Konzil über die Ehe gesagt hätte, wenn irgendjemand in den Kommissionen diese Selbstverständlichkeit zur Sprache gebracht und damit die prokreative Zwecksetzung der Ehe nicht nur relativiert, sondern vom Tisch gewischt hätte. Vielmehr scheint mir diese Überlegung die Folgerungen L.s in ein anderes Licht zu stellen, der aus der Ausdrucks-Funktion des ehelichen Verkehrs die Irrelevanz der Impotenz für die Ehe ableitet. W e n n Ehe als Rechtsinstitut (profaner oder religiöser Natur) ihren Sinn darin hat, potentiell prokreativen Umgang von Mann und Frau miteinander sittlich und sozial zu ordnen, d a n n ist sie eben doch durch das Recht (oder meinetwegen die „sittlich legitime Erwartungshaltung") auf Geschlechtsverkehr spezifiziert. Dieses Recht gibt es in keiner anderen, noch so „totalen" Liebesgemeinschaft. L.s Formel zum Zusammenhang von Geschlechtsakt und Ehe ist nicht ganz falsch, doch von den eigentlichen Gesichtspunkten der sozialen und moralisch verantwortlichen Ehewirklichkeit weit entfernt. Solches Verständnis läßt in der Tat Geschlechtsverkehr in der Ehe als höchsten Ausdruck einer auch ohne ihn bereits voll verwirklichten Lebens- und Liebesgemeinschaft erscheinen. Aber das trifft nicht zu. W e n n an der Entstehungsbasis der Ehe die in rechtlicher Bindung zu tragende Verantwortung für die möglichen Folgen des sexuellen Umgang miteinander steht, d a n n ist die Ehe erst dann zu ihrer Vollgestalt gekommen, wenn solcher Umgang stattfindet (vgl. die Problematik der Konsummation für die Bestandskraft der Ehe); d a n n leidet sie wesentlichen Mangel, wenn solcher sexuelle Umgang gar nicht möglich ist. Die Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft (lt. can. 1055 § 1 CIC) bedeutet, daß zu ihrer Gestalt das (gemeinschaftliche) Recht der Partner gehört, miteinander Geschlechtsverkehr zu üben und Eltern zu werden. Dieses Recht ist keine Pflicht gegenüber Kirche oder Gesellschaft, aber ein wechselseitiges, über dessen Realisierung nicht ohne Mitsprache des anderen Partners entschieden werden darf.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen widerspreche ich L.s These nachdrücklich, die Wandlung des Verständnisses des ehelichen Aktes vom Vertragsgegenstand zum Ausdruckshandeln habe dazu geführt, daß Ehefähigkeit von der Möglichkeit, solche Akte zu vollziehen, absehen könne oder gar müsse.

4. Dementsprechend ist auch Kritik an L.s Umgang mit den Codex-Reform-Arbeiten zum Rechtscharakter der Impotenz am Platze. Wie oben schon angedeutet, geht es L. darum, die Beischlafsfähigkeit als nicht notwendig für die gültige Ehe aufzuzeigen. Dazu geht er zuerst einmal die Berichte in den Communicationes über die Codex-Reform-Debatten durch. Zur Frage, ob das Ehehindernis der Impotenz naturrechtlichen Charakter habe, ist in der Tat lange verhandelt worden. Wenn auf die Frage, ob die Formulierung, die Impotenz mache die Ehe „ipso iure naturae" nichtig, mit 4 Placet, 3 Non placet und 5 Placet iuxta modum geantwortet wurde, dann heißt das nach meinem Dafürhalten, daß 9 Konsultoren der Sache zustimmen (wenn auch fünf eine andere Ausdrucksweise wünschen), 3 sie ablehnen. In meiner an anderer Stelle gegeben Behandlung (Familienplanung 161) habe ich von „weitgehender Übereinstimmung" darüber gesprochen, daß das Impotenz-Hindernis naturrechtlicher Art sei. L. interpretiert das Abstimmungsergebnis anders: Von weitgehender Übereinstimmung könne keine Rede sein (954). In Anm. 32 unterstellt er sogar, ich hätte eine einhellige naturrechtliche Option behauptet, was er als „allerdings gegen die Quellen" bezeichnet. Ohne Zahlenspiele veranstalten zu wollen, darf doch betont werden, daß die Zustimmung von drei Vierteln der Kommissionsmitglieder zum Naturrechtscharakter der Impotenz bei ungelöster Uneinigkeit darüber, wie man ihn zum Ausdruck bringen solle, sich schlecht dahin interpretieren läßt, „die Debatte, ob hier eine naturrechtliche Behinderung vorliege", habe „zu keinem eindeutigen Ergebnis" geführt (955). Ich halte es für eine nicht überzeugende Argumentation, wenn L. in der Formulierung des CIC/1983 („ex ipsa eius [matrimonii] natura") den Wandel von einer „völlig klare(n) und eindeutige(n) Formulierung" hin zu „einer weniger eindeutigen und damit offeneren Formulierung" sieht (957). Meint er denn, der Gesetzgeber halte seine Interpretation der Natur der Ehe für möglicherweise falsch? Oder seine eigene Begründung für das Hindernis für unzutreffend? Wenn sich laut can. 1084 CIC das Ehehindernis aus dem Wesen der Ehe ergibt, ist doch damit nicht gemeint, man solle die Geltung oder Nichtgeltung der Norm davon abhängig machen, wie die Frage nach dem Wesen der Ehe beantwortet werde. Es ist daher schon etwas übertrieben, wenn L. behauptet, ein Pfarrer dürfe „im Falle vermuteter oder offenkundiger Beischlafsunfähigkeit die Trauung n i c h t v e r w e i g e r n. Er m u ß vielmehr die Eheschließung vornehmen; weder Anstrengungen zur Beseitigung des Tatsachenzweifels, etwa durch eine ärztliche Bescheinigung über die nicht zweifelsfrei feststehende impotentia coeundi, noch die Einschaltung der bischöflichen Kurie ist erforderlich" (963). Das Gesetz so zu interpretieren, daß es nicht beachtet zu werden brauche – der Fall des Zweifels ist hier nicht strittig, sondern der der „offenkundigen" Impotenz –, bedarf stärkerer Argumente als der von L. über das Verhältnis von Ehe und Geschlechtsverkehr vorgetragenen. Die als „Rechtszweifel" bezeichnete Frage, ob die Impotenz ein Hindernis sei oder nicht vielmehr eine Parallele zur Eheunfähigkeit nach can. 1095, kann hier nichts ausrichten. Das ist ein reiner Doktrin-Streit, der mit der Nichtigkeitswirkung des Hindernisses nichts zu tun hat. Der Hinweis auf can. 1084 § 2, wonach im Tatsachen- oder Rechtszweifel die Eheschließung nicht zu behindern sei, verfängt nicht, da das angesichts von can. 1058 für jedes Hindernis gilt. Ein Blick in die Geschichte des Impotenz-Hindernisses zeigt, warum diese Klarstellung gerade hier im Gesetzbuch steht.

5. Ein terminologisches Problem ist zu erörtern.

Auf S. 230 findet sich eine Textpassage, die folgende Ausdrücke enthält: „die personale Seite der Ehe, personalistische Autoren, personale Wirkungsgeschichte, personale Ausdrucksweisen, personale Fortschreibung der katholischen Ehelehre". Auf S. 742 wird in Fußnote 29 über den Ausdruck „personal" gesagt, er eigne sich zur Bezeichnung des Gesamtverständnisses der Ehe, insofern die Person zum zentralen Ausgangspunkt aller Ehereflexion gewählt worden sei. Bedenkt man, daß das Wort „personal" mit „persönlich" zu übersetzen wäre, dann zeigt sich, daß es nicht überflüssig gewesen wäre, sich über den Sprachgebrauch Rechenschaft zu geben. Es gibt schließlich auch keine kontraktuale Ehesicht, keine institutionelle, sondern allenfalls – die sprachliche Häßlichkeit sei eingeräumt – eine kontraktualistische und eine institutionalistische. So wäre eine terminologische Vorbemerkung am Platze gewesen, um eventuell eine Sprachregelung mit dem Leser zu verabreden, die angesichts des begrifflichen Notstandes – es gibt keine Vokabel für das, was L. damit jeweils sagen will – erforderlich ist.

6. Bleibt eine Reihe von Einzelbeobachtungen aufzulisten:

Es ist erfreulich, daß sich nahezu keine Orthographie-Fehler finden (außer Oktrois) und sehr wenige Schreibfehler. Leider gilt das nicht für die italienischen und lateinischen Zitate und Einträge im Literaturverzeichnis. – Bei der Bearbeitung der Fußnotenverweise ist die Vollendung vielleicht dem Zeitdruck zum Opfer gefallen. Folge sind zahlreiche Verweise in Fußnoten, die auf den Abschnitt deuten, zu dem auch die Fußnote gehört (im folgenden: S./Anm.): 126/53, 225/102, 310/36 und 37, 332/10, 337/20, 346/51, 347/53, 363/90 und 91, 403/183, 417/244 und 247, 419/251, 454/94, 470/151, 710/81, 769/19, 921/36.

Es finden sich einige Übersetzungsprobleme. „Quaedam relationes inter coniuges" sind sicher nicht „gewisse Beziehungen zwischen Eheleuten" (308 und Anm. 21); „osculum" heißt nicht „ehelicher Verkehr" (344 und Anm. 40); „cum mica salis" ist durch die Wendung „mit ein bißchen mehr Verstand" recht frei wiedergegeben (366 und Anm. 97); „asseritur ius coniugale, quod est prolem prole terminari . . ." ist in indirekter Rede so: „. . . das eheliche Recht . . ., das darin bestehe, daß . . . die Fortpflanzung auf das Kind ziele" kaum adäquat wiedergegeben (527 und Anm. 171); „vita coniugalis sine spiritu christiano" dürfte kaum „unchristliche Intimität" bedeuten (586–587 und Anm. 165); „foedus inter personas indissolubilis" heißt nicht „unauflöslicher p e r s o n a l e r Bund" (Hervorhebung von L., 748 und Anm. 55).

Doch zurück zur positiven Würdigung. L.s Arbeit ist zunächst eine Fundgrube für jeden, der mit der Ehelehre des 2. Vatikan. Konzils fundiert umgehen und ihre Genese in seine Argumentation einbeziehen will. L. erspart durch die ausführliche und gut belegte Wiedergabe der Textentstehung den mühevollen Rückgriff auf die nicht jedem leicht zugänglichen Quellentexte. Damit ist das Buch Forschungshilfe bei der weiteren Suche nach dem wahren Sinn und der Tragweite der konziliaren Aussagen. Die Aufarbeitung dieses Materials in systematisierender und das Verständnis ermöglichender Weise ist eine wissenschaftliche Meisterleistung, für die die Kanonistik L. dankbar bleiben wird.

Auch als Interpretations-Angebot für die genannte Ehelehre ist L.s Arbeit zu begrüßen. Zumeist wird man ihm folgen können,

soweit es um die Ehelehre des Konzils in sich geht. Bei der im Titel bereits angekündigten „kanonistischen Auswertung" sind Vorbehalte am Platz, die oben konkretisiert wurden. Es ist sehr zu hoffen, daß L. in weiteren Arbeiten das begonnene Werk fortsetzt, das kanonische Eherecht auf den Prüfstein der Konzilslehre zu stellen. Die oben formulierten Einwände bedeuten ja nicht, daß der CIC/1983 etwa adäquater Ausdruck des konziliaren Eheverständnisses wäre. Vielleicht regen L.s Thesen auch die Fachkollegen an, in Zusammenarbeit und, wenn nötig, im Streitgespräch mit ihm die Fortschreibung des kanonischen Eherechts zu betreiben. An L.s Sachkenntnis und eherechtlicher Kompetenz kann man jedenfalls nicht mehr vorbeigehen.[1]

Münster Klaus Lüdicke

Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Hg. von der Görres-Gesellschaft. 7. Aufl., **Bd 4: Naturschutz – Sozialhilfe / Bd 5: Sozialindikatoren – Zwingli**. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. XII, 1304 Sp. / 1989. XII, 1192 Sp, 72* S., geb. DM 248.– (pro Bd.)

Mit dem Erscheinen des 5. Bdes ist die 7., völlig neu bearb. Aufl. des „Staatslexikons" abgeschlossen. Ausstehend ist noch eine auf 2 Bde geplante Länder-Übersicht, die aber als Ergänzung zu den schon für die „benachbarten deutschsprachigen Länder" (Vorwort) vorliegenden Stichwort-Artikel nicht mehr zum eigentlichen Lexikon gehört, dafür aber dank gleichzeitigem Erscheinen mit besser vergleichbaren statistischen Daten aufwarten zu können hofft. Nachdem die drei ersten Bde hier (ThRv 84, 1988, 265–270) vorgestellt worden sind, ist nun noch auf die beiden letzten Bde einzugehen. Dabei sei als erstes auf den umfangreichen Registerteil verwiesen, wo vor allem das Sachregister nicht nur nützliche Querverbindungen erschließt, sondern auch die verstreuten Angaben zu als solchen vermißten Stichwörter rasch zusammenzutragen erlaubt. Aus gegebenem Anlaß wurden dafür hier in befriedigender Weise für „Dependenz-Theorie" und „Religiöser Sozialismus" Stichproben gemacht.

Geblieben ist das von verschiedener Seite für die vorangegangenen Bde schon angemahnte Übergewicht der auf die Bundesrepublik bezogenen Daten. So fallen in Bd 4 beim Artikel „Schweiz" das Fehlen von Angaben über die Landesverteidigung und die magere Information über Kultur auf, während in Bd 5 gerade unter sozialethischem Gesichtspunkt der Artikel zu Ulrich Zwingli nicht zu befriedigen vermag. Hier fehlen sogar die Literaturangaben, zu den nicht nur diesbezüglichen wichtigen Arbeiten von R. C. Walton, I.V. Pollet und M. Schoch, sondern sogar der Name von F. Büsser. Wo zudem die (allemanische) Bibelübersetzung von 1525/29 „heute noch gebräuchlich ist", möchte man gerne wissen. Bei der als Zwingli-Bibel bekannten Version handelt es sich um eine Neubearbeitung aus dem 20. Jh.

Allerdings stellt dieser Beitrag (es ist der letzte Artikel des gesamten Lexikons) einen Einzelfall dar. Meist ist gerade unter Berücksichtigung der Zeitumstände die jeweilig bedeutsame sozialethische Dimension sorgfältig erhoben. (Man vgl. dazu etwa die Angaben zu A. Smith). Solche Umsicht verbunden mit fairem Urteil zeichnet auch den freilich in Anbetracht ihrer aktuellen sozialethischen Tragweite sehr knappen Artikel zur „Theologie der Befreiung" aus, während man nicht versteht, weshalb unter dem Stichwort „Sozialenzykliken" von den beiden Instruktionen der römischen Glaubenskongregation nur die kritischere von 1984, nicht aber die (übrigens in „Sollicitudo rei socialis" häufiger zitierte) Folgeinstruktion von 1986 genannt wird.

Einem Rezensenten des 4. Bdes (L. Neidhart, NZZ 2.3.89) fiel die sorgfältige Darstellung der Rechtsverhältnisse in sich wie im Vergleich der verschiedenen Länder auf. Damit dürfte zugleich ein Schwerpunkt des Staatslexikons allgemein und seiner letzten Aufl. im besonderen angesprochen sein. Nicht ganz im Sinn der Absichtserklärung im Vorwort läßt diese Verteilung der Gewichte freilich den sozialethischen Gesichtspunkt oft eher zurücktreten, was z.B. im Artikel „Strafe" auch theologisch – man denke an die Relativierung menschlichen Richtens im Evangelium (vgl. Mt 7,1) – eine zu wenig kritische Darstellung zur Folge hat. Dennoch ist dem genannten Rezensenten zuzustimmen, wenn er die „weltanschaulich-ethischen Bezüge" als Eigenheit dieses Lexikons herausstellt und dies in Anbetracht der immer drängender werdenden ethischen Fragen in viele Wissenschaftsdisziplinen (Wirtschaftsethik, Umweltethik, Gen- und Biotechnologie) auch begrüßt. Widersprechen dagegen muß man seinem Urteil: „Dennoch dominiert die Selbstverpflichtung zur Wissenschaftlichkeit". Denn gerade ein „Staatslexikon", das ja eigentlich ein Lexikon der heutigen Gesellschaft (bzw. der deutschsprachigen Gesellschaften in einer zunehmend globaler sich artikulierenden Weltgesellschaft) darstellt, wäre ohne die weltanschaulich-ethische Dimension ein Torso, dem zur Wissenschaftlichkeit Wesentliches fehlen würde.

Daß dies in der Tradition der früheren Aufl. wie der herausgebenden Görres-Gesellschaft, wenn wohl nicht überall hinreichend gelungen, so doch beharrlich versucht wurde, macht dann einmal mehr das Verdienst der Neuaufl. dieses Nachschlagewerkes aus und läßt es für den an den christlichen sozialethischen Belangen theoretisch wie als Politiker oder Wirtschafter praktisch Interessierten erneut zur unerläßlichen Orientierungshilfe werden.

Münster Franz Furger

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, hg. von Günter Biemer und Werner Tzscheetzsch, Bd 4: **Jugend der Kirche.** Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 413 S., geb. DM 58.–

Der vierte und letzte Bd des Handbuches will unter dem Titel ‚Jugend der Kirche' „der Selbstdarstellung der Betroffenen" (Einleitung 9) Raum geben.

Dies geschieht zunächst, indem Funktionäre oder Kenner der Mitgliedsverbände des BDKJ Einblick in die jeweiligen historisch und programmatisch wichtigen Daten verschaffen. Noch unter dem Oberthema „Jugendverbandsarbeit" sind so heterogene Bereiche wie „Aufgaben eines Bischöflichen Jugendamtes", die derzeitige Ministrantenseelsorge, die Dt. Jugendkraft und die offene Jugendarbeit beschrieben.

Im zweiten Themenbereich „Jugendarbeit als Jugendbildung und Jugendberatung" werden im Rahmen von Jugendbildung die Arbeit in Jugendbildungsstätten, soziale Bildungsarbeit (Freiwilliges Soziales Jahr), feministische Mädchenbildung, pastorale Arbeit mit Kriegsdienstverweigerern und ZDL sowie die Bildungsarbeit in der gymnasialen Oberstufe angesprochen. Im Anschluß daran finden sich Artikel zur Sternsingeraktion, zum Pilgern und Wallfahrten, zu Basis-, Initiativ- und Projektgruppen und zur Jugendarbeit als Jugendsozialarbeit.

Tatsächlich ist es wohl gelungen, die Bandbreite kirchlicher Jugendarbeit in ihren Sozial- und Aktionsformen zu verdeutlichen. Dabei mag es unvermeidbar sein, daß das inhaltliche und stilistische Niveau der Beiträge eines solchen Sammelwerkes differiert. Während in vielen Beiträgen deutlich wird, daß sie dem Stand der wissenschaftlichen Reflexion entsprechen oder zumindest Aktualität besitzen (z. B. Art. zu BDKJ, CAJ, Fem. Mädchenbildung, Jugendbildungsstätten, Basis-, Initiativ-, Projektgruppen), wirken andere teils recht narrativ, historisierend, detaillverliebt oder manchmal auch allgemein-oberflächlich (z. B. Art. zu BCJ, Jung KKV, Kolpingjugend, Pilgern und Wallfahrten, Jugendarbeit als Jugendsozialarbeit). Dies muß jedoch dem Anliegen des Buches, „Anlaß für die Erwachsenenkirche [zu sein], sich durch vielfältige Anliegen und Planungen der Jugendlichen in Frage stellen zu lassen" (Einleitung 7f), nicht abträglich sein. Die vorliegende Übersicht von Positionen und Ansätzen in der kirchlichen Jugendarbeit kann für Praxis und Theorie wertvolle Informationen liefern.

Der einleitende Artikel von R. Bleistein verschafft zudem ein geschichtliches Raster, das manche anschließend auftauchenden Stichworte oder auch Konflikte in einen übergreifenden Bezug stellt. Eine Zusammenstellung der Anschriften der Jugendverbände und -ämter beschließt den Bd.

Eine kleine Ergänzung an das „zu Wort kommen" (7) der Jugend selbst sei gestattet: Sicherlich kommt die Jugend der Kirche in ihren Repräsentanten und Funktionären zu Wort. Ob damit jedoch das Potential, die „prophetische Kraft" oder auch der Geist christgläubiger Jugendlicher vollends umschrieben ist, sei dahingestellt. Vielleicht sollte man dies auch gar nicht versuchen . . .

