theol
F 34 r

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1990** **86. Jahrgang**

Schneider, Gerhard: Neuere Literatur zum dritten Evangelium (1987–1989) . . . . . Sp. 353

Muth, Ludwig: Lesen – ein Heilsweg? Vom religiösen Sinn des Buches (Adel-Theodor Khoury)
Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer „Theologie des Lesens" (Adel Theodor Khoury)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
Herders Großer Bibelatlas (Franz Mußner)
Morgan, Robert / Barton, John: Biblical Interpretation (Otto B. Knoch)
Westermann, Claus: Prophetische Heilsworte im Alten Testament (Josef Scharbert)
Gosse, Bernard: Isaïe 13,1–14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations (Jacques Vermeylen)
Smend, Rudolf: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten (Henning Graf Reventlow)
Hengel, Martin: Studies in the Gospel of Mark (George Dunbar Kilpatrick)
Markus-Philologie (George Dunbar Kilpatrick)
Weiß, Wolfgang: „Eine neue Lehre in Vollmacht" (Eduard Lohse)
Uro, Risto: Sheep among the Wolves (Rudolf Pesch)
Venetz, Josef: Das Vaterunser (Hubert Frankemölle)
Betz, Hans Dieter: 2 Corinthians 8 and 9 (Dieter Zeller)
Sheehan, Thomas: The First Coming (Rainer Kampling)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 376
Botte, Bernard: La Tradition apostolique de Saint Hippolyte (Klemens Richter)
Origeniana Quarta (Maria-Barbara von Stritzky)
Arbeiter, Achim: Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft (Hans Reinhard Seeliger)
Arduini, Maria Lodovica: Rupert von Deutz (1076-1129) und der „Status Christianitatis" seiner Zeit (Helmut Feld)
Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues (Ludwig Hödl)
Haas, Alois Maria: Deum mistice videre ... in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik (Rudolf Haubst)
Melanchthons Briefwechsel (Robert Stupperich)
Bundschuh, Benno von: Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Albrecht Luttenberger)
Wolff, Gottfried: Solus Christus (Giovanna della Croce)
Christliche Demokratie in Europa (Horst Gründer)
Ferrari, Francesco Luigi: Lettere e documenti inediti (Stephan Wegener)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 392
Marie – Mère de Dieu (P. Celestyn Napiórkowski)
Le Christ et l'Église (Wolfgang Beinert)
Nyssen, Wilhelm: Katholizismus – Orthodoxie (Kossi-Joseph Tossou)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 394
Grethlein, Christian: Abriß der Liturgie (Klemens Richter)
Lustiger, Jean-Marie Kardinal: Die Heilige Messe (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 395
Gillmann, Franz: Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik (Georg May)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 395
Olejnik, Stanislaw: Teologia Moralna I–III (Franz Scholz)
Furger, Franz: Weltgestaltung aus Glauben (Anton Rauscher)
Kruip, Gerhard: Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987) (Werner Kroh)
Antoncich, Ricardo / Munárriz, José Miguel: Die Soziallehre der Kirche (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 406
Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge (Robert Rödl)
Höffken, Peter: Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur (Detlev Dormeyer)
Kall, Alfred: Kirchenjahr und Brauchtum: Materialbuch für den Religionsunterricht (Herbert Bodewig)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 411
Missionstheologie (Kossi-Joseph Tossou)
Theologie im Dienste der Weltkirche (Hans Waldenfels)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 412
Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (Georg Girschek)
L'expression du sacré dans les grandes religions (Adel Theodor Khoury)
Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum (Ludwig Hagemann)
Acharuparambil, Daniel: La spiritualità dell'Induismo (Adel Theodor Khoury)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 414
Hatem, Jad: L'Écharde du mal dans la chair de Dieu (Jean Clam)
Hatem, Jad: Mal et transfiguration (Jean Clam)
Friedrich Schleiermacher. Theologische Enzyklopädie (1831/32). Nachschrift David Friedrich Strauß (Hermann Peiter)
Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie (Peter Köster)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Neuere Literatur zum dritten Evangelium (1987–1989)

Von Gerhard Schneider, Bochum

Bibliographien und Forschungsberichte zum dritten Evangelium erstrecken sich in jüngster Zeit auf immer kürzere Zeitabschnitte. Das hängt mit der anwachsenden Flut der Untersuchungen zum lukanischen Werk zusammen. Es macht ja insgesamt (Lk/Apg) mehr als ein Viertel des Neuen Testaments aus. Der vorliegende Bericht bezieht sich auf nur drei Jahre, und die Zahl der behandelten Monographien ließe sich leicht verdoppeln.[1]

1. Bibliographie und Forschungsbericht

An erster Stelle ist hier die Bibliographie von F. Van Segbroeck[2] aus Löwen zu nennen, die die Jahre 1973–1988 abdeckt, im Nachtrag (210f) jedoch noch Werke zum Lukas-Evangelium erwähnt, die 1989 erschienen. Insgesamt umfaßt die Zusammenstellung 2759 Einzeltitel, die alphabetisch angeordnet sind (17–211). Hinzu kommen noch zahlreiche, mit a versehene Nummern, die nachträglich eingeschoben wurden. Im zweiten Teil der Bibliographie (213–239) werden die Titel den verschiedenen Sachfragen sowie Einzelstellen des Evangeliums zugeordnet. Im Index der Bibelstellen fällt auf, daß die Literaturtitel häufig nur dann zu den Perikopen und Stellen angegeben werden, wenn die Stellenangabe im Titel erscheint. Monographien sind nicht insgesamt wirklich ausgewertet worden. Im ganzen darf das Werk indessen als zuverlässig bezeichnet werden. Einige Autorennamen sind zu korrigie-

[1] Hier werden Werke besprochen, die mehr oder weniger zufällig zusammenkamen. Es handelt sich um Arbeiten, die der Redaktion zur Besprechung zur Verfügung gestellt wurden.

[2] **The Gospel of Luke**. A Cumulative Bibliography 1973–1988. Compiled by Frans **Van Segbroeck**. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1989. 243 S. (BEThL LXXXVIII), kart. bfr 1200.

15. FEB. 1991
E10

ren: Nr. 1004 statt H. Greeven: W. Grimm; 2191 S. Schneider; 2739 und 2740 P. Zingg.

Entsprechend dem Reihentitel „Erträge der Forschung" bekundet W. Radl[3] (Augsburg) im Vorwort seines Buches die Absicht, „weder über den wechselvollen Diskussionsgang noch über die Vielzahl von Ansichten zu Problemen des Lukas-Evangeliums" zu referieren. „Statt dessen soll in einer knappen Übersicht der gegenwärtige Stand der Forschung wiedergegeben werden." Der 1. Teil der konzentrierten Darstellung geht auf „Literarische Fragen" ein (7–55): Text, Sprache und Stil, Verfasser, Umstände der Abfassung, Quellen, Redaktionsverfahren, Gliederung, Gattung und Formen, Absicht des dritten Evangeliums. Es handelt sich also um die traditionellen Einleitungsfragen, und insofern stellt der 1. Teil eine hervorragend informierende „Einleitung" zu Lk dar, die in 17 Paragraphen den heutigen Stand der Forschung skizziert. Der 2. Teil bespricht „Theologische Fragen" und umfaßt die §§ 18–44 (57–145). Der Schlußteil (§ 44) ist der Frage nach dem „theologischen Ort" des Lk gewidmet, während der Hauptteil des Buches theologische Einzelthemen des dritten Evangeliums erörtert, gegliedert nach den Themenkreisen: Gott – Christus – Kirche – Eschata. Der 2. Teil stellt die lukanische Theologie *in nuce* dar; er kann zugleich als Einführung in die Grundgedanken des Evangelisten dienen. Jedem Paragraphen ist ein umfangreiches Literaturverzeichnis vorangestellt; „übergeordnete Literatur" wird auf den Seiten XIII–XVIII aufgeführt. Die Verzeichnisse sind fast fehlerfrei (abgesehen z. B. von der falschen Schreibung des Autors I. H. Marshall: XIII, XVII, 49, der infolgedessen auch im Autorenregister zweimal, richtig und falsch, erscheint). Das Werk schließt mit einem biblischen Stellen- und einem Autorenregister (147–170).

2. Kommentare

Die klassische Form exegetischer Forschung ist der Kommentar zu einer biblischen Einzelschrift. Für den Zeitraum von 1987 bis 1989 liegen mehrere Werke vor, die sich als Kommentar bezeichnen. Doch nur zwei von ihnen verdienen wirklich diese Gattungsbezeichnung: W. Wiefel (1988)[4] und F. Bovon (1989)[5].

Wiefels Kommentar basiert auf dem bewährten Lk-Kommentar von W. Grundmann (1. Aufl. 1961). Unter den schwierigen Verhältnissen der DDR hat sich der Autor mit Erfolg bemüht, „wichtige deutschsprachige, gelegentlich auch fremdsprachige Titel aus der exegetischen Arbeit seit 1945" den Benutzern seines Kirchengebietes zugänglich zu machen und ihnen den Zugang zur neueren theologischen Diskussion zu erleichtern (Vorwort). Dem gleichen Anliegen dient § 4 der Einleitung: „Die exegetische Arbeit am Lukasevangelium von der Mitte der fünfziger bis zum Beginn der achtziger Jahre" (22–37).

In der Gliederung des Kommentars bzw. des dritten Evangeliums folgt W. weitgehend seinem Vorgänger. Bezüglich der Datierung schreibt er (fast wörtlich wie Grundmann, Lk 39): „Es empfiehlt sich daher, die Abfassung des lukanischen Schrifttums nicht vor 75 n. Chr. anzusetzen, und für den Abschluß des Doppelwerks bis in die Zeit etwa um 85–90 herabzugehen" (5). Als Quellen kommen neben Mk und Q Sonderüberlieferungen in Betracht, insbesondere für die „sog. Vorgeschichte" und die Passions- und Ostergeschichte (9). W. glaubt „damit rechnen zu können, daß Lukas neben Markus und Q eine ihm vorliegende Sondergutquelle (SLk) benutzt hat und zusätzlich auf eine vorgeformte Kindheitsgeschichte und gestaltete Passions- und Ostertradition zurückgreifen konnte" (16f).

Beim Vergleich mit dem Kommentar von Grundmann fällt auf, daß W. auf Exkurse verzichtet, daß er aber zu jeder Perikope (in Fußnoten) einschlägige Literatur notiert. In den Anmerkungen haben sich zahlreiche Druckfehler eingeschlichen, gerade auch bei den Literaturtiteln. Leider sind bei jedem Druckbogen über zwei ganze Seiten hin Ausfälle zu verzeichnen, so daß manches nicht entziffert werden kann: auf 13 Doppelseiten (angefangen von S. 18/19). In der Tradition des Grundmannschen Werkes steht die Annahme einer durchlaufenden Sonderquelle, die W. „als eine Sammlung von Rede- und Erzählstoff aus dem öffentlichen Wirken Jesu" verstehen möchte (16). Die Neubearbeitung des dritten Evangeliums in der Reihe „Theol. Handkommentar zum NT" ist eine grundsolide Arbeit, die ihren Rang auch behalten wird, wenn in der ehemaligen DDR demnächst „westliche" Literatur leichter zu erreichen ist.

Auf drei (!) Bände ist der Lk-Kommentar von Bovon angelegt, von dem wir bisher Bd. I mit der Kommentierung von Lk 1,1–9,50 zur Verfügung haben. Da Bovon Französisch als Muttersprache spricht – er lehrt in Genf –, hat er sich für die deutschsprachige Druckvorlage fremder Hilfe bedienen müssen (Vorwort). Der Kommentar ist also vorläufig erst gestartet, doch kann man schon Charakteristisches erkennen. Auf eine knappe Einleitung (13–26) folgt der in Perikopen eingeteilte Auslegungsteil, bei dem, was den Aufbau des Lk betrifft, fast keine Gliederung oder wenigstens Numerierung der Abschnitte begegnet. Lediglich „Das Kindheitsevangelium" und „Die Feldrede" heben sich als Einheiten ab. Die vier Exkurse behandeln die „Jungfrauengeburt und die Religionsgeschichte", den „Teufel", das „Wort Gottes" und die „Vergebung der Sünden". Nach der Konzeption des EKK ist vor jedem Abschnitt die wichtigste Literatur (in alphabetischer Folge) notiert.

In der Quellenfrage urteilt B.: „Lukas benutzt eine Form des Markusevangeliums, die von der kanonischen nur wenig abweicht ... Lukas kennt vermutlich auch die Logienquelle in Gestalt einer schriftlichen Vorlage. Dabei respektiert er die Reihenfolge der Worte Jesu deutlicher als Matthäus, revidiert jedoch stärker ihre sprachliche Form" (20). Sondergut, das sich im sog. Reisebericht (Lk 9,51–19,39) findet (S^{Lk}), betrachtet B. merkwürdigerweise als Quelle (20: „Perikopen ... aus seinem Sondergut"; 21: „ihm entstammen ..."; „sie sind S^{Lk} entnommen"). B. setzt ohne weitere Erörterung S^{Lk} als zusammenhängende Quelle voraus. Im Passionsbericht habe Lukas wohl eine mit Mk konkurrierende Erzählung aufgenommen; im „Kindheitsevangelium" arbeite er „nicht ohne Quellen" (21). Als Abfassungszeit des Doppelwerks Lk/Apg vermutet B. die Jahre 80–90 (23), als Ort Rom. Der Evangelist stamme wahrscheinlich aus Mazedonien (Philippi?); er habe an den Ereignissen, die er in der Apg beschreibt, nicht teilgenommen. „Nach seiner Bekehrung war Lukas möglicherweise als Mitarbeiter [wessen?] an weiteren Missionsreisen beteiligt und hat so die lukanische [muß wohl heißen: paulinische] Mission fortgesetzt" (23). Die Einzelauslegung ist ausführlich, entsprechend der EKK-Planung. Auf Wirkungsgeschichte wird besonderer Wert gelegt. Dabei kommt bisweilen auch der „reformierte" Standort des Vf.s zur Geltung. Im Zusammenhang mit der Feldrede wird die Stellung Calvins zur Frage des gerechten Krieges ausführlich gewürdigt (325f); eine halbe Seite lang wird die Antwort der religiösen Autoritäten an den Genfer Rat auf Französisch zitiert (327).[6]

Der Erklärung des dritten Evangeliums aus der Hand des Wiener Neutestamentlers J. Kremer[7] liegt die Einheitsübersetzung von 1979 zugrunde. Auf eine kurze Einleitung (5–20) und Literaturhinweise (21f) folgt die Auslegung, die gänzlich (zweispaltig) in kleingedruckten Fußnoten gehalten ist. Letztere sind freilich so umfangreich, daß sie in der Regel mehr als zwei Drittel der jeweiligen Seite ausmachen. Was einen zögern läßt, hier von einem Kommentar zu sprechen, ist die Methode der Anmerkungen zum Text der vorgegebenen Übersetzung und der Umstand, daß keine Erörterung von kontroverser Literatur erfolgt. Ausdrücklich zustimmen möchte ich dem Urteil K.s zu den Quellen des Lk: „Für viele Texte im Lk-Ev, für die sich weder bei Mk noch bei Mt eine Parallele findet, wird meist eine dritte Quelle (Sondergut Lk = S) postuliert, deren Umfang und Charakter (ob schriftlich oder nur mündlich) sich allerdings nicht eindeutig bestimmen läßt. Der Evangelist hat nämlich, wie schon der Umgang mit den Vorlagen Mk und Q zeigt, seine Quellen oft eigenständig redigiert und dabei zum Teil auch ergänzt, so daß von dieser ‚Redaktionsdecke' eine Vorlage nicht immer eindeutig

[3] **Radl**, Walter: **Das Lukas-Evangelium**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. XVIII, 170 S. (Erträge der Forschung, Bd 261), kart. DM 32.–/26.–.

[4] **Wiefel**, Wolfgang: **Das Evangelium nach Lukas**. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988. XVIII, 418 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd III), Ln DM 27.–.

[5] **Bovon**, François: **Das Evangelium nach Lukas**. 1. Teilbd: Lk 1,1–9,50. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989. VIII, 524 S. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, III 1), kart. DM 128.–.

[6] Die Zwischenüberschrift zu Lk 6,46 lautet englisch: „Words, words." Ob das in einem deutschsprachigen Werk angebracht ist?

[7] **Kremer**, Jacob: **Lukasevangelium**. – Würzburg: Echter 1988. 256 S. (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, 3), kart. DM 46.–.

abgehoben werden kann. Aus diesem Grund ist es auch schwer, die Benützung eines eigenen Passionsberichts oder gar einer Erstfassung des Ev (Proto-Lukas) als weitere Quellen stichhaltig zu beweisen" (12). Lobend zu erwähnen sind die „Detaillierte Gliederung" des Lk (16–20) und die kursiv gesetzten thematischen Hinweise zu den größeren Texteinheiten. Auf den intendierten Benutzerkreis des Buches weist das am Schluß gebotene Verzeichnis mehrfach verwendeter Fachausdrücke (248–252), in dem diese für den Leser erklärt werden.

M. D. Goulder (Birmingham)[8] gibt seinem Werk den Untertitel „A New Paradigm". Der 1. Teil, der dem „Kommentar" voransteht (1–194), ist tituliert: „The Argument", weil G. hier seine „dissatisfaction with the present general view (‚paradigm') of St Luke's Gospel" erörtert; der sog. „Kommentar" dient denn auch nach des Autors eigener Bekundung der Rechtfertigung seiner Hypothesen. Diese sind so neu nicht, wie man vermuten könnte; denn G. bietet als Argument weitgehend frühere eigene Arbeiten.

Es soll hier genügen, die Hauptthesen Goulders zu skizzieren (siehe 22f): 1. Einige Teile des Mk lassen sich zurückführen auf Begebenheiten und Worte aus der Zeit des Lebens Jesu. Es ist möglich, aber zu bezweifeln, daß es auch in den nicht-mk Abschnitten der anderen Evangelien „reliable traditions" gibt. 2. Die Mk-Traditionen wurden von der Jerusalemer Gemeinde gesammelt und bewahrt, aber auch erweitert und zersetzt („erodiert"). 3. Sie wurden von Markus um 70 n. Chr. aufgezeichnet und dabei wiederum „erweitert und zersetzt". 4. Es gab keine gemeinsame Redenquelle für Matthäus und Lukas. Q ist ein totaler Irrtum. 5. Matthäus schrieb sein Evangelium um 80. Was im Mt nicht aus Mk stammt, ist das Werk des „fine parabolist" und „inspired poet". 6. Lukas schrieb sein Evangelium um 90, indem er Mk und Mt kombinierte. Er schrieb die mt Kindheitsgeschichten neu, ja er schuf überhaupt neuen Stoff, vor allem Gleichnisse. Den neuen Stoff kann man fast stets als lukanische Weiterbildung von Mt-Stoff verstehen, so daß es kaum wirkliches Sondergut des Lk geben dürfte.

Diese Position erscheint zwar „einfach", sie steht aber gegen den synoptischen Befund. Wenn sie in der Fachwelt kaum ernst genommen wird, mag sich der Autor in seiner Sicht bestätigt fühlen. Aber die Widerlegung lohnt sich nicht. Es ist erstaunlich, daß die Arbeit in einer sonst ernstzunehmenden Serie (Executive Editor: David Hill) erscheinen konnte.

Der Lk-Kommentar von L. Morris[9] stellt eine Neubearbeitung der 1. Aufl. von 1974 dar. Er ist hinsichtlich der Literatur auf einen neueren Stand gebracht, kennt z. B. schon die Kommentare von I. H. Marshall und J. A. Fitzmyer. Eine ausführliche Einleitung (15–64) zeigt den eher veralteten Standort des Verfassers. Er neigt dazu, den Paulusbegleiter Lukas für den Autor zu halten (24) und das Werk auf die frühen sechziger Jahre zu datieren (28). Er vertritt in der Synoptischen Frage zwar die Mk-Priorität, sympathisiert jedoch mit B. H. Streeters Proto-Lukas-Hypothese (51–63). Lukas und der vierte Evangelist verwenden nach seiner Auffassung zwei verwandte Ströme mündlicher Überlieferung (64).

Wie Morris bietet auch der Kommentar von D. L. Tiede[10] keine Übersetzung des dritten Evangeliums. Das ist bei Taschenbuchkommentaren bedauerlich; denn der Leser muß stets eine Bibelausgabe mit sich führen. Andererseits gehen beide Autoren gelegentlich auf den griechischen Wortlaut des Evangeliums ein. Das dritte Evangelium wird von Morris in neun, von Tiede in sieben Abschnitte eingeteilt. Übereinstimmend werden an folgenden Stellen Neuansätze erkannt: 1,5; 3,1; 9,51; 22,1; 24,1. Unterschiedlich sehen Morris in 3,21; 4,14 und 19,45, Tiede in 19,28 Abschnitte beginnen.

Textkritische Probleme werden von beiden Verfassern erörtert. Sie halten z. B. Lk 24,12 für ursprünglich. T. bietet ein relativ umfangreiches Literaturverzeichnis (445–455), das jedoch sehr fehlerhaft ausfiel. Die Einleitung ist bei ihm ziemlich knapp geraten (17–28); sie läßt den Leser weithin ratlos. Immerhin datiert T. das lukanische Werk in das letzte Drittel des 1. Jh.s (28). Die Auslegung steht auf dem Boden der Zwei-Quellen-Hypothese. Sie kann dem intendierten Leserkreis besser empfohlen werden als die Arbeit von Morris. Dem deutschsprachigen Publikum werden indessen beide Kommentare kaum Neues bieten, erst recht nicht dem Fachexegeten.

3. Zur lukanischen Theologie

H. Klein (Sibiu-Hermannstadt) hatte 1980 an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. München eine Gastvorlesung gehalten. Auf Anregung von Ferdinand Hahn entstand daraus das vorliegende Büchlein.[11] Es begreift das lukanische Sondergut als Einheit und will seine Botschaft herausarbeiten (Vorwort). K. konzentriert sich bei SLk „auf die Überlieferung der Worte und Taten Jesu", die der Evangelist nicht Mk oder Q verdankt (12). Er weiß sehr wohl: Man kann sich fragen, „ob diese Stücke jemals eine Einheit bildeten, bevor Lk sie in sein Evangelium aufnahm" (ebd). Sie umfassen der Form nach unterschiedliches Gut: Gleichnisse, Erzählungen, Wundergeschichten und Einzellogien verschiedener Art. Diese Stücke lassen sich nicht ohne weiteres so zu einer Einheit zusammenfassen, „daß eine Folge dieser Abschnitte sichtbar wird" (13). Doch läßt sich eine Zugehörigkeit „sachlich aufzeigen". Vor allem zwei Motive treten hervor, das der „Sünderannahme" (Lk 15,11–32; 18,9–14; ferner 7,36–50; 19,1–10) und das Motiv „Jesus als Gast" (10,38–42; 19,1–10; ferner 7,36–50; 14,1–14) (ebd.). K. nimmt als Überlieferungsträger eine Gemeinde an, die von der Jesustradition her christliches Leben zu gestalten trachtete. Wenn er am Schluß seiner Einleitung bekennt, er untersuche nur solche Traditionen genauer, „die sich in das theologische Gesamtbild einordnen lassen" (15), so wird der *circulus vitiosus* sichtbar, in dem er sich bewegt. Man wird ihm allerdings zugestehen müssen, daß viele der Texte des SLk einen einheitlichen Traditionshintergrund haben und daß bestimmten Gemeinden die Themenkreise wichtig waren, die das Büchlein unter einem treffenden Haupttitel (in 9 Abschnitten) auslegt: Sabbatheilungen, Wundertaten, Rechtfertigung der Sünderannahme, Samaritaner, Umkehr, Umgang mit den Gütern, Gebet, Einladungen, Demut.

Die Untersuchung von M. L. Soards[12] zum ersten Teil der Lk-Passion ist eine bei R. E. Brown in New York (Union Theol. Seminary) entstandene Diss. Brown arbeitet z. Zt. an einer Monographie zu den Passionsberichten der Evangelien, als Gegenstück zu seinem Werk „The Birth of the Messiah" (1977). Die Diss. von Soards steht also im Kontext eines weitreichenden Forschungsprojekts. Der Autor hat nach Abfassung der publizierten Diss. am Passionsbericht des Lk weitergearbeitet (siehe die Nrn. 2343 und 2345 in der Bibliographie Van Segbroecks). Die Arbeit ist übersichtlich aufgebaut. Nach einer Introduction (Kap. 1) wird das lukanische Sondergut in Lk 22,1–38 vorgestellt und analysiert (Kap. 2.3). Entsprechend verfahren die Kap. 4 und 5 mit Lk 22,39–71: Vorstellung des Sonderguts und anschließende Analyse. Das Schlußkap. zieht die Folgerungen (115–125). Anhangsweise empfiehlt S. seine Methode auch für eine noch ausstehende ähnliche Bearbeitung von Lk 23 (126). Die Anmerkungen stehen separat auf den Seiten 127–160.

Bei der Analyse des Materials leiten den Vf. folgende Gesichtspunkte: 1. Stoff ohne Mk-Parallele; 2. Stoff, der mit Mt oder Joh konvergiert, und zwar gegen Mk; 3. Stoff, mit von Mk abweichender Erzählabfolge („Umstellungen"); 4. Stoff mit geringer verbaler Übereinstimmung zwischen Lk und Mk; 5. Stoff, der „lukanische" Spracheigentümlichkeit verrät. Die Ergebnisse sollen hier wenigstens insoweit notiert werden, als der Lk-Stoff ohne Grundlage im ältesten Evangelium erscheint (54. 105f; vgl. 115–119): A. Der Evangelist hat mündliche Überlieferung aufgenommen: 22, 3a. 19e–20a. 28. 30b.c. 36d–f. 48. 51a–c. 62. 63d. 67b–68. B. Der Evangelist hat frei komponiert bzw. redigiert: 22,15–16. 24. 27. 29–30a. 31–32. 35–36c. 37–38.40b. 49. 51d.e. 52b. 53c.d. 61a. 66. Insgesamt bleibt das – in Einzelheiten noch zu diskutierende – Ergebnis der dicht geschriebenen Arbeit: Mk ist die grundlegende Quelle für Lk 22. Lukas verwendete mündliches Überlieferungsgut, das über den Mk-Stoff hinausging, „by smoothly blending it with the basic Markan narrative". Bei der Niederschrift von Lk 22 komponierte der Evangelist („freely composed") zusätzlichen Stoff (118f).

Zwei Beispiele können das Gesagte erläutern. Im Abendmahlsbericht folgt Lk 22,19f einerseits der Vorlage Mk 14,22f, greift aber andererseits eine Überlieferung auf, die 1 Kor 11,23–25 nahesteht. Doch die Kombination beider Quellen erklärt nicht den ganzen Befund. Lukas hat z. B. von sich aus

[8] **Goulder**, Michael D.: **Luke**. A New Paradigm. Vol. I/II. – Sheffield: JSOT Press 1989. XI, 824 S. (JSNT Suppl. Series 20), geb. £ 40.–./ US $ 60.–.

[9] **Morris**, Leon: **Luke**. An Introduction and Commentary (Revised Edition). – Leicester / Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity / Eerdmans 1988 (repr. 1989). 382 S. (Tyndale NT Commentaries), kart. $ 9.95.

[10] **Tiede**, David L.: **Luke**. – Minneapolis MN: Augsburg Publishing House 1988. 457 S. (Augsburg Commentary on the NT).

[11] **Klein**, Hans: **Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten**. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1987. 138 S. (BThSt 10), kart. DM 27.–.

[12] **Soards**, Marion L.: **The Passion According to Luke**. The Special Material of Luke 22. – Sheffield: JSOT Press 1987. 181 S. (JSNT, Suppl. Series 14), kart. £ 9.95 / US $ 14.95

das mk *hyper pollōn* in ein *hyper hymōn* in 20c geändert, um an eine entsprechende Wendung in 19e („paulinische" Tradition) anzugleichen. – In der Verhörszene vor dem Synedrium 22,66–71 werden die ersten Sätze der Antwort Jesu (die Antwortverweigerung!) auf mündliche Überlieferung zurückgeführt: 67d–68b. Im übrigen beruht die Szene auf der Mk-Vorlage, die Lukas bearbeitete. – Soards stellt stets auch die theologischen Akzente des Lukas heraus: Christologie, Eschatologie, Ekklesiologie (bes. 57. 112f).

Die beiden folgenden Werke kamen 1989 heraus: die Habil.-Schrift von G. Nebe[13], sowie das Buch des am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom lehrenden Franzosen J.-N. Aletti[14].

Die Arbeit von Nebe hatte ursprünglich den Titel „Jesus von Nazareth als ‚Prophet mächtig im Wort' im Lukasevangelium. Untersuchungen zum lukanischen Jesusbild und seinen traditionsgeschichtlichen Hintergründen". Das Buch hat fünf Teile: A. Einleitung: Der Problemhorizont (13–48); B. Die Hinführung zur Jesusdarstellung bei Lukas (49–63); C. Jesus als „Prophet" bei Lukas: Selbstaussagen Jesu, Äußerungen des Volkes, der Jünger/Apostel u. ä. (64–111); D. Prophetische Dimensionen der „Gleichnis-Parabelrede" Jesu (112–203); E. Resümee und Ausblick (204–212). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Register sind so umfangreich, daß sie fast ein Drittel des Raumes einnehmen (213–302).

Teile C und D stellen den Hauptteil der Untersuchung dar. Zuerst werden die Stellen analysiert, an denen Jesus als „Prophet" bezeichnet erscheint. Dann wird Jesus als „Prophet, mächtig im Wort" (vgl. Lk 24,19) berücksichtigt. Das Problem der Redeweise in Prophetie und Divination wird angegangen, indem N. prophetisch bemerkenswerte Äußerungen Jesu in der Form der „Gleichnis-Parabelrede" untersucht (speziell Lk 5,33–39; 6,47–49; 7,31–35; 8,4–18). Der Prophetenbegriff gab dem Vf. des dritten Evangeliums „damals auf einem breiten und komplexen motivgeschichtlichen und inhaltlichen Vorstellungsboden eine ausgezeichnete Möglichkeit, Jesus im größeren Zusammenhang mit titularer Christologie sowie Worten, Taten und Geschick darzustellen" (207). Hier konnte der Evangelist dann auch die Parabelrede zuordnen. In einem Fortsetzungsband möchte N. vor allem „der verbalen Botschaft Jesu" nachgehen, „die nicht in Form der Gleichnis-Parabelrede, sondern in Form ‚eigentlich-direkter' Redeweise zum Ausdruck kommt" (211).