Münster Robert Rödl

[1] Gleichzeitig mit L.s Buch ging der Redaktion eine Lizentiatsarbeit zu: **Eder**, Joachim, **Der Begriff des „foedus matrimoniale" im Eherecht des CIC**. – St. Ottilien: EOS 1989. XXII und 109 S. (Dissertationen Kanonistische Reihe Bd. 3), kart. DM 19,80. Diese Untersuchung mit demselben Maßstab wissenschaftlicher Kritik zu messen, grenzte an Unfairness. Lediglich die Frage sei gestellt, ob die Herausgeber dem Autor einen Gefallen getan haben, eine Arbeit zu veröffentlichen, bei deren Lektüre keiner der im Vorwort genannten Personen aufgefallen zu sein scheint, daß „foedari" nicht „Bund schließen" heißt – dies als pars pro toto. Über Gravierenderes schweigt des Sängers Höflichkeit.

Oser, Fritz/**Gmünder**, Paul: **Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung.** Ein strukturgenetischer Ansatz. – Zürich, Köln: Benziger 1984. 287 S., DM 44.–

Die seit ihrem Erscheinen heiß diskutierte und umstrittene Arbeit von Oser/Gmünder stellt ein größeres Forschungsprojekt in seinen Zielen, Hypothesen, Methoden und Resultaten vor. Der Untertitel verweist deutlich auf die Herkunft aus der Piaget-Schule: Es geht um eine Untersuchung der Entwicklung kognitiver Strukturen, und auch die religiöse Entwicklung wird nur anhand der Entwicklung religiöser Erkenntnisleistungen beobachtet, wobei O./G. voraussetzen, daß die Struktur des religiösen Urteils das jeweils erreichte religiöse Lebensbewältigungsmuster erkennbar werden läßt. „Entwicklung des religiösen Urteils meint, daß Personen im Laufe ihrer Lebensgeschichte je anders, je qualitativ differenzierter persönliche und soziale Erfahrungen unter dem Gesichtspunkt eines ‚Religiösen' verarbeiten" (19).

Das religiöse Urteil strukturiert die erfahrene Wirklichkeit durch Denkoperationen, durch Integration in das eigene religiöse Regelsystem. Dabei steht dieses selbst mit auf dem Spiel: wenn die Bewältigung der Lebenssituation nicht glatt gelingt, gerät die kognitive religiöse Struktur in eine Krise, muß erweitert und verändert werden. Das religiöse Urteil ist also für O./G. ein lebendiger Prozeß, der Teil der religiösen Entwicklung selbst ist und nicht nur deren Ergebnis. Auf welche Weise die religiöse Rekonstruktion der Wirklichkeit jeweils geschieht, hängt weniger vom religiösen Wissen als von der „religiösen Tiefenstruktur" ab, der religiösen Organisation der Persönlichkeit.

O. berichtet, daß er mit Kohlberg oft die Frage erörtert habe, ob die religiösen Tiefenstrukturen „hard structures" sind, d. h. universal geltende Strukturen der menschlichen Entwicklung, oder „soft structures", d. h. sekundäre, vom sozialen Kontext abhängige Strukturen. Gegen Kohlberg plädiert O. dafür, daß es sich bei der religiösen Tiefenstruktur um eine (wie Piaget das nennt) „Mutter-Struktur" handelt, d. h. um eine nicht auf andere zurückführbare kognitive Grundstruktur, die notwendig zum Menschen gehört. Die Strukturgenese dieser religiösen Mutter-Struktur untersuchten O./G. und fassen die Resultate zu einem 6-Stufen-Modell der religiösen Entwicklung zusammen.

Die Untersuchungsmethode von O./G. ist – im Anschluß an Piaget und Kohlberg – das semiklinische Interview, das seinen Kern in einer dem Probanden vorgelegten Dilemma-Geschichte hat. Das Dilemma stellt eine Konfliktsituation dar, die keine befriedigende Lösung zuläßt und deshalb zu einer Entscheidung herausfordert. Dadurch wird ein subjektiver Strukturierungsprozeß stimuliert, der dann die jeweils besondere Struktur der Verknüpfung der Elemente des religiösen Regelsystems beim Probanden deutlich werden läßt.

Das Stufen-Modell kann hier nicht im einzelnen referiert, sondern nur in der von O./G. selbst formulierten Kurzfassung vorgestellt werden:

„Stufe 1 Sicht einseitiger Macht und Autorität eines Ultimaten (Deus ex machina)
Stufe 2 Sicht der Beeinflußbarkeit alles Ultimaten durch Riten, Erfüllungen, Gebote usw. Erste Subjektivität (Do ut des)
Stufe 3 Autonomie der Person durch Abtrennung des Ultimaten vom genuin humanen Bereich (Deismus)
Stufe 4 Autonomie der Person durch Annahme apriorischer Voraussetzungen aller menschlichen Möglichkeiten durch Ultimates (Apriorität)
Stufe 5 Sicht einer kommunikativ-religiösen Praxis, in der Ultimates in jedem Handeln Voraussetzung und Sinngebung bildet. Höchste menschliche Autonomie (Kommunikativität)." (87f)

Stufe 6 war im Forschungsprojekt nicht empirisch überprüfbar, hat postulatorischen Charakter, der sich aus der Entwicklungslogik von Stufe 1–5 ergibt. Gemeint ist eine Orientierung an universaler Kommunikation und Solidarität, in der Gott als Ermöglichung und Erfüllung absoluten Sinnes in der endlichen Freiheit erfahren wird.

Auch wenn das Stufenmodell der Entwicklung des religiösen Urteils ausreichend validiert erscheint, bleibt die entscheidende kritische Frage an O./G., ob damit, wie der Titel des Buches beansprucht, überhaupt die religiöse Entwicklung in den Blick kommen kann. Denn diese ist so sehr eingebettet in die psychodynamische Entwicklung und in Beziehungserfahrungen, daß die Vernachlässigung dieser beiden wesentlichen Aspekte eine starke Einschränkung der Perspektive bedeutet. Das wird in der durch Oser ausgelösten Diskussion inzwischen immer deutlicher und hat zur Folge, daß sich die kognitiv-strukturelle Theorie der religiösen Entwicklung neuerdings für andere religionspsychologische Perspektiven zu öffnen beginnt.

Münster Eberhard Rolinck

Altermatt, Urs / **Widmer**, Josef: **Das schweizerische Missionswesen im Wandel.** Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955–1962. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1988. 50 S. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXXII), kart. sfr 8.–

Diese Arbeit, die nun als 32. Bd der Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft vorliegt, wurde erstmals 1987 als Zeitschriftartikel veröffentlicht. Wie aus dem Titel hervorgeht, befassen sich die Vf. darin mit dem Wandel im schweizerischen Missionswesen in den entscheidenden Etappen zwischen 1955 und 1962. Dieser Wandel des jungen schweizerischen Missionswesens, das erst in der Zwischenkriegszeit angefangen hat, machen die Vf. vor allem an drei Hauptaktionen fest, die zugleich auch die drei Meilensteine des Aufschwungs, aber auch die Krisenmomente des Missionswesens vor Augen führen. Es sind die sogenannte „Messis" (Missionsausstellung) von 1955, das Missionsjahr 1960/61 und die Sammelaktionen, von denen die erste 1962 stattfand und die seitdem Fastenopfer genannt werden.

Aufmerksamkeit und Ansehen verschaffte sich das schweizerische Missionswesen zum ersten Mal 1921 mit dem ersten schweizerischen Missionskongreß. Dieser Kongreß legte den Grundstein für eine verstärkte missionarische Tätigkeit von seiten schweizerischer Missionsinstitute in Asien und in Afrika. Doch es dauerte nicht lange bis zur tiefen Zäsur in der Weltmissionsgeschichte überhaupt, die der Zweite Weltkrieg bedeutete. Hier setzte ein allgemeiner Erosionsprozeß ein, der durch die verschiedenen Konflikte in der Zeit des Kalten Krieges zwischen Ost und West und die Befreiungskämpfe der kolonisierten Völker verstärkt wurde. Angesichts dieser Situation drohte auch die Missionsbewegung, die bislang fast ausschließlich Sache des Klerus war, zusammenzubrechen. Es mehrten sich daher Stimmen, die zu einer Modernisierung und Neuorientierung in der Missionsarbeit aufriefen. Den Wandel, der sich daraufhin vollzog, charakterisieren die Vf. auf zweifache Weise. Er ist zum einen strukturell, insofern dieser missionarische Aufbruch der katholischen Schweiz nicht mehr nur von Orden, Missionsinstituten und päpstlichen Missionswerken getragen wurde, sondern als missionarische Laienbewegung entstand. Zum anderen vollzog sich der Wandel auch mentalitätsmäßig, d. h. weg von einer Missionsromantik zum missionarischen Realismus. Man begann, Abschied zu nehmen von Kitsch und Klischees der Vergangenheit, von der „Nicknegerli-Mentalität", und dies um so mehr, als die sogenannten „Kolonialkirchen" nunmehr das Recht auf gleichberechtigte Mit-gestaltung der Universalkirche stärker zu reklamieren begannen. Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man in diesem Zusammenhang sogar von einer Art „Identitätskrise der Mission" gesprochen hat.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum die Mission sich nunmehr verstärkt alter und neuer Themen annehmen mußte, etwa des Themas der inzwischen ins Bewußtsein der ganzen Welt gerückten Entwicklungshilfe, der Heranbildung eines einheimischen Klerus, der Rolle des ausländischen Missionars als „Initialzündung", der Aufwertung der Laien, des Ökumenismus usw.

So gesehen ist das, was die Vf. hier als Wandel des schweizerischen Missionswesens beschreiben, im Grunde – abgesehen von den besonderen schweizerischen Zügen – ein Spiegelbild der Missionsbewegung in der Nachkriegszeit überhaupt bis in unsere Tage. Insofern empfiehlt sich die Lektüre dieses Büchleins als Anregung zur Weiterentwicklung eines zeitgemäßen Missionsgeistes nicht nur im Hinblick auf das Ausland, sondern auch im Inland.

Münster Kossi J. Tossou

Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. Hg.: Roman Malek SVD / Werner Prawdzik SVD. – Nettetal: Steyler Verlag – Wort und Werk 1989. 203 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 37), kart. DM 35.–

Vom 11. bis 13. November 1987 wurde in St. Augustin von der Phil.-Theol. Hochschule und der Schriftleitung der „Monumenta Serica" ein China-Kolloquium veranstaltet. Das Thema gibt der Titel des nun erschienenen Referat-Bandes wieder.

Bei der Eröffung machte der Rektor der Hochschule, Werner Prawdzik, deutlich, daß die Veranstalter zu diesem Kolloquium eingeladen hatten, „um miteinander in die Schule der Geschichte zu gehen". Wörtlich sagte er: „Wir werden uns in diesen Tagen mit politischen Situationen und geschichtlichen Ereignissen befassen, in denen ähnliche Spannungen die kirchliche Einheit bedrohten, und wir werden uns die Lösungen anschauen, die damals gefunden wurden, um uns dann zu fragen, wieweit sie uns auch heute noch Richtung weisen können" (9). Roman Malek sagte: „Es ist einzusehen, daß man nicht einfach aus der Geschichte Lösungen auf die Gegenwart übertragen kann, aber bedenken kann und soll man sie schon" (16). Damit ist die Originalität der Veranstaltung und dieses Referat-Bandes gekennzeichnet: Historia magistra vitae. Schwer-

punkt des Kolloquiums waren also nicht Lageberichte und Situationsanalysen, die Interessenten seit Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen zugänglich sind und laufend nach dem neuesten Stand vermehrt werden.

Im Mittelpunkt der Veranstaltung standen drei historische Referate: „Die Geschichte der Friedensbewegung in Ungarn" (Gabriel Adriányi, 75–86); „Vergangenheitsbewältigung in der Alten Kirche am Beispiel der ‚Abgefallenen' und ‚Treuen'" (Peter Stockmeier, 87–99); „Wahl und kanonische Einsetzung der Bischöfe und Pfarrer im Umfeld der Französischen Revolution" (Karl Josef Rivinius SVD, 101–119).

Der Kanonist Paul Zepp SVD meinte damals noch: „Wenn der Staat seinen Druck aufgäbe, könnten die Bischöfe der Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche direkten Kontakt mit Rom suchen, um mit dem Heiligen Vater in Einklang zu kommen" (130). Nun fanden am 4. Juni 1989 die barbarischen Massaker auf dem Platz des himmlischen Friedens in Peking statt. Ich schreibe diese Zeilen am 17. Juni 1989. Das Schlußwort von Zepps Referat gilt weiter: „Ohne die Erleuchtung des Hl. Geistes geht es nicht. Deshalb müssen wir beten" (131).

Zu den Teilnehmern gehörten rund vierzig Theologen, Historiker, Sinologen, Publizisten und China-Experten. Man vermißt die Veröffentlichung ihrer Liste mit Anschriften, wie bei vielen Kongreßberichten üblich.

Erhöhten Wert erhält die Veröffentlichung durch eine „Ausgewählte internationale Bibliographie über die Katholische Kirche in der Volksrepublik China" (177–203), die dankenswerter Weise Roman Malek zusammenstellte. Deutsche Titel blieben ausgenommen. Sie erschienen bereits früher in: Malek/Plate (Hg.), Chinas Katholiken suchen neue Wege (Freiburg 1987) 165–192. Malek kündigt Ergänzungen an und erwägt eine gemeinsame Veröffentlichung mit einer chinesischen Bibliographie, die sich in Vorbereitung befindet.

Münster Werner Promper

Park, Il-Young: **Minjung, Schamanismus und Inkulturation.** Schamanistische Religiosität und Christliche Orthopraxis in Korea. – Seoul: Selbstverlag des Verfassers 1988. IX, 441 S. Bestellanschrift: Institut für Missionswissenschaft der Universität, CH-1700 Fribourg.

Vom Kard. Kim in besonderer Weise gefördert (VII), promovierte der 1952 in der Hafenstadt Pusan geb. Vf. mit dieser Untersuchung in Fribourg bei Richard Friedli OP als einer der ersten koreanischen Laien zum Dr. theol.

Anläßlich der Besprechung der in dt. Übersetzung erschienenen „Theologischen Beiträge und Reflexionen" von Ahn, Byung-Mu (ThRv 1987, 326–328) wurde die koreanische Minjung-Theologie (Ausspr. Min-Dschŏng) ausführlich vorgestellt. Auf Parallelen zur lateinamerikanischen und afrikanischen Theologie in verwandtem politischen und sozialen Umfeld wurde ausdrücklich hingewiesen. Auch ergiebige Literaturhinweise wurden geboten. Inzwischen erschien ein weiterer bedeutender Beitrag von Ahn in der ZMR (1989, 126–133): „Minjung-Bewegung und Minjung-Theologie". Die koreanische Minjung-Theologie kann im Konzert der Dritte-Welt-Theologien nicht mehr übersehen werden. Die soeben bei Kok in Kampen erschienene missionswissenschaftliche Summe „Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom" stellt sie vor (312–316) als „een typische Aziatische pendant van de Latijnsamerikaanse theologie van de bevrijding" (312). Diese Ausführungen von A. G. Honig basieren auf: Minjung Theology. People as the Subjects of History, hg. von der Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (Maryknoll, N.Y. 1983). Vgl. auch: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe (Berlin 1987) 230–235 (Lit.).

Koreanische Volksmentalität und -religiosität gründen auf schamanistischen Vorstellungen (Geisterglaube und Ahnenkult), die von Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum überlagert wurden, jedoch unterschwellig als Substrat in alle Lebensbereiche hinein fortwirken. Dieser tief im Volk verwurzelten Mentalität begegnet man in Korea auf Schritt und Tritt.

Der Schamanismus hat in Korea – in gleicher Weise wie in Brasilien die afrobrasilianischen Zeremonielle – seine Kultstätten und -diener. Genauso wie der brasilianische Franziskanertheologe Boaventura Kloppenburg (seit 1986 Bischof von Novo Hamburgo) ehedem vor Ort die afrobrasilianischen Kulte intensiv studiert hat (vgl. z. B. B. Kloppenburg: O Espiritismo no Brasil [Petrópolis 1960]; A Umbanda no Brasil [ebd. 1961] sowie zahlreiche Beiträge in der Revista Eclesiástica Brasileira), so hat Park in langwieriger Feldforschung den koreanischen Schamanismus untersucht. Hauptinformantin bei seinen Bemühungen war eine schamanistische Altmeisterin (IX). Während Kloppenburg vordem besonders auf die religiöse Gefahr hinwies (Der brasilianische Spiritismus als religiöse Gefahr: Social Compass [Den Haag 1958] 237–255), liegt P. mehr in der Linie von Puebla (385–428: Evangelización de la cultura), wenn er „. . . Entwicklung und Eigenart der Religiosität des Minjung vom schamanistischen Phänomen ausgehend darstellt und untersucht, inwiefern ein solcher Bezugsrahmen die Gestalt des zukünftigen koreanischen Christentums als eines integrierenden Teils der koreanischen Kultur bestimmen wird" (VII). P. meint: „Wenn das schamanistische religiöse Potential und das christliche Sozialbewußtsein in Korea sich gegenseitig ergänzen können, kann daraus eine dynamische Triebkraft des Inkarnationsprozesses für die Frohbotschaft in Korea entstehen" (267). Die Gefahr des Sykretismus darf jedoch nicht unterschätzt werden.

Das Lit.-Verz. gibt ergiebige Hinweise zur Minjung-Thematik (328–332), zum Schamanismus (333–341) und zur Inkulturation (allgemein: 342–347, in Korea: 347–352). Zahlreiche Abbildungen (393–433) illustrieren die Thematik des Schamanismus. Nicht wenige lassen eine frappante Ähnlichkeit mit afrobrasilianischen Kultpraktiken erkennen.

Münster Werner Promper

Han, Sang-Woo: **Die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas.** Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Untersuchung zur Hermeneutik des Menschen zwischen Himmel und Erde. – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1988. 512 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII: Theologie, Bd 325), Paperback sFr. 77.– (Diss. Regensburg)

In einer ausführlichen „Einleitung" (13–17) ist Vf. darum bemüht, genauer darzulegen, worum es ihm eigentlich geht: „Untersuchung des koreanischen Volkes und dessen Kultur" (14). Formalobjekt soll dabei die Religion sein, wie der Untertitel verdeutlicht. H. betont dann, daß „im Grunde der ‚Mensch' Thema seiner Arbeit ist" (16), der Mensch in der Welt, den die Frage nach dem Transzendenten bewegt (17). Er will den Ursprüngen der „Identität" des koreanischen Menschen nachspüren, die – einschneidenden geohistorischen Erschütterungen im Lauf einer langen Geschichte zum Trotz – einem unwandelbaren Grundmuster, wenn auch mit Varianten, verhaftet bleibt (14, 425).

Bis auf den heutigen Tag gilt den Koreanern der Tangun-Mythos als Ursprungsmythos. Der 3. Oktober ist Nationalfeiertag, weil im Volksbewußtsein der Glaube verankert geblieben ist, an diesem Tag sei der Himmelssohn herabgekommen und seitdem gebe es auf der Erde das Land der Koreaner (15).

So widmet H. den ersten Teil seiner Untersuchung der Hermeneutik des Tangun-Mythos aufgrund eingehender Textexegese und Analyse seiner Symbole: Himmel, Berg, Drei (18–138).

Teil 2 behandelt „Die koreanische Variante des Buddhismus in bezug auf die mythisch-religiösen Symbole ‚Himmel', ‚Berg', ‚Drei'" (139–227).

Teil 3: „Die koreanische Variante des Konfuzianismus: Autochthon-religiöse Grundspuren in Ethik, Ordnungsdenken und Pädagogik" (228–309). Bemerkenswert ist der Schlußabschnitt: „Koreanisch-konfuzianische Kritik am Katholizismus" (285–309), die überleitet zu

Teil 4: „Der Katholizismus in Korea: Traditionsbruch oder Reinterpretation des koreanischen Denkens?" (310–423). Auch in den Schriften der ältesten katholischen Denker Koreas entdeckt H. den Einfluß des Tangun-Mythos, besonders Parallelen in der Vorstellung vom Höchstwesen im Himmel.

In Teil 5 (424–427) konkludiert H.: „Der Ursprungsmythos zeigt die verschiedenen Elemente, an die ‚neue' Lehren sich trotz Hindernissen – beim Neo-Konfuzianismus und Katholizismus waren diese besonders stark – annähern oder akkommodieren konnten" (425).

Gegen die gängige Auffassung westlicher und koreanischer Forscher, Tangun sei ein Schamanenmythos, führt H. etliche Argumente ins Feld und ergeht sich in ausgedehnten sprachwissenschaftlichen Analysen (25–55). Mircea Eliade, der ebenfalls den Tangun-Mythos dem Schamanismus zuordnet, hält er vor, „ohne ausreichende Sprachkenntnisse linguistisch zu argumentieren" (34). Er macht sich jedoch Eliades Auffassung zu eigen, daß der Tangun-Mythos in dessen Sinn einen „Archetypus" des koreanischen Denkens darstellt (424).

H. Díaz zitiert Rha Young-Bok und Lee Jung-Young, wenn er schreibt: "Shamanism permeates, influences, and is kept in all other teachings and is the strongest power in Korea, from the religious point of view" (A Korean Theology [CH-Immensee 1986] 129).

Die Untersuchung bietet eine Fülle von bisher (zumal in westlichen Sprachen) kaum zugänglichen Details der historischen Vernetzung von Mythologie und Religionen. Sie leistet einen hilfreichen Beitrag zum besseren Verständnis des koreanischen Volksbewußtseins und für eine inkulturierte Verkündigung des Evangeliums; denn „die Suche nach dem Himmel im Denken Koreas" kongruiert doch mit dem augustinischen «Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te». Aufgrund dieser „Suche nach dem Himmel", die in den Herzen der Koreaner so tief verwurzelt ist, läßt sich auch die Empfänglichkeit für den christlichen Glauben erklären. Was den

Katholizismus betrifft, so ist „Korea die einzige Kirche in Asien, die ungebrochen wächst. Jedes Jahr kommen 100 000 Neugetaufte dazu, 50 000 davon allein in Seoul" (KathMiss 1989, 74). Eine große Rolle spielt dabei auch das Eintreten der Kirche für soziale Gerechtigkeit, die im schamanistischen „Kut-Geist" (Gemeinschaftsbewußtsein) vorgegeben ist (vgl. Park: Minjung, Schamanismus und Inkulturation [Diss. Fribourg 1988] 274–305) und im Sinne der Minjung-Theologie besonders von den Neubekehrten (nach einem langwierigen anspruchsvollen Katechumenat) mit Begeisterung orthopraktisch gelebt wird.

Die abundanten (nicht selten größere Exkurse beinhaltenden) „Anmerkungen" (431–497) sind beeindruckend. Da sie den (insgesamt 27) einzelnen Abschnitten zugeordnet unterteilt sind, hätten die Kennummern dieser Abschnitte oben auf den S. durchlaufend ausgeworfen werden sollen.

Zur Ergänzung der ausgedehnten (überwiegend koreanischen) „Bibliographie" (498–512) seien westlichen Lesern noch die folgenden Werke empfohlen: Bary, W. Th. de – Embree, A. T.: Approaches to Asian Civilizations (New York & London 1964); Chan, W. T. (Hg.): The Great Asian Religions (London 1969); O, Sek-Keun: Der Volksglaube und das Christentum in Korea (München: Arbeitsgemeinschaft für Religion und Weltanschauungsfragen 1979).

Münster Werner Promper

Georges de Trébizonde: De la vérité de la foi des chrétiens. Texte grec. Traduction francaise et Notes par Adel Th. Khoury. – Altenberge: CIS Verlag 1987. 245 S. (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca, 1), kart.

Die Geschichte des Dialogs zwischen Christen und Muslimen ist eines der Hauptthemen in der wissenschaftlichen Arbeit von A. Th. Khoury. Hier sei nur an seine wichtige Arbeit: Les Théologiens byzantins et l'Islam. Louvain 1969 erinnert. In der vorliegenden Arbeit macht Kh. mit einem besonders originellen Vertreter des christlich-islamischen Dialogs, mit Georg von Trapezund (1395–1494) bekannt. Die Vita dieses auf Kreta geborenen Anwalts einer politisch-religiösen Einigung zwischen Christentum und Islam ist abenteuerlich. Er studierte in Verona, wurde Lehrer für Griechisch in Vicenza und Venedig und brachte es zu bedeutenden Positionen beim Heiligen Stuhl. Besonders erschüttert wurde er, wie die gesamte Christenheit, von der Eroberung Konstantinopels durch Mehmet Fatih im Jahre 1453. Anders als die Mehrheit der Beobachter im mittelalterlichen Europa sah er in diesem Vorgang allerdings eine Chance für eine politisch-religiöse Vereinigung zwischen Europa und der islamischen Welt. So wandte er sich denn mit der Abhandlung: „Die Wahrheit über den Glauben der Christen" an den türkischen Sultan. In diesem Werk preist er Mehmet als den zweiten Konstantin, dem es aufgegeben sei, die einander feindlich gegenüberstehenden Religionen und Kulturen zu einigen. Um seine Position zu verdeutlichen, begab sich Georg von Trapezund sogar zur Hohen Pforte, wurde aber nicht zum Sultan vorgelassen und mußte unverrichteter Dinge nach Italien zurückkehren.

Die vorliegende Ed. besteht aus Einführungskap. in denen der Leser mit der Biographie dieses Pioniers des christlich-islamischen Dialogs bekannt gemacht wird, man etwas über seine Haltung gegenüber den Schwierigkeiten dieses Gesprächs erfährt und schließlich eine umfangreiche kritische Analyse der Darstellung des christlichen Glaubens vor sich sieht. Dem folgt der griechische Text und eine gut lesbare französische Übersetzung.

Mag auch manches von dem, was Georg von Trapezund geschrieben hat, naiv erscheinen, in einem Punkt hat er sicherlich recht. Zu den Hindernissen, die dem christlich-islamischen Dialog im Wege stehen, gehört das mangelnde Wissen um die Vorstellungen des Gesprächspartners, das zu Vorurteilen und Gegnerschaft führt. Kh. ist zu danken, daß er uns durch seine Ed. mit einem ungewöhnlichen Vertreter des Dialogs zwischen den Religionen Christentum und Islam bekannt gemacht hat.

Münster Peter Heine

Philosophisches Wörterbuch. Neubearbeitung des unter Mitarbeit von Hans Brockard, Severin Müller und Wolfgang Welsch hg. Kleinen Philosophischen Wörterbuchs. Hg. von Max Müller und Alois Halder. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 399 S. (Herder-Taschenbuch Nr. 1579), kart. DM 19.90

Seit seinem ersten Erscheinen vor 30 Jahren bereits mehrfach überarbeitet und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, ist das „Philosophische Wörterbuch" schon lange als ein wichtiges Hilfsmittel für jeden anerkannt, der nach einer kurzen und zuverlässigen Orientierung über zentrale Begriffe, Fragestellungen und Strömungen der Philosophie sowie die führenden Gestalten der Philosophiegeschichte sucht. Bei Max Müller und Alois Halder war die jetzt vorgelegte Neubearbeitung in guten Händen. Neben einer Revision zahlreicher Artikel wurden über achtzig Stichwörter neu aufgenommen. Besonders nützlich sind die in dieser Auflage erstmals hinzugefügten Übersichtstafeln zur Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Es dürfte nicht leichtfallen, ein vergleichbares Taschenwörterbuch zur Philosophie zu finden, in dem auf so engem Raum schwierige Sachverhalte mit solch fachlicher Kompetenz und Präzision allgemeinverständlich dargeboten werden.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Stuhlhofer, Franz: **Charles Darwin** – Weltreise zum Agnostizismus. – Berneck: Schwengeler-Verlag 1988. 166 S. (TELOS Leben – Werk – Wirkung 2809)

„Ich wäre lieber der Nachkomme zweier Affen als ein Mann, der Angst davor hat, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen", so soll Thomas Henry Huxles, einer der leidenschaftlichsten Anhänger Darwins dessen Gegnern geantwortet haben, als diese bei einer Diskussion die von Darwin (1809–1882) aufgestellte Theorie in Frage stellten (vgl. Ronald W. Clark, Charles Darwin, Biographie eines Mannes und einer Idee; Frankfurt a. M. 1985, 176). Die Polemik dieser Antwort mag signifikant sein für die schon zu Darwins Lebzeiten heftigen Auseinandersetzungen um die Theorie über die Abstammung der Arten, die sich seit 1860 blitzschnell verbreitet hatte. Bereits 1875 lag eine Gesamtausgabe aller Werke Darwins in deutscher Übersetzung vor (St. 113).

Worum geht es in dieser Theorie? Der Vf. setzt mit vier mehr oder weniger vorbereitenden Kap. ein:

Kap. 1: „Was wissen die Menschen im allgemeinen über Darwin?" (stark populärwissenschaftlich, aber nicht uninteressant); Kap. 2: „Weshalb sollen wir uns mit der Geschichte beschäftigen?"; Kap. 3: „Sollen wir Darwin positiv oder negativ beurteilen?", Kap. 4: „Darwins Leben im Überblick."

Erst im 5. Kap. (35) wird die Frage der Abstammung der Arten wiederaufgenommen.

St. zitiert dafür Charles Darwin: Die Abstammung des Menschen, Leipzig o. J. (1908 oder 1909), Kröners Volksausgabe, S. 117: „Die Siminaden [= Affen] verzweigen sich dann in zwei große Stämme, die neuweltlichen und die altweltlichen Affen, und aus den letzteren ging endlich der Mensch, das Wunder und der Ruhm des Weltalls hervor." Innerhalb dieses Kap. widmet der Autor einen langen Abschnitt dem „Kampf ums Dasein". Dieser ist eine Wiederaufnahme eines bereits im zweiten Kap. angesprochenen Themas (25). Gezielte Zitate aus Darwins Werken zeigen „in aller wünschenswerten – oder auch nicht wünschenswerten – Klarheit: Der Kampf ums Dasein beinhaltet auch den direkten Kampf von Menschenrassen gegeneinander mit dem Ergebnis der Beseitigung der schwächeren Rassen, und Darwin bewertet diese Vorgänge positiv da sie zur Höherentwicklung beitragen" (ebd. 37).

Erwartet man nun eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Darwinismus, oder eine irgendwie auf dem bisher Gesagten fußende Diskussion, so schlägt St. doch ab dem 6. Kap. einen ganz anderen Weg ein.

Zunächst beschäftigt er sich mit „Darwin als Wissenschaftler: seine Ausbildung, seine Arbeitsweise", dann im 7. Kap. mit „Darwins Logik". Im 8. Kap. geht es um „Darwins religiöse Einstellung", im 9. Kap. um „Darwin als Mensch: Charakter, Neigungen, Abneigungen", wobei St. zugibt, daß die Überschrift „eine Verlegenheitslösung ist. Denn eigentlich betrifft alles, was Darwin tut, auch den Menschen Darwin. Auch alles das, was der Wissenschaftler Darwin tut – ein Mensch, der wissenschaftlich arbeitet, gibt dabei ja sein Menschsein nicht auf . . ." (93).

Die Einleitung zum 9. Kap. ist symptomatisch für den alles andere als flüssig zu nennenden Stil des Autors, der in unzähligen und unsinnigen Wiederholungen den in den ersten Kap. halbwegs gespannt gemachten – populärwissenschaftlich interessierten – Leser mit Banalitäten langweilt. Ohne daß sie genannt wird, bekommt man den Eindruck, als sei St.s verborgene Grundthese, wegen der er sich so ausführlich biographisch mit Darwin befaßt, die, daß Darwin sich nicht eigentlich von seinen wissenschaftlichen Ergebnissen habe leiten lassen, sondern mittels dieser bestimmte, ihm aber offenbar nicht bewußte, Grundanlagen seiner Persönlichkeit bestätigt gefunden sah.

So heißt es auf S. 77: „Auch Darwins Vater war in religiöser Hinsicht ein Skeptiker" und auf S. 86, daß „Darwins älterer Bruder Erasmus bereits ungläubig war, als Darwin von seiner Weltreise zurückkehrte". Über Darwins Bekanntenkreis: „In London verkehrte Darwin in Kreisen, wo er engen

Kontakt mit religiös unorthodoxen Männern hatte – die er auch sehr schätzte" (86).

Ein 10. Kap. befaßt sich mit der „Aufnahme des Darwinismus in Deutschland". Nach der Fülle an biographischen Einzelheiten in den vorausgegangenen Kap. überrascht hier wieder ein mehr wissenschaftlicher Argumentationsverlauf. Eng mit diesem zusammen hängt das 11. Kap. wo es um die „Auswirkungen des Darwinismus" auf verschiedenen Gebieten geht (Biologie, Psychologie, Philosophie, Theologie, Ethik, Astronomie, andere Wissenszweige, Geschichtsschreibung, Romanschriftstellerei, Schlagworte). Beide Kap. wären auch verständlich, wenn man sie gleich im Anschluß an das 1. Kap. lesen würde. Dies ist besonders dann empfehlenswert, wenn es einem um „Darwinismus" und nicht um biographischen Fakten geht, die von den gängigen Lexika in aller Kürze zu beziehen wären.

Noch ein Wort zum Titel des Buches. Er ist verfänglich, denn mit dem Untertitel: Weltreise zum Agnostizismus spielt St. zunächst auf die Weltreise Darwins an.

Diese dauerte fünf Jahre (1831–1836) und sie war ihm möglich, weil auf einem britischen Vermessungsschiff ein Platz für einen Naturwissenschaftler war. Darwin selbst nannte die Reise mit dem Schiff „Beagle" „das bei weitem bedeutungsvollste Ereignis in meinem Leben ... und hat meine ganze Laufbahn bestimmt" (31). Während dieser Weltreise machte Darwin die Beobachtungen, die ihn später zum „Darwinismus" führten, „zur Kombination der Faktoren Variabilität und Selektion. Diese Faktoren sollen zur Entwicklung der Organismenwelt geführt haben" (31). St. geht an anderer Stelle des Buches Darwins geistiger Entwicklung an Bord der „Beagle" nach. Dabei geht es besonders um Darwins religiöse Einstellung. Weshalb er nun gerade diese betrachtet, bleibt dabei völlig unvermittelt und setzt die Einsicht in verschwiegene Vorentscheidungen des Autors, aufgrund derer sich der Leser durchaus vergewaltigt fühlen kann, voraus. Wie dem auch sei. Es gab bei Darwin keine plötzliche Abwendung vom Glauben, sondern eher eine langsame „Auflösung seines ursprünglichen Glaubens" (83), was sich z. B. daran zeigt, „daß er noch während seiner Weltreise an seinen in der Jugend angenommenen religiösen Ansichten festhielt" (ebd.).

Wie verhält sich dieses Forschungsergebnis St.s zum Buchtitel, in dem die Weltreise mit dem Agnostizismus in Zusammenhang gebracht wird, der bei Darwin erst viele Jahre nach der Weltreise deutlich wurde? Dieses Mißverhältnis zwischen dem, was der Titel suggeriert, und dem, was St. dann tatsächlich herausarbeitet, wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß der Leser, erst wenn er ziemlich genau die Hälfte des Buches gelesen hat, erfährt, was unter Agnostizismus verstanden wird.

St. bezeichnet ihn als das Hin- und Herschwanken zwischen zwei Positionen, dem Deismus und dem Atheismus: „Aber ob man die Festlegung der ersten Gesetze, die seither das Weltgeschehen bestimmen und auch das Leben und die Organismen hervorgebracht haben, auf einen Schöpfer zurückführt (der sich seither aus allem ‚heraushält') = Deismus, oder ob man diese Gesetze als seit Ewigkeit bestehend annimmt = Atheismus, ist eine eher theoretische Frage. Für unsere Gegenwart ist sie kaum von Belang. Und wenn man zwischen diesen beiden Positionen hin und her schwankt, so ist man eben ein Agnostiker" (81).

Hat Darwins Weltreise nun zu einem Hin- und Herschwanken zwischen der Annahme eines Schöpfers und der Annahme ewiger Gesetze geführt? Wohl kaum – und selbst wenn, so will St. eigentlich etwas anderes zeigen. Nur was?

Die Antwort liegt irgendwo zwischen den Zeilen oder auch im an Kurzgeschichten erinnernden offenen Schluß. Alles in allem geht es ihm wohl darum zu zeigen, daß die ungeheuer schnelle und nachhaltig wirksame Rezeption des Darwinismus auf allen Gebieten der Wissenschaft unter anderem auch zurückzuführen ist auf die Unkenntnis der detaillierten Biographie Darwins und auf redaktionelle Glättungen sowohl seiner Autobiographie als auch der unzähligen Sekundärwerke. Weitere Gründe für die Durchsetzung des Darwinismus liegen nach St. in Darwins ständigen Minderwertigkeitsgefühlen (die St. aus vielen Quellen nachweist), wodurch er eine unnatürliche Ebenbürtigkeit mit den Tieren empfunden haben mochte. Die Scheidewand zwischen Mensch und Tier, so hat Siegmund Freud später argumentiert, sei vom Hochmut geschaffen worden (132). Im Zusammenhang mit dieser Argumentation findet sich die einzige wirkliche Auseinandersetzung St.s mit darwinistischem Gedankengut:

„Ist diese Behauptung Freuds richtig? Nun, da jene Zeitgenossen Darwins, die eine Scheidewand zwischen Mensch und Tier sahen, in einer vom biblischen Schöpfungsbericht geprägten Welt lebten, ist es naheliegend, diesen Bericht zu betrachten und zu fragen, ob derselbe Hinweise darauf enthält, daß ein seinem Zustandekommen ... menschlicher Hochmut maßgeblich beteiligt war. Eine genauere Betrachtung dieses Schöpfungsberichtes zeigt eher das Gegenteil ...

Nebenbei bemerkt, könnte man den Spieß auch umdrehen und sagen, daß hinter der Ansicht mancher Evolutionisten Hochmut steht" (132f). Hier ist St. vollends Recht zu geben. Man wünscht sich mehr solcher echten Konfrontationen und handfesten Argumente. Dies gerade, weil St. ganz offensichtlich eine eingehende naturwissenschaftliche Auseinandersetzung vermeidet.

Trotz, daß an manchen Stellen ein „deus ex machina"-Denken deutlich wird, ist ein Ansatz zu einem ausgezeichneten Gegenargument St.s zu finden, das tatsächlich in allen religiösen Auseinandersetzungen mit dem Darwinismus – auch in der vorliegenden – zu kurz gekommen scheint. Es ist die Betrachtung der unheilen Welt, gerade der des Menschen. Diese unheile Welt bringt so viel Ähnlichkeit zur Tierwelt zum Vorschein, daß diese die Verführung zu einer darwinistischen Ursprungserklärung verständlich macht: „Wir stoßen ... auf vieles, was uns irritiert, etwa Krankheiten und Grausamkeiten" (76). In Abgrenzung zum Darwinismus ist zur Erklärung dieser Tatsachen die christliche Heilsgeschichte zu betrachten, die zugleich die Geschichte der Offenbarung göttlichen Heilswirkens ist, bis hin zur Fülle dieser Offenbarung in Jesus Christus. Folgerichtig stellt St. die Frage: „Welche Antwort hat eigentlich Jesus auf solche Probleme gegeben?" (76). St. begnügt sich mit dem Hinweis: „Jesus kam als Retter, nicht als Aufklärer ... Unsererseits geht es um die Erkenntnis, daß unsere Schuld vor Gott tatsächlich so schwer wiegt, daß für diese Schuld jemand sterben mußte. Und es geht darum, daß ich Jesu Sterben für meine Schuld akzeptiere" (76). Dabei beläßt es der Autor. Das ist schade, denn hinter diesen kurzen Hinweisen liegt tatsächlich die entscheidende Antwort des Christentums auf die meisten Fragen der Evolutionisten. Sie kann auch hier nicht tiefgehend betrachtet werden, aber es sei wenigstens kurz auf einige wesentliche Gesichtspunkte einer möglichen Gegenargumentation hingewiesen.

Im Darwinismus geht es unter anderem auch um die natürliche Auslese. Sie besagt, daß im „Kampf um das Dasein" sich letztlich der Stärkere gegenüber dem Schwächeren durchsetzt. Kampf ist hier allerdings im weitesten Sinne zu verstehen.