Aletti widmet sich einem Bereich der ntl Exegese, der im deutschsprachigen Raum wenig gepflegt wird, wie schon das Literaturverzeichnis anzeigen kann (auf acht Seiten begegnen nur zwei Aufsätze in deutscher Sprache). Daß hier zwischen französischen und deutschsprechenden Theologen ein *chasma mega* (vgl. Lk 16,26) klafft, liegt wohl nicht nur an der faktisch (anwachsenden?) Sprachbarriere, sondern hängt wohl mit der besonderen Schwierigkeit der terminologischen Verständigung auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft zusammen. Bereits der Begriff der *narrativité* ist kaum treffend wiederzugeben („Erzählcharakter" ?). Man vergleiche dazu weitere Termini, die A. in einem eigenen „Lexikon" (239–246) erklären muß: Figure, Focalisation, Métadiégétique, Narrataire, Véridiction etc.[15]. Während das Buch im Untertitel „Die narrative Schreibkunst des Lukas-Evangeliums" nennt, sagt A. andererseits in seiner Einleitung, daß seine Annäherung an das dritte Evangelium „narrativ" sein werde („approche narrative"). Der Autor möchte die erzählerischen Techniken des Lukas hervortreten lassen. Dazu untersucht er ausgewählte Abschnitte, wobei er die unterschiedlichen Instanzen und Bestandteile (Personen, Typen der Verwicklung, Zeit des Berichts, Erzähler) vorführt: Sehen und gesehen werden (Lk 19,1–10); Bericht und Offenbarung (4,16–30); Die Kunst, einen Bericht zu beginnen (1,5–25); Die Identität Jesu (4,14–9,50); Auf dem Weg nach Jerusalem (13,10–17); Lukanische Parabeln (19,11–28); Prozeß und Tod Jesu (23,2–25); Wiedererkennen und Kohärenz (Lk 24); Autor, Leser und Bericht (1,1–4). Für den, der sein methodisches Instrumentarium für die Arbeit am NT erweitern möchte, sei diese Arbeit empfohlen. Soweit er mit dem Französischen vertraut ist, sei er auf eine eher „rhetorisch" orientierte Arbeit zum Lk hingewiesen: R. Meynet, L'Evangile selon Saint Luc, 2 Bde., Paris (Cerf) 1988.

Abschließend kann auf eine Arbeit verwiesen werden, die zwar nicht theologisch im engeren Sinn orientiert ist, aber für den Leser des dritten Evangeliums deswegen von Interesse sein kann, weil sie sich einem wichtigen Aspekt der „Wirkungsgeschichte" zuwendet: die Diss. von H. Fendrich, die gleichfalls 1989 (!) erschien.[16] Der Autor, der vor seinen kunsthistorischen Studien bei dem allzufrüh verstorbenen Bochumer Kollegen Max Imdahl ein volles Theologiestudium absolvierte, schreibt selbst im Vorwort, daß „ohne das Rüstzeug wissenschaftlicher Exegese" seine vorliegende Arbeit „so nicht denkbar" wäre (7). F. widmet der Auslegung der Emmauserzählung Lk 24,13–35 ein eigenes Kapitel, ehe er sich den sieben Darstellungen des Emmausmahles bei Rembrandt zuwendet. Die „theologische Reflexion der Beobachtungen" (Teil IV) sieht die Emmausbilder als Abendmahlsbilder, als Auslegung der Ostergeschichte Lk 24 und schließlich als Offenbarungsbilder. Dem empfehlenswerten Buch sind 29 Abbildungen beigegeben, deren drucktechnische Qualität allerdings besser sein könnte.

[13] **Nebe**, Gottfried: **Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas**. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1989. 302 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 7. Folge, Heft 7), kart. DM 64.–.

[14] **Aletti**, Jean-Noël SJ: **L'art de raconter Jésus Christ**. L'écriture narrative de l'évangile de Luc. – Paris: Edition du Seuil 1989. 255 S. (Parole de Dieu), kart. FF 120.–.

[15] Eine umfassende Bibliographie findet sich in dem Sammelwerk: Erzählforschung. Theorien, Modelle und Methoden der Narrativik, hg. v. W. Haubrichs, 3 Bde., Göttingen 1976–1978.

[16] **Fendrich**, Herbert: **Rembrandts Darstellungen des Emmausmahles**. – Frankfurt: Peter Lang 1990. 160 S. (Bochumer Schriften zur Kunstgeschichte, 13), kart. DM 43.–.

Muth, Ludwig: **Lesen – ein Heilsweg?** Vom religiösen Sinn des Buches. – Freiburg: Herder 1987. 64 S., kart. DM 12.80

Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer „Theologie des Lesens", hg. von Walter Seidel. – Freiburg: Herderbücherei 1987. 160 S., kart. DM 9.90

Neben dem Medium Bild (auch dem besprochenen und kommentierten Bild), das oft auf emotionale Beeinflussung setzt, ist das Wort das Instrument der Überzeugung und das geschriebene, zu lesende Wort das Instrument der Überzeugungsvertiefung. Das zu lesende Wort lädt ein zum Denken, Bedenken, Überdenken. Das gesprochene Wort war und bleibt bis heute der unmittelbare Träger der Kommunikation, auch der Verkündigung des Glaubens. Aber in den Kulturländern, in denen der Analphabetismus weitgehend überwunden worden ist, kommt dem geschriebenen Wort eine immer größer werdende Bedeutung zu. Es ist schon lange nicht mehr so, daß das Glauben der vielen, die nicht lesen und schreiben können, durch das Wort der wenigen, die die Urkunden des Glaubens selbst lesen können, erzeugt und mitbedingt wird. Wir erleben eine Zeit, in der die vielen nun selbst lesen und daher die Qualität ihres Denkens, Bedenkens und Glaubens durch die unmittelbare Begegnung mit dem geschriebenen Wort, mit den Urkunden des Glaubens erhöhen können.

Wenn aber Erhebungen ein Defizit des Lesens feststellen und wenn die Bildkultur die Lesekultur abzudrängen droht, muß auf die unverzichtbare Funktion des Lesens und einer Lesekultur hingewiesen werden. Gerade dies tun die beiden Schriften, die hier angezeigt werden.

1. Ludwig Muth stellt unumwunden die Frage: Lesen – ein Heilsweg? Kommt das Heil, wie bei einigen Prominenten in der Vergangenheit, heute und in der Zukunft verstärkt vom Lesen?

Nach einer inhaltsreichen Einleitung von E. Biser (7–19) unternimmt Muth einen Streifzug durch die Geschichte, er zeichnet den Weg vom Hörer zum Leser nach und zeigt den Stellenwert des Buches (Bibel u. a.) in der Suche der Menschen nach Gott. Die Abschnitte seiner Untersuchung: Gott und das Buch, Ein Medium wird auserwählt, Vom Vorleser zum Leser, Der Leser in der Nachfolge Christi, Ein frommer Lesefrühling, Wurzeln des katholischen Leserdefizits, Die Alphabetisierung – heilsgeschichtlich betrachtet, Lesekultur und Glaubenskultur.

Die abschließende Frage bezieht sich auf eine Theologie des Lesens: „Aktionen gelingen ... nur, wenn sie Visionen in sich tragen. Unter diesem Blickwinkel könnte man die Theologie des Lesens definieren als eine interdisziplinäre und methodische Suche nach einer fundamental religiösen Sicht der Lesekultur und ihrer Geschichte, als ein Ringen um die Frage: Cur deus auctor?" (52).

Diese 52 S. sind eine lohnende Lektüre, auch wenn man in unserer Gesamtgesellschaft von Analphabeten, Halbanalphabeten, leseunfähigen Alphabetisierten, Schnellesern und „Überfliegern" und auch Lesern bemüht sein muß, einen Ausgleich zwischen Sehen, Hören und Lesen als Wege zum Glauben zu suchen und zu finden.

2. Von einer ähnlichen Fragestellung geht auch die zweite, hier vorzustellende Schrift aus. Sie enthält die Beiträge einer Buchtagung, die in Mainz stattgefunden hat. Die Referenten bemühen sich um die Bestimmung des Verhältnisses von Schreiben, Lesen und Hören, von Wort und Bild als Träger der Botschaft des Glaubens und kultureller Werte. Einen Eindruck von der Vielfalt und vom Ernst der Fragestellungen und der vorgelegten Überlegungen vermittelt die Liste der Referenten und der behandelten Themen:

Ludwig Muth, Was fängt die Kirche mit dem Leser an? – Georg Kretschmar, Die Reformation und das Buch. Evangelische Erfahrungen. – Hans-Joachim Koppitz, Gedrucktes Buch – gesprochenes Wort. Eine Gegenüberstellung. – Rudolf Pesch, Die Buchwerdung der neutestamentlichen Offenbarung. – Eugen Biser, Das Buch in medienkritischer Sicht. – Karl Holzamer, Das Buch und die Vielfalt der Medien. Glaubensvermittlung im elektronischen Zeitalter.

Wenn hier festgestellt wird, daß im christlichen Raum eine Theologie des Lesens noch fehlt, so wurde dieses Anliegen von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster aufgegriffen: Im SS. veranstaltete sie eine Ringvorlesung zum Thema „Lesen und Lesekultur. Theologische Überlegungen." Diese Vorträge wollten einen neuen Beitrag zur Diskussion über die Entwicklung einer Theologie des Lesens leisten.[1] Es ist zu wünschen, daß weitere Initiativen ein solch wichtiges Thema aufgreifen und vertiefen. Dann hätten die hier angezeigten Schriften erste Früchte getragen.

Münster Adel Theodor Khoury

Herders Großer Bibelatlas. Hg. von James B. Pritchard. Deutsche Ausgabe hg. und bearbeitet von Othmar Keel und Max Küchler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 255 S., Lw. DM 98.–

In der „Einleitung" (5f) bieten die Hg. der deutschen Ausgabe wichtige Informationen über den neuen „Bibelatlas". Sie berichten kurz über die Vorgänger in diesem Jahrhundert und führen dann in das vorliegende Atlaswerk ein. So wurden z. B. „die flächig projizierten, etwas abstrakten . . ., Karten der früheren Werke . . . dank der Errungenschaften des Raumzeitalters . . . durch realistischere Formen ersetzt", so daß plastisch wirkende, satellitenbildähnliche Bildkarten entstanden sind. „Die schematische Nordung aller Karten in früheren Werken ist hier nicht selten durch den Blickwinkel des Erzählablaufs ersetzt." Inhaltlich „repräsentiert das Werk einen hohen Standard historischer Kritik und historischen Problembewußtseins", wobei die Doppelseite 106f „eindringlich die Probleme und Lösungsmöglichkeiten der altorientalischen und biblischen Chronologie" veranschaulicht. Der geographische und historische Rahmen wurde im Vergleich mit älteren Bibelatlanten entschieden erweitert, vor allem auch unter Einfluß der umfassenden archäologischen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte. Und wie die Bibel selbst in der „Urgeschichte" (Gen 1–11) einen menschheitsgeschichtlichen Horizont bietet, so geht es auch im vorliegenden Werk darum, „das Israel-, das David- und das Jesus-Ereignis mit der Geschichte der Menschheit in Beziehung zu setzen und so für diese als relevant darzutun". Deshalb nehmen die altorientalischen Kulturen in ihm einen breiten Raum ein, ebenso der Hellenismus und das römische Imperium. So werden die Vorgänge, die die Bibel erzählt, vor Isolierung bewahrt; ihre Umwelt rückt ins Bewußtsein. Eine weitere Dimension bringt der neue Bibelatlas zur Geltung, nämlich den Alltag der Menschen der Bibel und ihrer Umwelt, in der Absicht, ein „geschwisterlicheres Menschenbild" zu zeichnen, „das nicht ausschließlich auf die großen Persönlichkeiten und ihre dramatischen Aktionen fixiert ist". Dabei wird aber doch durchgehend die „spezielle Sauerteigfunktion der biblischen Botschaft . . . diskret angedeutet".

Das Werk, das von rund 50 Spezialisten und Spezialistinnen geschaffen wurde, hält, was die Einleitung verspricht. Eine knappe Inhaltsangabe möge auf seinen Reichtum hinweisen.

Die S. 16–23 bringen umfassende, gut übersichtliche Zeittafeln. Es folgt die alttestamentliche Zeit (Hauptgliederung: Am Anfang; Israels Vorgeschichte: Väterüberlieferungen; Vor dem Auftreten Israels: Vorderasien unter dem Einfluß Ägyptens; Israels Frühgeschichte: Ein Volk im Werden; Der Anfang der Königszeit; Das Salomoreich; Die Zeit der beiden Reiche – Israel; Die Zeit der beiden Reiche – Juda; Das überlebende Reich – Juda; Juda unter der Herrschaft Babels). Es folgt die zwischentestamentliche Zeit (Die persische Zeit; Die hellenistische Zeit). Darauf die neutestamentliche Zeit, angefangen von den römischen Eroberungen im Osten; die Herodeszeit; die Jesuszeit; Reisen und Städte des Paulus; die weitere Geschichte des Heiligen Landes und der Urkirche bis hin zum römisch-byzantinischen Palästina und römischen Kleinasien. Am Schluß findet man ein Abkürzungsverzeichnis, den Bildnachweis und umfassende Register (Bibelstellen; Namenregister; Sachregister).

Der neue Bibelatlas ist ein faszinierendes und überaus informierendes Werk. Man kann den Hg. und Mitarbeitern nicht genug danken. Man möchte am liebsten Tag und Nacht darin studieren. Gewiß ist „das Wort" wichtiger als Archäologie, Umwelt- und Landeskunde, aber „das Wort" kommt erst ganz zum Sprechen durch das Studium dessen, was dieser Bibelatlas zu bieten weiß. Denn die biblische Überlieferung ist nicht irgendwo, in einem „luftleeren Raum", entstanden.

Paşsau Franz Mußner

Morgan, Robert / **Barton**, John: **Biblical Interpretation**. – Oxford: Oxford University Press 1988. IX, 342 S. (Oxford Bible Series), kart. £ 8.95

Dieser Bd der angesehenen Reihe Oxford Bible Series ist der Frage gewidmet, welche Elemente heute die wissenschaftliche Interpretation der Bibel, vor allem des NT bestimmen, wie es zu den verschiedenen Methoden kam, wie es zu einer ausgewogenen sachgemäßen Deutung biblischer Texte kommen kann, welche Spannungen sich zwischen wissenschaftlicher und traditioneller kirchlicher Bibelauslegung ergeben und wie es zu einem ersprießlichen Zusammen zwischen Bibelwissenschaft und kirchlich geprägtem biblischem Glaubensverständnis, einem sog. ‚Concordat' kommen kann, wie es nach dem Aufkommen der modernen Bibelwissenschaft ab dem 17. Jh. bereits von F. W. Schleiermacher gefordert wurde.

„The constructive aim of this book is to make explicit a model for bridging the gulf between critical scholarship and religious faith" (25). „The relationship between biblical scholarship and religious belief and practice ist the underlying theme of all that follows" (21). „The peculiar problems of biblical interpretation with which this book is concerned arise from the tensions between the two different kinds of framework of interpretation within which the Bible is read today. It is read in terms of its own and subsequent believers religious framework. This allows it to speak of ‚the living God'. But it is also read within the secular rational frameworks of modern scholarship which do not use normative (i.e. believing) language about. Both frames are legitimate." Das Problem besteht darin, beide Weisen der Bibelauslegung so miteinander zu verbinden, daß eine fruchtbare Koexistenz, sogar helfende Begegnungen möglich sind.

Wichtig ist, daß Vf. feststellen, es könne einerseits in den wechselnden religiösen Bezügen und Situationen kein „die Bibel allein" geben, aber andererseits könne auch die sog. säkulare Auslegung biblischer Texte die religiöse Wirklichkeit der biblischen Texte nicht außer acht lassen oder gar leugnen. Außerdem bedürfe auch die kirchliche Auslegung anerkannter Methoden historischer, literarischer und hermeneutisch-theologischer Art, um zu begründeten religiösen Erkenntnissen zu gelangen. Bedeutsam für die historische Übersicht über die neuzeitlichen Auslegungsmethoden der Bibel in diesem Buch ist die Feststellung: „All expressions of religious faith are historically conditioned and ultimately inadequate. The identity and continuity of religious traditions depends more on the same scriptures being interpreted than on the interpretations themselves being identical" (42).

Näherhin weist das Werk folgende Kap. auf: Interpretation and biblical interpretation; Criticism and death of Scripture (D. F. Strauß; H. S. Reimarus; Bishop Colenso); History and the growth of knowledge (Strauß, Baur u. a., Wellhausen; liberaler Protestantismus); History of religions and history of traditions (Religionsgeschichte, Traditionsgeschichte, R. Bultmann, die ‚neue

[1] **Glauben durch Lesen?** Für eine christliche Lesekultur, hg. v. Adel Theodor Khoury / Ludwig Muth. – Freiburg: Herder 1990. 151 S. (Quaestiones Disputatae, 128), kart. DM 46.–.
S. 9–13: Bischof Reinhard Lettmann: Das Buch – Lehrer des Lebens; S. 14–22: Kertelge, Karl: „Verstehst du auch, was du liest?" (Apg 8,30); S. 23–38: Lichtenberger, Hermann: Lesen und Lernen im Judentum; S. 39–65: Richter, Klemens: Die Messe lesen? Gottesdienst in der Spannung von frei gesprochenem und gelesenem Wort; S. 66–81: Kallis, Anastasios: Ikone oder Buch. Ansatz zu einer Ästhetik des Lesens; S. 82–97; Vorgrimler, Herbert: Lesen durch die „Augen des Herzens". Überlegungen aus systematischer Theologie und Spiritualität; S. 98–112; Deselaers, Paul: „Wichtiger als tausend Lesemeister wäre ein Lebemeister" (Meister Eckhardt). Spiritualität des Lesens; S. 113–122: Khoury, Adel Theodor: Buch und göttliche Weisung. Der Koran, Buch Gottes; S. 123–137: Muth, Ludwig: Die „lesende Kirche" im Spiegel der Leserschaftsforschung; S. 138–150: Furger, Franz: Lesekultur im Dienst christlicher Gesellschaftsgestaltung.

Frage'); Theology and the social sciences; Theology, History and Literature; Literary Study of the Bible; Conclusion: Interpretation and the life of Scripture.

Der Stil ist lebendig, argumentativ, mit Beispielen gut belegt; der Ausgangs- und Standpunkt ist ganzheitlich, abwägend, vorschnellen Urteilen abhold, ebenso jeder Systematisierung. Der Benutzer wird ins Mitdenken einbezogen und zugleich auf vielfältige Weise mit dem anstehenden Problem befaßt, wie ein abgeschlossenes, vielfältiges literarisches Werk aus entfernten Zeiten und Kulturen einerseits verantwortlich auf seine Standpunkte, Prinzipien und bleibende Zeugnisse und Hoffnungen hin befragt und verstanden werden kann und wie es andererseits die überlieferten christlichen Glaubensinhalte je vertiefen, neu ins Licht setzen, überholen und ganzheitlicher interpretieren kann, so daß es sowohl dem Leben der Kirchen wie auch einzelner Christen und suchender Menschen zu dienen vermag.

Nach einer gründlichen, anregend argumentativen Auseinandersetzung mit den Methoden, Erkenntnissen und Sackgassen der Bibelauslegung in der Neuzeit kommen die Vf. zur Aussage, daß es eine Vielzahl von Möglichkeiten gäbe, die biblischen Texte auszulegen und zu verstehen und daß sich dabei vor allem zwei Hauptausgangs- und Zielpunkte abzeichnen, der einer Glaubensgemeinschaft verpflichtete Weg und jener einer sog. freien, weltoffenen Vorgehensweise, die nach ethischen, religiösen, sozialen und ästhetischen Werten und Einsichten fragt. Beide sollten einander grundsätzlich nicht ausschließen, sondern gelten lassen, beachten und gegenseitig befruchten.

Das sehr anregende und zu wichtigen Einsichten führende Werk, das letztlich der anglikanischen Position verpflichtet ist und für das ein Gegenstück im deutschen Sprachraum fehlt, verdiente, weiteren Kreisen von Studierenden und Interessenten der Bibelwissenschaft inner- und außerhalb der Kirchen zugänglich gemacht zu werden.

Passau Otto B. Knoch

Westermann, Claus: **Prophetische Heilsworte im Alten Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 219 S. (FRLANT, Heft 145), kart. DM 48.–

In seiner Untersuchung „Grundformen prophetischer Rede", München ^{5}1978, hatte der Vf. nur die Gerichtsverkündigung der Propheten besprochen; jetzt holt er nach, was dort Kritiker vermißt hatten, eine Untersuchung der Heilsverkündigung der Propheten. Gleich in der „Einleitung" (11–18) unterscheidet er vier Formen der Heilsverkündigung: 1. Die einseitigen Heilsworte für Israel oder einzelne Personen der israelitischen Heilsgeschichte. 2. Die zweiseitige Ankündigung, bestehend aus Unheilsansage für die Feinde und Heilsansage für Israel. 3. Die bedingte Heilsankündigung in Verbindung mit der Paränese. 4. Die der Weisheit entstammende Ankündigung von Heil für die Frommen und Unheil für die Frevler innerhalb Israels. Der eigentlichen Untersuchung der prophetischen Heilsverkündigung schickt er einen kürzeren Abschnitt „Heilsworte vor der Schriftprophetie" voraus (19–31), in der er feststellt, daß Heilsworte an die Erzväter direkt von Gott ohne Vermittlung eines Menschen, sonst aber in den „Geschichtsbüchern" in der Regel an Einzelpersonen, gewöhnlich Führer des Volkes, durch Vermittlung von Propheten ergehen und zwar in bestimmten historischen Situationen, die auch sehr bald, eben in Zusammenhang mit dieser Situation, ihre Verwirklichung erfahren.

Die erste eingehende Untersuchung der eigentlichen Heilsprophetie ist überschrieben „Prophetische Heilsworte der Gruppe 1" (33–148). W. beginnt dabei mit der Heilsbotschaft Deuterojesajas (Jes 40–55), weil sich diese eindeutig datieren läßt, nämlich in die zweite Hälfte des Exils, unmittelbar vor dem Sieg des Persers Kyros über das Chaldäerreich. Hier ist die Heilsbotschaft noch stark situationsbedingt: Sie betrifft fast nur die Heimkehr Israels aus dem Exil und nimmt Bezug auf das vorausgegangene Gericht über den Abfall Israels. Wo ein Heilswort an einen einzelnen ergeht, geschieht das nun nicht an einen Führer Israels, sondern an den Perserkönig Kyros. Das angekündigte Heil ist die Heimkehr aus dem Exil und der darauf folgende Segen; es ist aber auch offen für die anderen Völker, deren Vernichtung nicht Voraussetzung für das Heil Israels ist.

Erst jetzt greift der Vf. zurück auf die vorexilische Prophetie in Jes 1–39, in Jer und im Zwölfprophetenbuch. Hier ist relativ spärlich vertreten die in eine ganz bestimmte historische Situation ergehende Heilsankündigung. Sie findet Vf. in Jes 7,1–17 (Immanuelweissagung an Ahas), in Jes 36–38 (Heilszusage an Hiskija während der Belagerung durch Sanherib und der Krankheit des Königs) und in einigen „Berichten" im Jeremiabuch (24,1–10; 29; 39,15–18; 45). Alle anderen Heilsworte in diesen Büchern sind „unecht" und sind später entweder Unheilsankündigungen angefügt oder stammen von unbekannten Tradenten, deren Worte in die Verkündigung dieser Propheten eingefügt wurden. Dann geht der Vf. über zur Besprechung der Heilsworte bei Ezechiel und Tritojesaja (Jes 56–66). Hier geht es überall um die Heimkehr aus dem Exil, um die Wiederherstellung Israels, um ein neues Gottesverhältnis in einer zwar nicht allzu fernen, aber doch unbestimmten Zukunft.

„Prophetische Heilsworte der Gruppe 2" (149–172) finden sich in allen Prophetenbüchern; sie sind aber überall erst sekundär eingearbeitet worden. Deren Verkünder reden nicht von einem über Israel ergangenen Gericht wegen des Abfalls, sondern nur von einem durch Feindvölker Israel angetanenen Unheil, das nun Jahwe rächen wird. Heil wird für Israel bzw. Juda nur angekündigt in Zusammenhang mit dem Gericht über die Feindvölker, die durch Jahwe vernichtet werden müssen oder zumindest Israel als Sklaven unter die Füße gelegt werden.

„Nichtprophetische Heilsworte der Gruppe 3 und 4" (173–193) stehen zwar in den Prophetenbüchern, gehören aber nicht mehr der prophetischen Verkündigung an, sondern stammen von späten Tradenten, die man nicht mehr als Propheten bezeichnen kann. Sie sind durch die Paränese des Deuteronomiums und des Deuteronomistischen Geschichtswerks bzw. die der Gruppe 4 durch die nachexilische Weisheit beeinflußt. Die Heilsworte der Gruppe 3 sagen nicht mehr, wie es echte Propheten taten, Heil ohne Bedingungen an, sondern machen kommendes Heil abhängig von der Beobachtung des deuteronomischen Gesetzes. In den Heilsworten der Gruppe 4, die zwar auch zweiseitig sind, geht es nicht mehr um Bestrafung der Feinde Israels und um kommendes Heil des Volkes, sondern um die Bestrafung von Frevlern und persönlichen Feinden des Frommen und um das Heil der gesetzestreuen Frommen.

Mehrere Exkurse (195–207) besprechen die „Botenformel" („So spricht Jahwe"); die nur in vorexilischen Heilsworten immer, bei Deuterojesaja zumeist, in späteren Heilsworten nicht mehr regelmäßig vorkommt, und die Wendungen „An jenem Tag", „Tage sind im Kommen" und „Das Geschick wenden" (*šûb šᵉbût*), die nur in exilischen und nachexilischen Texten vorkommen.

„Abschluß und Folgerungen" (208–212) fassen die Ergebnisse zusammen, wie sie oben bereits dargelegt sind, und ziehen Folgerungen für eine biblische Theologie: Nicht die Voraussage eines Heilskönigs, des Messias, ist die Hauptsache in den atl Heilsworten, sondern die Wiederzuwendung Gottes zu seinem Volk, die die Vergebung einschließt und ein heilvolles Leben ermöglicht, ist der eigentliche Inhalt der Heilsverkündigung. Dabei geht es im AT um das Heil des Volkes, im NT aber nicht um das Heil der Kirche oder der Gemeinde, sondern um das jenseitige Heil des einzelnen Gläubigen. Darum ist im NT im Zusammenhang mit dem Heil auch nicht mehr von der Vernichtung oder Versklavung der Feindvölker oder der Heiden die Rede. Der Vf. warnt auch vor einer unbesehenen Auswertung der atl Heilsprophetie in der heutigen Diskussion um die Friedensproblematik. Heil und Frieden ist nach dem AT nur in Verbindung mit Bekehrung und Zuwendung zu Gott zu erwarten.

Anmerkungen fehlen in dem Bd ganz. Das Literaturverzeichnis und das Bibelstellenregister schließen den Bd ab.

Diese Untersuchung bedeutet eine große Bereicherung der Literatur über die Prophetie. Sie bestätigt die heute fast allgemein vertretene Auffassung, daß die vorexilische Prophetie mit wenigen Ausnahmen Unheilsverkündigung war. Die von Westermann erarbeitete Geschichte der Heilsverkündigung unserer Prophetenbücher wird man künftig bei jeder Diskussion um die Datierung einzelner prophetischer Heilsworte zu beachten haben. Auch die Theologie des AT bzw. die heute geforderte gesamtbiblische Theologie hat von W. viel zu lernen, insbesondere von seinen letzten Ausführungen über die wesentlichen Unterschiede zwischen atl und ntl Heilserwartung.

Überrascht hat den Rezensenten, was W. über Jes 7,1–17 sagt. Er nennt diesen Text „ein sicher bezeugtes Heilswort des Propheten Jesaja", das als solches „in der gegenwärtigen Forschung fast allgemein anerkannt" wird (54). So allgemein ist es wohl nicht als „Heilswort" anerkannt, sondern es wird doch von vielen bedeutenden Exegeten gerade als Unheilswort verstanden. Außerdem kann man doch wohl nur 7,1–16, nicht aber V. 17 als Heilswort bezeichnen. Der Vers 17, der freilich m. E. erst nach 701 angefügt wurde, macht wohl die Immanuelweissagung nachträglich zu einem Unheilswort.

Zwei störende Druckfehler haben sich eingeschlichen: S. 29 Z. 9 muß es „Josia" statt „Josua" und S. 124 Z. 6 muß es „volle siebzig Jahre" statt „volle sieben Jahre" heißen.

München Josef Scharbert

Gosse, Bernard: **Isaïe 13,1–14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations.** – Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1988. 300 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 78)

Is 13,1–14,23 forme un ensemble de textes relatifs à la destruction de Babylone. Cette péricope ouvre la section des oracles sur les nations et occupe donc une place «stratégique» importante dans le

livre d'Isaïe. Outre les commentaires et quelques articles, une seule monographie lui avait été consacrée jusqu'ici: l'étude de S. Erlandsson,[1] parue en 1970 et proposant d'attribuer la péricope, comme l'ensemble des chap. 13–23, au prophète du VIIIe siècle. Cette ligne d'interprétation, qui tend à minimiser les tensions internes du texte et sollicite abusivement les données historiques, reste plutôt marginale. C'est pourquoi l'étude de B. Gosse, plus ouverte à la critique littéraire classique, comble une lacune. Ce livre couvre en fait un champ beaucoup plus large.