Darauf weist auch St. unter Zitation Darwins hin:

„Zwei hundeartige Raubtiere kämpfen in Zeiten des Mangels um Nahrung und Dasein. Eine Pflanze erzeugt jährlich Tausende von Samenkörnern, von denen aber im Durchschnitt nur eines zur Entwicklung kommt – diese Pflanze kämpft ums Dasein mit jenen Pflanzen ihrer oder anderer Art, die bereits den Boden bedecken. Mehrere Mistelsämlinge, die auf demselben Ast beisamen wachsen, ‚kämpfen' mit anderen fruchttragenden Pflanzen, um die Vögel zu verleiten, lieber ihren Samen zu fressen und zu verstreuen" (36, St. zitiert hier Julius Victor Carus: „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen in Kampfe um's Dasein", 101f).

Diese Ansicht, daß das Schwächere vernichtet werden muß, damit das Starke sich fortsetzt, kann man aus der Beobachtung der Natur gewinnen, sie stimmt jedoch nicht mit der christlichen Offenbarung überein. Diese betont ja gerade, daß es ihr um den Schwächeren geht, bis hin zu der Aussage des heiligen Paulus: „... das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen" (1 Kor. 1,27). Darin besteht die christliche Erlösung, daß der Mensch sich nicht an den Gesetzen der gefallenen Natur orientiert, sondern an Christus, der ja selber schwach geworden ist. Christlich gesehen hat gerade der schwache Mensch eine herausragende Stellung.

Was ist dann aber mit den Gesetzen der Natur, die doch beobachtbar sind? Es ist doch immerhin möglich, daß die von Darwin beobachteten Naturgesetze nicht die Gesetze sind, die der Schöpfer eigentlich gewollt hat, sondern die pervertierten und in ihrer ursprünglichen Ausrichtung zerstörten Gesetze, die mit der Sünde zusammen in die Natur (Welt) gekommen sind. Sünde ist ja nicht ein nur geistiges Geschehen, sondern hat immer auch Auswirkungen auf das reale Sein.

Im ganzen wirft sein Buch viele Fragen auf und läßt vieles ungeklärt. Es ist kein wissenschaftliches Buch und kann eher zur unterstützenden Lektüre des schulischen Biologieunterrichts empfohlen werden, der ja leider immer noch in ungebrochener Ignoranz, und offenbar nicht ganz frei von ideologischen Motiven, die Schüler mit wissenschaftlich längst Überholtem langweilt. Bedenkt man, daß in der seriösen wissenschaftlichen Welt keiner mehr den Darwinismus oder die Evolutionstheorie glaubwürdig zu vertreten vermag, ohne sich nicht – auch bei den atheistischsten Kollegen – lächerlich zu machen, daß aber andererseits der nicht-wissenschaftlichen Welt kaum etwas davon deutlich wird, dann erkennt man das berechtigte Anliegen St.s, in einfachem Stil und überzeugender Darbietung einem großen Leserkreis glaubwürdig Informationen weiterzugeben, die ihm durch geschickte Machenschaften seit Jahren und Jahrzehnten vorbehalten worden sind. Nur enthält St.s Buch zu wenig an wirklicher Auseinandersetzung mit dem Darwinismus noch auch an echten Informationen. Es ist eine große Infragestellung und steht vielleicht schicksalhaft unter seinem eigenen Verdikt.

Höchenschwand Hermann-Josef Zoche

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Kirche in der Zeit. Walter **Kasper** zur Bischofsweihe. Gabe der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Unter Mitarb. von Clemens Steiling hrsg. von Hermann J. Vogt. – Mchn: Wewel 1990. 270 S.; DM 48,–.

Witness and existence. Essays in honor of Schubert Miles **Ogden**. Ed. by Philip E. Devenish and George L. Goodwin. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1989. IX, 243 p.; $ 19,95; p. 229–243: Bibliography Sch. M.Ogden.

Betz, Hans Dieter: Gesammelte Aufsätze. I: Hellenismus und Urchristentum. – Tü: Mohr 1990. VIII, 303 S.; Lw. DM 168,–.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Unter Mitarb. von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg. Hrsg. von Hubert Cancik . . . – Bd. II: Apokalyptik-Geschichte. – Stu, B, Köln: Kohlhammer (1990). 500 S.; DM 98,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Artola, Antonio María – José Manuel Sánchez Caro: Biblia y palabra de Dios. – Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino 1989. 450 p. = Introducción al estudio de la Biblia II; pes 2000.

Meynet, Roland: L'**analyse rhétorique**. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Texte, fondateurs et exposé systématique. Préface de Paul Beauchamp. – P: Ed. du Cerf 1989. 347 p.; F 220,–.

Rowland, Christopher – Mark Corner: Liberating exegesis. The challenge of liberation theology to biblical studies. – Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Pr. 1989. VIII, 205 p.; $ 14,95.

Margot, Jean-Claude: Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques. Préface de Georges Mounin. – Lausanne/Suisse: L'Age d'Homme 1990. 388 p.; F 180,–.

Grossberg, Daniel: Centripetal and centrifugal structures in biblical poetry. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. 111 p. = The Society of biblical literature. Monograph series XXXIX; $ 12,95.

2. Altes Testament

Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz **Reinelt**. Hrsg. von Josef Zmijewski. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 451 S.; Lw. DM 39,–; S. 450–451: Bibliographie H. Reinelt; [enth.:] S. 11–23: Becker, Joachim: Historischer Prophetismus und biblisches Prophetenbild; S. 25–36: Beyse, Karl-Martin: Lingua hebraica et revelatio Dei. Eine didaktisch-theologische Skizze; S. 43–57: Deissler, Alfons: Die Propheten **Amos** und **Hosea** als „Wegweiser" für das Gottesvolk; S. 59–74: Diedrich, Friedrich: Lehre mich, Jahwe! Überlegungen zu einer Gebetsbitte in den Psalmen; S. 75–84: Gross, Heinrich: Die Allmacht des Schöpfersgottes. Erwägungen zu **Ijob 26,5–14**; S. 85–115: Haag, Ernst: Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in **Jeremia 7** und **Psalm 78**; S. 117–133: Hentschel, Georg: Der Auftritt des Natan ‹2 **Sam 12,1–15a**›; S. 135–156: Hossfeld, Frank-Lothar: Nachlese zu neueren Studien der Einzugsliturgie von **Ps 15**; S. 157–162: Lohfing, Norbert: Zum rabbinischen Verständnis von **Dtn 12,1**; S. 163–179: Marböck, Johannes: Exodus zum Zion. Zum Glaubensweg der Gemeinde nach einigen Texten des Jesajabuches; S. 181–201: Mosis, Rudolf: „Mit Jauchzen werden sie ernten." Beobachtungen zu **Psalm 126**; S. 203–236: Reiterer, Friedrich Vinzenz: Deutung und Wertung des Todes durch **Ben Sira**; S. 237–251: Ruppert, Lothar: Dürsten nach Gott. Ein psalmistisches Motiv im religionsphänomenologischen Vergleich; S. 253–283: Samely, Alexander: What Scripture does not say: Interpretation through contrast in Targum Pseudo-Jonathan; S. 285–306: Scharbert, Josef: Biblischer Sabbat und modernes Wochenende; S. 307–328: Schreiner; Josef: Geschichte als Wegweisung: Psalm **78**; S. 329–344: Stendebach, Franz Josef: „Ganzheit" oder „Genüge"? Vorarbeiten zum Artikel **šālôm** im ThWAT; S. 345–357; Stiglmair, Arnold: „. . . So spricht Jahwe . . ." – Prophetenwort als Wort Gottes; S. 359–376: Thiel, Winfried: Sprachliche und thematische Gemeinsamkeiten nordisraelitischer Propheten-Überlieferungen; S. 377–403: Zenger, Erich: „Gib mir Antwort, Gott meiner Gerechtigkeit" ‹Ps 4,2›. Zur Theologie des **4**. Psalms; S. 405–447: Zmijewski, Josef: Zu unserer Belehrung geschrieben. Das Alte Testament und die urkirchliche Christusverkündigung.

Tsumura, David Toshio: The earth and the waters in **Genesis 1** and **2**. A linguistic investigation. – Sheffield: Academic Press 1989. 201 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXXIII; £ 22,50.

Beentjes, Pancratius C.: "Full Wisdom is Fear of the Lord." **Ben Sira 19,20–20,31**: Context, composition and concept. – EstBibl 47, 1989, 22–47; p. 119–130: Morla Asensio, Víctor: El verbo 'śh "ofrecer" en la estructura literaria de **Os 9,1–7**; p. 289–318: García Santos, Angel: **Gn 11,1–9**: crítica literaria y de la redacción; p. 319–343: Aguilera, Antonio: La formula "templo de Yahvé, templo de Yahvé, templo de Yahvé" en **Jr 7,1**.

Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte. Frank-Lothar Hossfeld (Hrsg.). – Wü: Echter 1989. 196 S.; kart. DM 29,–; [enth.:] S. 9–50: Dohmen, Christoph: Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits; S. 51–72: Fabry, Heinz-Josef: Erst die Erstgeburt, dann der Segen. Eine Nachfrage zu **Gen 27,1–45**; S. 73–117: Hossfeld, Frank-Lothar: Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs; S. 119–143: Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Dies sind die Rechtsvorschriften, die du ihnen vorlegen sollst." Zur Struktur und Entstehung des Bundesbuches; S. 145–167: Steins, Georg: „Sie sollen mir ein Heiligtum machen." Zur Struktur und Entstehung von **Ex 24,12–31,18**; S. 169–196 (mit Abb.): Wenning, Robert: Meṣad Ḥaṣavyāhū. Ein Stützpunkt des Jojakim?

Longacre, Robert E.: **Joseph**. A story of divine providence. A text theoretical and textlinguistic analysis of **Genesis 37** and **39–48**. – Winona Lake: Eisenbrauns 1989. XIV, 322 p.; $ 27,50.

Howell, Maribeth: **Exodus 15,1b–18:** A poetic analysis. – ETL 65, 1989, 5–42; p. 257–279: Haelewyck, Jean-Claude: Le cantique de la vigne. Histoire du texte vieux latin d'**Is 5,1–7(9a)**; p. 280–308: Caragounis, Chrys C.: Greek culture and Jewish piety: The clash and the fourth beast of **Daniel 7**; p. 358–369: Begg, Christopher: The identity of the princes in **Ezekiel 19**: Some reflections; ~ p. 370–380: The reading in Ezekiel **19,7a**: A proposal.

Fassberg, S. E.: The origin of the Ketib/Qere in the Aramaic portions of Ezra and Daniel. – VT 39, 1989, 1–12; p. 13–22: Kessler, R.: Die angeblichen Kornhändler von **Amos VIII, 4–7**; p. 23–30: Lindars, B.: The structure of **Psalm XCLV**; p. 31–43: Winkle, D. W. van: **1 Kings XIII** true and false prophecy; p. 44–66: Watson, W. G. E.: Internal or half-line parallelism in classical Hebrew poetry; p. 257–267: Auld, A. G.: **Gideon:** hacking at the heart of the Old Testament; p. 268–282: Brettler, M.: Ideology, history and theology in **2 Kings XVII 7–23**; p. 283–306: Vries, S. J. de: The three comparisons in **1 Kings XXII 4b** and its parallel and 2 Kings **III 7b**; p. 307–322: Knowles, M. P.: "The Rock, his work is perfect": unusual imagery for God in **Deuteronomy XXXII**; p. 323–340: Rottzoll, D. U.: Die kh'mr-Legitimationsformel; p. 341–354: Stoebe, H. J.: Noch einmal zu **Amos VII 10–17**; p. 355–370: Walsh, J. T.: The contexts of **1 Kings XIII**.

Holladay, William L.: **Jeremiah**. A commentary on the Book of the prophet Jeremiah. Vol. II: Chapters **26–52**. Ed. by Paul D. Hanson – Phil: Fortress Pr. 1989. XXXI, 543 p. = Hermeneia. Old Testament; $ 44,95.

Balentine, Samuel E.: Prayers for justice in the Old Testament: Theodicy and theology. – CBQ 51, 1989, 597–616; p. 617–630: O'Connor, Kathleen M.: "Do not Trim a Word": The contributions of chapter **26** to the Book of **Jeremiah**; p. 631–642: Redditt, Paul L.: Israel's shephers: Hope and pessimism in **Zechariah 9–14**.

Joyce, Paul: Divine initiative and human response in **Ezekiel**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 186 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LI; £ 25,–.

Andersen, Francis I. – David Noel Freedman: **Amos**. A new translation with introduction and commentary. – NY [e. a.:] Doubleday 1989. XLII, 979 p., 8 ill. – The Anchor Bible XXIV A; $ 30,–.

Duhaime, Jean: La souffrance dans les **psaumes 3–41**. – ScE 41, 1989, 33–48; p. 323–341: Auffret, Pierre: La ville de Dieu: étude structurelle du psaume **46**.

Auffret, Pierre: «O bonheurs de l'homme attentif auf faible!» Etude structurelle du psaume **41**. – Bijdr 50, 1989, 2–22.

Fredericks, Daniel C.: Chiasm and parallel structure in **Qoheleth 5:6–6:9**. – JBL 108, 1989, 17–35; p. 37–49: Greenspahn, Frederick E.: Why prophecy ceased; p. 385–393: Rendtorff, Rolf: "Covenant" as a structuring concept in Genesis and Exodus; p. 395–418: Brettler, Marc: The book of **Judges**: Literature as politics; p. 419–441: Johnson, Luke T.: The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic; p. 577–595: Miller, J. Maxwell: The Israelite journey through (around) Moab and Moabite toponymy; p. 597–611: Muenchow, Charles: Dust and dirt in **Job 42:6**; p. 675–683: Bergren, Theodore A.: The "People Coming from the East" in **5 Ezra 1:38**.

Mazor, Yair: The Song of Songs or the story of stories? "The **Song of Songs**": Between genre and unity. – Scandinavian Journal of the Old Testament 1990/1, 1-29; p. 30–60: Hauge, Martin Ravndal: On the sacred spot: The concept of the proper localization before God; p. 61–80: Wyatt, Nicolas: There and back again: The significance of movement in the priestly work; p. 81–105: Ahlström, Gösta W.: Diffusion in iron age Palestine: Some aspects; p. 106–112: Holter, Knut: The serpent in Eden as a symbol of Israel's political enemies. A Yahwistic criticism of the Solomonic foreign policy?; p. 113–129: Jeppesen, Knud: From "You, My Servant" to "the Hand of the Lord is with My Servants". A discussion of **Is 40–66**; p. 130–143: Provan, Iain W.: Reading texts against an historical background: The case of **Lamentations 1**.

Dietrich, Walter: Die **Josephserzählung** als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1989. 78 S. = Biblisch theologische Studien XIV.

Davis, Ellen F.: Swallowing the scroll. Textuality and the dynamics of discourse in **Ezekiel**'s prophecy. – Sheffield: Almond Press. 1989. 184 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXVII = Bible and literature series XXI; £ 21,50.

Pelletier, Anne-Marie: Lectures du **Cantique** des **Cantiques**. De l'énigme du sens aux figures du lecteur. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1989. XXI, 446 p. = Analecta biblica CXXI; Lire 48 500.

Elliott, Mary Timothea: The literary unity of the **canticle**. – Ffm [e. a.:] Lang 1989. XIII, 383 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 371; sfr 81,– [Diss., Roma. Pont. Inst. Bibl.]

Wright, Benjamin G.: No small difference. **Sirach**'s relationship to its Hebrew parent text. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XX, 354 p. = Septuagint and cognate studies XXVIII; $ 19,95.

Studies on the Testament of **Job**. Ed. by Michael A(nthony) Knibb . . . Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press 1989. VII, 171 p. = Society for New Testament studies. Monograph series LXVI; £ 25,–; [cont.:] p. 7–32: Spittler, Russel P.: The Testament of Job: a history of research and interpretation; p. 33–45: Römer, Cornelia – Heinz J. Thissen: P. Köln Inv. Nr. 3221: Das Testament des Hiob in koptischer Sprache. Ein Vorbericht; p. 46–92: Schaller, Berndt: Zur Komposition und Konzeption des Testaments Hiobs; p. 93–116: Horst, Pieter W. van der: Images of women in the Testament of Job; p. 117–154: Haas, Cees: Job's perseverance in the Testament of Job.

Japhet, Sara: The ideology of the Book of **Chronicles** and its place in biblical thought (ha-Emûnôt we had-de'ôt be-Sefer Divrê hay-yaîm û-meqômar bam-mahasava ham-miqrâ'ît, engl.) – Ffm [e. a.:] Lang 1989. VIII, 553 p. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums IX; sfr 84,–.

3. Neues Testament

Christus bezeugen. Für Wolfgang **Trilling**. Hrsg. von Karl Kertelge . . . – Frb/B [u. a.:] Herder; Leipzig: St. Benno-Verl. 1990. 312 S. = Erfurter theologische Studien LIX; Lw. DM 78,–. S. 299–312: Bibliographie W. Trilling; [enth.:] S. 11–42: Schürmann, Heinz: Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung; S. 43–54: Vogler, Werner: Der historische Jesus und die nachösterliche Christusverkündigung. Zum Verhältnis von expliziter und impliziter Christologie; S. 55–66: Holtz, Traugott: Das Alte Testament und das Bekenntnis der frühen Gemeinde zu Jesus Christus; S. 67–73: Mußner, Franz: Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an **Röm 9–11**; S. 74–83: Baumbach, Günther: Randbemerkungen zu Jesu Judaizität; S. 84–101: Luz, Ulrich: Die Jüngerrede des Matthäus als Anfrage an die Ekklesiologie oder: Exegetische Prolegomena zu einer dynamischen Ekklesiologie; S. 102–109: Zeilinger, Franz: Redaktion in **Mt 13,24–30**; S. 110–123: Hoffmann, Paul: Die Auferweckung Jesu als Zeichen für Israel. **Mt 12,39f** und die matthäische Ostergeschichte: S. 124–135: Klein, Hans: Zur Traditionsgeschichte von **Mt 16,16b.17**. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der christlichen Taufe; S. 136–145: Kähler, Christoph: Kirchenleitung und Kirchenzucht nach Matthäus **18**; S. 146–149: Schweizer, Eduard: Auf W. Trillings Spuren zu **Mt 22,1–14**; S. 150–165: Dautzenberg, Gerhard: Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums ‹**Mk 13,10**› und seine Vorgeschichte; S. 166–178: März, Claus-Peter: Zur Vorgeschichte von **Lk 12,35–48**. Beobachtungen zur Komposition der Logientradition in der Redequelle; S. 179–192: Pokorný, Petr: **Lukas 15,11–32** und die lukanische Soteriologie; S. 193–207: Dunn, James D. G.: Paul's knowledge of the Jesus tradition. The evidence of Romans; S. 208–217: Pesch, Rudolf: Das Evangelium Gottes über seinen Sohn. Zur Auslegung der Tradition in **Röm 1,1-4**; S. 218–226: Walter, Nikolaus: Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur". Zur Korrespondenz zwischen **Römer 1,18–32** und **8,19–22**; S. 227–236: Kertelge, Karl: Jesus Christus verkündigen als den Herrn ‹**2 Kor 4,5**›; S. 237–248: Klauck, Hans-Josef: Der Antichrist und das johanneische Schisma. Zu **1 Joh 2,18–19**; S. 249–256: Donfried, Karl Paul: Paul as skenopoios and the use of the Codex in early Christianity; S. 257–266: Bauer, Johannes B.: Christus sidereus. Die Tempelaustreibung, Hieronymus und das Nazaräerevangelium; S. 267–274: Brox, Norbert: Pascha und Passion. Eine neugefundene Exegese des **Origenes** (De Pascha 12,22–16,4).

The New Testament in early christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif. Jean-Marie Sevrin. B(arbara) Aland . . . – Lv: Univ. Pr.; Uitgeverij Peeters 1989. XIV, 409 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXXXVI; FB 2500,–; [cont.:] p. 1–38: Aland, B.: Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten; p. 39–67: Lindemann, A.: Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert; p. 69–83: Sevrin, J.-M.: L'écriture du IV^{e} évangile comme phénomène de réception: L'exemple de **Jn 6**; p. 85–103: Beutler, J.: Krise und Untergang der johanneischen Gemeinde: Das Zeugnis der Johannesbriefe; p. 105–121: Kahmann, J.: The second Letter of **Peter** and the Letter of **Jude**: Their mutual relationship; p. 123–175: Neirynck, F.: The apocryphal Gospels and the Gospel of **Mark**; p. 177–195: Boismard, M.-É.: Une tradition para-synoptique attestée par les Pères anciens; p. 197–230: Tuckett, C. M.: Synoptic tradition in the Didache; p.231–245: Beatrice, P. F.: Une citation de l'Évangile de Matthieu dans l'Épître de Barnabé; p. 247–274: Verheyden, J.: L'ascension d'**Isaïe** et l'Évangile de **Matthieu**. Examen de AI 3,13–18; p. 275–291: Dehandschutter, B.: Polycarp's Epistle to the Philippians: An early example of "Reception"; p. 293–309: Delobel, J.: The Lord's prayer in the textual tradition. A critique of recent theories and their view on Marcion's role; p. 311–333: Baarda, T.: "A Staff only, not a Stick." Disharmony of the Gospel and the harmony of Tatian ‹Matthew 10,9f; Mark 6,8f; Luke 9,3 and 10,4›; p. 335–362: Helderman, J.: Melchisedeks Wirkung. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Makrokomplexes in NHC IX,1,1–27,10 ‹Melchisedek›; p. 363–372: Luttikhuizen, G. P.: The evaluation of the teaching of Jesus in Christian Gnostic revelation dialogues.