Après une brève introduction (10–15) et un rappel des études antérieures (16–20), G. commence par présenter deux ensembles littéraires anciens qui parlent l'un et l'autre de la destruction de diverses nations: les textes égyptiens d'exécration (21–31) et Am 1–2[2] (32–42). Ces textes ont en commun de faire référence à l'ordre divin qui régit le monde, ordre médiatisé tantôt par le Pharaon (textes d'exécration) et tantôt par des principes moraux (Amos). Le 3e chap. du livre (43–67) est consacré à Is 21,1–10, dont le texte est expliqué phrase par phrase, avec de nombreuses références à l'emploi des mêmes mots dans les autres sections du livre; les principaux éléments de ce chap. recoupent ce que G. avait déjà écrit dans un article antérieur:[3] il relève en particulier plusieurs points de contact avec Hab 2,1ss et Is 60–62, ce qui lui permet à la fois d'affirmer l'unité des vv. 1–10 et de les dater aux alentours de la période du retour d'exil. Le 4e chap. (68–85) expose à larges traits l'histoire du rapport entre Juda et les grands empires proche-orientaux depuis le milieu du VIIIe siècle jusqu'à la destruction de Babylone par Xerxès vers 480.[4] Le chap. suivant (86–109) présente les différentes péricopes qui se succèdent pour former le recueil des «oracles contre les nations» (Is 13–13); ceux-ci sont groupés en petites collections, en fonction d'affinités d'ordre tantôt géographique ou historique et tantôt littéraire. Ce n'est qu'après ces divers préambules que l'auteur aborde enfin la lecture d'Is 13 (110–169) et 14,1–23 (200–246),[5] suivant la méthode déjà appliquée à Is 21,1–10; entre les deux chap., les pp. 170–199 forment une sorte de parenthèse consacrée à Éz 25–32, dont la dernière section (32,17–32) présente des analogies avec Is 14. Un dernier chap. (247–272) reprend et précise certaines données de l'exposé historique, en soulignant en particulier que la littérature biblique ne montre aucune complaisance pour les révoltes anti-babyloniennes jusqu'au milieu de la période exilique; ce n'est que dans le Deutéro-Isaïe qu'on trouve des oracles – modérément – hostiles à Babylone. La rédaction beaucoup plus agressive d'Is 13,1–14,23 devrait être rapprochée d'Ag 2,6–7,21–22 ainsi que de Za 2,10ss; 6,1–8, ce qui inviterait à la situer sous le règne de Darius, qui dût réprimer en 522 et 521 deux révoltes successives de Babylone. Le livre s'achève avec une courte conclusion (273–278), une traduction d'Is 13,1–14,23 et une bibliographie.

Que faut-il penser des thèses défendues par l'auteur? Commençons par Is 21,1–10. C'est un texte difficile, tant du point de vue de la critique textuelle que celui de l'analyse littéraire. G. en défend l'unité d'auteur. Cette hypothèse, il la fonde essentiellement sur le rapprochement avec Hab 2: Is 21,8 reprend l'image du guetteur et la phraséologie de Hab 2,1[6]; de même, le thème de la vision d'Hab 2,2–3 apparaît aussi en Is 21,2, tandis qu'Hab 1,6 comme Is 21,4–5 annoncent la fin de Babylone. Les deux parties d'Is 21,1–10 seraient donc inspirées par le livre d'Habacuc. A voir les textes de plus près, il faut reconnaître que seul, le rapprochement entre Is 21,8 et Hab 2,1 témoigne d'une dépendance littéraire assurée: Is 21,2 et Hab 2,2–3 n'utilisent pas le même mot[7] pour parler de la «vision» du prophète; quant au lien entre Is 21,4–5 et Hab 1,6, il n'est vraiment pas évident! En d'autres termes, le parallélisme avec Hab 2 ne peut fournir la preuve de l'unité rédactionnelle d'Is 21,1–10. D'ailleurs, à supposer que tous les rapprochements avec le livre d'Habacuc soient pertinents, le problème ne ne serait pas résolu pour autant, car il faut toujours compter avec la possibilité d'une histoire rédactionnelle en plusieurs étapes. Sans doute G. a-t-il raison d'affirmer que les vv. 1–5 visent Babylone, comme les vv. 6–10; la mention d'Élam et des Mèdes,[8] au v. 2, s'explique assez bien dans le cadre de cette hypothèse. Mais il ne s'en suit pas que les vv. 1–10 forment un texte d'une seule venue, sans aucune aspérité! Prenons un seul exemple: la finale du v. 2 (*ʿalî ʿéylām śûrî māday kol-ʿanḥātāh hišbattî*, «Monte, Élam; assiège, Mède! Je fais cesser toute plainte») suppose un changement brutal de personne: le «je» n'est plus celui du prophète comme au début du verset et aux vv. 3–4, mais celui de Dieu; ce changement de personne correspond à un point de vue subitement positif et à l'emploi d'un vocabulaire très récent.[9] Comme l'angoisse exprimée au v. 3 ne se rapporte évidemment pas à cette finale positive du v. 2 mais à la vision sinistre (v. 2a), il faut compter avec la possibilité d'une addition. Or c'est précisément l'élément litigieux qui permet de dire avec une certaine assurance que les vv. 1–5 se rapportent à la chute de Babylone! G. date Is 21,1–10 de l'époque du retour de la déportation. Il établit cette datation à l'aide de deux arguments. Tout d'abord, la phraséologie a peu d'éléments communs avec celle du prophète du VIIIe siècle, ce qui invite à y reconnaître une composition plus tardive; ceci semble assez clair, en effet, mais reste imprécis. Ce sont les analogies avec Is 60–62 qui permettent à l'auteur de situer la péricope dans le contexte du retour de l'exil; il note les rapprochements suivants: le «moi» anonyme d'Is 21,2,4,6,8,10 et 61,1ss; le verbe *māšaḥ*, «graisser, oindre» (21,5; 61,1); le motif du veilleur (21,6; 62,6); le mot *tāmîd*, «toujours» (21,8; 60,11; 62,6). Encore une fois, malheureusement, ces contacts littéraires ne sont pas décisifs: le même verbe *māšaḥ* est utilisé dans des contextes très différents (le graissage du bouclier, 21,5; l'onction du porteur de l'esprit de Yahvé, 61,1); le motif du veilleur a pu tout simplement avoir été inspiré par l'oracle sur Duma (21,11–12); quant au mot *tāmîd*, il est trop commun pour qu'on puisse en tirer argument. L'hypothèse d'une rédaction d'Is 21,1–10 à l'époque du retour de l'exil (ce qui ne préjuge pas d'autres rédactions possibles) est plausible, mais elle n'est pas prouvée. Sur un dernier point, G. semble avoir vu clair: la péricope présente des analogies avec l'oracle sur Jérusalem d'Is 22,1–14 et paraît avoir été écrite comme une réponse à ce texte; on ajoutera cependant que le rédacteur a pu également s'inspirer de l'oracle sur Duma (21,11–12, avec les motifs communs de la nuit et du veilleur), si celui-ci est plus ancien.

L'interprétation d'Is 13,1–14,23 pose presque autant de problèmes que celui de 21,1–10. G. défend l'unité d'auteur de toute la section relative à Babylone, en faisant remarquer l'emploi de toute une série de mots dans les deux chapitres.[10] Désormais, il ne sera plus possible de les envisager comme des pièces indépendantes, et c'est un résultat appréciable. Il existe donc des liens, et même des liens assez forts entre les différentes sections d'Is 13,1–14,23. Mais quelle est la nature de ces liens? L'emploi d'un vocabulaire en partie commun peut s'expliquer soit par l'unité d'auteur, soit par un travail rédactionnel. G. a montré, d'une manière convainquante, que le poème sur la chute du tyran (14,4b–21) est une pièce plutôt récente; dans ce cas, n'aurait-elle pas pu être composée en fonction du chap. 13, par un auteur plus tardif? A moins qu'il ne faille songer à la solution inverse? En tout cas, le motif de la ville abandonnée aux bêtes sauvages (13,20–22) convient très bien comme finale d'un discours,[11] tandis que 14,1–2 donne à l'événement une nouvelle signification: le retour en grâce de Jacob; les vv. 3–4a, qui introduisent la complainte sur la mort du tyran, sont également placés sous le signe de la victoire de la maison d'Israël. L'hypothèse de la relecture devrait donc être envisagée. Elle paraît même s'imposer en ce qui concerne 14,22–23, avec le retournement du motif du lever (v. 21). Pour montrer l'unité d'un texte, il ne suffit pas d'établir des relevés des termes utilisés dans ses différentes parties: il faut aussi montrer la dynamique, la logique de l'ensemble, et cette étude reste à faire.

G. date Is 13,1–14,23 du règne de Darius. Il montre, en effet, que la rédaction du texte avant la fin de la période exilique est très improbable: le vocabulaire est plutôt récent; l'utilisation du motif du «Jour de Yahvé» ne correspond pas à celle de la période royale; 14,4b–21 semble dépendre d'Éz 32; on ne trouve pas de littérature anti-babylonienne dans la Bible avant le Deutéro-Isaïe. Comme Cyrus a pris Babylone sans la détruire, Is 13 ne peut se rapporter aux

[1] S. Erlandsson, The Burden of Babylon (Coniectanea Biblica. O.T. Ser., 4), Lund, 1970.

[2] A ce sujet, voir aussi B. Gosse, Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'«histoire deutéronomique», dans VT 38 (1988) 22–40.

[3] B. Gosse, Le «moi» prophétique de l'oracle contre Babylone d'Isaïe XXI, 1–10, dans RB 93 (1986) 70–84.

[4] Ce chapitre s'inspire pour l'essentiel de P. Garelli – V. Nikiprowetzky, Le Proche-Orient asiatique (Nouvelle Clio, 2bis), Paris, 1974.

[5] Voir déjà B. Gosse, Un texte pré-apocalyptique du règne de Darius: Isaïe XIII,1–XIV,23, dans RB 92 (1985) 200–222.

[6] G. fait en outre remarquer que les mots *ʿryh* (Is 21,8) et *ḥbqwq* («Habacuc») ont la même valeur numérique (216). Mais peut-on vraiment tirer argument de cette coïncidence?

[7] Respectivement *ḥāzût* et *ḥāzôn*.

[8] En ce qui concerne les Mèdes, voir Is 13,17; Jér 51,11,28. La Bible ne contient aucun texte faisant état d'une offensive des Élamites contre Babylone, mais on observera que l'Élam et la Médie sont associées en Jér 25,25.

[9] Le mot *ʿnaḥāh*, en particulier, qui n'est attesté que dans des textes postexiliques: Jb 3,24; 23,2; Ps 6,7; 31,11; 38,10; 102,6; Is 35,10; 51,11; Jér 45,3; Lam 1,22.

[10] *rgz*, 13,13 et 14,9,16; *rʿš*, 13,13 et 14,16; *tbl*, 13,11 et 14,17,21; *ʿbrh*, 13,9,13 et 14,6; *šmd*, hi., 13,9 et 14,23; etc.

[11] Voir le même phénomène en Is 34,11–17.

événements de 539 et doit donc être postérieur. Il est cependant permis d'hésiter: le contexte du temps de Xerxès convient au moins aussi bien que celui de Darius. Même si l'inscription de Behistun a donné à la répression de la révolte de Babylone en 521–522 un large écho, il n'en reste pas moins que la grande cité a gardé l'essentiel de son prestige jusqu'au jour où Xerxès démantela ses remparts et détruisit ses temples.[12] C'est alors seulement qu'on a vraiment pu parler de la fin de Babylone.

Reste une dernière question abordée par G.: la fonction des oracles sur Babylone dans le cadre plus large des discours sur la fin des nations. Il souligne avec raison qu'en Is 13–14, Babylone ne représente pas simplement une cité prestigieuse, mais «le Mal radical, qui prétend faire échec à Dieu dans un combat qui n'est plus uniquement terrestre» (227). La péricope ne doit donc pas être placée sur le même pied que les autres oracles sur les nations: elle forme plutôt une ouverture, qui donne un sens cosmique à l'ensemble de ces oracles. Ici, G. aurait pu aller plus loin. En effet, il restreint les «oracles contre les nations» à Is 13–23, ce qui correspond d'ailleurs à la présentation classique. En même temps, il souligne plus d'une fois les correspondances verbales qui unissent Is 13 et 24.[13] Ce rapprochement matériel, qu'il convient d'interpréter correctement,[14] correspond à une similitude sur le plan du contenu: si l'on met entre parenthèses le titre (v. 1), qui se rapporte à l'ensemble du chapitre, Is 13 parle longuement du Jour de Yahvé qui frappe la terre entière avec les êtres humains et s'accompagne de bouleversements cosmiques; ce n'est qu'aux vv. 19–22 qu'il évoque la ruine de Babylone, «la perle des royaumes» (v. 19); de même, le chap. 24 s'ouvre par le tableau de la dévastation de toute la terre avec ses habitants, puis il évoque la ruine de la «cité du néant», située «au milieu de la terre» (vv. 9–13). En d'autres termes, l'ensemble des «oracles sur les nations» est encadré par deux tableaux qui se répondent et qui lui donnent un sens nouveau: ce n'est plus une simple succession de discours sur le sort de telle ou telle nation, mais une annonce de la ruine de l'empire du Mal tout entier, avec Babylone, sa capitale symbolique.[15] Cette structure est également attestée dans le livre de Jérémie (LXX), où les oracles sur les nations sont encadrés par un tableau du grand combat de Yahvé contre toutes les nations et les habitants de la terre (25,13b–29) et, d'autre part, le long oracle contre Babylone (50–51), avec son retentissement universel (50,46) et même cosmique (51,9).[16] La section des «oracles sur le monde païen» occupe dans les deux livres, comme dans celui d'Ézéchiel et peut-être celui de Sophonie, la même place centrale après les oracles sur le malheur de Juda (Is 1–11; Jér 1,1–25,13a) et avant une section comprenant surtout des promesses (Is 28–35; Jér 30–33). Ces observations donnent à penser que les deux livres ont fait l'objet d'un remaniement par la même école.

L'ouvrage, qui ne comporte aucun index, donne une impression d'inachevé: le plan est déconcertant, car les chapitres successifs, qui ne sont même pas numérotés, forment une série de monographies juxtaposées, qui n'ont pas toutes une utilité évidente pour l'étude d'Is 13–14. Ainsi, les chapitres sur les textes égyptiens d'exécration et sur Am 1–2 servent essentiellement de «faire-valoir» pour l'étude du recueil isaïen des oracles sur les nations, qui est d'une tout autre nature; n'aurait-il pas suffi de l'une ou l'autre référence en note, en renvoyant aux meilleurs travaux? Le chapitre historique s'inspire de bonnes sources, mais c'est visiblement un travail de seconde main: encore une fois, n'aurait-il pas mieux valu se contenter de quelques notes de bas de page, quitte à renvoyer aux études spécialisées chaque fois que c'était nécessaire? En définitive, l'apport le plus neuf du livre réside dans les observations rassemblées à propos de chaque phrase et presque de chaque mot d'Is 13–14 et 21,1–10: il y a là une documentation impressionnante, qui pourra certainement servir à des travaux ultérieurs. Ces observations – de natures très diverses – sont le plus souvent juxtaposées; elles vont d'un important développement sur le thème du «Jour du Seigneur» (135–140) à la simple énumération des emplois de tel ou tel mot dans le livre d'Isaïe. Dans ce dernier cas, le plus fréquent, il faudrait poursuivre le travail en étudiant notamment le sens des contacts littéraires, qui sont loin d'avoir tous la même portée. En fait, les éléments utilisables dans l'état actuel du dossier figuraient déjà pour la plupart dans les articles signalés plus haut (notes 3 et 5).

En conclusion, certains points de l'étude de G. paraissent acquis définitivement, comme en particulier l'impossibilité d'attribuer au prophète du VIIIe siècle aucun des oracles «isaïens» sur Babylone, la dépendance d'Is 14,4b–21 par rapport à Éz 32, la symbolique de Babylone comme représentant le Mal, au même titre qu'Édom. Ces résultats sont importants. D'autres appellent de nouvelles recherches. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage apporte une contribution substantielle à l'étude de textes importants et difficiles de la littérature prophétique.

Bruxelles Jacques Vermeylen

[12] L'événement a sans doute eu lieu en 482; voir M. Dandamayev, Babylonia in the Persian Age, dans W. D. Davies – L. Finkelstein (éd.), The Cambridge History of Judaism, t. 1, Cambridge, 1984, pp. 326–342 (329).

[13] *'allîz*, 13,3 et 24,8; *śa'ôn*, 13,4 et 24,8; *tébél*, 13,11 et 24,4; *ga'ôn*, 13,11,19 et 24,14; *ra'aś*, 13,13 et 24,18; *paqad*, 13,4,11 et 24,21,22; *śabat*, 13,11 et 24,8 (bis); *ṣ*^{e}*bî*, 13,14,19 et 24,16. A cette liste, il faut encore ajouter au moins *'ènôś*, 13,7,12 et 24,6.

[14] En tenant compte en particulier du caractère probablement composite d'Is 24, qui semble avoir connu une histoire littéraire en deux ou trois étapes.

[15] G. fait remarquer à plusieurs reprises qu'Is 13–14 utilise des thèmes des chap. 15–23. On remarquera le même phénomène au chap. 24: les vv. 7–9 et 11, par exemple, retournent le motif des beuveries joyeuses de 22,13.

[16] L'accent est placé sur la destruction des idoles (50,2; 51,44) et des remparts (51,12,58) de Babylone; cette fois, l'hésitation n'est plus de mise: le texte se rapporte aux événements de 482, sous le règne de Xerxès.

Smend, Rudolf: **Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 336 S., Lw. DM 78.–

Eine leider zu wenig geübte Gattung ist die Gelehrtenbiographie. Rudolf Smend, einer der besten Kenner der Erforschung des AT in den letzten Jh.en, gibt in dieser Sammlung ein Beispiel dafür, wie anregend, unterhaltend und dabei auf jeder Seite belehrend eine Beschäftigung mit der vita der Männer sein kann, denen wir den Fortschritt bibelwissenschaftlicher Erkenntnis bis in die Gegenwart hinein verdanken. Dadurch entsteht zugleich das Bild der für die heutige kritische Bibelauslegung entscheidenden Epoche.

Der größere Teil der Beiträge dieses Bd.es ist bereits vorher erschienen und hier als Wiederabdruck aufgenommen worden, andere werden zum erstenmal veröffentlicht. Die Reihe der knappen, aber inhaltsreichen Essays beginnt mit J. D. Michaelis (13–24), also noch im 18. Jh., sowie J. G. Eichhorn (25–37). Es folgen W. M. L. de Wette (38–52), W. Gesenius (53–70), F. Bleek (71–84), A. Kamphausen (85–98), J. Wellhausen (99–113), B. Duhm (114–128), B. Stade (129–142), K. Marti (143–147), J. Meinhold (148–159), H. Gunkel (160–172), H. Gressmann (173–181), A. Alt (182–207), W. Rudolph (208–225), G. von Rad (226–254), M. Noth (255–275), W. Zimmerli (276–298). Das sind die bekanntesten Namen der atl Wissenschaft und einige weniger bekannte. In die Auswahl spielt die eigene Biographie des Vf.s teilweise mit hinein, sei es durch frühere wissenschaftliche Befassung mit dem Werk der hier Geehrten (wie vor allem de Wette und Wellhausen), sei es durch persönliche Bekanntschaft (wie bei Alt, Rudolph, Noth und Zimmerli, an deren Namen auch die Wirkungsorte des Vf.s abzulesen sind). O. Eißfeldt und W. Baumgartner werden zusätzlich in der Widmung als „väterliche Freunde" genannt. Michaelis und Eichhorn stehen für Göttingen, dessen Bedeutung für die atl Forschung in dem Bd wieder einmal anschaulich vor Augen tritt.

Gelehrtenbiographie als Darstellungsart erfüllt ihren Zweck, wenn es ihr gelingt, die äußeren Lebensdaten der behandelten Forscher zusammen mit ihrem Werk auf eine Weise lebendig werden zu lassen, daß der Leser sich darauf einlassen kann, als sei er selbst Zeuge dieses Wirkens gewesen. Besonders anziehend sind deshalb die Beiträge, in denen der Vf. die Erinnerungen an jahrelangen persönlichen Umgang mit den Dargestellten einbeziehen kann. Wo der Rezensent diese Erinnerungen teilt – wie bei W. Zimmerli – oder doch den betr. Forscher gut gekannt hat – wie bei G. von Rad und W. Rudolph – rührt ihn manche Bemerkung an, welche die jeweilige Persönlichkeit treffsicher charakterisiert. Die Namensauswahl ist sicherlich subjektiv; man könnte sich etwa H. Ewald oder G. Hölscher hier ebenso besprochen denken. Man spürt auch, daß der Vf. voll in der Tradition der deutschen protestantischen historisch-kritischen Forschung am AT darin steht und sie bejaht. Die in dem Bd auftauchenden Namen repräsentieren eben diese Tradition, die ja auch im Ausland nach wie vor als maßgebend angesehen wird. Katholische Forscher kommen nicht vor, vermutlich, weil der Vf. sie in diesem Umkreis nicht in Betracht gezogen hat. Allerdings ist die katholische Bibelforschung ja auch erst in den letzten Jahrzehnten in den Arbeitsbereich der historisch-kritischen Exegese hineingewachsen.

Da es sich durchweg um Verstorbene handelt, deren Leben und Wirken hier dargestellt wird, wird auch das Bild einer bestimmten Periode der Forschung beschrieben, deren Voraussetzungen und

Methoden neuerdings sicherlich nicht unangefochten sind. Der Vf. hat selbst einmal mit seinem Hinweis auf die „nachkritische Exegese" darauf aufmerksam gemacht: Neue Blickpunkte und Zugangswege zum AT werden eröffnet; man wird manche Positionen kritischer beurteilen können, als es hier geschieht. Dazu ist es aber zuvorderst nötig, möglichst umfassend zu verstehen, was unsere Väter wollten und erreichten. Der Nachgeborene steht bewundernd vor manchem Lebenswerk.

Dem Vf. ist zu danken für diese schöne Sammlung, die man auch unseren Studenten zur Lektüre empfehlen kann. Forschungsgeschichte ist ja unter ihnen leider ein zumeist völlig unbekanntes Gebiet.

Bochum Henning Graf Reventlow

Hengel, Martin: **Studies in the Gospel of Mark.** Transl. from the German by John Bowden. – London: S.C.M. Press 1985. XIV, 206 S., £ 8.50

Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, hg. v. Cancik, Hubert. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1984. VIII, 227 S., 3 Bl. Kunstdruck, 1 Ausschlagtafel (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 33), Ln DM 148.–

Hengel's first chapter corresponds to Markus-Philologie I „Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums". The second chapter „Literary, Theological and Historical Problems in the Gospel of Mark" reproduces „Probleme des Markusevangeliums", in: Das Evangelium und die Evangelien hg. v. P. Stuhlmacher, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1983. To this there is an Excursus by Reinhard Feldmeier, „The Portrayal of Peter in the Synoptic Gospels", Die Darstellung des Petrus in den synoptischen Evangelien taken from P. Stuhlmacher, Das Evangelium und die Evangelien as above. The third chapter, „The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark", is a version of „Die Evangelien-Überschriften" (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Philosophisch-historische Klasse 4, 1984). In the appendix is a memorial of Wolfgang Schadewaldt by his wife followed by his paper „The Reliability of the Synoptic Tradition" = „Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition", Theologische Beiträge 13, 1982, 198–221. Additions from his own articles have been made by Hengel and the whole has been translated by John Bowden.

Markus-Philologie provides much that is not repeated in Hengel's book, through some of its materials have been useful to Hengel himself. G. Zuntz contributes two essays: the first, „Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben" (47–71) and the second „Ein Heide las das Markusevangelium" (205–222). He has salutary remarks about the evidence of Papias, and takes the connexion of Mark with Alexandria seriously and would date our Mark about A.D. 40. His disparagement of Papias may be justified, but have we any substantial evidence for the existence of a Christian church at Alexandria before the middle of the second century? On the other hand much is to be said for reading Mark without the assumptions usually made.

H. P. Rüger, „Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium" (73–89) gives a useful and well-documented collection that Hengel is very glad to employ (Studies in the Gospel of Mark, 137n.163, 144n.30).

The next two papers, „Die Gattung Evangelium, Markus im Rahmen der antiken Historiographie" (85–113), and „Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians ‚Leben des Demonax'" (115–130) rightly question common opinions about Mark and ancient bibliography. They are by Hubert Cancik, the editor of this volume. Marius Reiser, „Der Alexanderroman und das Markusevangelium" (131–163) supplements Cancik's contributions. His book, „Syntax und Stil des Markusevangeliums" (reviewed in Novum Testamentum xxvii. 1, 1985, 99–101) supplies additional details, see Markus-Philologie, 135n.16. To the same category belongs Gert Lüderitz, „Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium" (165–203).

Hengel suggests of Mark: "It was written in a time of severe affliction in Rome after the persecution of Nero and before the destruction of Jerusalem, probably during AD 69, the ‚year of revolution'. More use should be made of this in its interpretation than has so far been the case" (30). He makes a valiant attempt to place Mark, relying in part on the book itself and in part on the evidence of Papias.

On the Mark itself we may make the following points:

p. 9: Simon of Cyrene (Mk. xv. 21). Despite the evidence of Mt. xxvii. 32 we may question whether Κυρηναῖον really means "from Cyrene". T. Aelius Hadrianus did not himself come from Hadria but from Spain. We may speculate further by considering Roman nomenclature.

Each Roman had at least two names, the praenomen e.g. Titus, and the nomen or clan name e.g. Aelius. In addition he had one or more cognomina which serve to distinguish him from others. We may infer that we have not the praenomen or the nomen of our man, but that we have two cognomina, Simon and Cyrenaeus. We may guess that he was a descendent of a Jew who became a freedman in Rome and took the praenomen and nomen of the Roman who freed him. Hence he was known as Cyrenaeus from his ancestor and Simon, the name he had in the Jewish community. From this we may conclude that we do not know what Mk. xv. 21 means, but it does not exclude a Roman background.

Another example of a Latin cognomen misinterpreted may be Chrestus (Suetonius, Claudius 25,4). We read into Chrestus all that is implied by "Christ" whereas all that Suetonius may have meant was that a leading figure in this sect bore the name Chrestus. We may compare the Loeb Josephus, J. A. xviii, 63 ὁ χριστός is mistranslated „the Messiah" cf. Rengstorf, A. Complete Concordance to Flavius Josephus, ὁ χριστός is more probably a cognomen, see Studies, 23 and n.133.

p. 10: I have already argued that ἀρχιερεῖς had a clear meaning, cf. E. E. Ellis and M. Wilcox, Neotestamentica et Semitica (1969), 203–208. This would agree with the suggestion of Hengel 124 (note 62).

p. 12: Hengel rightly reminds us of the linguistic evidence. He believes that Q is older than Mark.

p. 14ff: We are reminded of the importance of Mk. xiii for the dating of Mark.

pp. 24–26 assume the usual interpretation of Mk. xiii. 9–11, but in Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot, 145–158 "The Gentile Mission of Mark and Mark 13,9–11" I have proposed the following punctuation: Βλέπετε . . . ἑαυτούς, παραδώσασιν . . . συναγωγάς, δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων, σταθήσεσθε . . . εἰς μαρτύριον αὐτοὶς καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη. δεῖ πρῶτον κηροχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, καὶ ὅταν ὄγωσιν ὑμᾶς κτλ. This gives a different picture of early Christian activity.

pp. 29f allude to Latinisms in Mark. Many Latin expressions are to be found in the papyri. For example, it comes as no surprise that πραιτώριον appears there. At Mk. xiv. 12 we have a reference to κοδράντησ. We may question what is to explain what.

Nonetheless Hengel is right to raise the question of languages. We can perhaps infer two migrations, the migration of Aramaic to Greek and the migration from oral to written, which may have been made in that order. Aramaic influence may be found in Mark, not only in vocabulary of which Rüger gives a useful collection as we have seen in Markus-Philologie 73–84, but also in idiom. For example, Mark with exceptions places the genitive after the noun on which it depends.

Hengel, The Gospel of Mark, 29 has a discussion of Mk. vii. 24 in which he seems to question the view that "the Gospel came from Syria". This may be, but we may compare my book, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, 132, on Mk. vii. 26 compared with Mt. xv. 22.

From Hengel's discussion we may see that the place of origin of Mark is open to debate. Did Mark originate in Rome or Antioch? Papias seems to be the source that associates Mark with Peter, and by implication with Rome. Zuntz questions the value of Papias' evidence.

Let us return to Hengel's conclusion (30) quoted above. Mark xiii reports persecutions of early Christians, but Mark gives little concrete information. For example, while xiii. 1–4,14 seem to refer to the Temple, Jerusalem is not mentioned and the predictions may relate to any occasion between the second century B.C. and A.D. 70. Hengel seeks to combine what Jesus may have said with Christian experiences to A.D. 70. It is questionable whether, as far as Mark is concerned, we can assume this combination. We may perceive the difference when we compare Mark on the one hand with Matthew and Luke. Matthew and Luke introduce references to the siege and fall of Jerusalem, but Mark has nothing as explicit, not even in the passages parallel to those in Matthew and Luke. If we had Mark by itself, without Matthew and Luke and without the opinions of Papias, it is questionable whether we could place Mark xiii anywhere more precisely than in the first century A.D. Much of this Hengel implies.

Zuntz in his paper „Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben?" is explicit about Papias whom he regards as an inferior author of the second century. The connexion of Mark with Peter may be the one thing that we owe to Papias. Even that is open to question.

Hengel has many judicious conclusions. For example his discussion of the messianic secret (41–45) frees us from the importations of Wrede's interpretation of Mark. Hengel rightly encourages us to concentrate on the "authority and mission of Jesus" (42). This leads on to a discussion of Mark's relation to Paul. For Hengel Mark is not a reinterpretation of the Gospel in terms of Paul, and the tradition associating Mark with Peter should not be lightly dismissed.