Lohfink, Gerhard: Studien zum Neuen Testament. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk 1989. 408 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände V.

The New Testament and its modern interpreters. Ed. by Eldon Jay Epp . . . – Phil, Pa.: Fortress Pr.; Atlanta Ga.: Scholars Pr. 1989. 601 p. = The Bible and its modern interpreters III; $ 34,95.

Llewelyn, Stephen: **Mt 7:6a**: Mistranslation or interpretation? – NovT 31, 1989, 97–103: p. 104–124: Smith, Stephen H.: The literary structure of **Mark 11:1–12:40**; p. 125–141: Marcus, Joel: Mark **14:61**: 'Are You the Messiah-Son-of-God?'; p. 142–163: Belleville, Linda L.: A Letter of apologetic self-commendation: 2 **Cor. 1:8–7:16**; p. 164–171: Edwards, M. J.: Martyrdom and the *First Epistle* of John; p. 193–216: Edwards, James R.: Markan sandwiches. The significance of interpolations in Markan narratives; p. 217–228: Watt, J. G. van der: The use of αἰώνιος in the Concept ζωὴ αἰώνιος in John's Gospel; p. 229–256: Mitchell, Margaret M.: Concerning περὶ δέ in **1 Corinthians**; p. 257–274: Knowles, Michael P.: Moses, the Law, and the Unity of 4 Ezra; p. 275–288: Siker, Jeffrey S.: Gnostic views on Jews and Christians in the Gospel of **Philip**.

Lührmann, Dieter: The Gospel of Mark and the sayings collection Q. – JBL 108, 1989, 51–71: p. 73–91: Stoops, Robert F.: Riot and assembly: The social context of **Acts 19:23–41**; p. 93–108: Levison, John R.: 2 **Apoc. Bar 48:42–52:7** and the apocalyptic dimension of **Colossians 3:1–6**; p. 443–460: Keck, Leander E.: "Jesus" in Romans; p. 461–476: Hay, David M.: Pistis as "Ground for Faith" in hellenized Judaism and Paul; p. 613–634: Sellew, Philip: Composition of didactic scenes in Mark's Gospel; p. 635–646: Bassler, Jouette M.: Mixed signals: **Nicodemus** in the fourth Gospel; p. 647–663: Neyrey, Jerome H.: I said "You Are Gods": **Psalm 82:6** and **John 10**; p. 665–674: Stowers, Stanley K.: Ἐκ πίστεως and διὰ τῆς πίστεως in **Romans 3:30**.

Plevnik, Joseph: The center of Pauline theology. – CBQ 51, 1989, 461–478; p. 479–501: Watson, Duane F.: A rhetorical analysis of **3 John**: A study in epistolary rhetoric; p. 643–654: Green, Joel B.: Jesus and a daughter of Abraham ‹**Luke 13:10–17**›: Test case for a Lucan perspective on Jesus' miracles; p. 655–682: Donaldson, Terence L.: Zealot and convert: The origin of Paul's Christ-Torah antithesis; p. 683–693: Hodgson, Robert, Jr.: Valerius Maximus and the social world of the New Testament.

Bovon, François: Das Evangelium nach **Lukas**. Teilbd. I ‹Lk **1,1–9,50**›. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag; Zü: Benziger 1989. VIII, 524 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament II.

Urban, Angel: El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de **Jn 19,11a**. – Cordoba: Ed. El Almendro 1989. 457 p. = Estudios de filología neotestamentaria II; pes 2500.

Wolff, Christian: Der zweite Brief des Paulus an die **Korinther**. – B: Evang. Verlagsanstalt 1989. XXI, 268 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament VIII; DM 25,–.

Wilson, R. McL.: Of words and meanings. – Journal for the study of the New Testament 37, 1989, 9–15; p. 17–30: Stanton, Graham N.: 'Pray that your flight may not be in Winter or on a Sabbath' ‹**Matthew 24.20**›; p. 31–41: Black, Matthew: The use of rhetorical terminology in Papias on Mark and Matthew; p. 43–58: Best, Ernest: Mark s narrative technique; p. 59–85: Martin, Ralph P.: Patterns of worship in New Testament churches; p. 87–101: Alexander, Loveday: Hellenistic letter-forms and the structure of **Philippians**; p. 103–116: Aune, David E.: The prophetic circle of the John of Patmos and the exegesis of **Revelation 22.16**; p. 117–135: Trevett, Christine: The other letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch.

Odelain, Olivier – Raymond Séguineau: Concordance thématique du Nouveau Testament. – P: Ed. du Cerf 1989. XV, 1078 p.; F 249,–.

Fabris, Rinaldo: Il Dio di Gesù Cristo nella teologia di Matteo. – ScCatt 117, 1989, 121–148; p. 149–166: Fusco, Vittorio: Rivelazione di Gesù – Rivelazione di Dio. Il problema del «Dio di Gesù Cristo» nella prospettiva marciana; p. 167–195: Barbi, Augusto: Il Dio di Gesù nell'opera lucana; p. 196–224: Segalla, Giuseppe: Dio Padre di Gesù nel quarto Vangelo. Cristocentrismo vesso il teocentrismo.

Marshall, Christopher D.: Faith as a theme in **Mark**'s narrative. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1989. XII, 262 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series LXIV; £ 27,50.

Segbroeck, Frans van: The Gospel of **Luke**. A cumulative bibliography **1973–1988**. – Lv: University Pr. 1989. 243 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXVIII; FB 1200.

Wahlde, Urban C. von: The earliest version of **John**'s Gospel. Recovering the Gospel of signs. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 216 p.

Lyonnet, Stanislas: Etudes sur l'épître aux **Romains**. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1989. XI, 388 p. = Analecta biblica CXX; Lire 48 000.

Khamor, Levi: The revelation of the Son of Man. – Petersham, Mass: St. Bede's Publ. 1989. XV, 326 p.; $ 15,95.

Porter, Stanley E.: Verbal aspect in the Greek of the New Testament, with reference to tense and mood. – NY [e. a.:] Lang 1989. XII, 582 p. = Studies in biblical Greek I; DM 160,–.

Capon, Robert Farrar: The **parables** of **judgment**. – GrR: Eerdmans 1989. VI, 181 p.; $ 15,95.

Mateos, Juan: Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento. – Córdoba: Ed. El Almendro 1989. 185 p. = Estudios de filología neotestamentaria I; pes 1500.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium. I: Patriarchatus Constantinopolitanus. A cura di Giorgi o Fedalto. II: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus. A cura di Giorgio Fedal. – Padova: Ed. Messaggero 1988. XX, 1208 p.; Lire 200 000.

Hansen, Eric C.: Nineteenth century **European Catholicism**. An annotated bibliography of secondary works in English. – NY [e. a.:] Garland 1989. XXV, 558 p. = Garland reference library of the humanities CMLXV.

Anrich, Gustav: Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. – Hild, Zü, NY: Olms 1990. VIII, 237 S.; DM 58,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Ziegenaus, Anton: Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 252 S. = Handbuch der Dogmengeschichte I, 3a ‹2›.

Christian authority. Essays in honour of Henry **Chadwick**. Ed. by Gillian Rosemary Evans. – Oxf: Clarendon Pr. 1988. X, 355 p., p. 338–347: Bibliography H. Chadwick; [cont.:] p. 7–19: Duprey, Pierre: A catholic perspective on ecclesial communion; p. 20–39: Tillard, J. M. R.: La réception de **Vatican II** par les non-Catholiques; p. 40–58: Greenacre, Roger: Two aspects of reception; p. 59–75: Barr, James: The authority of scripture: the Book of Genesis and the origin of evil in Jewish and Christian tradition; p. 76–85: Pannenberg, Wolfhart: Revelation in early Christianity; p. 86–100: Zumkeller, Adolar: Der Terminus 'sola fides' bei **Augustinus**; p. 101–126: Schönborn, Christoph: Die Autorität des Lehrers nach **Thomas** von **Aquin**; p. 127–137: Hudson, Anne: William **Thorpe** and the question of authority; p. 138–159: Lohse, Bernhard: **Luther** und die Autorität Roms im Jahre **1518**; p. 160–203: Wicks, Jared: The Lutheran *forma ecclesiae* in the colloquy at **Augsburg**, august 1530; p. 204–223: Yarnold, Edward: *Duplex iustitia:* The sixteenth century and the twentieth; p. 224–250: Wright, J. Robert: The authority of **Chalcedon** for **Anglicans**; p. 251–277: McAdoo, H. R.: The influence of

the seventeenth century on contemporary Anglican understanding of the purpose and functioning of authority in the Church; p. 278–295: McManners, J.: Authority in Church and state: Reflections on the coronation of Louis XVI; p. 296–334: Chadwick, Owen: **Döllinger** and reunion.

3. Alte Kirchengeschichte

Complementi interdisciplinari di patrologia. A cura di Antonio Quacquarelli. – R: Citta Nuova Ed. 1989. 912 p., fig.; Lire 100 000; [cont.:] p. 25–70: Berardino, Angelo: Tendenze attuali negli studi patristici; p. 71–108: Lupieri, Edmondo: Lo gnosticismo; p. 109–183: Quacquarelli, Antonio: Parola e immagine nella teologia comunitaria dei padri; p. 185–221: Pizzamiglio, Pierluigi: Le scienze e la patristica; p. 223–272: Gori, Franco: Gli apocrifi e i padri; p. 273–317: Marin, Marcello: Orientamenti di esegesi biblica dei padri; p. 319–365: Mazzoleni, Danilo: Patristica ed epigrafia ‹10 fig.›; p. 367–412: Bisconti, Fabrizio: Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana; p. 413–455: Fazzo, Vittorio: Padri e la difesa delle icone; p. 457–502: Orlandi, Tito: La patrologia copta; p. 503–603: Bettiolo, Paolo: Lineamenti di patrologia siriaca; p. 605–655: Arranz, Miguel – Stefano Parente: Liturgia patristica orientale. Trace per uno studio sistematico; p. 657–696: Voicu, Sever J.: La patristica nella letteratura armena ‹V–X sec.›; p. 697–756: Peretto, Elio: Mariologia patristica; p. 757–798: Grégoire, Réginald: Padri nel medio evo; p. 799–837: Stella, Pietro: Editoria e lettura dei padri: Dalla cultura umanistica al modernismo.

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

Pilhofer, Peter: **Presbyteron kreitton**. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. – Tü: Mohr 1990. XV, 339 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 39; DM 78,– [Diss., Münster]

Leeper, Elizabeth A.: From Alexandria to Rome: The Valentinian connection to the incorporation of exorcism as a prebaptismal rite. – VigChr 44, 1990, 6–24; p. 54–63: Thornton, T. C. G.: The stories of **Joseph** of **Tiberias**.

Müller, Ulrich B.: Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 136 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXL; DM 29,80.

Leutzsch, Martin: Die Wahrnehmungen sozialer Wirklichkeit im „**Hirten** des **Hermas**“. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 286 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CL; Lw. DM 76,– [Diss., Bochum]

Athenagoras ‹Atheniensis›: Legatio pro christianis. Ed. by Miroslav Marcovich. – B, NY: de Gruyter 1990. XII, 158 S. = Patristische Texte und Studien XXXI; DM 118,–.

Griggs, C. Wilfred: Early **Egyptian** christianity. From its origins to 451 C.E. – Lei [e. a.:] Brill 1990. VII, 276 p., 2 maps = Coptic studies II; hfl 140,–.

Nuove ricerche su **Ippolito**. – R: Inst. Patristicum “Antonianum” 1989. 149 p., 10 tav. = Studia ephemeridis “Augustinianum” XXX; Lire 35 000; [cont.:] p. 9–22: Testini, Pasquale: Vetera et nova su Ippolito; p. 23–41: Frickel, Josef: Ippolito di Roma, scrittore e martire; p. 43–60: Saxer, Victor: La questione di Ippolito Romano. A proposito di un libro recente; p. 61–74: Guarducci, Margherita: La “Statua di Sant'Ippolito” e la sua provenienza; p. 75–130: Simonetti, Manlio: Aggiornamento su Ippolito; p. 131–135: Follieri, Enrico: Sant'Ippolito nell'aggiografia bizantina: ricerche recenti; p. 137–146: Voicu, Sever J.: Pseudoippolito, in sancta Theophania ‹CPG 1917; BHG 1940›, e Leonzio di Costantinopoli.

Manns, Frédéric: Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'**Origène**. – Anton 65, 1990, 3–22.

Heither, Theresia: Translatio religionis. Die Paulusdeutung des **Origenes** in seinem Kommentar zum Römerbrief. – Köln, Wien: Böhlau 1990. XI, 330 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XVI; DM 78,–.

Rouwhorst, Gerardus A.: Les hymnes pascales d'**Ephrem** de **Nisibe**. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Eglises voisines au quatrième siècle. I: Etude. II: Textes. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XII, 224 p.; 139 p. = Supplements to Vigiliae Christianae VII; hfl 132,–.

Bellido, Carmelo Granado: Teologia del pecado original en Paciano de Barcelona. – EE 65, 1990, 129–146; p. 147–191: Valero, Juan B.: Pecar en Adán según Ambrosiaster.

Gunton, Colin: **Augustine**, the trinity and the theological crisis of the west. – SJTh 43, 1990, 33–58.

Vannini, Marco: Invito al pensiero di Sant'Agostino. – Milano: Mursia 1989. 200 p. = Invito al pensiero VII.

Beinhauer, Ruth: Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des **Boethius**. – Wien: VWGÖ 1990. 221 S. = Dissertationen der Universität Wien CCIV; DM 33,– [Diss., Wien]

4. Mittelalter und Neuzeit

Histoire de l'Eglise **russe**. Ed. Jean-Claude Roberti. – P: Nouvelle Cité 1989. 228 p.

Einsiedeln. Das Kloster und seine Geschichte. Hrsg. v. Hanna Böck. Mit e. Beitr. von Georg Holzherr. – Zü, Mchn: Artemis 1989. 207 S.; DM 90,–.

900 Jahre Benediktinerabtei **Zwiefalten**. Hrsg. v. Hermann Josef Pretsch. – Ulm: Süddt. Verl.-Ges. 1989. 552 S.

L'Abbaye cistercienne **Notre-Dame** de la **Grâce-Dieu**, 1139–1989. Par des moniales de la Grâce-Dieu et René Locatelli. – P: Belles-Lettres 1989. 165 p. = Cahiers d'études comtoises XLIII = Annales littéraires de l'Université de Besançon CCCXCII.

Degler-Spengler, Brigitte: Diözesangeschichte – Möglichkeiten und Aufgaben. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8, 1989, 79–94; S. 95–110: Burmeister, Karl Heinz: **Rudolf III.** von **Montfort** ‹1260–1334› – Bischof von Chur und Konstanz; S. 111-132: Weitlauff, Manfred: Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von **Wessenberg** ‹1774–1860›, der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz; S. 133–146: Bischof, Franz Xaver: Das Ende des Hochstifts und Bistums **Konstanz** ‹1802/03–1821/27›.

Nickel, Ralf: **Minoriten** und **Franziskaner** in **Westfalen** vom **13.** bis zum **17.** Jahrhundert – Darstellung und Bibliographie. – FS 72, 1990, 1–29.

5. Mittelalter

Savigni, Raffaele: **Giona** di **Orleans**, una ecclesiologia carolingia. – Bologna: Pàtron Ed. 1989. VII, 288 p. = Cristianesimo antico e medievale II.

Frase, Michael: Friede und Königsherrschaft. Quellenkritik u. Interpretation der continuatio regionis. Studien zur **otton. Geschichtsschreibung**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 353 S. = Studia irenica XXXV; sfr 73,– [Diss., Frankfurt/M]

Drees, Clayton J.: Sainthood and suicide. The motives of the martyrs of **Córdoba**, a. d. 850–859. – JMRS 20, 1990, 59–89.

Quinn, Patricia A.: Better than the sons of kongs. Boys and monks in the early middle ages. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XVII, 265 p. = Studies in history and culture II.

Kölzer, Theo: Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. **Maximin** vor **Trier** ‹10. – 12. Jahrhundert›. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 351 S. = Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Sonderband XXXVI; DM 106,–.

Borst, Arno: Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende. – Hei: Winter 1989. 141 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1989, I.

Rosenwein; Barbara H.: To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of **Cluny's property**, 909–1049. – Ithaca [e. a.]: Cornell Univ. Pr. 1989. XVII, 258 p.

Petrus ‹Damiani›: Die Briefe des Petrus Damiani. Teil III: Nr. 91–150, hrsg. v. Kurt Reindel. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1989. XXX, 557 S. = Monumenta Germaniae historica. Epistolae II: Die Briefe der deutschen Kaiserzeit IV; DM 120,–.

Fried, Johannes: Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende. – DA 45, 1989, 381–473.

Otloh ‹de Sancto Emmeramo›: Liber visionum. Hrsg. v. Paul Gerhard Schmidt. – Wei: Böhlau 1989. 124 S. = Monumenta Germaniae historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters XIII; M 23,–.

Sohn, Andreas: Der Abbatiat **Ademars** von **Saint-Martial** de Limoges ‹1063–1114›. Ein Beitr. zur Geschichte d. cluniacens. Klösterverbandes. – Mstr: Aschendorff 1989. XXI, 398 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXVII; DM 68,– [Diss., Münster]

Kirchner-Feyerabend; Cornelia: **Otto** von **Freising** als Diözesan- und Reichsbischof. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 355 S. = Europäische Hochschulschriften III, 413; sfr 89,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Krings, Bruno: Das Prämonstratenserstift **Arnstein** a. d. Lahn im Mittelalter ‹1139–1527›. – Wiesb: Selbstverl. d. Historischen Kommission für Nassau 1990. XII, 738 S., Anhang: Taf., Kt. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau XLVIII; kart. DM 58,– [Diss., Bonn. Teilw.]

Popes, teachers, and canon law in the Middle Age. Ed. by James Ross Sweeney. – Ithaca [e. a.:] Cornell Univ. Pr. 1989. XIII, 342 p.

Disselbeck-Tewes, Elke: Frauen in der Kirche. Das Leben der Frauen in den mittelalterlichen Zisterzienserklöstern **Fürstenberg**, **Graefenthal** und **Schledenhorst**. – Köln, Wien: Böhlau 1989. 309 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte VIII; DM 68,–.

Fritz, Gerhard: Stadt und Kloster **Murrhardt** im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. – Sigmaringen: Thorbecke; Historischer Verein für Württemberg, Franken 1990. 421 S., 15 Ill. = Forschungen aus Württembergisch-Franken XXXIV; DM 48,–.

Ménard, Jacques: L'aventure historiographique du «Défenseur de la paix» de **Marsile** de **Padoue**. – ScE 41, 1989, 287–322.

Kennedy, L. A.: The fifteenth century and divine absolute power. – Vivarium 27, 1989, 125–152.

Stievermann, Dieter: Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 336 S.; DM 98,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Roulier, Fernand: Jean **Pic** de la **Mirandole** ‹1463–1494›, humaniste, philosophe et théologien. – Genève: Ed. Slatkine 1989. 667 p. = Bibliothèque Franco Simone XVII; sfr 100,–.

Schuh, Barbara: „Jenseitigkeit in diesseitigen Formen.“ Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte. – Graz: Leykam 1989. 112 S. = Schriftenreihe des Instituts für Geschichte III. Darstellungen; DM 34,80.

Sieben, Hermann Josef: Griechische Konzilsidee zur Zeit des Florentinums. – ThPh 65, 1990, 184–215.

6. Gesamte Neuzeit

Bolin, Norbert: „Sterben ist mein Gewinn“ ‹Phil 1,21›. Ein Beitrag zur evangelischen Funeralkomposition der deutschen **Sepulkralkultur** des Barock, 1550–1750. – Kas: Arbeitsgemeinschaft Friedhof u. Denkmal 1989. 456 S. = Kasseler Studien zur Sepulkralkultur V [Diss., Köln]

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches: **1648** bis **1803**. Ein biograph. Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz unter Mitw. von Stephan M. Janker. – B: Duncker & Humblot 1990. XVI, 666 S., Ill.; Lw. DM 298,–.

Millenarianism and **messianism** in English literature and thought **1650–1800**. Clark Library lectures 1981–1982. Ed. by Richard H(enry) Popkin. – Lei [e. a.:] Brill 1988. 210 p. = Publications from the Clark Library professorship, UCLA X; hfl 68,– [cont.:] p. 12–36: Hill, Christopher: 'Till the Conversion of the Jews'; p. 37–64: Zwicker, Steven N.: England, Israel and the triumph of Roman virtue; p. 65–80: Bracken, Harry M.: Bishop Berkeley's messianism; p. 81–126: Rousseau, George S.: Mysticism and millenarianism: 'Immortal Dr. Cheyne'; p. 127–148: Jacob, Margaret C.: Freemasonry and the utopian impulse; p. 149–175: Funkenstein, Amos: The body of God in the 17th century theology and science; p. 176–192: Quinn, Arthur: On reading Newton apocalyptically; p. 193–210: Gates, Henry Lewis: The voice of the text.

Nicholls, David: Deity and domination. Images of God and the state in the 19th and 20th centuries. – Lo, NY: Routledge 1989. XIV, 321 p.: £ 35,–.

7. Reformation und katholische Reform

Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600. Hrsg v. Peter Blickle u. Johannes Kunisch. – B: Duncker u. Humblot 1989. 163 S. = Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft IX; DM 68,–.

Boiron, Stéphane: La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente ‹1500–1640›. – P: PUF 1989. 155 p. = Traveoux et recherches de l'Université de Droit, d'Economie et de Sciences Sociales de Paris. Sér. Sciences historiques XXVIII; F 120,–.

Ziegler, Walter: Territorium und Reformation. Überlegungen und Fragen. – HJ 110, 1990, 52–75.

Nowicki-Pastuschka, Angelika: Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten **Augsburg** und **Nürnberg** zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537. – Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges. 1990. 167 S. = Forum Frauengeschichte II; kart. DM 28,–.

Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund = The Danish Reformation against its international background. Hrsg. von Leif Grane u. Kai Horby. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 288 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLVI; kart. DM 88,–; [enth.:] 11-27: Lohse, Bernhard: Humanismus und Reformation in norddeutschen Städten in den 20er und frühen 30er Jahren des 16. Jahrhunderts; S. 28–37: Hørby, Kai: Humanist profiles in the Danish reform movement; S. 39–53: Pedersen, Olaf: Poul **Helgesen** confronts astrology; S. 57–90: Wolgast; Eike: Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland. Kursachsen – Württemberg/Brandenburg – Kurpfalz; S. 91–107: Schwarz Lausten, Martin: Weltliche Obrigkeit und Kirche bei König **Christian III.** von Dänemark ‹1536–1559›. Hintergründe und Folgen; S. 111–128: Scribner, Robert W.: Paradigms of urban reform: Gemeindereformation or erastian Reformation?; S. 129–145: Grell, Ole Peter: The emergence of two cities: The Reformation in **Malmø** and Copenhagen; S. 149–163: Kittelson, James M.: Learning and education: Phase two of the Reformation; S. 164–184: Grane, Leif: Teaching the people – the education of the clergy and the instruction of the people in the Danish Reformation Church; S. 187–210: Moeller, Bernd: Das Berühmtwerden Luthers; S. 211–222: Wittendorff, Alex: Popular mentalities and the Danish Reformation; S. 223–237: Jørgensen, Ninna: Zu welchem Zweck haben die dänischen Reformatoren das Druckmedium benutzt?; S. 241–263: Borromeo, Agostino: Tridentine discipline. The Church of Rome between Catholic Reform and Counter-Reformation; S. 264–276: Cameron, James: Godly nurture and admonition in the Lord: Ecclesiastical discipline in the reformed tradition; S. 277–287: Dahlerup, Troels: Sin, crime, punishment and absolution.

Greef, W. de: Johannes **Calvijn**. Zijn werk en geschriften. – Kampen: De Groot Goudriaan 1989. 236 blz.; hfl 51,–.

Graafland, C.: Kinderen van één moeder. Calvijns visie op de kerk volgens zijn Instiutie. – Kampen: Kok 1989. 131 p. = Reformatie reeks XXVIII.

Schümmer, Léopold: Justice, paix et sauvegarde de la création chez Calvin. – Irén 63, 1990, 47–62.

Hancock, Ralph C.: Calvin and the foundation of modern politics. – Ithaca [e. a.:] Cornell Univ. Pr. 1989. XVII, 221 p.

Rasmussen, Tarald: Inimici ecclesiae. Das ekklesiolog. Feindbild in **Luthers** „Dictata super Psalterium" ‹1513–15› im Horizont der theolog. Tradition. – Lei [u. a.:] Brill 1989. X, 241 S. = Studies in Medieval and Reformation thought XLIV; hfl 120,– [Diss., Oslo]

Lutz, Jürgen: Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre u. Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Unters. zu ekklesiolog. relevanten Texten der Jahre 1519–28. – Pad: Bonifatius-Dr. 1990. 311 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LV; kart. DM 48,– [Diss., Freiburg]

Bell, Theo: Bernhardus dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken. – Delft: Eburon 1989. 382 p.; hfl 49,50 [Diss., Amsterdam]

Haustein, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. 208 S., Ill. = Münchener kirchenhistorische Studien II; DM 69,– [Diss., Kiel]

Crouzet, Denis: Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion ‹vers **1525** – vers **1610**›. Préface de Pierre Chaunu. Avant-propos de Denis Richet. Tome I. II. – Seyssel: Champ Vallon 1990. 792 p., ill.; 737 p., ill.; F 395,–.

Ellis, Steven G.: Economic problems of the church. Why the Reformation failed in **Ireland**. – JEH 41, 1990, 239–265.

Whiting, Robert: The blind devotion of the people. Popular religion and the English Reformation. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press 1989. XII, 302 p. = Cambridge studies in early modern British history.

8. Neuzeit

Kratsch, Dietrich: Justiz, Religion, Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden 16. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1990. XIV, 270 S. = Jus ecclesiasticum XXXIX; DM 58,– [Diss., Tübingen]

Nuntiaturbericht aus Deutschland. Nebst ergänzenden Aktenstücken. Abt. III, 1572–1585. Bd. 7: Nuntiatur Giovanni **Dolfins** ‹1573–1574›. Hrsg. durch das Deutsche Historische Institut in Rom. Bearb. von Almut Bues. – Tü: Niemeyer 1990. LVIII, 794 S.; DM 256,–.

Cygan, Jerzy: **Valerianus Magni** ‹1586–1661›. "Vita prima", operum recensio et bibliographia. – R: Institutum Historicum Capuccinorum 1989. 463 p. = Subsidia scientifica Franciscalia VII; Lire 35 000.

Rooden, Peter T. van: Theology, biblical scholarship and rabbinical studies in the 17th century. Constantijn L'Empereur 1591–1648, prof. of Hebrew and theology at Leiden. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XI, 268 p. = Studies in the history of Leiden University VI; hfl 86,–.

Clifford, A. C.: Atonement and justification. English evangelical theology **1640–1790**. An evaluation. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVIII, 268 p.

Sames, Arno: Anton Wilhelm **Böhme** ‹1673–1722›. Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines halleschen Pietisten. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989. 199 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXVI; DM 48,–.

Bost, Hubert: Histoire et critique de l'Histoire chez Pierre **Bayle**. La critique générale de l'histoire du Calvinisme de M. **Mainbourg**, 1682–1683. – RHPhR 70, 1990, 69–108.

Hölscher, Lucian: Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. – HZ 250, 1990, 595–630.

Leih, H. G.: De vrijheid op het altaar geheven. De Franse revolutie en het christendom. – Kampen: Kok 1989. 224 blz.; hfl 35,25.

Thomas, George M.: Revivalism and cultural change. Christianity, nation building and the market in the nineteenth-century **United States**. – Chicago [e. a.:] Univ. of Chicago Pr. 1989. XII, 238 p.

Turin, Yvonne: Femmes et religieuses au XIX^{e} siècle. Le féminisme «en religion». – P: Nouvelle Cité 1989. 374 p.; F 128,–.

Cashdollar, Charles D.: The transformation of theology, **1830–1890**. Positivism and protestant thought in Britain and America. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1989. XII, 489 p.; $ 39,50.

Petzoldt, Matthias: Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig **Feuerbach**s. – B: Evang. Verl.-Anst. 1989. 184 S. = Theologische Arbeiten XLVII; M 13,50 [Diss., Leipzig]

Meier, Bertram: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael **Sailers** Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. 415 S. = Münchener kirchenhistorische Studien IV = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. III, 179; DM 89,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Traulsen, Hans-Friedrich: **Schleiermacher** und Claus **Harms**. Von den Reden „Über die Religion" zur Nachfolge an der Dreifaltigkeitskirche. – B: de Gruyter 1989. VIII, 320 S. = Schleiermacher-Archiv VII.

Root, Michael: Schleiermacher as innovator and inheritor; God, dependence, and election. – SJTh 43, 1990, 87–110.

Franke, Thomas: Leben aus Gottes Fülle. Zur trinitar. Reich-Gottes-Theologie Herman **Schells**. – Wü: Echter 1990. 293 S. = Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit III; kart. DM 39,– [Diss., Würzburg]

Möhler, Johann Adam: Nachgelassene Schriften. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch ‹1881–1966›. I: Vorlesungen, Entwürfe, Fragment. Rudolf Reinhardt. Übertr., bearb. u. eingeleitet von Reinhold Rieger. – Pad: Bonifatius-Dr. 1989. 301 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LII; DM 92,–.

Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889–1989. Actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris 9–11 mars 1989. Textes réunis sous la dir. de Pierre Colin. – P: Beauchesne 1989. 407 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique XVII.

9. Neueste Zeit

Elberti, Arturo: Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II ‹**1903–62**›. – R: Ed. Pont. Univ. Gregor. 1989. XXIII, 300 p. = Analecta Gregoriana CCLIV = Ser. Fac. Theol.: sectio A, XXXI.

Strahm, Herbert: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1989. XIV, 484 S. = Münchener kirchenhistorische Studien III; DM 89,– [Diss., Bern]

Hauschildt, Eberhard: Rudolf **Bultmann**s Predigten. Existentiale Interpretation u. luther. Erbe. Mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns. – Marburg: Elwert 1989. L, 280 S. = Marburger theologische Studien XXVI. [Diss., München]

Altered landscapes. Christianity in **America, 1935–1985**. Ed. by David W. Lotz. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XI, 387 p.; $ 17,95.

Kirche in **Österreich 1938–1988**. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Maximilian Liebmann. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990. 448 S. = Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte IV; DM 69,–.

Fontana, Jacques: Les **catholiques français** pendant la Grand Guerre. – P: Éd. du Cerf 1990. 440 p., ill.; F 220,–.

Phayer, Michael: Protestant and Catholic women in Nazi Germany. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1990. 286 p., fig.; $ 34,–.

Hoover, Arlie J.: God, Germany, and Britain in the Great War. A study in clerical nationalism. – NY [e. a.:] Praeger 1989. XII, 156 p.

Colwell, John E.: Actuality and provisionality. Eternity and election in the theology of Karl **Barth**. – Edinburgh: Rutherford House 1989. 323 p. = Rutherford studies in contemporary theology III; £ 35,–.

Scheuer, Manfred: Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von **Balthasar**, K. **Rahner**, J. B. **Metz** und in der Theologie der Befreiung. – Wü: Echter 1990. XIII, 449 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie I; DM 58,– [Diss., Freiburg]

Bokwa, Ignacy: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl **Rahner**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 367 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 381; sfr 85,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Le Deuxième **Concile** du **Vatican** ‹**1959–1965**›. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioeva e dell'età contemporanea de l'Università di Roma – La sapienza, ‹Rome 28–30 mai 1986›. – R: École française de Rome, Palais Farnèse 1989. XX, 834 p. = Collection de l'Ecole française de Rome CXIII.

Panizzolo, Sandro: Coscienza di chiesa nella teologia e nella prassi. Indirizzi ecclesiologici nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana dal 1965 al 1980. – Bologna: Centro Ed. Dehoniano 1989. 281 p.

DeFranciscis, Maria Elisabetta: **Italy** and the **Vatican**. The 1984 concordat between church and state. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1989. XII, 349 p., fig. = Studies in modern European history II; DM 95,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Contextualiteit en christelijk geloof. Red.: J. Tennekes, H. M. Vroom. – Kampen: Kok 1989. 176 p. = Reeks van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit te Amsterdam over levensbeschouwing en wetenschap XIX; hfl 35,– [cont.:] p. 16–31: Tennekes, J.: Contextualiteit: antropologische reflecties op een theologisch begrip; p. 32–50: Vroom, H. M.: Contextualiteit en criteria voor goed christelijk geloof; p. 51–66: Kessel,

J. van: Dansen in de kerk: volkskatholicisme in Noord **Chili**; p. 67–85: Kooiman, D.: Zending onder onaanraakbaren in **India** ‹19e eeuw›; de culturele grenzen van christianisering; p. 86–104: Schoffeleers, Matthieu: **Afrikaanse** theologie en zwarte theologie: twee contextualiteiten in conflict; p. 105–129: Tennekes, J.: De **Chileense** pinksterbeweging en maatschappij-kritisch christendom in **Nederland**; p. 130–150: Moolenbroek, J. J. van: Omgang met de duivel, demonen en doden in dertiende eeuws Nederland volgens exempels van Caesarius van Heisterbach. Over geleerde cultuur en volksgeloof; p. 151–165: Kessel, Joop van – André Droogers: De Kerk en de **Indianen** in **Chili** en **Brazilië**. Over negatieve resultaten en positieve voornemens; p. 166–175: Nieuwenhove, J. van: Contextualiteit en missiologie. Enkele overwegingen en discussiepunten.

Giovanni, Odasso: La missione universale del «Servo del Signore» Is 42,1–4. – Euntes docete 42, 1989, 371–390; p. 391–422: Antonio, Magnante: Missione e consolazione nella Bibbia; p. 423–440: Sergio, Pintor: Per una teologia pastorale in prospettiva missionaria; p. 441–470: Paolo, Giglioni: Donna: ministero e missione; p. 471–494: Antonio, Furioli P.: San Gregorio Magno e l'evangelizzazione degli anglosassoni. Ambiente, storia e metodologia di un'azione missionaria.

The San Antonio Report. Your will be done. Mission in Christ's way. Ed. by Frederick R. Wilson. – Geneva: WCC Publ. 1990. VI, 214 p.

Barreda, J. A.: El "espíritu ecuménico" y la misión. – Studium 29, 1989, 389–414.

Barros Laraia, Roque de: O conceito antropológico de cultura. – REB 49, 1989, 771–777; p. 778–798: Suess, Paulo: Cultura e religião; p. 799–839: Boff, Leonardo: Evangelizar a partir das culturas oprimidas; p. 840–854: Susin, Luís Carlos: Revelação e condicionamento cultural.

Saranyana, Josep-Ignasi: Teología académica y Teología profética americana ‹siglo XVI›. – Scripta theologica 21, 1989, 483–510; p. 511–532: Escobedo Mansilla, Ronald: La vida religiosa cotidiana en América durante el siglo XVI; p. 533–574: Durán, Juan Guillermo: Los instrumentos americanos de pastoral ‹siglo XVI›; p. 575–590: Castrillón Hoyos, Darío: Ante el reto de una nueva evangelización.

Davis, Kortright: Emancipation still comin'. Explorations in **Caribbean** emancipatory theology. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XI, 164 p.

Bellagamba, Anthony: Mission of the church. Its understanding and strategies. – Chiea. African Christian Studies 5, 1989, 3–27; p. 29–41: Anyika, Francis: The beginnings of indigenous bishopric in Roman catholicism in **Igboland**, Eastern Nigeria: The biography of Rt. Rev. Bishop John Cross Anyogu; p. 43–67: Mpagi, Peter Wasswa: The theology of the departed and a suggested service.

Sauerwein, Astrid: Mission und Kolonialismus in **Simbabwe 1840–1940**. Kollisionen, Konflikte u. Kooperation. – Gießen: Focus-Verl. 1990. 227 S. = Focus kritische Universität; kart. DM 45,– [Diss., Gießen]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung. Tagungsbände d. Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt, 5. – 8. 5. 1988. Hrsg. von Kurt Rudolph u. Gisbert Rinschede. Bd. I. II. – B: Reimer 1989. 262 S., 205 S. = Geographia religionum VI–VII; kart. DM 48,– [enth. u. a.:] Bd. I: S. 11–24: Rudolph, Kurt: Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht; S. 25–37: Seiwert, Hubert: Religion und moderne Umwelt – Globale Perspektiven religiöser Innovation; S. 39–60: Zeller, Dieter: Zur Beziehung Religion/Umwelt unter besonderer Berücksichtigung einiger Aspekte des **Islams**; S. 79–86: Suzuki, Hideo: Natural environment, language and religion; S. 87–102: Usarski, Frank: Asiatische Religiösität als alternativkulturelles Phänomen. Überlegungen zu Bedingungen der Rezeption östlichen Gedankenguts im Kontext einer säkularisierten Umwelt; Bd. II: S. 11–27: Feinberg, Richard: Symbolic structure and social space. Reflections on the logic of rank in **Polynesia**; S. 29–41: Kreisel, Werner: Traditionelle Strukturen und westliche Wertvorstellungen im **Pazifik**; S. 43–64: Ahrens, Theodor: Religiös motivierte Protest- und Anpassungsbewegungen in **Melanesien** als missionstheologisches und ökumenisches Problem; S. 65–81: Gerlitz, Peter: Rückkehr zum Ursprung – Das Problem der Revitalisierung von Stammesreligionen, dargestellt am Beispiel der christianisierten **Batak** auf **Sumatra**; S. 83–95: Warnecke, Heinz: Der unbekannte christliche **Schlangenkult** auf der westgriechischen Insel **Kephallenia**.

Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 336 S. = Uni-Taschenbücher 1578; kart. DM 34,80.

Ries, Julien: L'apport de Georges **Dumézil** à l'étude comparée des religions. – RTL 20, 1989, 440–466.

Smart, Ninian: The world's religions. Old traditions and modern transformations. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. 576 p., ill., maps.

Barz, Helmut: Die zwei Gesichter der Wirklichkeit oder auf der Suche nach den Göttern. – Zü, Mch: Artemis Verl. 1989. 166 S.; kart. DM 28,–.

Bara, Joëlle-Frédérique: Vettius Valens d'Antioche: Anthologies, livre I: Etablissement, traduction et commentaire. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XV, 245 p. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain CXI. [Diss., Paris. Sorbonne]

Daftary, Farhad: The Isma'ilis: Their history and development. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XVIII, 804 p.; £ 60,–.

Harvey, Brian Peter: An introduction to **Buddhism**: teachings, history and practices. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XXII, 347 p., ill.; £ 35,–.

Schumann, Hans Wolfgang: Der **Mahayana-Buddhismus**. Die zweite Drehung des Dharma-Rades. – Mchn: Diederichs 1990. 215 S.; DM 36,–.

Ortner, Sherry B.: High religion. A cultural and political history of **Sherpa Buddhism**. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1989. XXI, 245 p., fig. = Princeton studies in culture/power/history; $ 12,95.

Friedli, Richard: Le Christ dans les cultures. Carnets de routes et de déroutes. Un essai de théologie des religions. – Frb/S: Ed. Univ.; P: Ed. du Cerf 1989. 162 p., fig.; sfr 28,–.

Giebel, Marion: Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten. – Zü: Artemis 1990. 249 S., Ill.; DM 39,80.

Versnel, H. S.: Inconsistencies in Greek and Roman religion. I: Ter unus: **Isis, Dionysos, Hermes**. Three studies in henotheism. – Lei: Brill 1990. XIV, 268 p. = Studies in Greek and Roman religion VI; hfl 120,–.

VI. Religionsphilosophie

Dettloff, Werner: Die Bedeutung des Lichtes für die Interpretation und die Erkenntnis des Seienden bei **Bonaventura**. – WissWeish 52, 1989, 179–193.