In this connexion we notice excursus "The Portrayal of Peter in the Synoptic Gospels" (59–63) touches a theme of great importance for the understanding of Mark, but for Matthew we may compare what I have written in The Origins of the Gospel according to St. Matthew especially pp. 37–41. Whatever we may think about Papias it is clear that Peter played an important part in the history about Jesus.

When all is said and done Hengel's statement quoted earlier gives a starting point for our treatment of Mark. We may have doubts about A.D. 70 as a date for Mark, but nonetheless it serves as a point of reference for any date that we may favour.

In one direction the papers in Markus-Philologie are a valuable supplement. In my early approach to Mark, I was warned that the book was not a biography. This contention was reinforced by the comparison of Mark with the biographies of Plutarch and Tacitus. Mark was not a biography in these terms, but Markus-Philologie refers to documents from antiquity with which Mark may be compared.

First comes the life of Aesop of which details are given in Reiser, Syntax und Stil des Markusevangeliums. This refers to the Aesop-roman of which a useful edition is found in B. E. Perry, Aesopica I (Urbana, 1952). This tells the story of the life of Aesop of which something was known to Aristophanes. It lacks a nativity story and has attempts to give a religious interpretation of Aesop's death. It may provide the nearest pagan parallel to Mark. Another document which has general resemblances to Mark is the tradition about Alexander (see Markus-Philologie, M. Reiser, Der Alexanderroman und das Markusevangelium).

It is however in the category "Gospel" that the distinctive character of Mark seems to lie. The beginning of Mark, ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ represents a stage in the history of εὐαγγέλιον and it is in this history that we find a clue to the origins of Mark as distinct from speculation concerning the traditions about Aesop and Alexander. Still less does any inquiry into Bios and Logos enlighten us in this matter.

It is valuable in this connexion to have a translation of W. Schadewaldt's paper, Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition and Maria Schadewaldt's memoir in Wolfgang Schadewaldt.

If we may return to the verdict of Hengel, "Studies in the Gospel of Mark" 30 we may conclude that, with some reservations about the evidence of Papias, Hengel gives us a constructive picture of Mark on which we may build. To Hengel we owe much not only in his own picture of Mark but in the encouragement he has given to others to make their contributions to the interpretation of this book.

Oxford George Dunbar Kilpatrick

Weiß, Wolfgang: **„Eine neue Lehre in Vollmacht."** Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XI, 409 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 52), kart. DM 136.–.

Diese gedankenreiche, sorgfältig gearbeitete Abhandlung wurde 1986 vom Fachbereich Evang. Theol. in Mainz als Diss. angenommen. Einschlägige Literatur ist bis zu diesem Zeitpunkt berücksichtigt und in einem umfangreichen Verzeichnis aufgeführt worden. Die Untersuchung möchte einen Beitrag ebenso zur form- und traditionsgeschichtlichen Diskussion wie auch zur redaktionsgeschichtlichen Debatte leisten, zumal sich in den letzten Jahrzehnten keine Einzelabhandlung den Streit- und Schulgesprächen in der synoptischen Tradition zugewandt hat. Diese Lücke wird nun durch die umsichtige und kritisch wägende Studie geschlossen, so daß alle weitere Erörterung der Thematik sich mit ihren Ergebnissen auseinanderzusetzen haben wird.

Ein Überblick über die bisherige Forschung ergibt, daß auf der einen Seite Bultmanns Analysen nach wie vor besonderer Beachtung wert sind, auf der anderen Seite die Annahme schriftlicher Überlieferungszusammenhänge kaum überzeugend begründet werden konnte (18–32). Abgesehen von der Erwägung, Mk. 2,1–12 könne eine „schriftlich fixierte Vorlage der Wundererzählung" zugrunde liegen (133), rechnet W. nicht mit schriftlich überlieferten Stücken und hält es mit beachtlichen Gründen für näherliegend, „den Redaktor Markus selbst auf mögliche Redaktionslinien hin zu befragen" (31).

Ehe dann eine Interpretation der einschlägigen Perikopen vorgenommen wird, wird eine kurze Charakterisierung der formalen Struktur gegeben: „Die Streit- und Schulgespräche bestehen aus einem Gesprächsrahmen und einem Logion. Die Gespräche erreichen am Schluß ihre Klimax. Dies bedeutet, daß erstens das Logion, oder allgemein die Jesusantwort, die Pointe des Gesprächs darstellt und daß zweitens der Gesprächsrahmen auf den Schluß hin konzentriert wird und für das Logion und auf dieses hin dazusein scheint" (33). Diese allgemeine Beschreibung wird im folgenden genauer gefaßt: Streitgespräche sind von Rede und Gegenrede beherrscht, Schulgespräche hingegen von Rede und Antwort. Streitgespräche reagieren auf Vorwurf oder Angriff, Schulgespräche beantworten eine echte Frage. Bei den Streitgesprächen läßt sich des näheren zwischen solchen zum Wirken Jesu, deren Grundstruktur aus Angriff und Antwort besteht, und solchen zu Fragen christlicher Lebenspraxis unterscheiden (37). Die Form des Schulgesprächs ist durch die Elemente von echter Frage und Antwort bestimmt. Dabei geht es um die Klärung von Sachfragen, die sich innerhalb der Gemeinde gestellt haben.

Ausgehend von dieser wohl überlegten Kennzeichnung, nimmt W. sodann eine eingehende Analyse der Texte vor – zunächst der Streitgespräche zu Fragen christlicher Lebenspraxis (Mk. 2,23–28; 7,1–23; 2,15–17; 2,18–22; 3,1–6), danach der Streitgespräche zum Wirken Jesu (2,1–12; 11,27–33; 3,22–30) und schließlich der Schulgespräche (10,2–12; 12,13–17; 12,18–27; 12,28–34). Die einzelnen Schritte, die dabei gegangen werden, können hier nicht des näheren nachvollzogen oder kritisch betrachtet werden. Wohl aber ist es angezeigt, die durch diese Interpretation gewonnenen methodischen und historischen Einsichten zu würdigen.

W. geht von den im Mk.-Ev. vorliegenden Zusammenhängen aus, indem er der Hand des Evangelisten einen relativ großen Anteil an deren Gestaltung zuweist. Diese Redaktionstätigkeit des Markus wird im Schlußkap. noch einmal zusammenfassend dargestellt (331–343). Der Evangelist gibt „den Streit- und Schulgesprächen durch die Zeichnung seines Gegnerbildes ein formal und inhaltlich zu unterscheidendes Interpretationsgepräge" (343). Jesu neue Lehre in Vollmacht (Mk. 1,27) ist von nicht geringerer Bedeutung als seine Wundertaten. Indem diese Kennzeichnung durch den Evangelisten vorgenommen wird, wird eine Beschreibung und Deutung von Auseinandersetzungen gegeben, die sich in den frühchristlichen Gemeinden bzw. zwischen ihnen und ihren Gegnern vollzogen haben.

Vom markinischen Text zurückfragend, sucht W. den Sitz zu ermitteln, den die jeweiligen Traditionen im Leben der palästinisch- bzw. hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden gehabt haben mögen, und steuert hierzu mancherlei bedenkenswerte Beobachtungen bei. Die Gemeinden begründen ihre Lebenspraxis, ihr von jüdischen Regeln abweichendes Verhalten und ihr christologisches Bekenntnis, indem sie sich auf ihren Meister berufen (z. B. 291 u. ö.) bzw. ein weisheitliches Jesuslogion aufgreifen, um den Disput mit diesem Spruch als dessen Lösung abzuschließen (z. B. 48–50 zu Mk. 2,27). Aber der historische Jesus selbst kommt bei der kritischen Analyse der jeweils zu prüfenden Traditionen an keiner Stelle deutlich in den Blick. Zwar möchte die Gemeinde ihre jeweilige Praxis auf Jesus zurückführen (294 u. ö.) und durch Verankerung der Streitgespräche im Wirken Jesu diesen „über eine bloß historische Fixierung hinausgehende christologisch legitimierende Kraft" geben (302). Aber die Gestalt dieses Jesus, von deren Wirken eine gewisse Kenntnis vorausgesetzt werden mag (310) und die als Autorität in Anspruch genommen wird, bleibt eigentümlich blaß und schemenhaft.

Die Konfliktstoffe, die in den Streitgesprächen verhandelt werden, sind nach Ansicht des Vf.s durchweg in Leben und Erfahrungen der Gemeinden entstanden – so die Fragen der Fastenpraxis (100), der Sabbatpraxis (122 u. ö.), der Ehescheidung (195), des Census (221–224), der Auferstehung der Toten (244 u. ö.), des höchsten Gebots (258 u. ö.) und anderer Probleme, die in den Streit- und Schulgesprächen verhandelt und in die Situation des historischen Jesu rückprojiziert werden (100). Gelegentlich wird die Annahme authentischer Jesusüberlieferung angedeutet – so zur Sabbatfrage (123) oder zum Verbot der Ehescheidung (196). Aber solche Überlieferungsfragmente sind lediglich insoweit von Bedeutung, als sie Eingang in die spätere Tradition gefunden oder zur Entwicklung eines Dialogs, der auf ein lösendes Jesuswort hinzielt, Anregung geboten haben mögen. Auch das geschlossene Stück Mk. 12,13–17, das Bultmann als ein „einheitlich konzipiertes und ausgezeichnet geformtes Apophthegma" bezeichnet hatte (203), wird in verschiedene Schichten auseinandergenommen und dem historischen Jesus abgesprochen, wie auch der naheliegende und von Bultmann entschieden in Anschlag gebrachte Vergleich mit rabbinischen Streit- und Schulgesprächen problematisiert wird (316–329).

Vf. hält es durchaus für möglich, daß im Einzelfall „vorösterliche Überlieferung" (314) zugrunde liegen könnte, bzw. er ist sich dessen bewußt, „daß eine Lebenspraxis, wie sie in den Streitgesprächen vertreten wird, der Sache nach auf das Verhalten Jesu zurückgehen kann" (281). Doch ungeachtet solcher beiläufig auftauchenden Bemerkungen bleibt er entschieden bei seiner These, die Streitgespräche seien in den christlichen Gemeinden aus Debatten mit jüdischen Gruppen „aus einem apologetischen Interesse im Sinne einer Selbstklärung entstanden beziehungsweise gebildet worden" (280). Gewiß wird diese Erklärung für manche Traditionen wie z. B. Mk. 2,23 ff, wo am Verhalten der Jünger – nicht Jesu – Anstoß genommen wird, durchaus in Betracht zu ziehen sein. Zu fragen bleibt jedoch, ob diese vom Vf. schlechthin vertretene Erklärung in allen Fällen zu überzeugen vermag – so etwa, wenn zu Mk. 2,15 die Annahme vorgetragen wird, hier spiegle sich das Bild der Hausge-

meinde, „zumal in der Hausgemeinde der Ort der Mahlgemeinschaft zu finden ist", so daß die Szene des Gastmahls mit Zöllnern und Sündern „einen deutlichen Bezug auf das Leben der Gemeinde" haben solle (89). Vf. schiebt das Bedenken, bei durchgehender Entstehung der Debatten im Leben der Gemeinden und ihrer Auseinandersetzungen mit jüdischer Praxis hätte doch auch die Beschneidungsfrage irgendwo auftauchen müssen, mit leichter Hand beiseite (283, Anm. 4), ohne solchen Einwand daraufhin zu prüfen, ob nicht eine differenziertere Beurteilung, als er sie mit seinem gar zu einlinigen Erklärungsversuch abgibt, angezeigt sein könnte.

Kurzum, da in den Streit- und Schulgesprächen sowohl durchweg Themen verhandelt werden, die die Auseinandersetzung mit jüdischer Lehre und Lebenspraxis betreffen, wie auch ausnahmslos Jesus als derjenige auftritt, der eine neue Lehre in Vollmacht bringt, bleibt die Frage gestellt, welchen Anhalt die verschiedenen Traditionen und die Gestaltung durch die Hand des Evangelisten am historischen Jesus selbst haben. Dieses Problem in Auseinandersetzung mit den gescheiten Ausführungen des Vf.s zu diskutieren, bietet sich als eine ebenso reizvolle wie lohnende Aufgabe an.

Göttingen Eduard Lohse

Uro, Risto: **Sheep among the Wolves.** A Study on the Mission Instructions of Q. – Helsinki: Suomulainen Tiedeakatemia 1987. VIII, 271 S. (Annales Academiae Scientiarum Feonicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 47), kart.

Die bei Heikki Räisänen angefertigte Diss. über die Missionsinstruktion der Logienquelle enthält nach einer Einleitung (1–24) mit methologischen Erwägungen und einer Sichtung des „Sitzes im Leben" von Q zwei große Teile:

„Part One: The Redactions of the Mission Instructions" (25–116) behandelt die Texte von der Aussendung der Jünger in den drei synoptischen Evangelien, die Rekonstruktion der Missionsinstruktion der Logienquelle sowie deren Komposition. Deren Kern sei hinter Lk 10,4a.b.5–7a.b.; dieser Kern sei in drei Stufen erweitert worden: zum „early mission code" Lk 10,4–11a; zur Missionsrede Lk 10,3–16 und schließlich zum Q-Abschnitt Lk 9,57–11,13. Die zweite Stufe entspreche der Traditionsbildung hinter Mk 6,7–13.

„Part Two: The Settings of the Mission Instructions" (117–244) behandelt nacheinander die frühesten Missionsanweisungen, die Missionsrede und die Schlußredaktion von Q.

Der frühe „mission code" sei durch eine Gruppe von Wandermissionaren geformt und überliefert worden, die in den ersten Jahrzehnten nach dem Tod Jesu in Palästina wirkten. U. nennt ihre Mission „prophetic" – wegen des besonderen Verhaltens, des charismatischen Bewußtseins und der eschatologischen Zeichen der Missionare. Der code ist überlieferungsgeschichtlich eine Mischung von Jesusworten und sekundären Bildungen der Wandermissionare.

Die Missionsrede gehört in die zweite Epoche, zu einer zweiten Generation von Missionaren, die sich trotz gewachsener Schwierigkeiten an ihre Sendung zu Israel hielten und sich nach wie vor „as members of the Jewish religious community" verstanden. Die frühen Instruktionen wurden einem stärker polemischen Kontext angepaßt, in dem sich die Scheidung von Judentum und Christentum anbahnte.

Die Schlußredaktion der Logienquelle wendet die missionarischen und polemischen Überlieferungen auf ein späteres Stadium an und macht sie kirchlich-didaktischen Zwecken dienstbar. Die Heidenmission ist inzwischen akzeptiert, sie wird gefördert. Der Bruch der Kirche mit dem Judentum spiegelt sich auch in höher reflektierter Christologie.

U. widerspricht also der verbreiteten Auffassung, die Logienquelle als solche stamme aus den Kreisen palästinensischer Wandermissionare; auf diese gehen nach seiner Auffassung zwar die Traditionen in Q zurück, aber die Schlußredaktion hat im Blick auf „the situation of the rank-and-file members of the Community" (242) stattgefunden. Der Redaktor – soweit nur ein Theologe in Frage kommt – verarbeitet in seiner Schlußredaktion kleinere Sammlungen, er bearbeitet nicht nur eine vorgegebene größere Logiensammlung. Seine Redaktion ist nach U.s Analyse auch relativ spät (Zeit nach Paulus!) anzusetzen: „Q reveals a long tradition process from enthusiastic beginnings to a more mature ecclesiastical situation" (243). Doch die Tradition der Logienquelle enthalte wertvolle Teile der Lehre Jesu selbst und aufschlußreiche Überlieferungen aus der Zeit seiner ersten Nachfolger.

Die Rekonstruktion der Logienquelle und der Überlieferungsgeschichte ihrer Materialien bleibt ein Feld immer neuer Hypothesenbildung. U. hat einen neuen Vorschlag nicht nur für den Missionsabschnitt, sondern auch für die Gesamtauffassung der Logienquelle vorgelegt. Er wäre an der missions- und gemeindegeschichtlichen Entwicklung der palästinensischen Kirche zu überprüfen, soweit sie aus den spärlichen Quellen rekonstruierbar ist. Jedenfalls – und deshalb verdient die Untersuchung alle Beachtung – hat Vf. gewichtige Argumente für eine zum Teil neue Sicht vorgelegt. Es wäre lohnend, auf dieser Basis das Verhältnis der Großevangelien zu Q neu zu reflektieren.

München Rudolf Pesch

Venetz, Hermann-Josef: **Das Vaterunser.** Gebet einer bedrängten Schöpfung. – Fribourg/Brig: Edition Exodus 1989. 118 S. (Theologie aktuell, a)

Der für seine gut lesbaren Bücher bekannte Neutestamentler der Univ. Fribourg legt hier einen gelungenen Versuch, das Vaterunser als lebensstiftendes Gebet für unsere Zeit auszulegen, vor. Der Text enthält Gemeindepredigten, die bibeltheologisch fundiert und orientiert die erfrischende Aktualität des Herrengebetes für die heutige Zeit offenlegen. Das schmale Bändchen ist für weitere Kreise wirklich lesenswert, um das ritualisierte Gebet Jesu vor ständig drohender Erstarrung zu bewahren.

Paderborn Hubert Frankemölle

Betz, Hans Dieter: **2 Corinthians 8 and 9.** A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. – Philadelphia: Fortress Press 1985. XXVI, 179 S. (Hermeneia) Lw.

Die oft etwas stiefmütterlich behandelten Kollektenkapitel des 2. Korintherbriefs finden hier eine eingehende Würdigung. Kap. I zeichnet die Forschungsgeschichte nach. B. weist hier auf wenig beachtete Kommentare hin, in denen sich die Teilungshypothese von J. S. Semler vorbereitet. An der weitergehenden Diskussion bemängelt er, daß sie – bis auf H. Windisch – die literarisch-rhetorische Betrachtung vernachlässigte, die in der früheren Schultradition in Deutschland und England noch geübt worden war.

Entsprechend sucht der Kommentar in Kap. II und III mit Kriterien der Rhetorik und Brieftheorie darzutun, daß es sich bei den beiden Kap. um das Korpus von zwei selbständigen Schreiben handelt. Hierin liegt die Stärke der Erklärung, wenn auch einiges angreifbar bleibt.

Es ist nachteilig, wenn sich die rhetorische Aufteilung nicht mit der syntaktischen Struktur deckt. So soll mit der konsekutiven Infinitivkonstruktion 8,5 die narratio einsetzen. Der Vers kann aber auch sachlich noch zum Vorhergehenden gezogen werden: Der Erfolg der Kollekte in Makedonien macht die Sendung des Titus nötig, wenn die Korinther nicht vor der makedonischen Delegation blamiert dastehen wollen (vgl. 9,3ff). – In 9,7–14 findet B. ziemlich formalistisch fünf Beweisgänge der probatio. Dabei berücksichtigt er die Unterordnung von V. 9–11 unter V. 8 – mit Folgen für die Interpretation (s. u.) – und den Anschluß von V. 13f an V. 12 zu wenig.

Ein zweites Kennzeichen des Kommentars ist, daß er – ausgehend von der Bestimmung der Kap. als „administrative letters" – das Vokabular des Paulus aus der Sprache von Recht, Verwaltung und Geschäftsverkehr bestimmen möchte. Ein solcher oft mühsamer Vergleich ist an sich für den Exegeten Pflicht; doch manchmal trägt er nichts aus, was ich bei den folgenden Beispielen durch ein Fragezeichen andeute.

Verwaltungssprache findet B. in 8,3f (45f), in παρακαλεῖν, ἐπιτελεῖν 8,6 (54), πίστις (?), σπουδή 8,7 (57f), ὐέλειν – ποιεῖν 8,10f (64), ἀδελφός (?) 8,18 (72), προνοεῖν 8,21 (77f), ὑπέρ (?) 8,23 (79f im Sinn der Bevollmächtigung des Repräsentanten), δόξα (?) 8,23 (81f), εἰς πρόσωπον (?) 8,24 (85), ἀναγκαῖον ἡγεῖσθαι 9,5 (95), ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας (?) 8,13 (122f als vertragliche Verpflichtung des Spenders!).

Religionsgeschichtlich stellt B. aus umfassender Kenntnis den Text vor einen weiten Horizont, z. B. enthalte der Abschnitt 9,6–14 nichts spezifisch Christliches (99). Trotz solch erfreulicher Offenheit bleibt er gelegentlich einer theologischen Überinterpretation verhaftet.

Gegen den Sinn des zitierten Psalms soll z. B. 9,9 Gott Subjekt sein (111). Dabei zeigt die von B. selbst herausgestellte Gleichwertigkeit von σκορπίζειν und σπείρειν (V. 6.10), daß es hier um menschliche Wohltätigkeit geht; so braucht man auch keinen Bedeutungswandel bei δικαιοσύνη V. 10 anzunehmen (gegen 114). – Ähnliches läßt sich bei der Deutung von χάρις 8,1 (kein terminus technicus für Gottes Heilstat in Christus – gegen 42; 8,5 kein Bezug zum Selbstopfer Christi vorausgesetzt – gegen 47) und 8,6 (kein theologischer Sinn mitzuhören – gegen 58) beobachten.

Was die literarische Gattung angeht, so erkennt Kap. IV in 2 Kor 8 einen gemischten Typ: „vv 1–15 is advisory; vv 16–22 administrative" (139), wobei zum letzteren Teil vor allem Empfehlungsbriefe für königliche Gesandte zu vergleichen sind. Kap. 9 ist

dagegen nur als „advisory letter", dem genus deliberativum zugehörig, einzustufen. Die Verdoppelung der Schreiben und die gegensätzliche Taktik in 8,1–4 und 9,1f erklärt B. in Anlehnung an Semler und Windisch durch unterschiedliche Funktionen und Empfänger: Während Kap. 8 Titus als Empfehlungsbrief mitgegeben wurde, richte sich Kap. 9 nicht an die Korinther, sondern an die Provinz Achaia.

Die Textevidenz erlaubt aber m. E. nicht, Korinth und Achaia so auseinanderzudividieren, wie das dann zusammenfassend S. 140 geschieht: „Thus the Achaians did not actually need to be admonished to complete the collection; rather, Paul explained to them what role they should assume in bringing the Corinthian collection to a conclusion." 9,2 erfüllt rhetorisch die Funktion einer captatio benevolentiae (richtig 91), darf also nur cum grano salis genommen werden; sie soll die Adressaten zur Vollendung der Sammlung provozieren, damit das Sich-Rühmen des Paulus nicht ins Leere geht (vgl. V. 3ff). Auch 2 Kor 11,10 braucht die Korinther nicht auszuschließen (gegen 92 Anm. 24; 139 Anm. 64).

Kap. V ordnet schließlich die beiden Brieffragmente in die Geschichte der Kollekte und die korinthische Korrespondenz ein, wobei sich B. weitgehend dem Teilungsvorschlag von G. Bornkamm zu 2 Kor anschließt. Drei Exkurse – über Makedonien und Achaia-Korinth, zwischen denen eine ethnische und politische Rivalität bestand, über die Institution des mandatum und über Paulus' „agrarische Theologie" in 9,6–10 – sind in die Kommentierung eingestreut.

Das reichhaltige und anregende Buch hat sich einen Platz in der Bibliothek jedes Neutestamentlers verdient. Eine deutsche Übersetzung, die beim Chr.-Kaiser-Verlag erscheinen soll, ist in Arbeit.

Mainz Dieter Zeller

Sheehan, Thomas: **The First Coming.** How the Kingdom of God became Christianity. – New York: Random House 1986. 287 S., geb. US-$ 18.95

Der Vf., der eine Professur für Philosophie an der Loyola Univ. zu Chicago innehat, hat ein Werk vorgelegt, das deutlich seine US-amerikanische Herkunft verrät, wenn es denn stimmt, daß dort, wie kaum woanders, die Kunst des wissenschaftlichen Essays mit literarischen Ansprüchen gepflegt wird. Bisweilen unternimmt der Vf. inmitten wissenschaftlicher Ausführungen Ausflüge in die Belletristik, um den Lesern seine Rekonstruktion jesuanischen Lebens nahezubringen (vgl. z. B. 48f). Auch liebt er die bildhafte Sprache, wobei er bisweilen übers Ziel schießt, wie sich an der Kennzeichnung des mündlichen Gesetzes als „jurisprudential nightmare" (37) allzu deutlich zeigt. Eine gewisse Neigung zu Sprachspielereien belegen auch die Kapitelüberschriften: How Jesus lived and died (29–87) – How Jesus was raised from the dead (89–173) – How Jesus became God (175–218). Betrachtet man den sprachlichen Aspekt, so wird man sagen können, daß die Lektüre des Buches angenehm ist; für den Inhalt trifft dies so uneingeschränkt nicht zu.

Der Vf. konstatiert, daß das Christentum in der Krise sei, was in nicht geringem Maße auf die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung des NT, die der Vf. kurz (6–26) zusammenfaßt (mit den Anmerkungsseiten 233–237; die Anmerkungen sind ärgerlicherweise am Schluß des Buches aufgeführt), zurückzuführen sei, da durch jene die Einheit von Glaube und Historie zerbrochen werde. Die Aufgabe bestehe nun darin, die Anfänge des Christentums neu zu befragen „. . . and to see what this traditions can still say – or perhaps only whisper – on the other side of liberal Christianity" (27).

Zu den Anfängen gehören Leben und Tod Jesu. Der Vf. zitiert zur Rekonstruktion der Lehre Jesu häufig synoptische Jesusworte, ohne dem Leser zu erklären, weshalb er sie als Worte des historischen Jesu versteht. Gemeinsam ist ihnen, daß sie dazu dienen, die These zu belegen, Jesus habe Gottes Gnade als solche verkündigt, die jedem Menschen schon zuteil geworden sei und aus der jeder Mensch nur leben müsse. Daß die Zusammenfassung der jesuanischen Botschaft die Bezeichnung Abba sei, fügt sich unschwer in diese These, die allerdings auch davon ausgeht, daß „. . . Jesus' job as prophet was to put himself out of business" (69). Als Grund für den Todesbeschluß des Hohen Rates wird die Antwortverweigerung Jesu angenommen, der sich damit nach Dtn 17,12 eines Verbrechens schuldig gemacht habe (86); ob diese Vermutung auch nur den Grad von Wahrscheinlichkeit hat, sei dahingestellt.

Der eigentliche Gründer des Christentums ist Petrus, der eine Offenbarung erfuhr, die er als Botschaft von Gottes eschatologischer Zukunft deutete (vgl. 103ff). Der Vf. zeichnet die Umstände, unter denen Petrus zu der Zeit lebte, so, daß man sich schwer des Eindrucks erwehren kann, er wolle die Erfahrung Petri auf eine depressive Stimmung zurückführen. Jedenfalls habe so der eigentliche Verrat des Petrus an Jesus begonnen, indem er ihn zu einem Heroen bzw. Idol gemacht habe, statt ihn einfach zu vergessen und an seiner Verkündigung der Gnade Gottes festzuhalten. An die Stelle der jesuanischen Botschaft sei eine apokalyptische Eschatologie getreten. „Christianity is built on that mistake" (126). Die eigentliche, heutige Bedeutung von Ostern sei die völlige Abwesenheit Jesu, deren religiöse Aussage eben darin liege, daß sie das Ende jeder Religion meine, indem sie Raum schaffe für die ungeschuldete Barmherzigkeit Gottes.

Die Behauptung der Divinität Jesu ist laut Vf. eine Form der Idolatrie, die das Anliegen Jesu völlig verfälscht. Gleichwohl meint Sh., daß das Christentum eine mögliche Interpretation der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes sei, aber sicherlich nicht die einzige. Er fordert dazu auf, daß man zu dem Kerngedanken Jesu zurückkehre. „Grace is and always has been everywhere. The task is to make it so" (227).

Man wird des Vf.s Sorge um die jesuanische Botschaft und deren Relevanz für das Heute ernst zu nehmen haben. Dennoch bleiben zwei Grundbedenken: Er macht das neuzeitliche angloeuropäische Verständnis von Geschichte zu einem, um ihn zu zitieren, Idol. Darüber hinaus benützt er exegetische Forschungsergebnisse, so daß man glauben möchte, sie seien ihm das fünfte Evangelium. Hier schlägt die Ignoranz gegenüber der Exegese in das Gegenteil um, da er Einzelbeobachtungen zur Grundlage weitgehender Aussagen nimmt, die sich von der Forschung nicht nahelegen.

Der Klappentext des Buches verheißt eine postliberale und postmoderne Interpretation des Lebens und Sterbens Jesu. Der Rez. gibt zu, daß er nicht weiß, was damit schlußendlich gemeint sein soll. Vielleicht verhält es sich damit wie in der Architektur: viele neue Gebäude im alten Stil.

Neuenkirchen Rainer Kampling

Botte, Bernard: **La Tradition apostolique de Saint Hippolyte.** Essai de reconstitution. 5., verb. Auflage, hg. von Albert Gerhards unter Mitarbeit von Sabine Felbecker. Münster: Aschendorff 1989. XLVIII, 132 S. (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 39), kart. DM 44.–

1963 erschien erstmals dieses inzwischen für die Liturgiewissenschaft und Dogmengeschichte unverzichtbar gewordene Werk, das hier von E. J. Lengeling besprochen (ThRv 61, 1965, 189–192) und mit einer Fülle von Anmerkungen versehen wurde, die nun z. T. in Nachträge zu den bisherigen Ausgaben eingegangen sind. Der ehemalige Bochumer und derzeitige Bonner Liturgiker A. Gerhards unterzog sich der Aufgabe, einerseits den Text des 1980 verstorbenen Hg. unverändert vorzulegen, ihn aber andererseits mit Addenda anzureichern (111–126), die durch verschiedenste Autoren in den letzten drei Jahrzehnten dazu angebracht wurden (die Bibliographie dazu S. 127f; eine Bibliographie weiterer Arbeiten zur Traditio apostolica S. 129f). Das ist sicherlich eine angemessene Vorgehensweise, wenn auch durch die Fülle neuer Studien irgendwann eine gründliche Neubearbeitung erforderlich sein wird. Erstmals ist nun auch der französische Text mit Zeilenzählung versehen. Die kontroverse Verfasserfrage hat der Hg. selbstverständlich nicht neu diskutiert.

Daß dieses Werk erheblichen Einfluß auf die Liturgiereform hatte, soll noch einmal angemerkt werden; das gilt vornehmlich für das Bischofsweihegebet wie für das 2. eucharistische Hochgebet der erneuerten Liturgie.

Münster Klemens Richter

Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. Sept. 1985), hg. v. Lothar Lies. – Innsbruck: Tyrolia 1987. 505 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 19), kart. DM 94.–/öS 620.–

Die Bedeutung des Origenes für die theologische Entwicklung der östlichen wie der westlichen Kirche, die aufgrund seiner formellen Verurteilung durch das 5. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (553) lange Zeit kaum Beachtung fand, wurde in den letzten Jahrzehnten durch eine intensive Forschung herausgestellt. Davon zeugen nicht nur hervorragende Monographien, sondern auch periodisch stattfindende Kongresse, in deren Mittelpunkt die Persönlichkeit und das Werk des Alexandriners stehen.

Im vorliegenden Bd faßt der Leiter der Innsbrucker Tagung, L. Lies, 48 Vorträge und Seminarpapiere zusammen, in denen Wissenschaftler in deutscher, englischer, französischer, italienischer und spanischer Sprache ihre Forschungsergebnisse vorstellen und somit das breitgestreute internationale Interesse an dem wohl bedeutendsten Theologen des frühchristlichen griechischsprachigen Raumes dokumentieren.

Trotz der Weite des Themenspektrums und der unterschiedlichen Gewichtung der Beiträge ist es dem Hg. gelungen, die Referate

schwerpunktmäßig den Bereichen der Schriftexegese, der bis heute andauernden Kontroverse um die Rechtgläubigkeit des Origenes, der Einflüsse auf sein Denken und der von ihm ausgehenden Wirkungen auf die spätere Theologie bis zur Reformationszeit zuzuordnen. Wenn sich auch Überschneidungen hinsichtlich dieser Themenkreise nicht vermeiden lassen, so ist damit ein Orientierungsraster für den Leser gegeben.

Da es nicht möglich ist, auf alle Beiträge im einzelnen einzugehen, möchte ich einige Punkte hervorheben, die einen Fortschritt und zugleich einen Anstoß für die weitere Forschung bedeuten. Dazu zählt die Erörterung des origenischen Subordinatianismus innerhalb seiner Trinitätskonzeption mit einer angemessenen Beurteilung, die die damaligen theologischen Voraussetzungen mit berücksichtigt.

Auch wäre es lohnend, Origenes nicht nur als Denker, sondern auch als Theologen des Glaubens zu betrachten. Weiterhin ist die Beantwortung der Frage nach den geistesgeschichtlichen und theologischen Grundlagen der späteren Zeit notwendig, die eine Verurteilung dieses herausragenden theologischen Lehrers für unumgänglich hielt.

Für eine mögliche Rekonstruktion der Lehre des Ammonios Sakkas wäre eine bisher noch ausstehende Darstellung der Di- und Konvergenzen zwischen Origenes und Plotin äußerst aufschlußreich. Schließlich ist auf die Problematik von Kontinuität und Diskontinuität zwischen paganer Philosophie und dem Christentum hinzuweisen, der Origenes nicht ausgewichen ist. Sein Lösungsversuch, der in ein Konzept theologischer Forschung einmündet, könnte durchaus Modellcharakter für die aktuelle Frage der Inkulturation besitzen.

Insgesamt zeigen die Referate, daß die Beschäftigung mit dem Werk des Origenes nicht von lediglich historisch-antiquarischem Interesse geleitet ist, sondern daß sie Wege eröffnet, die geeignet sind, auch heutige Christen zu einem vertiefteren Verständnis des Glaubens zu führen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Arbeiter, Achim: **Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft.** Abfolge der Bauten – Rekonstruktion – Architekturprogramm. – Berlin: Gebr. Mann 1988. 272 S. mit 145 Abb. und 3 Beil., geb. DM 128.–

Zweifelsohne ist es eine der Folgen der Ausgrabungen unter St. Peter gewesen, daß man daran ging, auch die Erforschung der Gestalt der Alten Peterskirche selbst voranzutreiben. Während jedoch die Interpretation der Grabungsergebnisse von 1940–1949 und 1953–1957 (A. Prandi) in entscheidenden Punkten bis heute nicht zu einem Konsens geführt hat – es sei denn dem, daß ein solcher auf Basis der publizierten Ergebnisse nicht zu erwarten ist –, besteht inzwischen über das Aussehen der konstantinischen Transeptbasilika über der Apostelmemoria am vatikanischen Hügel Klarheit, soweit sich die Details überhaupt aufhellen lassen. Hier sind insbesondere die Arbeiten W. N. Schumachers zum Apsismosaik (1959), J. Christerns zu Aufriß und Transept (1967/69) und J.-Ch. Picards zum Atrium (1974) zu nennen. In G. Bovinis Literaturbericht innerhalb seiner „Edifici cristiani di culto d'età costantiniana a Roma" (Bologna 1968) 303/88 waren diese Arbeiten noch nicht berücksichtigt. 1977 jedoch zogen R. Krautheimer und A. K. Frazer daraus in kritischer Würdigung innerhalb des 5. Bd.es des Corpus Basilicarum Christianarum Romae (= CBCR) die Quersumme.

Die hier nun vorliegende Hamburger kunsthistorische Doktorarbeit stellt einen neuen Abriß der jüngeren Forschungsgeschichte dar, wobei sie sich in den beiden ersten Kap.n mit der Petrus-Rom-Frage und den Grabungsbefunden am Vatikan beschäftigt, um sich dann in Kap. III und IV auf die Rekonstruktion der konstantinischen Baugestalt der Peterskirche zu konzentrieren, deren Bedeutung im abschließenden Kap. innerhalb der imperialen politischen Theologie des Kaisers interpretiert wird.

Der Druck der Arbeit ist ausweislich vom Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der Verwertungsgesellschaft Wort bezuschußt worden. Den Vergabekriterien nach ist es folglich eine summa cum laude oder eximie benotete Diss. Weitere Zuwendungen kamen u. a. vom Bischöflichen Ordinariat Mainz; in diesem Zusammenhang dürfte der Dank an Prof. Otto Feld in Freiburg stehen. Die Munifizenz des Mainzer Bischofs Karl Lehmann auch bei Veröffentlichungen, die nicht aus den Reihen seines Klerus stammen, verdient es, besonders hervorgehoben zu werden.

Für den Druck wurde die 1982 vorgelegte Diss. überarbeitet, „so daß die Schrift nun in wesentlich geänderter und aktualisierter Form vorliegt" (7). Der Vf. ist im Erscheinungsjahr auch noch mit einer anderen Arbeit hervorgetreten: Schlunck, Helmut (†), Die Mosaikkuppel von Centcelles. Aus dem Nachlaß für den Druck bearb. und mit Anm. versehen von Achim Arbeiter. – Mainz (1988). Text-, Tafelbd (Madrider Beitr. 13).

A. gibt gleich zu Anfang einschränkend zu verstehen, daß es sich um eine „reine Literaturarbeit" handele (11); zusätzlich wolle er es aber unternehmen, „das verstreute historische Material [...] vom Lebensende Petri bis zur Spätantike in konzentrierter Form verfügbar" zu machen. Auch „alle wichtigen Bildzeugnisse werden photographisch wiedergegeben". Um aber schließlich über die Quellendokumentation und Forschungsgeschichte hinaus zu einem „Gesamtbild" zu gelangen, „soll der Blick auf mehrere Nebengebiete gerichtet werden, die für die Gestaltung der konstantinischen Kirche bedeutsam gewesen sind: auf kultliche [sic!], architekturgeschichtliche und historisch-politische Fragestellungen [...]. Auf diesem Weg sollen eigene Überlegungen entwickelt werden, um eine selbständige Anschauung von Alt-St.-Peter zu begründen und die Diskussion über diesen Bau voranzubringen" (10f; Hervorhebungen orig.). Auch wenn sich leichte Zweifel rühren, ob das hochgesteckte Ziel innerhalb einer „reinen Literaturarbeit" zu erreichen ist, macht man sich mit Spannung an die Lektüre des Buches.

Die vom Vf. auf knapp fünfzig S. gebotene Zusammenfassung der Diskussion zur Petrus-Rom-Frage (Kap. I) und der Grabungsergebnisse unter St. Peter (Kap. II) wird man als durchaus gelungen betrachten dürfen.

Für seine Aussagen zur Person Petri selbst stützt er sich dabei vorwiegend auf die älteren Studien Cullmanns zum historischen und theologischen Petrusproblem. Eine eingehendere Berücksichtigung der im Literaturverzeichnis aufgeführten Petrus-Monographien Rudolf Peschs sowie des Sammelbands Der Petrus der Bibel, hg. v. R. E. Brown – K. P. Donfried – J. Reumann (Stuttgart 1976) hätte aber sicher geholfen, einige in diesem Zusammenhang doch recht arglos klingende Tatsachenbehauptungen zu Beginn von Kap. I differenzierter zu formulieren.

Auch wenn man von einer kunsthistorischen Diss. gewiß nicht erwartet, daß sich ihr Vf. in alle Probleme etwa der Exegese von Mt 16,18 einarbeitet oder zur Frage der Herausbildung der Leitungsämter in der sog. Urgemeinde auf dem letzten Stand der wissenschaftlichen Erörterungen ist, so bietet jedoch schon die für breitere Kreise gedachte Lit. Informationen, die zumindest das Problembewußtsein schärfen. Verwiesen sei etwa nur auf H. Fries, Das Petrusamt im Zeugnis der Bibel = B. Moser (Hg.), Das Papsttum. Epochen und Gestalten (München 1983) 15/28.

Bedenken grundsätzlicherer Art ergeben sich freilich bereits in Kap. III, welches eingangs die Datierungsprobleme behandelt, die hinsichtlich des Baubeginns wie der Bauzeit bestehen.

Nach Meinung des Vf.s besteht „Gewißheit [...] darüber, daß die eigentliche Kirche zur Regierungszeit Konstantins (Oktober 312 – Mai 337) baulich fertiggestellt wurde" (55; Hervorhebungen von mir).

Zur Stützung seiner These macht A. zum einen auf die östlich der heutigen Vierungspfeiler ergrabenen Fundamentierungen der alten Peterskirche aufmerksam: „Technik und Qualität finden ihre Entsprechung bei anderen römischen Bauten Konstantins" (66). Andererseits verweist er auf Angaben Baronios, nach denen beim Abbruch der Apsis von Alt-St.-Peter konstantinische Ziegelstempel gefunden wurden („inventos ... in structura parietum quam plurimos quadratos lateres ... habentes in medio signum Constantini" [zit. nach CBCR 5, 172]). Diese Hinweise stützt A. nun wieder durch die Aussage der Silvestervita des *Liber Pontificalis* ab, derzufolge „Augustus Constantinus fecit basilicam beato Petro", sowie durch die Stifterinschriften am Triumph- und Apsisbogen sowie auf dem Goldkreuz über der Apostelmemoria, die alle drei Konstantin nennen, im letzteren Falle zusätzlich Helena (55f).

Nun besagt die Mauertechnik der Fundamente freilich nichts über die Fertigstellung eines Baus (abgesehen davon, daß diese sich nicht unmittelbar beim Tode eines Kaisers verändert). Die Ziegelstempel hinwiederum geben im strengen Sinne nur einen terminus ante quem non. Sicher ist im allgemeinen davon auszugehen, daß ein Ziegel auf Bestellung gefertigt und bald darauf vermauert wird. Doch geben konstantinische Ziegel im Mauerwerk der Apsis keinen Anhaltspunkt für den Zeitpunkt der Fertigstellung der Basilika insgesamt. Desgleichen heißt es, die Anfang des 6. Jh.s entstandene Vita Silvestri des *Liber Pontificalis* überzuinterpretieren, wenn aus ihren Angaben die Fertigstellung der alten Peterskirche zu Lebzeiten Konstantins gefolgert wird. Schließlich sagen auch die Stifterinschriften nichts über den Bauabschluß aus: sie nennen den Stifter und Initiator, ja lassen sich sogar als Gedenkinschriften für denselben nach seinem Tode verstehen, solange seine digna memoria gepflegt wird.

Unberücksichtigt bleibt bei A. in diesem Zusammenhang die Inschrift Diehl ILCV 1753, welche von der Mehrzahl der Forscher immer wieder dahingehend interpretiert worden ist, daß die Peterskirche ein Werk Konstantins und Constans, „patris et fili(i)", mithin im Zeitraum bis 350 entstanden sei. A. referiert S. 56f, Anm. 109 die jüngere kontroverse Diskussion dazu und scheint, ohne daß dies genau klar wird, im Anschluß an die theologische Deutung der Interpretation von „Vater und Sohn" auf Gottvater und Christus und einer Frühdatierung der Inschrift in die Zeit bis 337 den Vorzug zu geben. Für eine Bautätigkeit noch unter Constans nimmt er sie explizit nicht in Anspruch.

Auch den in diesem Zusammenhang schon herangezogenen Umstand, daß in dem der Peterskirche benachbarten (und bis 395 bestehenden) Phrygianum epigraphischen Zeugnissen zufolge zwischen 319 und 350 aller Wahrscheinlichkeit nach wegen der Baustelle keine Weihopfer stattgefunden haben, wertet A. lediglich zur Fixierung eines frühen Baubeginns „in den Jahren 319–322, vielleicht sogar 320 oder 321" aus (59f).

Nur kurz in einer Anmerkung (57, 113) streift der Vf. des Gesetz Cod. Theodos. IX 17,2 von 349, welches die violatio sepulchri, das Wegschleppen von Säulen und Marmor von Grabmonumenten rückwirkend seit dem Konsulat des Dalmatius und Zenofilus (333) für drei Lustra (also eine Indiktion) unter Strafe stellt. Dieses Jahr wurde von W. Seston (1947) als Jahr des Beginns der Arbeiten an St. Peter angesehen; die Zerstörung der Gräber auf dem vatikanischen Hügel habe schnell private Nachahmung gefunden, was nunmehr bestraft werde.

In der neueren Diskussion wurde hingegen behauptet, genau dieses Jahr sei das des Abschlusses der Arbeiten an St. Peter. Was eine Zeit lang, während der Bauphase, erlaubt gewesen sei, sei nun wieder verboten gewesen.

Der Vf. diskutiert die zugegebenermaßen verwickelte Forschung zur Datierungsfrage leider nicht intensiv genug. Es zeigt sich hier deutlich, daß eine reine Literaturarbeit, die nicht selbst zur Quellenkritik verstößt, in die Gefahr gerät, Ergebnisse zu urgieren, wo es sich in der Literatur nur um Hypothesen handelt.

Im Folgenden geht A. dann zu einer ausführlichen Baubeschreibung über.

Dabei stellt er erneut eine Liste aller Bildquellen zusammen (Grundrisse, Veduten, Aufrisse und Innenansichten, Zeichnungen von Säulen und Gebälk sowie des Pignabrunnens im Atrium). Die Liste zeigt gegenüber der von Krautheimer/Frazer = CBCR 5, 167/70 gegebenen zwar den gleichen Umfang, unterscheidet sich aber im Detail in einer Reihe von Fällen.

Die von A. referierten Datierungen Krautheimer/Frazers sind bei einigen allerdings zu korrigieren: S. 72: Dosio (zu Abb. 112) statt 1560/65 „vor 1564" (vgl. CBCR 5, 169); S. 74: Peruzzi (zu Abb. 82/83) statt 1524–1527 „ca. 1521" (vgl. ebd. 167); die von Krautheimer/Frazer für anonym gehaltene Vedute des Berliner Kupferstichkabinetts (79 D 2a fol. 54 recto) wird als Werk Heemskercks geführt (S. 71 zu Abb. 106). Dazu wird lediglich S. 146 auf die Arbeiten Christerns hingewiesen, der diese Vedute in RömQu 62 (1967) 182 zu Taf. 16a als Werk van Heemskercks auswies. Hier wäre eine Anmerkung nützlich gewesen, ob es sich bei Krautheimer/Frazer um einen Irrtum oder eine abzulehnende Korrektur Christerns handelt, denn die korrekte Zuschreibung ist aufgrund der Wichtigkeit der Gruppe von Zeichnungen von der Hand dieses Mannes nicht ohne Bedeutung.

Obwohl A. S. 151f darauf zu sprechen kommt, fehlen innerhalb seiner Liste (und auch innerhalb des Bildmaterials) die sog. Dupérac-Zeichnung aus dem Berliner Kupferstichkabinett sowie eine Maßskizze aus dem Londoner Codex Coner, welche Christern/Thiersch = RömQu 64 (1969) Taf. 3 b und 7 erstmals mit heranzogen, um die Höhe des Mittelschiffs von St. Peter zu berechnen. Möglicherweise wurde auf die Wiedergabe dieser Zeichnungen verzichtet, weil sie nicht unmittelbar Details der Alten Peterskirche als solcher wiedergeben, sondern die Neubauphase dokumentieren und nur indirekte Schlüsse auf die alten Maßverhältnisse zulassen. Gleichwohl ist dieser Verzicht innerhalb des sonst sehr großzügig bebilderten Bd.es schmerzlich, da man nicht umhinkommt, zu Christern/Thierschs Originalbeiträge zu greifen, wenn man die entsprechende Passage bei A. (151f) nachvollziehen will. Anderes hätte dafür wegfallen können.

Auch eine fotografische Dokumentation der „vier (erhaltenen) vollplastisch gearbeiteten [...] Pfauen" (191) des Pigna-Brunnens im Atrium wird man vermissen.

A. schreibt mit Recht, daß man seit Krautheimer/Frazer „viele Punkte als endgültig geklärt betrachten darf"; er hat aber im Hauptteil seiner Arbeit (90–191) „alle Maße und Maßverhältnisse aufs neue [...] durchgerechnet und kontrolliert" (90) und gelangt dabei in einigen Details zu Korrekturen (z. B. 94; 96f). Allerdings bleiben nach wie vor Desiderate, die A. auch selbst formuliert, z. B: „Es scheint jedoch bis heute kein systematisch gesammeltes Material über Verbleib und Merkmale der noch existierenden Säulen zu geben" (114, Anm. 215).

Auf dieser Basis interpretiert er in Kap. V die Peterskirche innerhalb der konstantinischen Reichstheologie. Dabei läßt er sich von dem methodischen Prinzip leiten, daß „ein inhaltliches Verstehen der Gesamtanlage [...] nicht ohne weiteres aus einer übergreifenden formalen Herleitung erwächst; die selbständige Deutung muß hinzukommen und diese beruht notwendig in erster Linie auf den Anschauungen und Bekundungen, die sich aus der Entstehungszeit von Alt-St.-Peter einbringen lassen" (220).

Das Fazit dieser Bemühungen ist die These, daß auf dem Vatikan „das τρόπαιον Petri durch kaiserliche Initiative ausgebaut [wurde] zur Siegesstätte Christi und Konstantins und zum Moment ihrer herrscherlichen Allianz" (222; Hervorhebung von mir).

A. versteht Alt-St.-Peter nicht nur als „Märtyrerkirche" und „Pilgerziel" (204), sondern als Bau, bei dessen Errichtung gleichzeitig eine reichstheologische Propagandazielsetzung verwirklicht wurde. Der durch den Märtyrerkult angezogene Pilger sollte hier nicht nur Petrus verehren, sondern auch das im Ziborium über seiner Memoria aufgehängte (goldene) Kreuz: „Wer nun das Kreuz verehrte, der bekannte sich zu dem Allerhöchsten und – zwangsläufig – zum Kaiser und seinem staatlichen System." „Das siegreiche Kreuz wurde politisiert und auf die Gegenwart bezogen", denn es sei das „Sieges-Zeichen des heilbringenden Leidens" (Euseb, H.E. IX 9,10: τὸ σωτήριον σημεῖον [832,6 Schwartz]), welches Konstantin auch seiner römischen Kolossalstatue in die Hand habe drücken lassen (217).

Hier also wirkt sich die Frühdatierung, welche Alt-St.-Peter ganz zum Werk Konstantins werden läßt, interpretatorisch aus: Der Kaiser hat die Basilika vollendet und noch zu seinen Lebzeiten das Kreuz dort aufhängen lassen, welches in der Stifterinschrift seinen Namen und den seiner Mutter nennt.

Ob die Verwendung des Kreuzesgalgens als imperiales Symbol zu Konstantins Lebzeiten überhaupt möglich war, wird nicht diskutiert. Erich Dinklers Meinung, der sich intensiv mit der Frage beschäftigt hat und zu einem ablehnenden Ergebnis kam, wird in einer kurzen Anmerkung (217, Anm. 217) mit dem Hinweis auf zwei Autoren, die das Problem keineswegs abschließend behandelt haben, weggewischt.

In die Erörterungen kritisch mit einzubeziehen gewesen wären in jedem Fall: J. Flemming, Das Schutzzeichen des Herrschers – Beobachtungen zum Gemmenkreuz in Byzanz und in Georgien = Wiss. Zschr. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena, Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe 30 (1981) 445/54, bes. 445/49 und neuerdings M. di Maio – J. Zeuge – N. Zotov, *Ambiguitas Constantiniana. The caeleste signum dei* of Constantine the Great = Byz 58 (1988) 333/60; inskünftig zum Ganzen: E. Dinkler – von Schubert, Art. Kreuz = Reallexikon der Byzantinischen Kunst; M. R. Alföldi, Historische Wirklichkeit – historische Wahrheit: Constantin und das Kreuzszepter = H.-J. Drexhage – J. Sünskes (Hgg.), Migratio et commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Fschr. Thomas Pekáry (St. Katharinen 1989) 318/25; Verf., Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312 = ZKG 100 (1989) 149/68. Zur Kolossalstatue Constantins wäre auch heranzuziehen gewesen H. Kähler, Konstantin 313 = Jb DAI 67 (1952) 1/30. Erneut zeigt sich hier die Problematik einer Arbeit ohne Bewertung der Quellen selbst. Auch bei der Übernahme der Frühdatierung des Geburtsjahres Konstantins (207) ließe sich das zeigen.

Nun ist aber darüber hinaus zu fragen, ob nicht bereits auf der Ebene der „formalen Herleitung" der Blick zu weiten wäre. Die Alte Petersbasilika im Rahmen der durch den basilikalen Bautyp für sich gegebenen Fragestellungen zu besprechen, greift m. E. zu kurz. Längst hat die Christliche Archäologie erkannt, daß wir es bei altchristlichen Kirchenbauten immer wieder mit Teilen ganzer Ensembles zu tun haben. Bei Bischofskirchen handelt es sich häufig um eine vollständige „groupe épiscopale", bei Coemeterialkirchen ebenfalls nicht selten um umfassende Baukomplexe. Für die römischen Coemeterialkirchen hat W. N. Schumacher, Die konstantinischen Exedra-Basiliken = Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro" (Città del Vaticano – Münster 1987) = Roma sott. crist. VI, 132/86 eine aufschlußreiche Dokumentation vorgelegt, die immer wieder zeigt, daß an diese Basiliken zusätzliche Grabbauten angeschoben waren. Auch außerhalb Roms wiederholt sich dieser Befund nicht selten (Mailand: S. Aquilino an S. Lorenzo; S. Vittore in Ciel d'Oro an S. Ambrogio – Trier: neue Funde unter S. Maximin).

Unmittelbar im Süden der Peterskirche und im baulichen Konnex mit dem Transept standen die später Sta. Petronilla und S. Andrea geweihten Rotunden, deren Erbauung für das 3. bzw. 4. Jh. diskutiert wird; Zusammenhänge mit der konstantinischen Familie sind nicht ausgeschlossen, wenngleich auch ein abschließendes Urteil noch nicht möglich ist.

Vgl. hierzu: C. Cecchelli, Mausolei imperiali e reali del Basso Impero e dell'Alto Medioevo = Atti del III Convegno nazionale di Storia dell'Architettura 9.–13. Oct. 1938 (Rom 1940) 143/58; W. N. Schumacher, Das Baptisterium von Alt-St.-Peter und seine Probleme = Studien zur spätantiken und byzanti-

nischen Kunst. F. W. Deichmann gewidmet I (Mainz 1986) = Monograph. RGZM 10, 215/33; R. Biering – H. v. Hesberg, Zu Bau- und Kunstgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygianum zum Kenotaph Theodosius d. Gr.? = RömQu 82 (1987) 145/82; J. J. Rasch, Zur Rekonstruktion der Andreasrotunde an Alt-St.-Peter = ebd. 85 (1990) 1/18. – Ist es Zufall, daß eine der beiden Rotunden später fränkische Königskapelle wurde und dort unter Paul I. (757–767) ein Freskozyklus mit dem Leben Konstantins angebracht wurde? Vgl. K. Weil-Garris Brandt, Michelangelo's *Pietà* for the Capella del Re di Francia = „Il se rendit en Italie". Etudes offertes à A. Chastel (Rom–Paris 1987) 77/119, hier 78.

Jedenfalls ist zu bedauern, daß A. die Annexbauten nicht mit in Betracht gezogen und Alt-St.-Peter, sieht man von seinen Ausführungen zum Atrium ab, nicht als Baukomplex behandelt hat. (Einzige Hinweise: 52 Abb. 33; 63 Anm. 139; 66.) Der S. 101 Abb. 70b wiedergegebene Gesamtplan Alfaranos von 1589/90 weist jedoch eine Fülle von Anbauten im Norden, Westen und Süden der Alten Peterskirche auf. Das dazu greifbare Material zusammenzustellen, bleibt also ein wichtiges Forschungsdesiderat. Nur dann kann Alt-St.-Peter als Coemeterialkirche gewürdigt werden; die Frage der Interpretation wird sich damit neu stellen. Vielleicht klärte sich dann auch die Funktion der Türen in der westlichen Transeptwand (vgl. 165; 205), denn westlich von St. Peter lag ja auch nach der Fertigstellung ein weiter und bei Grabungen immer wieder angeschnittener Friedhofsbezirk.

Einstweilen erspart uns das Buch von A. die Lektüre umfangreicher Spezialliteratur zu Alt-St.-Peter; dies macht es zu einer nützlichen Neuerscheinung. Freilich steht aber auch zu befürchten, daß sich damit die von A. bevorzugten Frühdatierungen, zumindest in der Kunstwissenschaft, unkritisch durchsetzen werden.

Bei näherer Betrachtung zeigt das Buch, daß auf dem Felde eines solchen Themas – wie in der christlichen Archäologie überhaupt – die Beherrschung einer komplexen Methodik, die sich auch auf den historisch-kritischen Umgang mit Quellen selbst versteht, unabdingbar ist. Erst dann wird klar, wo nur hypothetische Aussagen möglich sind und deshalb Fragen offenbleiben müssen, die weitreichende Interpretation nicht erlauben.

Das Buch ist sehr sorgfältig ausgestattet und druckgelegt worden. An Druckfehlern fiel nur auf: S. 241 (Delvoye, basiliques) Cultara statt Cultura. Innerhalb des Literaturverzeichnisses einige Flüchtigkeiten: S. 235 (Lactantius): ergänze bei Corpus Scriptorum Latinorum nach dem 2. Wort: Ecclesiasticorum; S. 245: Krautheimer, Rome. Profile of a City 312–1308 erschien auch auf deutsch: Rom – Schicksal einer Stadt 312–1308 (München 1987); auch sein Aufsatz The Constantinian Basilica inzwischen mit einem bibliographischen Nachtrag deutsch in dessen Ausgew. Aufsätzen zur Europäischen Kunstgeschichte (Köln 1988) 40/80; S. 249: Petersons berühmte Monotheismus-Studie (1935) erneut in dessen Theol. Traktaten (München 1951) 45/147; sein Aufsatz über Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse ist besser zu greifen in Petersons gesammelten Studien und Untersuchungen „Frühkirche, Judentum und Gnosis" (Rom–Freiburg–Wien 1959; Nachdr. Darmstadt 1982) 88/91.

Nachzutragen wären: W. N. Schumacher, Das Querhaus der konstantinischen Peterskirche zu Rom (phil. Diss. masch. Freiburg 1943), der S. 63–106 bereits nachdrücklich auf den Zusammenhang von Transept und südlichen Rotunden hinwies, C. Galassi Paluzzi, La Basilica di S. Pietro (Bologna 1975) = Roma crist. 17, R. Krautheimer, St. Peter's and Medieval Rome (Rom 1985) = Unione Internazionale degli Instituti di Archeologia, Storia e Storia dell'Arte in Roma, Conferenze 2, sowie ders., A Note on the Inscription in the Apse of Old St. Peter's = Dumbarton Oaks Papers 41 (1987) 317/20.

Ich nutze die Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß Klausers undatierte und nur als masch. Manuskript verbreiteten „Grundzüge der christlichen Archäologie", die S. 246 aufgeführt sind, nach meinen Feststellungen aus dem Jahre 1962 stammen.

Siegen Hans Reinhard Seeliger

Arduini, Maria Lodovica: **Rupert von Deutz (1076–1129) und der „Status Christianitatis" seiner Zeit.** Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1987. XI, 504 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 25), Ln. DM 128.–

Von den Schätzen der mittelalterlichen Geisteswelt warten noch viele darauf, gehoben und durch die Forschung dem Bewußtsein wieder zugänglich gemacht zu werden. Insbesondere gilt dies für eine geistig so bewegte und literarisch fruchtbare Zeit wie das 12. Jh., die für das Werden Europas von entscheidender Bedeutung ist. Die Liste der Desiderata, sowohl was kritische Texteditionen wie was interpretatorische Studien betrifft, wäre lang, wenn jemand Lust verspürte, sie aufzustellen. In bezug auf einen der bedeutendsten theologischen Schriftsteller jenes Zeitalters, den Abt Rupert von Deutz, ist Rhaban Haacke seit über zwei Jahrzehnten dabei, mit seinen mustergültigen Editionen im Rahmen des „Corpus Christianorum" eine Lücke zu schließen. M. L. Arduini dagegen hat sich als sachkundige Deuterin der Werke Ruperts durch zahlreiche Studien einen Namen gemacht. Neben mehreren umfangreichen Vorträgen und Aufsätzen lagen vor Erscheinen des hier zu besprechenden Werkes bereits drei einschlägige Monographien der Vf. vor: Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII (Rom 1979); „Non fabula sed res". Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den „Carmina" Ruperts von Deutz (Rom 1985); Neue Studien über Rupert von Deutz (Siegburg 1985).