Wagner, Marion: Die philosophischen Implikate der „**quarta via**". Eine Untersuchung zum 4. Gottesbeweis bei **Thomas** von **Aquin** ‹S.th. I 2,3c.› – Lei [u. a.:] Brill 1989. XVIII, 146 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie XII; hfl 70,– [Diss., Trier]

Margerie, Bertrand de: La connaissance rationnelle de Dieu dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin. – DThom 91, 1988, 23–71.

Tornos, Andrés: Experiencia, lógica y lenguaje en las filosofías de la religión. Dos lecturas de **Wittgenstein**. – MiscCom 47, 1989, 391–413.

Valevičius, Andrius: From the other to the totally other. The religious philosophy of Emmanuel **Levinas**. – NY, Bern, Ffm: Lang 1988. XI, 168 p. = American University studies. Theology and religion XLIV; sfr 49,–.

Mayes, G. Randolph: **Ross** and **Scotus** on the existence of God. – Thomist 54, 1990, 97–114.

Lauer, Quentin: The nature of philosophical inquiry. – Milwaukee: Marquette Univ. Pr. 1989. 131 p. = The Aquinas Lecture 1989; $ 7,95.

García López, Jesús: La cuestión de la filosofía cristiana. – Scripta theologica 22, 1990, 169–180.

Farley, Wendy: Tragic vision and divine compassion. A contemporary theodicy. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1990. 150 p.

Schuurman, H.: The concept of a strong theodicy. – International journal of religion 27, 1990, 63–86; p. 87–120: Yandell, Keith E.: The non-epistemic explanation of religious belief.

Theodizee – Gott vor Gericht? Willi Oelmüller, Hrsg. Mit Beitr. von Carl-Friedrich Geyer . . . – Mchn: Fink 1990. 120 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9-32: Geyer, Carl-Friedrich: Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick; S. 33–66: Koslowski, Peter: Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus; S. 67–86: Oelmüller, Willi: Philosphische Antwortversuche angesichts des Leidens; S. 87–102: Marquard, Odo: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen; S. 103–118: Metz, Johann Baptist: Theologie als Theodizee?

Jaki, Stanley L.: God and the cosmologists. – Edinburgh: Scottish Academic Pr. 1989. XI, 286 p.; £ 10,50.

Koster, John: The **atheist** syndrome. – Brentwood, Tenn.: Wolgemuth & Hyatt 1989. XI, 199 p.; $ 14,95.

VII. Fundamentaltheologie

Ward, Keith: Truth and the diversity of religions. – Religious studies 26, 1990, 1–18; p. 19–42: Clayton, John: Piety and the proofs; p. 43–57: Clark, Stephen R. L.: World religions and world orders; p. 59–71: Jantzen, Grace M.: Could there be a mystical core of religion?; p. 73–90: Vroom, Hendrik M.: Do all religious traditions worship the same God?; p. 91–102: O'Connor, David: On failing to resolve theism-versus-atheism empirically; p. 103–115: Donovan, Peter: Neutrality in religious studies, p. 123–139: Schoen, Edward L.: Anthropomorphic concepts of God; p. 141–161: McKim, Robert: The hiddenness of God.

Barbour, Ian G.: Religion in an age of science. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1989. XV, 297 p. = The Gifford lectures. Ser. 1: 1989–90 I.

Timm, Hermann: Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion. – Gü: Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1990. 192 S., Ill.

Religiöser **Fundamentalismus** – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler? Hrsg.: Carsten Colpe, Heike Papenthin. – B: Alektor-Verl. 1989. 175 S. = Dahlemer Heft X; kart. DM 10,–.

Vries, Hendrik de: Theologie im Pianissimo & zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren **Adornos** u. **Levinas'**. – Kampen: Kok 1989. X, 354 S.; hfl 69,50 [Diss., Leiden]

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

Lakeland, Paul: Theology and critical theory. The discourse of the Church. – Nashv: Abingdon Press 1990. 271 p.

Bennett, Anne McGrew: From woman-pain to woman-vision. Writings in feminist theology. Ed. by Mary E. Hunt. Foreword by Clare B. Fischer. – Minneapolis: Fortress 1989. XXVII, 180 p.; $ 10,95.

Stannard, Russell: Grounds for reasonable belief. – Edinburgh: Scottish Acad. Pr. 1989. XIV, 361 p. = Theology and science at the frontiers of knowledge XII; £ 12,50.

Frye, Roland M.: Language for God and feminist language: Problems and principles. – SJTh 42, 1988, 441–470.

Hoeps, R.: Das Wort Gottes und die Sprache der Dinge. Versuch über die Betrachtung der **Schöpfung** als **Offenbarung**. – ZkTh 112, 1990, 178–193.

Vitre, M.-M.: A la recherche d'une herméneutique du **symbole**. – NRTh 111, 1989, 500–521.

Couvert, Étienne: De la Gnose à l'œcumenisme. II: La Gnose contre la foi. – Vouillé: Editions de Chiré 1989. 250 p.; F 115,–.

Arens, Edmund: Zur Sturktur theologischer **Wahrheit**: Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht. – ZkTh 112, 1990, 1–17; S. 18–29: Wiedenhofer, Siegfried: Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs; S. 30–48: Deifel, E.: Wahrheit und Wert von Symbol und Mythos.

Gesché, Adolphe: Du **dogme**, comme exégèse. – RThL 21, 1990, 163–198.

Steinert, Hermann: Begegnung und Erlösung. Der Mensch als soteriologisches Wesen – das Existenzproblem bei Martin **Buber**. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 527 S. = Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie V; sfr 78,–.

VIII. Dogmatik

Staniloaë, Dumitru: Orthodoxe Dogmatik (Teologia dogmatica orthodoxa, dt.). Aus d. Rumän. übers. von Hermann Pitters. Mit e. Vorw. von Jürgen Moltmann. Bd. II. – Zü: Benziger; Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 304 S. = Ökumenische Theologie XV; kart. DM 79,–.

Greiner, Sebastian: Gott ist Liebe. Ein Beitrag zum Gespräch mit Eberhard Jüngel. – ThGl 90, 1990, 131–153.

Labbé, Yves: Sur l'unité de l'unique preuve de Dieu. – RThom 90, 1990, 194–229.

Coffey, David: The Holy Spirit as the mutual love of the Father and the Son. – ThSt 51, 1990, 193–229.

Gorringe, T. J.: Discerning spirit. A theology of revelation. – Lo: SCM Press 1990. VII, 144 p.; £ 8,95.

Graf, Friedrich Wilhelm: Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung". Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der **Schöpfung**slehre. – ZThK 87, 1990, 206–223; S. 224–244: Fischer, Johannes: Behaupten oder bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott.

Scherer, Georg: Welt – Natur oder Schöpfung? – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1990. VI, 255 S.; DM 39,50.

Kniazeff, Alexis: La **Mère** de Dieu dans l'Eglise orthodox. – P: Ed du Cerf 1990. 223 p. = Théologies; F 139,–.

Herms, Eilert: Erfahrbare **Kirche**. Beiträge zur Ekklesiologie. – Tü: Mohr 1990. XVII, 258 S.; DM 88,–.

Schoonenberg, Piet: Der Christus „von oben" und die Christologie „von unten". – TThZ 99, 1990, 95–124; S. 125–135: Skublics, Ernst: Ekklesiologie im Dialog mit der orthodoxen Kirche: S. 136–141: Weier, Reinhold: Die Kirche als Mysterium in der Sicht eines orthodoxen Theologen.

Costigan, Richard F.: The consensus of the **Church**: Differing classical views. – ThSt 51, 1990, 25–48.

Weinrich, Michael: Die Weltlichkeit der Kirche. Systematische Zugänge zu einem Grundproblem der Ekklesiologie. – EvTh 50, 1990, 206–222; S. 222–241: Goebel, Hans Theodor: Notae ecclesiae. Zum Problem der Unterscheidung der wahren Kirche von der falschen Kirche; S. 242–254: Deuser, Hermann: Kategoriale Semiotik und trinitarische Struktur im Anschluß an Peirce' Gottesargument.

López-Gonzáles, Pedro. Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum». – Baranain: Ed. Univ. de Navarra 1989. 357 p. = Colección teológica LXIV; pes 4175.

Navarro Girón, Maria Angeles: La acción del Espiritu Santo en la transformación eucaristica. – RET 50, 1990, 29–54.

IX. Konfessionkunde und ökumenische Theologie

Protokoll der Bischofs-Konferenz zu **Utrecht** in der erzbischöflichen Wohnung. – IKZ 79, 1989, 84–100; S. 101–103: Stalder, K.: Zur geschichtlichen Einordnung; S. 104–134: Smit, F.: Die weitere Entwicklung der Utrechter Union (der altkathol. Bischöfe) von 1889 bis 1909.

Wetter, Friedrich: Der offizielle orthodox-katholische Dialog. – Orthodoxes Forum 3, 1989, 141–148; S. 149–164: Harkianakis, Stylianos: Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche; S. 165–176: Galitis, Georgios: Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-kathol. Kirche unter Berücks. der gemeinsamen Erklärungen; S. 177–188: Suttner, Ernst Chr.: Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-kathol. theologischen Dialog; S. 189–196: Labardakis, Augoustinos: Die Beziehungen zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz aus orthodoxer Sicht; S. 197–200: Eder, Franz: Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem einen Haus Bundesrepublik Deutschland; S. 201–217: Nikolaou, Theodor: Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-kathol. und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze.

Lanne, Emmanuel: Les Catholiques orientaux: Liberté religieuse et œcuménisme. – Irénikon 63, 1990, 20–45.

Bernardin, Joseph: Emerging Catholic attitudes toward Judaism. – JESt 26, 1989, 437–446; p. 447–467: Volf, Miroslav: Materiality of salvation: An investigation in the soteriologies of liberation and pentecostal theologies; p. 468–482: Hinson, E. Glenn: The influence of fundamentalism on ecumenical dialogue; p. 483–495: Davis, Charles: The political use and misuse of religious language; p. 496–521: Hassing, Arne: The Churches of **Norway** and the Jews, 1933–1943.

Bürkle, Horst: Die Theologie der Religionen und die Christologie. – MThZ 1990, 3–20; S. 21–42: Kreiner, Armin: Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen; S. 43–72: Schmidt-Leukel, Perry: Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen; S. 73–98: Döring, Heinrich: Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen.

Bauer, Johannes B.: Schrift und Tradition aus der Sicht eines römisch-katholischen Theologen. – Ökumenisches Forum 12, 1989, 13–25; S. 27–44: Larentzakis, Grigorios: Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen; S. 45–54: Klein, Aloys: Die unverwechselbare Einzigkeit der Person Jesu Christi; S. 55–68: Kühn, Ulrich: Die Überlieferung der Einzigkeit Christi in der Kirche; S. 69–88: Staikos, Michael: Die Stellung der Laien in der orthodoxen Kirche; S. 89–98: Krikorian, Mesrob: Geschichte als Glaubenserfahrung. Religiöse und kulturgeschichtliche Bemerkungen zur Geschichte Armeniens; S. 145–168: Wyrwoll, Nikolaus: Gerechtigkeit und Frieden für die ganze Schöpfung – Auftrag für die Kirchen; S. 175–186: Pulec, Christophoros: Die kosmische Dimension der Schöpfung; S. 187–195: Sticher, Hermann: Frieden in Gerechtigkeit; S. 197–202: Wehrenfennig, Werner: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Referat zum Konziliaren Prozeß; S. 207–234: Limouris, Gennadios: Auf der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Orthodoxe Perspektiven von Sofia über Minsk nach Seoul.

Croatto, J. Severino: Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheolog. Hermeneutik (Hermeneutica biblica, dt.) Aus dem Span. übers. von Christoph Schroeder. – Mchn: Kaiser 1989. 101 S. = Ökumenische Existenz heute V; kart. DM 19,80.

Betti, Umberto, OFM: A proposito del pluralismo d'appartenenza ecclesiale. Aporie dell'ecumenismo. – Anton 54, 1989, 489–500.

Cardoso de Pinho, Arnaldo: O conceito de unidade a partir dos textos de reflexão para a unificação nos pós-concílio. – Diálogo ecuménica 25, 1990, 5–27; p. 87–112: Pannenberg, Wolfgang: El ministerio eclesiástico desde la perspectiva de la doctrina luterana; p. 113–120: Sampedro Nieto, Francisco: La dignidad humana en el documento de Puebla.

Barth, Hans-Martin: Einander **Priester** sein. Allgemeines Priestertum in ökumen. Perspektive. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 257 S. = Kirche und Konfession XXIX; kart. DM 38,–.

X. Moraltheologie

History and conscience. Studies in honour of Father Sean **O'Riordan**, CSsR. Ed. by Raphael Gallagher and Brendan McConvery. – Dublin: Gill & Macmillan 1989. 319 p.; £ 8,95; [cont. e. a.:] p. 8–23: Kelly, Kevin T.: The role of the moral theologian in the life of the Church; p. 24–44: Fuchs, Josef: Historicity and moral norm; p. 45–59: Kennedy, Terence: Thomistic and analytic philosophers on the first principles of morality: A conflict of interpretations; p. 60–72. Häring, Bernard: Reciprocity of consciences: A key concept in moral theology; p. 73–84: McDonagh, Enda: Moral theology and transformative justice; p. 85–104: Curran, Charles E.: Official Catholic social teaching and conscience; p. 105–122: McCormick, Richard: **Sterilisation**: The dilemma of Catholic hospitals; p. 123–143: Callanan, Brendan: Basic ecclesial communities and Moral theology: An Introduction to the Brazilian experience; p. 144–160: Johnstone, Brian V.: Learning through suffering: The moral meaning of negative experience; p. 161–180: Healy, James: **Alcoholism**: A course in theology?; p. 181–198: Vidal, Marciano: **Structural** sin: A new category in moral theology?; p. 189–211: O'Shea, Kevin: The functions and disfunctions of the idea of **sin**; p. 212–239: Gallagher, Raphael: The fate of the moral manual since Saint Alphonsus.

Carlotti, Paolo: Storicità e morale. Un indagine nel pensiero di Alfons **Auer**. – R: LAS 1989. 162 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXVI.

MacCormick, Richard A.: The critical calling. Reflections on **moral dilemmas** since Vatican II. – Wash, D.C.: Georgetown Univ. Pr. 1989. XII, 414 p.; $ 16,95.

Rescher, Nicholas: Moral absolutes. An essay on the nature and rationale of morality. – NY [e. a.:] Lang 1989. X, 115 p. = Studies in moral philosophy II; sfr 43,50.

Gire, Pierre: Les fondements de la morale. Ouverture métaphysique. – P: Téqui 1989. 111 p. = Croire et savoir XI; F 78,–.

Belmans, Th. G.: Au croisement des chemins en morale fondamentale. – RThom 89, 1989, 246–278.

Demmer, Klaus: Die Lebensgeschichte als Versöhnungsgeschichte. Eine paradigmatische Thematik spiritueller Moraltheologie. – FZPhTh 37, 1989, 375–393; S. 395–407: Fuchs, Josef: Magisterium und Moraltheologie.

Composta, Dario: La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico. – CdV: Pont. Accademia di S. Tommaso; Libr. Ed. Vaticana 1990. 194 p. = Studi tomistici XXXVIII; Lire 25 000.

Wolbert, Werner: Ist eine theologische (utilitaristische) Theorie unzureichend? – ThGl 90, 1990, 180–204.

Manzanedo, Marcos F.: La moralidad de la **delectación**. – Studium 30, 1990, 113–134; p. 135–144: Rodé, Franc: Cristianismo y **felicidad**.

Coste, René: Paix, justice, gérance de la création. – P: Nouvelle Cité 1989. 167 p.; F 85,–.

Mieth, Dietmar: **Geburtenregelung**. Ein Konflikt in der kath. Kirche. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 174 S. = Grünewald-Reihe; DM 26,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef **Sudbrack**. Hrsg. von Paul Imhof. – Wü: Echter 1990. 451 S.; DM 68,–; S. 421–448: Frammelsberger, Karin: Bibliographie Josef Sudbrack für die Jahre 1961–1989; [enth. u. a.:] S. 33–47: Lorenz, Erika: Die Gymnastik der Seelenvermögen. Zur Wirkungsgeschichte von **Ramon Llull** ‹ca. 1232–ca. 1316› im Hinblick auf Ignatius von Loyola; S. 48–61: Schmidt, Margot: Das lieht ist vernünftekeit. Zur Mystik **Mechthilds** von **Magdeburg** ‹ca. 1208 – ca. 1282›; S. 62–78: Lewis, Gertrud Jaron: Das Gottes- und Menschenbild im Werk einer mittelalterlichen Mystikerin. Überlegungen zu **Gertrud** von **Helfta** ‹1256–1302›; S. 79–94: Haas, Alois M.: Die Aktualität Meister **Eckharts**. Ein Klassiker der Mystik ‹ca. 1260 bis 1328›; S. 95–109: Granda, Anne: Auf der Suche nach größerer Gottesnähe. Die Lehren des deutschen **Waldenser**tums im 13. und 14. Jahrhundert; S. 110–126: Weismayer, Josef: Ein Blick in einen fernen Spiegel. Spätmittelalterliche Traktate über die Unterscheidung der Geister; S. 129–153: Frick, Eckhard – Margret Fühles: Imagination in den Exerzitien. Beobachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis im Blick auf **Ignatius** von **Loyola** ‹1491–1556›; S. 154–174: Lies, Lothar: Die Heilsgegenwart Jesu Christi. Zur ökumenischen Spiritualität des Meßopfers im Blick auf das Trienter Konzil (1562); S. 175–193: Hinricher, Gemma: Jesus und die Erfahrung der Dunkelheit Gottes. Überlegungen zu **Johannes** vom **Kreuz** ‹1542–1591› und **Therese** von **Lisieux** ‹1873–1897›; S. 194–216: Gasper, Hans: Mystik in der Neuscholastik. Überlegungen zu Matthias Josef **Scheeben** ‹1835–1888›.

Camps i Gaset M.: Dona, ciutadania i religió a l'Atenes del s. V. a.C. – Laurentianum 31, 1990, 17–26; p. 27–38: Martinell, M.: Una mujer del s. IX, Duoda; p. 39–49: Matter, A. E.: The Song of Songs in the «Exercitia spiritualia» of **Gertrude** the **Great** of **Helfta**; p. 50–61: Valerio, A.: La questione femminile al tempo di **Chiara**; p. 62–105: Militello, C.: Chiara e il femminile; p. 106–147: Covi, E.: Il femminile nel linguaggio morale di Chiara d'Assisi; p. 148–175: Godet, J.: Claire et la vie au féminin. Symboles de femme dans ses écrits; p. 176–197: Schlosser, M.:

Mutter – Schwester – Braut. Zur Spiritualität der heiligen **Klara**; p. 198–309: Raurell, F.: La lettura del «Cantico dei Cantici» al tempo di Chiara e la «IV lettera ad Agnese di Praga»; p. 310–341: Dozzi, D.: Chiara e lo specchio; p. 342–388: Rotzetter, A.: Die Theologie des Dienstes als Unterordnung und/oder frauliche Reife. Ein Beitrag zur Biographie und Spiritualität der heiligen Klara; p. 389–404: Padovese, L.: La «Tonsura» di Chiara: gesto di consacrazione o segno di penitenza?

Foster, Norman: Auf den Spuren der Pilger. Die großen Wallfahrten im Mittelalter. – Augsb: Pattloch Verl. 1990. 302 S., Ill.; DM 29,80.

Markwald, Rudolf K.: A mystic's passion. The spirituality of Johannes von **Staupitz** in his 1520 Lenten sermons. Translation and commentary. – NY [e. a.:] Lang 1990. XIV, 210 p. = Renaissance and Baroque studies and texts III; DM 80,–.

Begović, Tomislav: Gott – der Weg des Menschen zu sich selbst. Zur theologischen Anthropologie in der mystischen Lehre des heiligen **Johannes** vom **Kreuz**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 256 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 379; sfr 64,– [Diss., Tübingen]

Körner, Reinhard: Mystik – Quell der Vernunft. Die ratio auf dem Weg der Vereinigung mit Gott bei Johannes vom Kreuz. – Leipzig: St. Benno-Verl. 1990. XVI, 179 S. = Erfurter theologische Studien LX; kart. DM 19,50.

Signorotto, Gianvittorio: Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa **Pelagia**. – Bologna: Soc. Ed. il Mulino 1989. 363 p. = Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Monografia XI; Lire 36 000.