In dem vorliegenden Buch hat sich die Vf.in vorgenommen, eine umfassende Interpretation Ruperts als Exegeten und Geschichtstheologen zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe setzt sowohl eine detaillierte Kenntnis der politischen, sozialen und religiösen Welt des 12. Jh.s wie auch ein eingehendes Studium des (schon rein sprachlich) schwer zugänglichen Werkes des Abtes von Deutz voraus. Rupert ist noch während des Pontifikates Gregors VII. geboren und ein Jahr vor der doppelten Papstwahl des Jahres 1130 gestorben. In seiner Lebenszeit war der Konflikt zwischen *imperium* und *sacerdotium* ein beherrschendes Thema der theologischen und kanonistischen Literatur, und sein eigenes Lebenswerk ist durch diese Auseinandersetzung bestimmt.

Darstellung und Deutung von Leben und Werk Ruperts erfolgen in dem vorliegenden Werk in sechs Kap.:

1. „Die Zeit des Lebens" (die wichtigsten Stationen im Leben Ruperts: Lüttich, unterbrochen durch den Exil in Evergnicourt, Siegburg, Deutz und die schriftstellerische Tätigkeit an diesen Orten); 2. „Die Zeit der Kirche" (im wesentlichen eine Interpretation des Werkes „De divinis officiis"); die Kap. 3–5 („Die Zeit der Reform", „Die Zeit der bischöflichen Armut", „Die Zeit der biblischen Armut") behandeln das Problem der Armut und der Macht bei Rupert; das 6. Kap. schließlich („Die Zeit der Prophetie") ist der Eschatologie und Geschichtstheologie Ruperts gewidmet.

Als Mönch des St.-Laurentius-Klosters in Lüttich war Rupert von früher Jugend an durch den schweren Konflikt zwischen Kaiser und Papst betroffen, der seit den Tagen Gregors VII. die *Christianitas* erschütterte und unter dem Namen „Investiturstreit" in die Geschichte eingegangen ist. Wie sein Abt Berengar war Rupert Parteigänger des Papstes. Er kämpfte gegen die Simonie und trat für das Armutsideal in der Kirche ein. Seine persönliche Situation und die seiner Mitbrüder in der kaisertreuen Stadt Lüttich, in der seit 1092 der Bischof Otbert, ein ergebener Anhänger Heinrichs IV. regierte, war deshalb nicht einfach. Otbert zwang alsbald nach seiner Weihe den Abt Berengar, sein Kloster zu verlassen, um es dem kaiserlichen („simonistischen") Abt Wobodo wieder zu übergeben. Darauf verließen die Mönche, soweit sie nicht schon mit Berengar gegangen waren, das Kloster. Der Konvent von St. Laurentius fand für dreieinhalb Jahre (bis 8. August 1095) Zuflucht in dem zur Abtei St. Hubert gehörenden Priorat Evergnicourt bei Reims. Dort hat Rupert sein Erstlingswerk, die „Carmina de Sancto Laurentio", verfaßt. Sie sind ein erstes Zeugnis für die ekklesiologische Grundauffassung ihres Verfassers, in der der Jungfrau Maria eine zentrale Bedeutung zukommt. Außerdem spiegeln sie die kirchliche und politische Lage in Lüttich unmittelbar vor dem Aufruf zum Kreuzzug durch den Papst Urban II. wider.

Rupert lehnte den Empfang der Priesterweihe aus den Händen des simonistischen Bischofs Otbert ab. Erst als der von Urban II. und Paschalis II. gebannte Otbert nach dem Tode Heinrichs IV. wieder in die Gemeinschaft der Kirche und der Hierarchie aufgenommen war, ließ sich Rupert (wohl 1108) von ihm weihen. Mit der Priesterweihe war nach Auffassung Ruperts ein besonderes prophetisches Charisma verbunden, das zur gelehrten Schriftauslegung befähigte. Der Entschluß zur Weihe ging auf ein visionäres Traum-Erlebnis zurück, von dem er selbst in seinem Matthäus-Kommentar (ed. Haacke, CCCM 29, 381–383) berichtet.

Die erwähnte Vision scheint aus zwei Gründen bemerkenswert, auf die die Vf.in allerdings nicht hinweist.

Einmal gehört sie in die Reihe der mittelalterlichen Visionen des Crucifixus, die für das mystische Erleben der Betroffenen und deren frömmigkeitsgeschichtliche Nachwirkung von entscheidender Bedeutung waren, so schon im 11. Jh. diejenige des heiligen Johannes Gualberti (S. Joannis Gualberti Vita auctore Attone, c. 3: MPL 146, 672), im 12. Jh. die des heiligen Bernhard von Clairvaux (S. Bernardi Vita prima, lib. VII, c. 7: MPL 185, 419f), im 13. Jh. die des heiligen Franziskus von Assisi (Fr. Thomae de Celano Vita secunda S. Francisci 10: Anal. Fr. 10,137; Legenda trium sociorum 13: ed. Desbonnets, AFH 67, 1974, 99f) und nach ihm zahlreicher durch die franziskanische Frömmigkeit geprägter Mystiker und Mystikerinnen.

Das zweite ist die eindeutig homoerotisch geladene Atmosphäre der Vision, die schon Rh. Haacke in seinem einschlägigen Aufsatz

(Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz, in: „Sapientiae doctrina". Mélanges de théologie et de littérature médiévale offerts à Dom H. Bascour. RTAM Num. spéc. 1, Löwen 1980, 69–90) schamhaft verschwiegen hatte, wozu aber überhaupt kein Anlaß besteht. Stellen wie die folgende und ihr Gesamtzusammenhang sind vielmehr dazu geeignet, nicht die Skandalgeschichte, wohl aber eine wichtige Seite der Kulturgeschichte des christlichen Mönchtums und der Mystik zu erhellen: „Quod cum festinus introissem, apprehendi quem diligit anima mea, tenui illum, amplexatus sum eum, diutius exosculatus sum eum. Sensi quam gratanter hunc gestum dilectionis admitteret, cum inter osculandum suum ipse os aperiret, ut profundius osculare."

In der visionären „Öffnung des Altares und des Mundes des Herrn" sah Rupert den Zugang zu den göttlichen Geheimnissen symbolisiert, der ihm nunmehr offenstand. Darauf gründete sich auch seine Zuversicht in der Ausübung seines theologischen Lehramtes, bei der er auf mancherlei Widerstand stieß. Denn mit seiner entschiedenen Betonung der *ratio* im theologischen Denkprozeß stand er den Auffassungen Abaelards näher als denjenigen Bernhards von Clairvaux.

Nach seiner Priesterweihe, in den Jahren 1108–1111, verfaßte Rupert sein großes Werk „De divinis officiis", einen Kommentar zum liturgischen Jahr.

Die in dem Werk enthaltene Eucharistielehre rief eine verbreitete Diskussion hervor und brachte den Autor in den Verdacht der Häresie, vor allem deshalb, weil er auch hier seine starken Reserven gegenüber der Autorität der Kirchenväter zum Ausdruck bringt. Das Werk bietet darüber hinaus eine umfassende Ekklesiologie, eine Deutung der christlichen Gesellschaft, auf dem Hintergrund der cluniazensischen Klosterkultur. Der Vf.in geht es hauptsächlich um Herausarbeitung dieses Gesichtspunktes.

In dem Ideal der mönchischen Armut sieht Rupert die einzige Lösung des Problems der *simoniaca haeresis*.

Auch für die Bischöfe fordert er eine Nachfolge Christi in Armut, ganz im Sinne des radikalen (und gescheiterten) Reformversuchs des Papstes Paschalis II. Das Bild des in jeder Weise vorbildlichen Bischofs hat Rupert, als er schon Abt von Deutz war, in der Lebensbeschreibung des heiligen Heribert gezeichnet. Wie Rupert das Problem von Armut und Macht im Licht biblischer Texte reflektiert hat, zeigt die Vf.in in ihrem 5. Kap. Hier finden sich auch eingehende Untersuchungen über den Einfluß des Abtes von Deutz auf die Werke Honorius' von Regensburg, Gerhochs von Reichersberg und Hildegards von Bingen.

Höhepunkt des Buches ist zweifellos das letzte Kap. (fast eine eigenständige Monographie!), in dem die Vf.in die Geschichtstheologie Ruperts, hauptsächlich anhand der Werke „De Trinitate Dei et operibus eius", „In Apocalypsim" und „De victoria Verbi Dei" herausarbeitet.

In diesen Werken seiner letzten Schaffensperiode (ca. 1113–1124) gibt der Autor eine mystisch-prophetische Weltdeutung, von der aus auch neues Licht auf die aktuellen politischen und theologischen Streitigkeiten fällt, in die er zeitlebens involviert war. Dieses Kap. enthält einen bemerkenswerten religionsgeschichtlichen Essay über Prophetie (332–355). Im Anschluß daran werden die Hintergründe des mittelalterlichen Pilgerwesens dargelegt. Hier vor allem setzt sich die Vf.in auch ausführlich (doch zuweilen sehr polemisch) mit den bisherigen Interpretationen des Denkens Ruperts auseinander.

Das Buch gehört zu der Gattung von Werken profunder Sachkenntnis und stupender Gelehrsamkeit, die einen Kritiker mutlos machen können. Selbst für den, der den Deutungen Ruperts durch die Vf.in nicht in allen Punkten folgen kann, ist es allein schon aufgrund der eingehenden und nahezu lückenlosen Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur unentbehrlich. Ja, es wird wohl für lange Zeit das Standardwerk zu Rupert von Deutz überhaupt bleiben.

Ein Schönheitsfehler in der Gestaltung des Textes sind die zahlreichen fremdsprachlichen (lateinischen und italienischen) Passagen, von denen ein Teil vielleicht in den Anmerkungen hätte Platz finden können; andere wiederum wären leicht zu umschreiben gewesen. Eine wesentliche Erleichterung für den Leser ist dagegen, daß die Anmerkungen beim Text und nicht in einem Anhang stehen. Da gegenwärtig die Tendenz herrscht, auch bei wissenschaftlichen Werken aus Kostengründen immer mehr von dieser Praxis abzugehen, verdienen Hg. und Verlag eine besondere Anerkennung, daß sie nach wie vor daran festhalten.

In den Anmerkungen ist eine Vielzahl von Werken angeführt, die keine Aufnahme in das Literaturverzeichnis fanden. Neben den beiden vorhandenen Registern (Personennamen, Orts- und Sachnamen) wäre deshalb ein zusätzliches der modernen Autoren notwendig gewesen.

Bei der Lektüre sind uns folgende Versehen und Druckfehler aufgefallen: S. 58, Anm. 145, Z. 8: Ruperts; S. 66, Z. 1: die; S. 67: „quosdam facundiae Franciae magistros" heißt nicht: „gewisse Lehrer französischen Stils", sondern es sind wohl Lehrer gemeint, die mit der in Frankreich üblichen Eloquenz (im pejorativen Sinn: Geschwätzigkeit, Nachlässigkeit beim Formulieren) argumentieren; S. 110, Z. 30: nisi; S. 149, Anm. 174, Z. 3: eucaristico; S. 362, Z. 11: Patrick; S. 477: der Titel des Werkes von F. Prinz lautet: Frühes Mönchtum im Frankenreich.

Schließlich sei noch erwähnt, daß das Werk im Rahmen eines durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft geförderten und von Hermann Josef Vogt geleiteten Forschungsprojekts entstand. Allen, die zu dem nun vorliegenden respektablen Ergebnis beitrugen, gebührt Dank und Anerkennung. Um so betrüblicher ist es, auch im Blick auf die besorgniserregende Situation der Erforschung mittelalterlicher Theologiegeschichte in der Bundesrepublik Deutschland, daß offenbar kein Weg gefunden wurde, der Vf.in, einer Gelehrten von höchster Qualifikation, eine Weiterführung ihrer Arbeit in Deutschland zu ermöglichen.

Tübingen Helmut Feld

Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, hg. von R. Haubst. Paulinus-Verlag Trier 1989. 303 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft Bd 18)

„Tractatus de visione Dei sive de icona Dei liber", „Abhandlung über den Blick Gottes oder Buch über das Bild Gottes", diesen Traktat übersandte Nikolaus von Kues den Tegernseer Mönchen und übergab ihnen auch das bekannte Meditationsbild des Alles-Sehenden, dessen Blick durch artifizielle Malkunst den Eindruck erweckt, als ob er gleichsam rundum alles betrachte. Der Kardinal sprach von der Ikone Gottes. Bild und Buch sollten den Mönchen in Tegernsee zur Einübung in die Betrachtung, in die Schau Gottes, dienen. Das Cusanus-Symposion in Trier (vom 25.–27. September 1986) unter Leitung von Prälat Haubst wählte den Traktat als Textgrundlage der Untersuchungen und Diskussionen über das Thema: „Das Sehen Gottes." In den Ausführungen des Nikolaus von Kues ist die biblische Tradition über das Gott-Schauen ebenso lebendig wie die neuplatonische Überlieferung: Denkform und Spiritualität des Kardinals standen bei diesem Thema zur Diskussion. Jene beschäftigt die historische Forschung, diese, die Spiritualität, geht uns alle und heute an, wie Kardinal Volk in einem Vorwort der Eröffnung des Symposions ausführte. Dieses Vorwort war wohl einer seiner letzten Vorträge, in dem ein Grundgedanke seiner Theologie wiederkehrt, der ihn mit Nikolaus von Kues verbindet: die Offenbarung und die Verborgenheit Gottes in der personalen Gottesbegegnung des Glaubens.

Im vielfachen Durchgang des Themas wurden in den 8 Vorträgen die Grundelemente der kusanischen Theorie vom Schauen Gottes entwickelt:

M. Schmidt erörterte aufgrund des (nur teiweise veröffentlichten) Briefwechsels des Nikolaus von Kues mit den Tegernseer Mönchen „Wesen und Sinn der Mystik" (25–49). Im sog. mystischen Sehen und Erkennen durchdringen sich Intellekt und Affekt, begrenzen und ergänzen sich Offenheit und Verborgenheit, erfüllen sich Sättigung und Sehnsucht. Der Primat der Liebe erübrigt die Anstrengungen in der Gnosis nicht.

Zu diesen Anstrengungen gehört auch die Betrachtung der „Icona Dei", deren kunst- und kulturgeschichtliche Herkunft A. Stock untersuchte (51–62). Das Andachtsbild, das in der Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters große Bedeutung erlangte, steht (sozusagen als „species expressa") ganz im Dienste der religiösen Erkenntnis.

F. Hoffmann (Erfurt) zeigte, wie sehr des Nikolaus von Kues religiöse Erkenntnis Unendlichkeitsstreben ist, und zwar gerade nicht als transzendent- oder transzendental-begründetes Erkennen, sondern als suchendes und findendes Streben (69–86). Nikolaus von Kues stand Bonaventura näher als Plotin, und er erachtete wie Bonaventura nichts Geschöpfliches als zu gering, um Spur zu Gott zu sein.

W. Beierwaltes analysierte die „Visio facialis – Sehen ins Angesicht" als „Coincidenz den endlichen und unendlichen Blick bei Cusanus (91–118); Einheit und Differenz von Sehen und Gesehen-sein sind der Kernakt der Betrachtung und der Spiritualität.

W. Dupré untersuchte das Verhältnis von „Bild und Wahrheit" (125–158), das ästhetische Wechselspiel von Bild und Wirklichkeit, dessen Grundparadigma der Mensch in seinem Gottebenbild-Sein ist.

R. Haubst griff das Bildwort der „Mauer der Koinzidenz" auf, das Nikolaus an 22 Stellen im Traktat verwendete, und suchte dessen „erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung" zu erhellen (167–191). Auch wenn sich die geschichtliche Herkunft des Bildwortes nicht klären läßt, so wird doch dessen hermeneutische Bedeutung offenkundig: das Jenseits der Mauer „des Ineinsfalls ohne Einfaltung und Ausfaltung" ist immer auch der entspringenlassende Ursprung unseres Überstiegs im Diesseits der Einfaltung und der Ausfaltung.

Kl. Reinhardt entwickelte einen Grundgedanken der Theologie des Kusaners: „Christus, die ‚absolute Mitte' als der Mittler zur Gotteskindschaft" (196–220). In diesem Gedanken kommt die zentrale Bedeutung der Christologie zur Geltung und gleichzeitig kommt darin auch der philosophische Begriff des „medium" zum Zug.

Kl. Kremer beschloß die Reihe der Hauptvorträge mit einer Darlegung über „Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit" (227–252). Die Kontextuierung der Leitgedanken des Nikolaus von Kues durch Beiträge aus der Geschichte der Philosophie einst und jetzt, des Boethius und des Nikolai Hartmann, machen deutlich, daß der Kusaner in der großen und langen Reihe der Philosophen der Freiheit steht.

Die Diskussionsbeiträge zu den einzelnen Vorträgen, die dankenswerterweise mitgedruckt wurden, dienen ebenso der Problemsicht wie der Problemlösung. Vortrag und Diskussion sind noch immer die beste Methode der Interpretation der „mens et littera" eines Autors. Ergänzend zu den Hauptvorträgen wurden 3 Beiträge zur Cusanusforschung gedruckt: R. Haubst berichtet über die Begegnung hinduistischer und kusanischer Geistigkeit (267–270), M. Gogacz (Warschau) differenziert den vieldeutigen Begriff von Mystik und Kazuhiko Yamaki (Japan) hielt eine Relecture der Vorträge des Symposions und beschrieb die Schau Gottes „von der ‚ratio' zur Intuition" (276–295). Diese Nachlese des japanischen Gelehrten ist für das Gesamtverständnis des Symposions in vielfacher Hinsicht bemerkenswert:

1. Bei aller Nähe des Kusaners zur neuplatonischen Tradition, die gerade von den Philosophiehistorikern herausgearbeitet wurde, muß nach dem Unterscheiden den des kusanischen Neuplatonismus gefragt werden. In der Beantwortung der Frage weist K. Yamaki auf die Einheit von Einsicht und Liebe in der Theologie des Kusaners hin. Im Gott-Erkennen muß sich die Einsicht selber transzendieren. Das Woraufhin dieses Überstiegs darf der Einsicht nicht fremd sein, muß sie aber überbieten und aufheben. Die Entrückung und Verzückung der „visio facialis" läßt die Einsicht in der Liebe (caritas) neu aufgehen, so zwar daß die Einsicht das Geheimnis der „visio facialis" als blendendes Dunkel erfährt.

2. Dieser Überstieg in die vollendende Endgültigkeit des personalen Schauens ist Gnadengabe Gottes. Den Überstieg des Erkennens begleitet im Traktat das Gebet des Nikolaus von Kues. Schade, daß im Symposion nicht auch das vielfältige Gebet des Kardinals zum Vortrag kam. Sehen im Angesicht Gottes bringt das Wort des Gebetes hervor. Das Wort hat seinen Sitz im Erkennen; im personalen Vollzug des Gebetes läßt das Wort die Erkenntnis als „docta ignorantia" zurück. „Durch den Glauben tritt die Einsicht zum Wort hinzu, durch die Liebe wird sie ihm geeint" (De visione 24 n.113). Das in der Liebe mit dem Erkennen einende, einige Wort verstummt im Geheimnis der „visio facialis".

3. K. Yamaki unterscheidet eine doppelte Perspektive im kusanischen Begriff der „coincidentia oppositorum": In der horizontalen, neuplatonischen Perspektive des Ineinsfalles des Endlichen und des Unendlichen ist die neuplatonische Einheit die Vollendung der transzendierenden Erkenntnis; in der vertikalen christologischen Perspektive des Ineinsfalls ist die christologische Einheit die Sinnmitte von „complicatio" und „explicatio". Die neuplatonische „abstractio" und die christologische „contractio" bestimmen gleichermaßen das Denken des Nikolaus von Kues.

4. In dieser doppelten Perspektive muß auch das Bildwort von der „Mauer der Koinzidenz" verstanden werden: dem transzendierenden Denken entgegensteht die Mauer des Unvermögens des begrifflichen Erkennens: der christologischen Zusammenschau entgegensteht die Mauer der Trennung von unten und oben.

Bochum Ludwig Hödl

Haas, Alois Maria: **Deum mistice videre ... in caligine coincidencie.** Zum Verhältnis Nikolaus von Kues zur Mystik. Vorlesung, gehalten am 10. Juni 1987. – Basel: Helbing & Lichtenhahn 1989. 79 S. (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Bd 24), kart., sfr 36.–/ DM 43.–

Zur Bestimmung des „Verhältnisses (des) Nikolaus von Kues zur Mystik" geht H. davon aus: Bei diesem sprechen die einen von einem „religiös-mystischen Grundzug, der sein philosophisch-theologisches Schrifttum beseelt" (R. Haubst); nach K. Flasch u. a. soll Cusanus „nur Religionsphilosophie", keine „Theologie" treiben (9f).

Daraufhin legt H. zunächst (1.) dar, wie verschieden insbesondere der Kartäuser Hugo von Balma (Ende 13. Jh.) und Johann Gerson († 1429) die mystische Erfahrung bestimmen. Nach Hugo sollte diese nur in einer affektiven Bewegung auf Gott hin (ohne vorausgehende Einsicht) bestehen. Während Gerson „die auseinandergetretenen Bereiche von Scholastik und Mystik wieder zu vereinigen" suchte (11–13). Bei Eckhart und der ganzen „deutschen Mystik" ist „ein Ausgleich intendiert, in dem den intellektuellen Kräften bisweilen ein leichter Vorrang zukommt". So auch bei Cusanus (15f).

2. Bei seinem Gedankenaustausch mit den Tegernseer Benediktinern über Grundfragen der Mystik (seit Sommer 1452) hielt er eindeutig daran fest: „In Gott fallen Erkenntnis und Liebe zusammen" – vom Menschen „wird nicht ohne Erkenntnis geliebt". Davon ließ Cusanus sich auch durch die Berufung des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach auf das „ignote ascendere ad mysticam theologiam" bei (Ps.-)Dionysius nicht abbringen (17–22). Seine Mystik erwuchs vielmehr „aus der gesteigerten Glut eines hungrigen Wahrheitssuchens und aus der Begegnung mit der in der Schöpfung und in Jesus Christus sich darbietenden Weisheit und Güte Gottes". Darin, daß für Cusanus „die für das Mittelalter tragische Trennung von Scholastik und Mystik nicht bestand", sieht H. auch geradezu „den Differenzpunkt zwischen (Joh.) Wenck und Nikolaus" (24).

3. Die Cusanus-Schrift „De visione Dei" (1453) betrachtet H. als „ein spezifisches Ergebnis des Streites um die mystische Erfahrung" (31). Das erhebt er aus der Analyse des Vorwortes und des ganzen Buches „Vom Sehen Gottes" (31–42). „Im ganzen ist klar, daß in einer solchen mystischen Theologie der Vorrang der ... Einsicht selbstverständlich ist. Es wäre aber durchaus falsch, wollte man die starken emotional-affektiven Einschüsse unterschätzen" (43).

Aus der Sicht der Cusanusforschung sei angemerkt: Bei dieser Interpretation stützt H. sich nunmehr fast ausnahmslos auf die im Trierer Cusanus-Institut erarbeitete prägnante Übersetzung von H. Pfeiffer, die ihrerseits, ohne Homoioteleuta, bereits auf dem vollständigen und durch kritischen Handschriften-Vergleich gesicherten lateinischen Text beruht. – „Coincidentia" ist treffender mit „Ineinsfall" (40) als mit „Zusammenfall" (17, 40) zu übersetzen. S. 35 sollte statt „Furcht der Schau" wohl „Frucht"... stehen.

In den acht Referaten des Trierer Symposions „Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues" (s. o.) ist zwar manches Thema ausführlicher behandelt; die Untersuchung von A. M. Haas verdient jedoch wegen seiner optimalen Vertrautheit mit der mittelalterlichen Mystik eine besondere Beachtung.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Melanchthons Briefwechsel. Bd 6: Regesten 5708–6690 (1550–1552), bearb. von Heinz Scheible und Walter Thüringer. (Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Heinz Scheible). – Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog 1988. 400 S., DM 310.–

Für den 6. Bd dieses Regestenwerkes gelten dieselben Regeln wie für die früheren Bde. Ergänzt wurden nur das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis. Leider wurde nicht zur Kenntnis genommen, daß MSA (Melanchthons Werke in Auswahl) in neubearb. 2. Aufl. vorliegt und die Seitenzahlen sich nicht unerheblich verändert haben.

Inhaltlich behandeln die 982 Briefe der angegebenen drei Jahre einige große Themen: politische und kirchliche Nachwirkungen des Schmalkaldischen Krieges und Verhandlungen über die Annahme des Interims. Melanchthon bemühte sich in jeder Weise um Abschwächung des letzteren. Hinter das Leipziger Interim wollte er in keinem Falle zurückweichen. Wie er selbst sagte, sollte das Interim nach zwei Jahren kein Gesprächsthema mehr sein.

Das Interesse am Interim wurde bald durch das am Trienter Konzil abgelöst. Dieses Thema berührte M. unmittelbar. Hatte er sich bisher gegen das Rechtfertigungsdekret erklärt, so war jetzt von ihm gefordert, die Position der Protestanten in der Confessio Saxonica zu erläutern. Da der Kaiser protestantische Delegationen nach Trient zu entsenden verlangte, hatte Moritz von Sachsen M. abordnen wollen. Auf Abruf hielt M. sich in Nürnberg auf. Dieser Aufenthalt dauerte wochenlang (24. 1. – 12. 3. 1552). Über seine Beschäftigung während dieser Wartezeit gibt der Briefwechsel wenig Auskunft. Eigentümlicherweise verliert M. kein Wort darüber, daß er damals die deutsche Übersetzung seiner Loci theologici, die Justus Jonas geliefert hatte, einer grundlegenden Überarbeitung unterzog. Sein Manuskript von 700 S. bricht bei der Lehre von der Taufe ab. Ob er an dieser Stelle aufhören mußte oder ob der Rest verlorengegangen ist, bleibt unklar.

Die Briefe des Jahres 1552 beschränken sich auf Weitergabe der wenigen aus Trient kommenden Nachrichten. Die Zurückweisung der Confessio Virtenbergica mußte M. zu denken geben. Während noch über das Geleit nach Trient beraten wurde, wurde durch den Fürstenkrieg das Konzil zur Auflösung gebracht (19. 3. 1552). Im März 1552 konnte M. nach Wittenberg zurückkehren.

Wie die weiteren Briefe zeigen, konnte M. sich nun den theologischen Kämpfen widmen, in die er eingreifen mußte, als der Streit in Frankfurt a. O. ausgetragen werden sollte. Die spekulativen Neigungen der Theologen bereiteten ihm in dieser Zeit Sorgen. Sie lagen auch den Anschauungen Osianders zugrunde, dessen Tod sie nicht abklingen ließ. In seiner Antwort auf das Buch Osianders war M.s Kritik an dessen Rechtfertigungslehre (Gerechtigkeit Christi in uns) deutlich ausgesprochen (MSA 6,260). Hatten diese Auseinandersetzungen M. viel zu schaffen gemacht, so zeigen die letzten Briefe des Jahres 1552 auch seine leise Hoffnung auf eine gewisse Entspannung der Lage, nachdem der Kaiser schon in Augsburg das Bestehen der evangelischen Gemeinde genehmigt hatte.

Münster Robert Stupperich

Bundschuh, Benno von: **Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik.** – Münster: Aschendorff 1988. XXVII, 603 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd 124), kart.

Die Auseinandersetzungen auf dem Wormser Kolloquium von 1557 haben in der Forschung bislang allenfalls als spektakuläre Demonstration der innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten Interesse gefunden. Die vorliegende Würzburger Diss. setzt dagegen die Akzente entschieden anders. Die Entscheidung, die Frage nach der Tragfähigkeit des Reunionsgedankens in den Vordergrund zu stellen und unter diesem Aspekt die Vorgeschichte des Wormser Religionsgespräches seit 1552 ausführlich zu analysieren, erweist sich methodisch als sehr vorteilhaft. Dieser erweiterte Untersuchungsrahmen rückt vor allem die Religionspolitik Ferdinands I. gebührend ins Licht. In der Sicht des Königs behielt der Reunionsgedanke, trotz der Vereinbarung eines ewigen Religionsfriedens, seine hohe reichs- und integrationspolitische Bedeutung. Mit seinem Plädoyer für einen nochmaligen Reunionsversuch auf einem Kolloquium stieß Ferdinand allerdings allenthalben auf Skepsis, Zurückhaltung, schwerwiegende Vorbehalte oder gar unmißverständliche Ablehnung. Es zeigte sich deutlich genug, wie schwierig es sein mußte, die Erfahrungen, die man mit der Gesprächspolitik Karls V. gemacht hatte, zu verdrängen oder zu überspielen. Dieses ungünstige Meinungsbild, das Resultat seiner Verhandlungen mit Kurfürst August von Sachsen in Leitmeritz und die Zuspitzung der Türkengefahr bewogen den König schließlich, seinen Kolloquiumsplan vorläufig zurückzustellen. Im Verlauf des Regensburger Reichstages von 1556/1557, zu dessen Geschichte B. einen wichtigen Beitrag leistet, revidierte Ferdinand seine Entscheidung, weil die Protestanten auf der Behandlung der Religionsfrage bestanden, verhalf zusammen mit Bayern dem protestantischen Votum für ein Religionskolloquium in dem entsprechend dem Passauer Vertrag paritätisch besetzten Religionsausschuß zur Mehrheit und drängte – am Ende mit Erfolg – die widerstrebenden geistlichen Stände, ihre Opposition aufzugeben. Wie wenig freilich damit in der Sache, d. h. für das Anliegen der Verständigung gewonnen war, zeigte sich noch in Regensburg.

Zum einen fand die Vorstellung Ferdinands von einem auf Versöhnung und Ausgleich gerichteten informellen Meinungsaustausch in möglichst kleinem Kreis keine Resonanz. Beide Religionsparteien wünschten ein formelles Verfahren. Auf beiden Seiten herrschte das Interesse vor, das Kolloquium als Plattform zur Bekehrung der Gegner zu erproben. Zum anderen brach noch auf dem Reichstag der tiefgreifende Dissens im Kirchenbegriff auf. Daß es dem König gelang, die Debatte darüber in der Schwebe zu halten, indem er seinerseits eine klare Entscheidung vermied, konnte nur eine notdürftige Auskunft für den Augenblick sein.

In den von B. zum ersten Mal im Zusammenhang referierten, von katholischer Seite aus der Zeit von 1554 bis 1557 vorliegenden Gutachten und Stellungnahmen zum Reunionsproblem, fällt neben dem verbreiteten skeptischen Zweifel an den Erfolgschancen eines neuen Versuches zur Wiederherstellung der religiösen Einheit der ausgeprägte Trend zur Präzisierung des Problemverständnisses auf. Das durch die lutherische Reform aufgeworfene kirchliche Autoritätsproblem wurde durchweg in seiner kirchentrennenden Bedeutung schärfer als früher erfaßt. Daß die These vom innerkirchlichen theologischen Schulstreit nur noch vereinzelt vertreten wurde, belegt, wie weit die Wirkung des Klärungsprozesses mittlerweile reichte, den die fortschreitende Konfessionalisierung mit sich brachte. Dieses geschärfte Problemverständnis war für eine Politik der Verständigung, die den Kompromiß suchte, von vornherein eine enorme Belastung. Die Wormser Debatte über das Schriftprinzip, die Wertung der Tradition und die damit zusammenhängenden ekklesiologischen Fragen führte dies eindringlich vor Augen. B. betont völlig zu Recht, daß schon in dieser Kontroverse das zwangsläufige Scheitern des Kolloquiums angelegt war. Dies ist im Urteil über den Bedingungsrahmen für die von Ferdinand betriebene Erneuerung der Gesprächspolitik Karls V. neben der innerprotestantischen Differenzierung, die nach dem Ausschluß der Gnesiolutheraner aus der evangelischen Kolloquentengruppe nicht zuletzt auf Betreiben der katholischen Assessoren in den Vordergrund der Konfrontation gespielt wurde, angemessen zu berücksichtigen. Die Verhärtung der konfessionellen Fronten, die auch die gesellschaftlichen Beziehungen, wie in einem besonderen Kap. gezeigt, maßgeblich bestimmte, machte die Bemühungen des Kolloquiumspräsidenten Julius Pflug aussichtslos, den Streit um die Einschätzung der innerprotestantischen Lehrdifferenzen und über die Frage, ob nach der Abreise der Gnesiolutheraner das Kolloquium weitergeführt werden könne, einvernehmlich beizulegen. Wie von vielen befürchtet und vorausgesagt, endete das Kolloquium im offenen Eklat. In welchem Maße sein Verlauf entgegen den Hoffnungen Ferdinands polarisierend wirkte, zeigt nicht zuletzt die Schärfe der Polemik im nachträglichen Flugschriftenkrieg, dem ein eigenes Kap. gewidmet ist. In dieser Polarisierung festigte und konsolidierte sich, wie Petrus Canisius mit Genugtuung konstatierte, die katholische Seite sichtlich. Ob das Wormser Kolloquium deshalb als „Wendepunkt zwischen Reformation und Gegenreformation" (566) zu werten ist, mag vorab offenbleiben. Dies schmälert den beachtlichen Ertrag und das Verdienst dieser gründlichen, ausgewogen formulierten und durchweg überzeugenden Arbeit in keiner Weise.

Mainz Albrecht P. Luttenberger

Wolff, Gottfried. **Solus Christus.** Wurzeln der Christusmystik bei Gerhard Tersteegen. – Gießen–Basel: Brunnen 1989. VI, 198 S. (TVG-Monographien und Studienbücher), kart. DM 34.–

Der evangelische Pfarrer Gottfried Wolff erinnert mit diesem Buch daran, wie gerade im Gebiet der christlichen Spiritualität das Gespräch über die Konfessionsgrenzen hinaus immer dringlicher wird. Sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite hat man heute erkannt, daß der schlichte Kaufmann und Bandweber Gerhard Tersteegen zu den großen geistlichen Meistern der christlichen Geistesgeschichte gehört, die vielleicht gerade unserer Zeit Wesentliches zu sagen haben.

Der Vf. dieses Buches will „Tersteegen vor allem als Theologe des kontemplativen Gebetes" darstellen (2), dessen Leben und Schriften zutiefst in dem „Solus Christus" und in der „Sola gratia" verankert sind. Er hofft damit, einen Beitrag „zur Gewinnung eines richtigen Tersteegen-Bildes" zu bieten, das „nicht nur frühere Darstellungen korrigieren muß, sondern auch andere Gesichtspunkte zur Geltung bringen möchte" (3). Dabei bemüht er sich vor allem, die „Wurzeln" dieses Tersteegen-Bildes aufzuzeigen, die er vor allem in der französischen Mystik des Quietismus sucht.

In zwei einleitenden Kap.n (II und III) hebt der Vf. hervor, daß die früheren kritischen Arbeiten über Tersteegen (Ritschl, Forsthoff, Söhngen, Winter, Moltmann, Pieter van Andel) überholt sind und kaum noch als Ansatzpunkte zu einem wahren Verständnis dieses Mystikers verhelfen, der ja gerade in der protestantischen Theologie als Außenseiter mit katholisierenden Tendenzen galt. Die Tersteegen-Forschung hat sich deshalb vor allem neueren Studien zuzuwenden (Ludewig, Hoffmann, della Croce), die seine Spiritualität und Mystik von früheren Vor- und Fehlurteilen befreien und damit einen neuen Zugang zu seiner Gedankenwelt eröffnen. Gottfried Wolff stellt sich in den Rahmen dieser Arbeiten.

Im IV. Kap. greift er Tersteegens Mystik nach seiner eigenen Darstellung auf. Er beleuchtet den Weg dieses Pietisten zu Christus als Weg der Nachfolge Christi, des Gebetes, der Entäußerung, der Einwohnung Christi. Bedingung für das Weiterkommen ist die reine Liebe, das Ziel ist die wesentliche Gotteserfahrung, das Kreuz bleibt entscheidendes Kriterium für die Echtheit des mystischen Wegs. Im V. Kap. wendet er sich den Beziehungen Tersteegens zur französischen Mystik zu: Die Einflüsse Bernières' und die Übereinstimmung mit Bérulle und der französischen Schule. Im VI. Kap. stellt er Tersteegen eng in den Rahmen der lutherischen Tradition, um seine

Arbeit dann im Schlußkapitel mit einigen Überlegungen zu weiteren Aufgaben der Tersteegen-Forschung abzuschließen.

Bevor ich einige Gesichtspunkte dieser gut durchgearbeiteten Studie aufnehmen möchte, soll dem Vf. mein Dank ausgesprochen werden, eine katholische Beurteilung ernsthaft als Ansatz neuer, evangelischer Forschung angenommen zu haben. Wie der Vf. richtig gezeigt hat, Tersteegen muß unmittelbar angesprochen werden, vor allem frei von dem belastenden Wort Pietismus und einer jeden unzutreffenden Interpretation des (französischen) Quietismus. Obwohl der Bandweber aus Moers einem noch weithin konfessionalistischen Zeitalter angehörte, bietet er doch ein Beispiel, daß bereits früh in den Kirchen der Reformation ein vertieftes Frömmigkeitsleben aufgebrochen war, das sich durch Aufnahme des Geistesgutes der deutschen, französischen und spanischen Mystik als ökumenisch offen ausgezeichnet hat.

Tersteegen war Laientheologe. Er besaß eine ausgezeichnete Schulbildung mit gründlicher Sprachkenntnis, aber keine „große theologische Bildung", wie der Vf. meint (49). Er hat nie Theologie studiert und wollte auch nicht als Theologe auftreten. Was er geschrieben hat, ist von persönlicher Erfahrung getragen. Eine ausgesprochene Christuserfahrung, die er mit einem, mit dem eigenen Blut geschriebenen, an Jesus gerichteten Brief besiegelte. Dieser Übereignungsakt an Jesus, der Einflüsse mittelalterlicher Braut-Minne- und Weisheitsmystik zeigt, und den er gleich der von ihm besonders geschätzten Mme. Guyon mehrfach erneuerte, ist Ausgangspunkt seines persönlichen Verhältnisses zu Christus, ist die eigentliche Wurzel seiner Solus-Christus-Mystik. Von hier aus gelang es ihm, ein System des geistlichen Lebens mit erstaunlicher Klarheit und Sicherheit zu erarbeiten, das zur Christusgemeinschaft und Heiligung auffordert. Obwohl der Vf. im Zusammenhang mit der Einwohnung Christi dies andeutet, so hätte er vielleicht diesen wichtigen Ausgangspunkt mehr betonen sollen.

Daraus ergibt sich auch der Charakter der Christusmystik Tersteegens, die er im „Kurzen Bericht von der Mystik" als „denjenigen Grad der Erfahrungs-Erkenntnis Gottes" bezeichnet, welchen Paulus und die Mystiker „das inwendige Leben oder die Herzens-Gottseligkeit" nennen. Diese steht ohne Zweifel in Verbindung mit der Schrift, wenn auch das Letzte über die Schrift hinausgeht. Ich glaube deshalb, wenn man von „Wurzeln" spricht, sollte eine derartige Verankerung hervorgehoben werden. Denn man könnte bezweifeln, ob es sich bei Tersteegens Christusmystik wirklich um „Wurzeln" handelt, die, wie der Vf. annimmt, vor allem in der französischen Schule liegen. Selbstverständlich besteht ein Einfluß Bernières auf seine praktischen Forderungen zur Christusnachfolge. Auch liegen bestimmt thematische Übereinstimmungen von Tersteegens Gedankenwelt mit Bérulles kontemplativer Lehre vor, wenn auch bei ihm das Theodizee-Problem weitaus weniger Bedeutung hat. Aber es darf nicht vergessen werden, daß er ebenfalls durch seine großen Übersetzungen und Editionen von Mystikern des Mittelalters und der Neuzeit, angefangen von der grundlegenden Bedeutung, die für ihn Thomas von Kempens „Nachfolge Christi" hatte, auch mit anderen Mystikern seine Erfahrung und Lehre konfrontiert hat.

Damit soll nicht bestritten werden, daß Tersteegen in seiner starken religiösen Sensibilität sich von der französischen Schule angesprochen fühlte, und sicher besonders von Mme. Guyon, Labadie und Bernières. Sie bot ihm die seinem inneren Empfinden entsprechenden Erfahrungen, Gedanken und Belehrungen, die er sich zunutze machen wollte, um sie im eigenen Wort zu reflektieren. Ich glaube deshalb, es wäre besser von „Einfluß" oder „Verweischarakter" der französischen Schule zu sprechen.

Zum Abschluß möchte ich noch darauf hinweisen, daß Tersteegens Solus-Christus-Lehre ihren tiefsten Ausdruck im Lied gefunden hat. Gerade in der Lyrik finden menschliches Fühlen und innere Erfahrung einen Weg, existentielle und religiöse Wirklichkeitsschichten zu eröffnen, für die oft die Sprache ungenügend ist. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Vf. die Bedeutung des Lieds für Tersteegens Christuserfahrung hervorgehoben hätte. Doch vielleicht gehört das für ihn zu „der Menge und Art der noch offenen Fragen" (190), vor der heute die Tersteegen-Forschung steht. Diese sollte jedoch nicht den Fehler begehen, aus diesem großen Beter oder Christussucher einen theoretischen Mystiker machen zu wollen. Für die Spiritualität des heutigen Menschen liegt seine Bedeutung auf dem Weg seiner biblischen Christuserfahrung – wie dies bei Einkehrtagen in der ökumenischen Benediktinerabtei Niederaltaich in den letzten Jahren gezeigt wurde –, oder wie es der Vf. selbst erfahren durfte, als Beispiel, um auf dem „Weg des Betens und des Stillewerdens zu Erfahrungen der Gottesbegegnung" zu gelangen.

Milano Giovanna della Croce, ocd

Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Winfried Becker und Rudolf Morsey. – Köln, Wien: Böhlau 1988. X, 291 S., kart. DM 28.–

Der Bd enthält die Vorträge und Diskussionen eines internationalen Symposions über „Christliche Demokratie in Vergangenheit und Gegenwart", das vom 16. bis 18. September 1987 im Ludwig-Windthorst-Haus in Lingen stattfand. Wenn auch die Entwicklung in den Niederlanden, in Belgien, Österreich, Frankreich und Italien, von vorzüglichen Kennern der Materie vorgetragen, nicht zu kurz kommt, steht doch die Entwicklung in Deutschland im Vordergrund des Interesses, wobei als roter Faden die Frage die Diskussionen durchzieht bzw. durchzog, inwieweit man überhaupt im Deutschland des 19. Jh.s von einer „Christlichen Demokratie" sprechen könne und wie dieser Begriff gegebenenfalls inhaltlich zu füllen sei.

Der Mithg. Winfried Becker, der die Tagung mit einem gehaltvollen Referat einleitete, setzte zugleich die Akzente, indem er zunächst die „Christliche Demokratie" gegen den geläufigen Begriff des „politischen Katholizismus" abgrenzte und anschließend, im Vergleich mit der Traditionslinie der liberalen und sozialistischen Bewegungen, die Ursprünge „christlicher Demokratie" in Europa aufzuzeigen suchte, wobei er für die deutsche Seite mit seiner Interpretation der politischen Gedankenwelt des katholischen Publizisten Joseph Görres dessen „liberal-demokratische" christliche Anthropologie freilegte. Zwar taucht das Stichwort „Christliche Demokratie", woraufhin der andere Hg. des Bd.es, Rudolf Morsey, in der Diskussion verwies, erst 1926 in der 5. Aufl. des „Staatslexikons" auf, und hier ausdrücklich auf die westeuropäischen Staaten Frankreich, Italien und Belgien bezogen. Aber gegenüber der letztlich unter den Tagungsteilnehmern kontrovers gebliebenen Frage, inwieweit die katholische Bewegung des 19. Jh.s bereits demokratische Züge enthielt bzw. auf eine Demokratisierung abzielte – zu Recht stellte R. Morsey die entscheidende Frage, wer denn bei einer von heutigen Maßstäben ausgehenden Begriffsdefinition schon im 19. Jh. „demokratisch" zu nennen sei –, betonte Becker die durchaus vorhandenen geschichtsphilosophischen und anthropologischen Parallelen zwischen deutschen (Görres) und französischen Katholiken (Lamennais), stellte Ernst Heinen das christliche Vereinswesen als eine bereits feste Konstante neben das sozialistische, liberale und radikal-demokratische Vereinswesen, hob Hans-Georg Aschoff die zukunftsweisenden politischen Ziele Windthorsts hervor (die absolute Dominanz des Rechtsstaatsgedankens gegenüber Staatsomnipotenz und Staatsomnikompetenz, Sicherung vorstaatlicher Rechte und Freiräume, Parlamentarismus und föderalistische „checks and balances", usw.) und leitete die Windthorst-Biographin Margaret Lavinia Anderson ihren Beitrag über „Windthorsts Erben" mit der Bemerkung ein, daß die Juden ihre bürgerliche Gleichberechtigung besser beim Zentrum vertreten sahen als bei der Sozialdemokratie oder beim Liberalismus. In einer bemerkenswerten These, die der bisherigen (Zentrums-)Geschichtsschreibung diametral entgegensteht, vertritt die amerikanische Historikerin die Ansicht, daß die „integralistische" Roeren-Bitter-Gruppe (Berliner Richtung) politisch mehr Gespür gegenüber dem manifesten Antikatholizismus im Kaiserreich bewiesen habe als die auf nationale Anerkennung und „Modernität" bedachte Bachem-Gruppe (Köln-Mönchengladbacher Richtung). Sie schließt ihren Beitrag mit der herausfordernden Aussage, daß die heutige Geschichtsschreibung die Katholiken immer noch „gettoisiere" und eine „wahrhaft interkonfessionelle Geschichte Deutschlands" immer noch als „Fernziel" zu betrachten sei. Kontrast- bzw. Parallelbilder zur deutschen Entwicklung liefern die Beiträge von A. F. Manning über die Christliche Demokratie in den Niederlanden und Belgien und Harry Slapnicka über „Katholizismus, katholische Konservative und Christlich-soziale Österreichs im 19. Jahrhundert.

Den „Einfluß christlich-demokratischer wie christlich-sozialer Ideen und Parteien auf Geist und Politik in der Weimarer Zeit" analysiert komprimiert Karsten Ruppert, wobei er vornehmlich für das politische Denken und Handeln im Zentrum die Verwurzelung in Naturrecht und Rechtsstaatsbegriffen, politische Erfahrung und Kompromißfähigkeit sowie eine Politik der „mittleren Linie" als konstitutiv ansieht, ohne die Schwächen der Partei in der Situation der attackierten Demokratie zu übersehen. Geradezu als Fehlschlag endete dagegen der Versuch, neben der sozialistischen und kommunistischen sowie der linksliberalen und „grünen" Internationale (Bauernparteien) eine christlich-demokratische „Internationale" zwischen den beiden Weltkriegen zu begründen (1925/26), wie Alwin Hanschmidt in einem informativen Beitrag zeigt, wenn dieses Gremium („Secrétariat International des Partis Démocratiques d'Inspiration Chrétienne") auch bereits einige der Kontakte schuf, die für die Christliche Demokratie nach 1945 wertvoll werden sollten. Insgesamt ein Schattendasein innerhalb der Widerstandsforschung haben auch die christlichen Demokraten innerhalb und außerhalb des „Dritten Reiches" sowie ihre Vorstellungen über den

Neuaufbau Deutschlands und Europas gespielt, obwohl ihr Beitrag innerhalb der Widerstandsbewegung, wie der fundierte Beitrag R. Morseys deutlich macht, wesentlich höher gewesen ist als bisher bekannt. Die verfügbare Literatur wird von Morsey nach den jeweiligen Gegenwartsanalysen und Zukunftsplanungen befragt, wobei sich einige christlich-demokratische Charakteristika herausschälen (christliches Naturrecht zur Gestaltung des Staates, Gemeinwirtschaftsmodelle auf der Basis der katholischen Soziallehre, interkonfessionelle Volkspartei und Einheitsgewerkschaft, ein bundesstaatlich oder staatenbundlich organisiertes Europa, usw.). Erst nach Kriegsende schlug jedoch die Stunde der Christlichen Demokratie in Europa (Adenauer, Schumann, de Gasperi).

Den Beitrag christlicher Demokraten zum geistigen und politischen Wiederaufbau und zur europäischen Integration nach 1945 untersuchen daher in konzisen Beiträgen Heinz Hürten (Bundesrepublik Deutschland), Jean-Marie Mayeur (Frankreich) und Giorgio Vecchio (Italien). In allen drei Beiträgen scheinen noch einmal die Wurzeln der Christlichen Demokratie in Europa durch, ihre Entfaltung unter dem Eindruck und den Folgen des Zweiten Weltkrieges und ihre zentralen Anliegen im Vergleich zur sozialistischen und liberalen Bewegung.

Ohne diese Kontinuität christlich-demokratischen Gedankenguts und des historisch gewachsenen Vertrauens in die demokratische Entwicklung (Hans Maier) – dies das Fazit des ganz vorzüglichen Sammelbandes – hätte die Demokratie nach 1945, vor allem in Deutschland, kaum ihr insgesamt solides Fundament erhalten.

Münster Horst Gründer

Ferrari, Francesco Luigi: **Lettere e documenti inediti** a cura di Giuseppe Rossini. 2 Bde. – Roma: Edizione di Storia e Letteratura 1986. XXV, 921 S. (Opere di Francesco Luigi Ferrari Edizione diretta da Gabriele De Rosa 6–7)

Die raschen politischen Erfolge der italienischen Christl. Demokraten nach 1945, wie auch die bald nach dem zweiten Weltkrieg einsetzende, relativ reibungslose Zusammenarbeit der europäischen Christl. Demokraten, lassen oft die Tatsache vergessen, daß dies alles ohne das enorme, oft fast verzweifelte Engagement vieler italienischer Katholiken in den 20er und 30er Jahren, kaum möglich gewesen wäre.

Das Istituto Luigi Sturzo in Rom, hat sich im Rahmen eines umfassenderen Forschungsprogramms zur Darstellung des politischen Katholizismus in Italien, in den letzten Jahren unter der Leitung seines Direktor Gabriele De Rosa um den Erhalt und die Edition von Nachlässen führender Politiker des von Mussolini unterdrückten Partito Popolare Italiano bemüht. In diesem Zusammenhang ist es Giuseppe Rossi gelungen den schriftlichen Nachlaß von Francesco Luigi Ferrari (geb. 1889) des ehemaligen Generalsekretärs des PPI und neben Sturzo und Donati einer der führenden Köpfe der „Exilpopolari", aus Paris, wo Ferrari 1933 an den Spätfolgen der Mißhandlungen durch faschistische Schlägertrupps in den 20er Jahren gestorben war, nach Italien zurückzubringen und nach einer ausführlichen Kommentierung durch Stefano Trinchese 1986 herauszugeben.

Ferrari hatte während seines Exils – er ging 1923 zunächst zum Studium (1928 Diss. „Le régime fasciste italien") nach Belgien – durch einen umfangreichen Schriftwechsel u. die von ihm redig. Zeitschr. „Il domani d'Italia" nicht nur den Kontakt zu anderen Exilanten, allen voran Sturzo, gehalten, sondern sich oft auch verzweifelt bemüht, seine politischen Freunde vom Partito Popolare, wie aber auch andere Gesinnungsgenossen in Europa, vor einer Fehleinschätzung oder gar einem Nachgeben gegenüber den Drohungen und Verlockungen des Faschismus in Italien, aber auch in Deutschland, zu bewahren. Gerade einem überzeugten Katholiken wie Ferrari, mußte es hart ankommen, mit ansehen zu müssen, wie bis zum Abschluß der Lateranverträge, die sog. „Römische Frage" und die damit verbundenen Interessen des Vatikan, immer wieder den Vorrang nicht nur vor den Zielen der ital. Christdemokraten, sondern der italienischen Demokratie überhaupt bekamen. Aber auch unter den eigenen ital. Parteifreunden war die Versuchung sich mit dem Faschismus zu arrangieren, zumindest bis in die 30er Jahre hinein, immer wieder gegenwärtig. Auch entbehrt es nicht einer gewissen Tragik, daß Ferrari wenige Wochen nach der Machtübernahme in Deutschland stirbt, eine politische Lösung, vor der er das Zentrum öfter eingehend gewarnt hatte. Schon früh hatte er sich überhaupt gegenüber dem Zentrum und besonders der Politik Brünings, kritisch geäußert. U. a. befürchtete er, das Zentrum werde den Anschluß Österreichs betreiben. Ihm schienen die deutschen Christl. Demokraten immer eher eine nationale, denn christl. demokratische Politik zu betreiben. In der Situation der 20er und 30er Jahre konnte das für ihn einen Gegensatz bedeuten. Beeindruckend geht aus dem Schriftwechsel mit Sturzo immer wieder hervor, wie beide das Zwangsexil dazu nutzen, die früher eigentlich eher provinzielle Ausrichtung des italienischen, politischen Katholizismus zu überwinden um angesichts der drohenden Gefahren zu einer Zusammenarbeit mit anderen christlichen Parteien auf europäischer Ebene zu gelangen.

Während Sturzo hier durch seine Kontakte zu Carl Sonnenschein zu Beginn des Jahrhunderts, auf vorhandene Kontakte zurückgreifen konnte, war für Ferrari dieser Bereich zunächst neu. Dennoch gelang es beiden in erstaunlich kurzer Zeit eine Reihe von europäischen Konferenzen christlicher Politiker zu organisieren (1925 Paris, 1926 Brüssel, 1927 Köln, 1928 s'Hertogenbosch), ohne deren Vorarbeit die europäische Zusammenarbeit der Christlichen Demokraten nach 1945 kaum möglich gewesen wäre. Wesentliche Dokumente zu diesen Konferenzen befinden sich im Anhang des 2. Bd.s.

Aber der Briefwechsel enthält auch mit seinen Schilderungen der Sorgen und Nöte eines Emigrantenlebens Zeugnisse eines unerschütterlichen Glaubens, der letztlich die Grundlage jeglichen politischen Engagements in einer fast ausweglos erscheinenden Situation abgab.

So ist die Veröffentlichung des Schriftwechsels Ferraris ein wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Probleme und Leistungen des italienischen, politischen Katholizismus der 20er und 30er Jahre, besonders auch eine wichtige Quelle zum Studium der Anfänge einer internationalen politischen Arbeit der europäischen Christlichen Demokratie, zu der die italienischen Katholiken einen wesentlichen Beitrag geleistet haben.

Was diese Veröffentlichung aber eigentlich erst ihren entsprechenden Rang gibt, ist die umfangreiche und beeindruckende Kommentierung durch Stefano Trinchese, einen jungen Historiker aus der Bologneser Schule. Als intimer Kenner nicht nur der Geschichte des italienischen, sondern auch des deutschen politischen Katholizismus, hat er einen imponierenden Anmerkungsapparat mit über 500 Kurzbiographien und umfassenden Angaben zur Literatur erarbeitet, der gerade auch für deutsche Leser, außerordentlich hilfreich ist, eine Art biographisches Lexikon zum Studium des europäischen politischen Katholizismus der Zeit bis zum zweiten Weltkrieg.

Meerbusch Stephan Wegener

Marie – Mère de Dieu. Rencontre spirituelle et théologique 1988, hg. v. **Centre Notre-Dame de Vie.** – Venasque: Éditions du Carmel 1988. 327 S. (Centre Notre-Dame de Vies – Spiritualité 5)

Das Buch zeugt von der Gegenwart des karmelitischen Charisma im Durchleben des Marienjahres. Es enthält Berichte über Treffen, die der mariologischen Reflexion, dem Gebet und dem Untereinander-Teilen gewidmet waren. Die Kontemplation des Mysteriums Mariens begleitet das Suchen nach einem tieferen Verständnis der eigenen christlichen Berufung. „Marie, Mère de Dieu" enthält 12 Vorlesungen:

D. Ponnau: „Maria von Nazareth" (11–28); M. de Goedt, OCD: Es war angebracht, daß die Mutter der Erlösten eine Jüdin war (32–46); I. de la Potterie, SJ: Die Heimsuchung Mariens als Beginn des Neuen Bundes (39–72); A. Quacquarelli: Die Theologie der Gemeinschaft und die Marienikonographie vor dem Konzil zu Nizäa, 325 (75–99); Y. de Andia: Der Wein aus Kana (103–131); J. M. Garrigues: Maria als Eschatologie der Kirche (135–145); B. Dupire: Aspekte der Marientheologie in der byzantinischen Liturgie und Spiritualität (149–184); F. Rapp: Die Stellung der Muttergottes in der Volksfrömmigkeit des Mittelalters (187–211); L. Sankale: Der hl. Ludwig Maria Grignion de Montfort und die Berulianische Schule (215–240); T. Martin: Maria im Gebet des Péguy (243–273); F. Retoré: Die kontemplative Entdeckung Mariens (277–296); F. M. Lethel, OCD: Die Jungfrau Maria als das Urbild von Mutter in der Kontemplation des Paters Marie-Eugéne vom Kinde Jesus (299–327).

Das Buch ist für einen weiten Leserkreis gedacht. Deshalb war den Autoren an der Zugänglichkeit ihrer Beiträge gelegen, von denen einige einen ausgeprägt populär-asketischen Charakter besitzen (Ponnau, Quacquarelli, Garrigues, Lethel, Retoré). Jedoch beeinflußte der fromme Kontext der Vorträge das wissenschaftliche Niveau des Buches.

M. de Goedt müht sich um die Begründung seiner These: Es war angebracht, daß die Mutter der Erlösten eine Jüdin war. Geht es dabei nicht vielmehr darum, daß Jesus Jude zu sein hatte? Eine theologische Zierde des Bd.es ist der Artikel von J. de la Potterie, Prof. am Biblicum, der noch einmal seine Interpretation der Heimsuchungsszene darlegt. P. unterscheidet darin entschieden die bräutliche Beziehung Mariens zu Gottvater (une relation sponsale avec Marie – 66). Betont er diese nicht zu sehr? Wer das Zentrum des Marienmysteriums in ihrer Gottesmutterschaft erblickt, dem wird es schwerfallen, mit der Behauptung P.s übereinzustimmen: „Die Jungfräulichkeit des Herzens Mariens läßt uns das Zentrum des Mysteriums Mariens verstehen" (67). Die Exegese der Ereignisse zu Kana, die von Y. de Andia mit exegetischer Kritiklosigkeit betrieben wurde, erinnert an die enthusiastische Mariologie der vorkonzi-

liaren Zeit. Das Gebet „Sub tuum" wurde 1938 entdeckt, nicht aber 1138 (154). Die Behauptung: „Die Marienfrömmigkeit hat ihren Ursprung im Gebet der Kirche, nicht aber in der Theologie oder in persönlichen Offenbarungen und Andachten bzw. paraliturgischen Offizien" (159), kann nicht vorbehaltlos übernommen werden. Sind doch die Quellen vielfältig. Die Frömmigkeit beeinflußt die Theologie und die Theologie die Frömmigkeit. Ein analoger Vorbehalt gilt gegenüber der These: „Die Liturgie ist nicht Ausdruck der Theologie, sondern ihre Quelle" (160). Mitunter ist sie nämlich auch Ausdruck der Theologie. Die Behauptung: „Die Orthodoxen verwerfen die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängnis nur wegen der Art der Verkündigung dieses Dogmas, während sie im Hinblick auf den Inhalt dasselbe glauben" (174), mögen sie besser selber beurteilen. Doch sicher ist sie nicht ganz richtig. Ähnliche Vorbehalte weckt der Schluß, daß zwischen Orthodoxen und Katholiken in bezug auf Maria volle Übereinstimmung herrscht (183). Dem hl. Thomas von Aquin wird fälschlicherweise der Gedanke über „das Berühren der Gottheit" durch die Muttergottes (aux confins de la divinité, prope in finitum – 233) zugeschrieben, wie man ihm übrigens oft in der mariologischen Literatur das unglückselige „prope infinitum" in bezug auf die Würde Mariens zuschreibt. Der Heilige hat jedoch etwas derart Unlogisches nicht geschrieben. In STh I q25, a6, ad5 spricht er von einer „im gewissen Sinne" unendlichen Würde der heiligsten Mutter, nicht aber von einer „fast unendlichen" Würde. Als nicht überzeugend erwies sich der Vergleich des „Marianischen" bei Grignon mit dem der hl. Theresia von Avila und der hl. Theresia vom Kinde Jesus. Letztere waren radikaler christozentrisch. Und schließlich: Vielleicht wäre es besser, den hl. Alfons von Liguori nach dem Vaticanum II und der Adhortatio „Marialis cultus" nicht als den Meister der Marienfrömmigkeit zu empfehlen (282).