Buder, Walter: Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone **Weils** Leben und Werk. – Thaur: Österreich. Kulturverl. 1990. 189 S. = Theologische Trends III; DM 28,– [Diss., Innsbruck]

Alle radici della mistica cristiana. Di Prosper Grech ... – Palermo: Ed. "Augustinus" 1989. 110 p. = Convegni di S. Spirito V; Lire 14 000.

Verso una spiritualità laicale e giovanile. A cura di Gianfranco Coffele e Riccardo Tonelli. – R. LAS 1989. 302 p. = Biblioteca di scienze religiose LXXXIV; Lire 30 000.

Snoek, G. J. C.: De eucharistie – en reliekverering in de Middeleeuwen. De middeleeuwse eucharistie devotie en reliekverering in onderlinge samenhang. – Amst: VU Uitg. 1989. 434 blz.; hfl 49,50.

Chinnici, Joseph P.: Living stones. The history and structure of Catholic spiritual life in the **United States**. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1989. XXIV, 258 p. = The bicentennial history of the Catholic Church in America; $ 29,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Holmberg, Bengt: Sociology and the New Testament. An appraisal. – Phil: Fortress Press 1990. VIII, 173 p.; $ 12,95.

Herr, Theodor: Zum Verhältnis von Sozialwissenschaften und Theologie. Hermeneutische Überlegungen. – ThGl 90, 1990, 36–57.

Dahm, Karl-Wilhelm – Wolfgang Marhold: Theologie der Gesellschaft. Der Beitrag Heinz-Dietrich **Wendlands** zur Neukonstruktion der Sozialethik. – ZevE 34, 1990, 174–191; S. 192–197: Strohm, Theodor: Arthur **Richs** Bedeutung für die Wirtschafts- und Sozialethik; S. 198–205: Ruh, Hans: Ethik und Risiko.

Bily, Lothar: Die Religion im Denken Max **Webers**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 774 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXVII; kart. DM 78,– [Diss., Augsburg]

Weima, Jan: De **religie**, de mens en de geseculariseerde samenleving. – Kampen: Kok Agora 1989. 233 blz. = Studies op het terrein der godsdienstpsychologie II; hfl 29,90.

Dorrien, Gary J.: Reconstructing the common good. Theology and the social order. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. VII, 222 p.; $ 19,95.

McDonagh, Endo: The gracing of society. – Dublin: Gill & Macmillan 1989. 138 p.; £ 10,95.

Senft, Josef: Im Prinzip von unten. Redefinition d. Subsidiaritätsgrundsatzes für ein solidarisches Ethos. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. XIV, 392 S. = Erfahrung und Theologie XV; DM 88,–.

Hart, Joep de: Impact of religious socialization in the family. – Journal of empirical theology 3, 1990, 59–78; p. 79–88: Vossen, H. J. M. Eric: Family religious socialization: A view from practical theology.

Höhn, Hans-Joachim: Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christl. Sozialethik. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. 296 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXX; kart. DM 52,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Rebell, Walter: Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum. – Mchn: Kaiser 1990. 223 S. = Kaiser-Taschenbücher LXXXVIII; kart. DM 19,80.

Franklin, Robert Michael: Liberating visions. Human fulfillment and social justice in African-American thought. – Minneapolis: Fortress 1990. IX, 174 p.; $ 9,95.

Schnübbe, Otto: **Christen** in der **Politik**. Das Liebesgebot der Bergpredigt und das Gewaltmonopol des Staates. Mit einem Geleitw. von Bischof Hans-Gernot Jung. – Stu: Quell Verl. 1989. 125 S.; DM 24,80.

Church and politics in Latin America. Ed. by Dermot Keogh. Foreword by Graham Greene. – Houndmills [e. a.:] Macmillan 1990. XVII, 430 p. = Latin American studies series; £ 45,–.

Ballin, Monika: Die politische Rolle der Kirche in Zentralamerika. Eine vergleichende Länderanalyse. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. V, 285 S. = Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft V; sfr 76,– [Diss., Kiel]

Calvo Espiga, Arturo: El posible/imposible delito de blasfemia en una sociedad democrática. – ScriptVict 36, 1989, 340–378.

XIII. Kirchenrecht

Heckel, Martin: Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte. Hrsg. von Klaus Schlaich. Bd. I. II. – Tü: Mohr 1989. XXII, 612 S.; XXII, S. 614–1265 = Jus ecclesiasticum XXXVIII; DM 198,–.

Gaudemet, Jean: Droit de l'église et vie sociale au Moyen Âge. – Northampton: Variorum Repr. 1989. [getr. Zählung] = Collected studies series CCC; £ 42,–.

Stein, Albert: Kirchenrecht in theologischer Verantwortung. Ausgew. Beitr. zu Rechtstheologie, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht. Hrsg. von Karl Schwarz. – Wien: Verl. d. Verbandes d. wissenschaftl. Gesellsch. Österreichs 1990. IX, 223 S. = Kirche und Recht XVIII; DM 45,–.

Kaufmann, Beat: Das Problem der Glaubens- und Überzeugungsfreiheit im Völkerrecht. – Zü: Schulthess 1989. XLIII, 369 S. = Schweizer Studien zum internationalen Recht LXII; kart. DM 60,–.

Weber, Franz Xaver von: Der **Rechtsanwalt** im katholischen Kirchenrecht. Ausgewählte Fragen zum Anwaltsrecht nach dem Codex Iuris Canonici 1983. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. XLVI, 209 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete vom Kirche und Staat XIX; sfr 48,– [Diss., Freiburg/S]

Schmitz, Heribert: „Professio Fidei" und „Iusiurandum fidelitatis". Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides? – AkKR 157, 1988, 353–429.

Celeghin, Adriano: De presbytero a Novo Iuris Canonici Codice ad Vaticanum II Concilium: pro quadam explenda vel reficienda effige. – PerRMCL 78, 1989, 289–318; p. 319–344: Coccopalmerio, Francesco: De vicariis paroecialibus; p. 345–359: Fürstenberg, Michael de: De abbatissa dignitatem archidiaconi habente; p. 361–379: Stankiewicz, Antoni: Responsa Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici authentice interpretando.

Borras, Alphonse: Les sanctions dans l'église: Commentaire des canons **1311–1399**. – P: Tardy 1990. 236 p. = Le nouveau droit ecclésial. Livre VI.

Gaudemet, Jean: Vie et rupture du couple. – RDC 40, 1990, 3–15; p. 17–62: Cuillieron, Monique: Réflexions sur les causes matrimoniales des officialités de Paris au siècle des Lumières: **1726–1789**; p. 63–75: Sachot, Maurice: Aux origines d'un clivage ancien; p. 77–96: Morgen, Michèle: Les femmes dans l'évangile de Jean; p. 97–115: Heyer, René: Mariage et féminisme; p. 117–133: Joubert, Jacques: La virginité ou les vraies noces; p. 135–151: Jeegers, Christine: Divorce ou nullité?; p. 153–166: Cantan, André: Doctrine matrimoniale: préparation au mariage et vie commune; p. 179–200: Bernhard, Jean: Réorientation de la procédure en nullité de mariage; p. 201–216: Sublon, Roland: Le mariage, salut du sexe? Fiction et convention.

Grocholewski, Zénon: Fondements théologiques du mariage en droit canonique. – Anné canonique 32, 1989, 35–63; p. 121–137: Moneta, Paolo: Les causes de nullité en droit canonique; p. 139–158: Vernay, Jacques: Les dissolutions du lien matrimonial en droit canonique; p. 179–195: Ciprotti, Pio: Nullité et dissolution du mariage: aspects anciens et récents; p. 229–260: Le Tourneau, Dominique: Les légats pontificaux dans le code de 1983. Vingt ans après la constitution apostolique «Sollicitudo omnium ecclesiarum»; p. 261–290: Courcelles-Lavedrine, Dominique de: Institution et dévotion: les évêques et le culte des saints aux XVI^e et XVII^e siècles.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pratique et théologie. Volume publ. en l'honneur de Claude **Bridel**. S(amuel) Amsler. – Genève: Labor et Fides 1989. 224 p.; sfr 32,–; p. 217–219: Bibliographie Bridel; [cont. e. a.:] p. 11–30: Gisel, Pierre: Pratique et théologie. Introduction; p. 31–42: Delessert, André: Pratique ou théorie?; p. 109–118: Junod, Éric: La «pratique» au désert ou la première invasion de la «pratique» dans le monde de la théologie; p. 119–130: Blaser, Klauspeter: Lettre imaginaire d'un théologien (pratique) à Karl Marx; p. 131–140: Amsler, Samuel: L'Ancien Testament et la prédication de l'Évangile; p. 141–162: Marguerat, Daniel: L'œuvre de l'Esprit. Théologie et pratique dans les Actes des Apôtres; p. 163–182: Reymond, Bernard: Théorie et pratique dans les théologies pratiques francophones; p. 183–190: Donze, Marc: La théologie pratique entre corrélation et prophétie; p. 191–202: Dubied, Pierre-Luigi: L'ecclésiologie dans la théologie pratique; p. 203–216: Bridel, Claude: Postface. Où le «praxologue» est mis au pied du mur.

Chalendar, Xavier de: Le **prêtre** hier, aujourd'hui et pour demain. – P: Desclée; Ottawa: Novalis 1989. 192 p. = L'horizon du croyant VII; F 69,–.

Hornsby-Smith, Michael P.: The changing parish: A study of parishes, priests, and parishioners after Vatican II. – Lo, NY: Routledge 1989. XII, 241 p.; £ 29,95.

Eberhardt, Hermann: Praktische **Seel-Sorge-Theologie**. Entwurf einer Seelsorge-Lehre im Horizont von Bibel und Erfahrung. – Bielefeld: Luther-Verl. 1990. 302 S.; kart. DM 26,–.

Volz, Carl A.: Pastoral life and practice in the early church. – Minneapolis: Augsburg Publ. 1990. 240 p.; $ 12,95.

Fürst, Walter – Isidor Baumgartner: Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht. – Mchn: Kösel 1990. 174 S.; kart. DM 26,–.

Wise, Carroll A.: The meaning of **pastoral care**. With revisions and additions by John E. Hinkle. – Bloomington, IN: Meyer Stone Books 1989. XVI, 173 p.; $ 12,95.

Capps, Donald: **Reframing**. A new method in pastoral care. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. XI, 195 p.; $ 12,95.

Jugendpastoral und Gemeinde. (2. Internat. Symposion Jugendpastoral Benediktbeuern „Jugend und Gemeinde"). – Mchn: Don Bosco Verl. 1989. 72 S. = Benediktbeurer Beiträge zur Jugendpastoral I.

Beziehung leben in **Ehe** und **Familie**. Österreich. Pastoraltagung 28. – 30. 12. 1988. Im Auftrag des Österreich. Pastoralinstituts hrsg. von Helmut Erharter u. Rudolf Schwarzenberger. – Wien [u. a.:] Herder 1989. 172 S.

Vogel, Hansjörg: **Buße** als ganzheitliche Erneuerung. Prakt.-theolog. Perspektive einer zeitgemäßen Umkehrpraxis, dargest. am Fastenopfer d. Schweizer Katholiken. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 256 S. = Praktische Theologie im Dialog IV; sfr 28,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Nastainczyk, Wolfgang: Habent fata sua et quaestiones. Oder: Bemerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Allensbacher Umfragen zum **Religionsunterricht**. – Religionspädagogische Arbeiten 25, 1990, 3–17; S. 18–30: Gabriel, Karl: Tradierungsprobleme einer „bestimmten" Religion? Religionssoziologische Anmerkungen zu den Umfragen des Instituts für Demoskopie Allensbach zum Religionsunterricht; S. 31–42: Schrödter, Hermann: Bemerkungen zum Religionsverständnis der

Allensbacher Untersuchungen; S. 43–67: Werbick, Jürgen: Zurück zu den Inhalten? Die Forderung nach einer „material-kerygmatischen Wende" in der Religionspädagogik – ihre Berechtigung und ihre Zwiespältigkeit; S. 68–91: Zwergel, Herbert A.: Die Allensbacher Untersuchungen angesichts religionspädagogischer Theoriebildung und empirischer Forschung. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht; S. 92–109: Linke, Michael: Religionsunterricht und Exploration von Alltagserfahrung. Was nützt es, Schülern zuzuhören?; S. 110–125: Bäumer, Franz-Josef: Religionspädagogische Vorstellungen vom Kind im Spiegel didaktischer Entwicklungen. Eine Problemanzeige; S. 126–144: Mette, Norbert: Das Kind in der Mitte (Mk 9,36). Eine Herausforderung für die katholische Schule; S. 145–176: Hemel, Ulrich: Ist eine religionspädagogische Theorie des Symbols möglich? Zum Verhältnis von Symboldidaktik und religionspädagogischer Theoriebildung.

Schlüter, Richard: Die Gemeinde als Lernort des Glaubens. Überlegungen zu einer Dimension der **Gemeindepädagogik** heute. – ThGl 90, 1990, 165–179..

Schreijaeck, Thomas: Bildung als Inexistenz. Elemente einer theologisch-anthropologischen Propädeutik zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Denken Romano **Guardinis**. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. X, 293 S.; kart. DM 48,– [Diss., Salzburg]

Spieker, Manfred: Flucht aus dem Alltag? Arbeit, Wirtschaft u. Technik in den Schulbüchern des kath. u. evang. Religionsunterrichts. – Köln: Dt. Inst.-Verl. 1989. 414 S.

Dieterich, Veit-Jakobus: Naturwissenschaftlich-technische Welt und Natur im Religionsunterricht. Eine Untersuchung von Materialien zum Religionsunterricht in der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik Deutschland (1918–1985). Bd. I–II. – Ffm: Lang 1990. VII, 740 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 186; sfr 104,– [Diss., Tübingen]

XV. Liturgiewissenschaft

Liturgie et **anthropologie**. Conférences Saint-Serge XXXVI[e] Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, 27-30 juin 1989. Ed. par A(chille) M. Triacca et A. Pistoia. – Roma: C.L.V.-Ed. Liturgiche 1990. 301 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LV; Lire 48 000; [cont.:] p. 15–24: Andronikof, C.: «Homo liturgicus»; p. 25–31: Cazelles, H.: L'homme devant Dieu; p. 33–45: Cernokrak, N.: L'homme et le sacrifice cultuel de la Nouvelle Alliance; p. 47–61: Cothenet, E.: Corps psychique, corps spirituel; p. 63–75: Dalmais, I.-H.: L'home image de Dieu souverain de la création: thème privilégié des Églises d'expression araméenne; p. 77–89: Dubois, J.-D.: La représentation de la Passion dans la liturgie du Vendredi Saint: les «Actes de Pilate» et la liturgie ancienne de Jérusalem; p. 91–107: Fauquet, Y.: Un type d'homme selon les Psaumes: le «hasid» (éléments d'un portrait); p. 109–122: Gagnebin, L.: Théologie et anthropologie: repenser l'acte de repentance dans la liturgie protestante; p. 123–142: Hruby, K.: La place et la fonction de l'homme d'après le témoignage de la liturgie synagogale; p. 143–161: Kniazeff, A.: L'homme nouveau d'après les évangiles dominicaux du temps de la Pentecôte; p. 163–175: Jeanlin, F.: Les prières de purification du quarantième jour après la naissance de l'enfant; p. 177–197: Lodi, E.: L'anthropologie des textes du Missel Romain dans les sources des anciens Sacramentaires; p. 199–214: Metzger, M.: L'homme selon l'euchologe des «Constitutions Apostoliques»; p. 215–228: Nalbandian, A.: L'homme dans la liturgie: Dieu comme acteur principal; p. 229–244: Rose, A.: Ps 15,10 et Ps 30,6 dans la tradition chrétienne; p. 245–272: Triacca, A. M.: Le mariage chrétien où l'«anthropos» devient toujours plus «fidelis». Contribution à un chapitre de l'anthropologie liturgique; p. 273–281: Westphal, G.: La place idéale de l'homme et de la femme en référence au Christ et à sa Mère d'après le témoignage des vitreaux de Chartres; p. 283–301: Zellweger, E.: L'être humain dans la liturgie protestante.

Kollmann, Bernd: Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 296 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLIII; kart. DM 62,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Baroffio, B. G.: La tradizione eucologica nella liturgia delle ore: Il breviario beneventano, Napoli, Biblioteca Nazionale, XVI. A. 7. – Ecclesia orans 7, 1990, 113–130; p. 131–143: Holmes, P. A.: **Nicholas** I's *Reply to the Bulgarians revisited*; p. 145–162: Huonder, V.: Zur **Psalmodie** der Herrenfeste in der «Liturgia Horarum»; p. 163–189: Bernard, P.: Sur un aspect controversé de la réforme carolingienne: «vieux-romain» et «grégorien»; p. 191–222: Desprez, V.: L'eucharistie d'après le **Pseudo-Macaire** et son arrièreplan syrien.

Gy, Pierre-Marie: The inculturation of the Christian liturgy in the West. – Studia liturgica 20, 1990, 8–18; p. 19–27: Hastings, Adrian: Western Christianity confronts other cultures; p. 28–35: Crockett, William R.: Christianity and culture in modern secular society; p. 36–54: Amalorpavadass, D. S.: Theological reflections on inculturation; p. 55–64: Berger, Teresa: The women's movement as a liturgical movement: A form of inculturation?; p. 65–69: Ramshaw, Gail: Language and liturgy; p. 70–80: Stauffer, S. Anita: Inculturation and church architecture; p. 81–94: Lloyd, Trevor: Liturgy for the urban deprived; p. 95–106: Kavanagh, Aidan: Liturgical inculturation: Looking to the future.

Lara Polaina, Antonio: Análisis teológico-litúrgico-espiritual de las oraciones en el Misal Romano actual. – RET 50, 1990, 55–92.

Jasper, Ronald Cl. D.: The development of the **Anglican liturgy 1662–1980**. – Lo: SPCK 1989. VIII, 384 p.; £ 19,95.

Kunzler, Michael: ΠΗΓΗ ΘΕΟΤΗΤΟΣ – Denkanstöße aus der Palamatischen Liturgik. Ein Werkstattbericht. – ThGl 89, 1989, 460–497.

Krieg, Gustav A.: Die gottesdienstliche **Musik** als theologisches Problem. Dargestellt an den kirchenmusikal. Erneuerung nach dem 1. Weltkrieg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 346 S. = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XXII; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Jaschinski, Eckhard: Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung d. Aussagen über d. Kirchenmusik in d. Liturgiekonstitution „Sacrosanctum concilium" (1963) u. bis zur Instruktion „Musicam sacram" (1967). – Rgb: Pustet 1990. 444 S. = Studien zur Pastoralliturgie VIII; kart. DM 68,– [Diss., Paderborn]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Norbert Baumert, Offenbacher Landstr. 224, W-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, W-8401 Pentling; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, W-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. P. Pius Engelbert OSB , Benediktinerabtei Gerleve, W-4425 Billerbeck; Prof. DDr. Franz Furger, Inst.f.Christl.Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Haag, Haldenstr. 26, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr. 9, W-4400 Münster; Dr. Helmut Hoping, Hausserstr. 146, W-7400 Tübingen; Prof. Dr. Wiliam Hoye, Scharnhorststr. 23, W-4400 Münster; Dr. Rainer Kampling, Rheiner Str. 12, W-4445 Neuenkirchen; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, W-8390 Passau; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florin-Str. 4, O-7022 Leipzig; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 1621, W-4790 Paderborn; Christof Müller, Karl-Glöckner-Str. 21, H 201, W-6300 Gießen; Prof. Dr. Eckart Otto, Universität Osnabrück, Forschungsst. f. Hist. Palästinakunde, Postfach 4469, W-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, W-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, W-4400 Münster; Dr. Heinz-Albert Raem, Campo Santo Teutonico Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, W-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, W-4403 Senden-Bösensell; Robert Rödl, Seminar f. Pastoraltheol., Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Joseph Schumacher, Basler Landstr. 97, W-7800 Freiburg i.Br.; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Gottfried Vanoni, H. St. Gabriel, Gabrielerstr. 171, A-2340 Mödling; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, W-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, W-4417 Altenberge; Prof. Dr. Adam Weyer, Schwalbenstr. 21, W-4133 Neukirchen-Vluyn; Dr. Hermann-Josef Zoche, Im Grün 4, W-7821 Höchenschwand.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

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

© 1990 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
des Eos-Verlages, St. Ottilien, bei.