Die Karmeliterpatres aus Venasque haben den Versuch unternommen, die Mariologie des Herzens zu beleben und sie theologisch zu untermauern. Das Buch zeugt davon, daß dies keine leichte Arbeit ist.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

Le Christ et l'Église. Rencontre spirituelle et théologique 1986, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie. – Venasque: Éditions du Carmel 1987. 371 S., kart. FF 148.–

Die „Rencontres du Centre Notre-Dame de Vie" wenden sich alljährlich an ein breites Publikum aus Ordensleuten, Diözesanpriestern und Laien, um in einem Klima von Gebet und Gedankenaustausch geistlich-theologische Erwägungen anzubieten. Sie finden in Venasque (Vaucluse) statt. Der Sammelband vereint die wichtigsten Referate der Tagung von 1986; ein Beitrag (Chr. v. Schönborn: Marie, cœur de la théologie, théologie du cœur) ist eine Übersetzung aus der Festschrift für Kard. Ratzinger. Insgesamt haben 14 Autoren – darunter Koryphäen der geistlichen Theologie Frankreichs wie Henri Cazelles, aber auch ein Kardinal (Albert Decourtray) – Gedanken aus spirituell-mystischer Perspektive zum Thema Christus und die Kirche vorgelegt.

Die Mehrzahl davon konkretisiert das Rahmenthema in frömmigkeitsgeschichtlichen Beiträgen, die exemplarisch den Zeitraum vom NT über die spanische Mystik des 16. Jh.s bis auf unsere Tage abdecken: so etwa M. Paissac (Die Kirche als Braut des Wortes seit Johannes vom Kreuz), J. Baudry (Eucharistie und Kirche bei der hl. Theresia vom Kinde Jesus); spezielle Aufmerksamkeit wird der französischen Nationalpatronin Jeanne d'Arc gewidmet: ihr Frömmigkeitsleben betrachtet F. Rapp, ihr Glaubenszeugnis auf ihrem Leidensweg behandelt der römische Karmeliter-Theologe F.-M. Léthel.

Die eher systematischen Referate befassen sich mit den Beziehungen zwischen dem Herrn und den Gläubigen (H. Cazelles), der Eucharistie als Herzmitte der Kirche (O. Clément) oder dem Verhältnis von Geist und Institution (S. Pinckaers) – klassische ekklesiologische Themen, hier aber spirituell aufbereitet. Auch Frauen kommen zu Wort, so Ysabel de Andia mit einer Untersuchung zum Thema „Die neue Eva, Leib des neuen Adam" und Teresa Martin mit einem Aufsatz über die Kirchen-Frömmigkeit von Charles Péguy.

Das Buch kann in einer Zeit, da sich die Kirche vornehmlich mit ihrer Außengestalt beschäftigt, den Blick darauf lenken, daß sie zuerst und zuletzt ein Geheimnis ist, das nicht aus dem Machen der Menschen, sondern aus der Treue zu ihrem Haupt lebt, das Jesus Christus ist.

Regensburg Wolfgang Beinert

Nyssen, Wilhelm: **Katholizismus – Orthodoxie.** Entzweiung oder Ergänzung? – Köln: Luthe-Verlag 1986. 57 S. (Koinonia-Oriens, XXI)

In drei zu verschiedenen Anlässen entstandenen Aufsätzen (Zum Stand des Dialogs mit den Kirchen des Ostens; Die Bedeutung der ostkirchlichen Tradition für Europa; Neue Impulse des alten Glaubens aus der Theologie der Väter in Ost und West) weist der Vf. auf den bedauerlichen und belastenden Zustand der Trennung der östlichen und westlichen Christenheit hin und beschwört den „Geist des Gebetes vom Ursprung her, der beiden trotz aller Verschiedenheit gemeinsam ist" (9) und in dem allein die Wunde der Trennung geheilt werden kann.

Obwohl man sich längst im klaren darüber war, daß die Trennung im 11. Jh. weniger durch dogmatische Gegensätze als vielmehr aufgrund unterschiedlicher Denkweisen und bestimmter politischer Konstellationen entstanden war, brachte erst das II. Vaticanum so etwas wie das Brechen des Eises. Hierbei fiel den mit Rom unierten Kirchen der Orthodoxie eine besondere Rolle zu, wie dies auch im Dekret über die Katholischen Ostkirchen dokumentiert wird.

Die Sehnsucht nach Überwindung aller Spaltung und Trennung gepaart mit Mut und theologischer Kühnheit, die Aufgabe eines rein juridischen Denkens zugunsten eines aus innerstem Vertrauen auf die Kraft des göttlichen Geistes lebenden sakramentalen Denkens werden hier von N. als Weg zur Einheit empfohlen. In diesem Zusammenhang stellt er wesentliche Elemente des ineinandergreifenden strukturalen Gefüges der ostkirchlichen Tradition und deren Bedeutung für Europa heraus. Es empfiehlt sich nach den Worten des Vf.s, sich darum zu bemühen, aus den Wurzelgründen dieser Tradition, die sich aus der Theologie der Kirchenväter nährt, dem „alten Glauben" neue Impulse und somit auch den Menschen neue Daseinsqualität in diesem Glauben angedeihen zu lassen.

Der kurze Gang durch die Geschichte, den der Vf. hier vornimmt, zeigt es bereits beginnend mit dem besonderen apophatischen Denkansatz und dem organischen Gefüge der Glaubenslehre des Ostens, der Verkündigung bis hin zur Gestalt der Liturgie und des ostkirchlichen Gebetsvollzuges. Aus einer solchen Betrachtung gewinnt der „alte Glaube" auch für den heutigen Menschen bedeutsame Konkretionen. Die Anregungen des Vf.s in diesem Büchlein verheißen hoffnungsvolle Zukunft für Theologie und Kirche in Ost und West.

Münster Kossi J. Tossou

Grethlein, Christian: **Abriß der Liturgik.** Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung. – Gütersloh: Mohn 1989. 278 S., kart. DM 48.–

Wenn der katholische Liturgiewissenschaftler recht sieht, fehlt nach wie vor ein liturgiewissenschaftliches Kompendium des evangelischen Gottesdienstes auf dem neuesten Stand. Das vorliegende Werk kann diesen Anspruch leider auch nicht erfüllen, wenn es sicher auch als wichtige Vorstudie dazu angesehen werden darf.

Vf. gliedert seine Arbeit in 3 Hauptabschnitte: Was ist christlicher Gottesdienst im normativen Sinn? (Biblische Perspektiven, systematische Implikationen, wichtige Stationen der Liturgik); Wie stellt sich heute evangelischer Gottesdienst in der BRD dar? (Äußerer Rahmen, sonn- und feiertägliche Gottesdienste, Kasualien); Wie soll evangelischer Gottesdienst gestaltet werden? (Liturgische Innovationen, zukünftiges Handeln, Ausblick: Liturgiereform als Teil der Kirchenreform). Dazu finden sich größere Exkurse, u. a. zum jüdischen Erbe, zum Symbolverständnis, zu Luther etc.; weshalb aber zur Zunahme der Ehescheidungen?

Als Zielgruppe hat Vf. Theologiestudenten, Pfarrer und Religionslehrer im Blick. Die Kenntnisse ersterer seien „äußerst gering, zum Teil besuchen sie seit langem keinen Gottesdienst mehr". Zudem seien „viele Gottesdienste schlecht gestaltet; der intellektuelle Hochmut weiter Kreise evangelischer Theologie gegenüber konkreten, die Sinne betreffenden Gestaltungsaufgaben rächt sich" (9).

Insgesamt ist Vf. gut orientiert, gerade auch über die jüngst erschienene Literatur aus katholischer Sicht. Dennoch zeigen sich mancherlei Defizite, die hier nicht im einzelnen aufgelistet werden müssen, da Rez. weitgehend mit der Einzelkritik von ALw 32, 1990, 99–101 übereinstimmt. Manche historische Urteile sind nicht haltbar und hätten sich auch vermeiden lassen. Soweit sie katholische Autoren betreffen (vgl. Guardini 259 Anm. 60), mag es auch daran liegen, daß Vf. die katholische Liturgie wohl kaum aus eigenem Augenschein kennt.

Dennoch: Aus dem, was Vf. hier vorgelegt hat, könnte bei sorgfältiger Überarbeitung das Werk entstehen, was auch nach dieser Publikation noch fehlt.

Münster Klemens Richter

Lustiger, Jean-Marie Kardinal. **Die Heilige Messe.** – Einsiedeln, Trier: Johannes 1989. 140 S. (Beten heute 13), brosch. DM 19.–

Es handelt sich um die Übertragung der 1988 erschienenen französischen Ausgabe von Rundfunkgesprächen des Erzbischofs von Paris, der ganz auf der Linie der Aussagen des II. Vatikanums eine Mystagogie der Eucharistiefeier bietet, einen engagiert und lebendig geschriebenen Durchgang durch die Messe. Vielleicht erhalten hier manche Einzelheiten des Ritus ein zu großes Gewicht. Das Heft hat keine wissenschaftliche Bedeutung, ist aber ein schönes Beispiel dafür, wie ein Bischof seine Aufgabe zur liturgischen Bildung seiner Ortskirche wahrnimmt.

Münster Klemens Richter

Gillmann, Franz: **Gesammelte Schriften zur klassischen Kanonistik.** Bd 1: Schriften zum Dekret Gratians und zu den Dekretisten, hg. v. Rudolf Weigand. – Würzburg: Echter 1988. 412 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd 5/1), kart. DM 56.–

Der Würzburger Kanonist Franz Gillmann (1865–1941) hat den größten Teil seiner beträchtlichen Schaffenskraft der Erforschung der mittelalterlichen Kanonistik gewidmet. Sein emsiger Fleiß scheute vor schwierigen handschriftlichen Studien nicht zurück. Zahlreiche Texte mittelalterlicher Kanonisten hat er erstmalig veröffentlicht; bei den meisten ist auch heute noch keine Drucklegung erfolgt, so daß der Rückgriff auf seine Forschungen unerläßlich ist. Das wissenschaftliche Œuvre Gillmanns ist überwiegend in Aufsätzen niedergelegt. Man könnte denken, daß es nicht schwer sei, die Zeitschriften danach zu durchforsten und dann eben einen photomechanischen Nachdruck zu veranstalten. Dieser Absicht steht die Eigenart Gillmanns entgegen, von vielen Aufsätzen eine erweiterte und verbesserte Auflage zu verfassen, sie als Sonderdruck herauszugeben und an Gelehrte zu verschicken. Diese Sonderdrucke gelangten nicht in den Buchhandel und blieben somit der breiten Öffentlichkeit unbekannt, obwohl sie oft gewichtiges neues Material bergen. Der unermüdliche Würzburger Kanonist Rudolf Weigand hat sich nun der Aufgabe unterzogen, einen systematisch geordneten Nachdruck der Forschungsbeiträge Gillmanns zu veranstalten.

In mehreren Teilbd.en (der Nr. 5 der Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft) sollen seine Werke in anastatischem Neudruck erscheinen. Dabei geht W. in glücklicher Weise so vor, daß er die Beiträge sachlich, nicht chronologisch anordnet, was den großen Vorteil mit sich bringt, daß derjenige, der ein bestimmtes Thema bearbeitet, leichteren Zugang zu Gillmanns gelehrtem Werk findet. Ausgelassen werden Schriften, die keine Texte aus mittelalterlichen Quellen bieten. Hinter diesem Teil des Vorhabens W. möchte ich ein kleines Fragezeichen anbringen. In den Fällen, in denen Gillmann einen erweiterten Neudruck seiner Aufsätze vorlegte, zieht W. diese Fassung des Beitrags heran. Dabei kennzeichnet er in dankenswerter Weise die Einfügungen im Sonderdruck und gibt auch die jeweils verschiedene Paginierung an.

Der erste Teilbd, der hier vorliegt, gilt der frühen Kanonistik; er enthält zwei Aufsätze zu vorgratianischen Quellen, vier zum Dekret Gratians und zehn zur Dekretistik. Ich hebe besonders hervor Gillmanns Arbeiten über die Dekretglossen, worin er in W. den kongenialen Nacharbeiter und Fortsetzer gefunden hat.

Die beiden folgenden Teilbde werden 23 Abhandlungen Gillmanns zu den Dekretalisten füllen. Hier hat Gillmann bekanntlich bis heute weithin nicht überholte Pionierarbeit geleistet.

In der weiteren Zukunft sollen die gewichtigen Beiträge Gillmanns zum Ämter-, Personen- und Sakramentenrecht erscheinen. Man kann nur hoffen, daß sie auf diese Weise der Vergessenheit entrissen und in die Diskussion eingebracht werden.

Ein Indexbd wird den reichen Inhalt des Gillmannschen Schaffens erschließen und eine Würdigung des großen Gelehrten bringen.

W. ist mit seinem selbstlosen Unternehmen der Dank aller Kanonisten gewiß. Möge das so verheißungsvoll begonnene Werk rüstig fortschreiten!

Mainz Georg May

Olejnik, Stanisław: **Teologia Moralna I–III.** – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1988. 278, 191, 278 S.

Vorbemerkungen zum Aufbau und zum Handbuchcharakter des Werkes: Die Arbeit trägt den schlichten Titel „Moraltheologie", die in o. g. Bden den allgemeinen Teil enthält. Sie gliedert sich in die Trias: Geschenk – Anruf – Antwort auf (Dar – Wezwanie – Odpowiedź). Damit wird die Grundrichtung signalisiert. (In der 3. Aufl. hieß das zweite Glied „Powołanie" (Ruf, das Wort „Wezwanie" bedeutet Anruf, wollte also einen Gedanken des Konzils stärker verdeutlichen). Das Werk ist im Verlag der Akademie für katholische Theologie (ATK), Warschau, im Jahre 1988 in 4., neuer Bearbeitung erschienen.

Der 1. Bd (Einführung und Kap. I) befaßt sich mit Einleitungsfragen (Wprowadzenie, §§ 1–7; S. 6–182). Als theologische Basis folgt das 1. Kap. (183–262: „Die Wirklichkeit des göttlichen Geschenkes als Anruf an den Menschen"). Der 2. Bd handelt im 2.-4. Kap. (7–175) über „Den Menschen in der Perspektive der göttlichen Berufung" (2) und der gegenwärtigen Zeit (3).

Der 3. Bd bringt in den Kap.n 5–8 (2–262) den normativen Ausdruck des göttlichen Anrufes, das moralische Gesetz, das Gewissen und die Antworten darauf – seien sie positiv oder negativ. Weitere Bände – der vierte ist bereits 1989 erschienen – behandeln die hier noch nicht rezensierte spezielle M.T.

Das umfassende Werk wird in Polen als enzyklopädisches Handbuch eingeordnet und geschätzt.

Ks. Werbiński meint (Ateneum Kapłańskie 1989, 161), daß sich nur wenige an ein derart beanspruchendes Gesamtwerk herangewagt hätten, obwohl dieser Typ in Polen sehr geschätzt sei. Ein enzyklopädisches Handbuch erfordere freilich im Vergleich zu Monographien erhebliche zusätzliche Bemühungen, setze eine erfolgreiche Lehrpraxis, seelsorgliche Erfahrungen sowie lebendige, tiefgreifende menschlich-gesellschaftliche Kontakte voraus. Erst dann bestehe die Chance, daß es wirklich allumfassend und in etwa ausgewogen sei. Noch als Kardinal von Krakau hat der heutige Papst im Vorwort zur 3. Bearbeitung (1979) dem Vf. einen „ungewöhnlichen Platz" bei der Bemühung um die Gestaltung der polnischen Handbuchtradition zuerkannt. Vf. selbst bemerkt dazu: „Die Bemühungen, die die Bearbeitung eines Handbuches erfordern, gehen weit über die Anstrengungen, die eine monographische Behandlung erfordert, hinaus."

In Polen gäbe es im Bereich der Moraltheologie keine gute Handbuchtradition (I, 169). Viele als „Handbuch" ausgegebene Werke ließen die Universalität, aber auch die Ausgewogenheit vermissen. Unserem Vf. wird bezeugt, daß er diese Klippen gemieden hat.

Person und Wirken des Vf.s haben zum Gelingen des Werkes beigetragen. Die vier Aufl. seiner „Moraltheologie" legen Zeugnis für das Bemühen um stetige Vervollkommnung ab. Im Aufbau der speziellen Moraltheologie wird das besonders deutlich.

Die 1. Aufl. (1957–1962) ist nach der thomanischen Tugendlehre gegliedert, die 2. (1969–1970) tut das nach den Pflichtenkreisen. Die 3. Version (1979) eröffnet sich den Anregungen des Konzils, das das Heil als Geschenk versteht, als einen Ruf, den der Mensch zu beantworten hat. Diese Antwort muß vor allen Dingen in der Lebensführung des Gerufenen zum Ausdruck kommen. In der 4. Ausgabe werden diese Gedanken vertieft (I, 172). – Die Besprechung berührt diese Frage nochmals am Ende. – Was uns Gott durch die Schöpfung und Erlösung gegeben hat, ist Geschenk. Die Dreigliederung „Geschenk – Anruf – Antwort" (vgl. den Gesamttitel) klingt an das Denken B. Härings („Gesetz Christi" I) an. H. beschreibt dort (Freiburg 1961, I, 76) „das religiöse Leben als personale Gemeinschaft mit Gott in Wort und Antwort" und fordert daher eine responsorische Ethik. Vf. nimmt diese Gedanken als Anregungen des Konzils auf, ohne aber die Verwurzelung in der Tradition zu vernachlässigen. Beide Linien sind mit Bedacht „durchgezogen", wobei der Akzent bei der Tradition liegt.

Aus der Stoffülle sollen nun – paradigmatisch – einige Themen ausgewählt werden. Dazu zählen Themen aus der Hinführung (I, 54–160) und die Entfaltung der Grundlosungen: Geschenk, Anruf, Antwort. Für die deutschen Leser wird das Psychogramm der polnischen Seele ausführlich vorgestellt. Die Ausführungen könnten als Propädeutik für besseres Kennenlernen beider Kirchen und Völker dienen (II, 86–122).

1. Stoffe aus der methodisch-historischen Einleitung (I, 6–181)

1.1 Wesen der Moraltheologie (M.T.)

Sie wird als eine umfassende Reflexion über das Leben und Wirken aus dem Glauben bestimmt.

Als Wissenschaft erfordert sie ein logisch stimmiges System (I, 13) und steht sie in lebendiger Verbindung mit der theologischen Tradition, der philosophischen Ethik und den anthropologischen Erfahrungswissenschaften. Sie grenzt sich sowohl von einem rein fideistischen wie von einem rein rationalen Konzept ab (I, 35–36).

Umfassend legt Vf. die geschichtlichen Wurzeln vor.

1.2 M.T. in historischem Überblick (I, 54–183)

Die Patristik, das Mittelalter, die Renaissance, die Erneuerung durch Sailer, Hirscher und die Tübinger Schule sowie die Neuansätze zwischen den beiden Weltkriegen bis nach dem Zweiten Vatikanum läßt Vf. Revue passieren.

Für einen Historiker wirkt das wie eine Wanderung durch wohlbekanntes, vertrautes Gelände. Fast möchte man dazu sagen: Crescit voluptas

legendo. Die Arbeiten von F. Tillmann († 1952) und B. Häring finden Erwähnung (I, 107–109). Der deutsche Leser wird die Darstellung der Moraltheologie z. Zt. der Teilungen Polens (1772–1918 „Niedergang und erstes Durchschimmern einer Wiedergeburt") mit teilnehmender Spannung lesen, auch im Sinne des audiatur et altera pars. Die Entmündigung und Fremdherrschaft durch die Teilungsmächte haben tief in die Mentalität und die Kultur des polnischen Volkes hineingewirkt. Ihm wurden fremde Ideen und Wertvorstellungen aufgezwungen. Der Überblick endet mit der Nachkriegszeit. Vf. erwähnt u. a. auch meinen 1963 heimgegangenen Freund, Bischof Goliński von Tschenstochau, neben Huet († 1961) und W. Urmanowicz († 1969), und den damaligen Kardinal Wojtyła von Krakau („Liebe und Verantwortung"). Sodann folgt ein Exkurs über die Moraltheologie der Orthodoxie (I, 137–152), deren Merkmale weitgehender Verzicht auf philosophische Fundierung, Aszetismus und monastische Elitebildung sind. Mein mir freundschaftlich verbundener Kollege J. Pryszmont, Warschau (I, 52), wird dort im Zusammenhang mit den Perspektiven zitiert, unter denen sich Ost und West bereichern könnten. Bei der Darstellung der Reformation in Deutschland finden Luthers Vertrauensglaube sowie die Hochschätzung des Gewissens gebührende Berücksichtigung. Der Pietismus, die Aufklärung, die Erneuerung der Theologie (einschließlich K. Barth und E. Brunner, I, 157) schließen dieses Kapitel ab.

Von I, 183 an wird das dreibändige Werk in acht Kap. eingeteilt.

2. Schwerpunkte von Bd 2: Der Mensch in der Perspektive des Geschenkes und des Rufes Gottes (als Subjekt sittlichen Tuns und Lassens)

2.1 Der Mensch in den Krisen der Gegenwart (II, 63–85)

Sorgen bereitet die Schrumpfung der Religion, die Verkümmerung der christlichen Werte mit der „Verdunstung" des transzendenten Lebenssinnes. Verdüsterung führt zu quälender Einsamkeit. Das Unrecht als Folge eines Mangels an Liebe ist unübersehbar (II, 69). Der Widerstand gegen die Überangebote an Vergnügungen, Erotik bis zur Sexomanie läßt nach. Pornokonzerne nützen das aus. Wahre Liebe, Ehe, Kind und die damit erfahrbare Geborgenheit bleiben auf der Strecke. Die Konsum-Zivilisation begleitet und verfestigt diese abträglichen Tendenzen.

Hoffnung bieten positive Phänomene (II, 79–86): Der wachsame Sinn für die Würde und Unantastbarkeit der Person, intensivere Zuwendung zu Kindern in der Familie sowie die sich anbahnende Gleichbewertung der Geschlechter, die freilich auch nicht ohne Risiko ist. Vf. setzt sehr auf religiöse Eliten, auf Erneuerungsbewegungen, die im Kampf gegen die Zerfallssymptome einen Ruf Gottes sehen, denen nicht das wirtschaftliche Vorankommen, sondern die Vervollkommnung des inneren Menschen als Ziel voranleuchtet. Persönliche Verantwortung als Gegenmacht gegen die Flucht in ein trendbestimmtes Mitläufertum (bei uns heißt das, was „in" ist), sowie der Mut zur persönlichen Gewissensentscheidung führen zu „innerer Mobilisierung" (II, 83). Der Gottesglaube stärkt auch den Sinn für vorgegebene, der menschlichen Willkür entzogene Ordnungen. So werden nihilistische Zeittendenzen mit einem neuen Lebensstil konfrontiert. Die soziologische Perspektive ergänzt Vf. durch ein nationales Psychogramm, das zumal für (ost-)deutsche Leser auch Züge der polnischen Politik nach dem Zusammenbruch 1945 beleuchtet.

2.2 Der heutige Pole als Subjekt der Moral

Selten stoßen wir in deutschen Hand- und Lehrbüchern auf ein entsprechendes Thema. Die aktuellen Zeitläufe steigern das Interesse daran. Vf., der mehrfach an dieser Frage gearbeitet hat, hat auch bei polnischen Kollegen Zustimmung gefunden. Sikorski hält die Ausführungen über den „Polen von heut" (II, 86–148) für „wirklich hervorragend". Hören wir, was er uns zu sagen hat.

Unter dem polnischen Menschen, der am polnischen Volkscharakter teilhat, versteht die Kulturpsychologie die Gesamtheit der im Volke herrschenden Überzeugungen, Haltungen, Einstellungen (und wohl auch Gefühlsreaktionen), die für die Mehrheit eigentümlich sind.

2.2.1 Eine aus der Geschichte zu erklärende Spaltung zwischen idealen, hochfliegenden Modellen und dürftigem Alltagsverhalten.

Bis zu den Teilungen habe der polnische Adel als maßgebliche Schicht geherrscht und Land und Leute ausgebeutet. Damals entstand im Adel die Ideologie des sog. Sarmatismus mit seinen Idealen Freiheit und Gleichheit. Aber das niedrige geistige Niveau verband sich, bes. im 18. Jh., mit einem hohen Selbstbewußtsein, weil man sich (wohl nach Gottes Gnadenwahl!?) einem höheren Stand zugehörig fühlte (Wysokie mniemanie o sobie, II, 96). Auf dem Boden dieser hohen Selbsteinschätzung und des Strebens nach Freiheit von allen lästig fallenden Bindungen (auch den moralischen) spiele sich eine Art Doppelmoral ein: eine pathetisch-festliche Verkündigung von hohen idealen Grundsätzen, an denen man sich erfreut, vielleicht berauscht, und ein oft weit darunterliegendes, abweichendes Verhalten im grauen Alltag. Diese beiden, nur lose verbundenen und oft sich widersprechenden Wertungssysteme finden sich auch im heutigen Ethos, das erste mit sakralen Elementen durchsetzt, das andere galt für den nüchternen Alltag. Dort ließ sich der Stil der erhebenden Feierlichkeit nicht halten. Man schuf sich daher Auswege nach eigenem Belieben. Dabei wurde die übliche feierliche Massendevotion mit ihren hohen Inhalten und Versprechen im Alltag schnell entkräftet.

2.2.2 Vf. bietet im Anschluß daran zwei Modelle psychologischer Typologien zur Beschreibung der heutigen Polen (II, 100–104).

2.2.2.1 Die erste stammt von E. Brzezicki (Alltagspsychologie, Krakau 1970). Sie schließt an das von A. Kretschmer entworfene System an, das zwischen Zyklothymen und Schizothymen unterscheidet, vervollständigt dieses Bild aber durch den Grundtyp des sog. Skirtothymen, der etwa bei 25 Prozent der Polen aufträte. Diese Gruppe reagiert auf äußere Reize wie die Sanguiniker (II, 102). Die Gefühlsreaktion gleicht einem Strohfeuer, das sich leicht entzündet, kräftig brennt, aber bald erlischt. Weitere Merkmale hängen mit der lebendigen Vorstellungskraft zusammen, die aber die Wirklichkeit nicht ausreichend berücksichtigt. So ist die Grenze zur reinen Phantasie offen. Das führt zu Leichtsinn, Willkür und utopischem Denken, aber auch zu tapferen Unternehmungen; ganz nebenher weckt das Verhalten den sehr geschätzten Beifall anderer. Guter Wille und edle Absicht sind ihrerseits mit Mängeln an Folgerichtigkeit und Ausdauer verbunden. In außergewöhnlich schweren Situationen wandelt sich aber der Skirtothyme von Grund auf: Gefühlsmäßige Weichheit und unentschiedene Oberflächlichkeit schwinden. Schwierigkeiten werden geduldig und ausdauernd gemeistert.

2.2.2.2. Vf. ergänzt dieses Schema durch die etwas jüngere Typologie von A. Kępinski (Psychopathia, Warszawa 1977, 69–88). Dieser Psychiater weist neben dem hysterischen auf den psychasthenischen Typ hin. Der erste stammt aus der Kultur des Adels, der andere aus der bäuerlichen Tradition. Der hysterische Typ unterscheidet sich von dem skirtothymen Brzezickis kaum. Die Eindrücke sind auch nur flach und kurzlebig. Von diesem Typ hebt sich der psychasthenische ab. Dieser kennt kein „Feuer", keine schweifende Phantasie. Die Entscheidungen fallen meistens unter Druck. Die Arbeit wird ehrlich, aber langsam und ohne Eigeninitiative verrichtet. Der enge Lebensraum bleibt bestimmend. Dagegen wird eine gefällte Entscheidung beharrlich vertreten. Vf. sieht in diesen Merkmalen auch Zeichen von Jugend, was ihm eine optimistische Deutung ermöglicht.

2.2.3 Unter den außerreligiösen Inhalten des „polnischen Logos" (II, 113) ragt das beherrschende, vaterländische Denken, die „Besessenheit von Polentum" (Opętanie polskością, II, 118) hervor.

Ein Pole ist in Geschichte und Gegenwart stark mit dem verbunden, was polnisch ist, was „unser ist, was von den Vätern und dem Volke herkommt" (II, 112). Denken, Fühlen und Interessen sind geradezu davon „beherrscht". (Myślene jakby opętane polskimi sprawami). Hochwertige Zeugnisse der schönen Literatur und Publizistik haben das, zumal im Zeitalter der Romantik, zum Ausdruck gebracht. Vf. sieht hier eine Art polnischen Propriums in der europäischen Kultur. Der Ausländer verstehe das nicht und könne das auch nicht verstehen, wenn wir uns nicht bemühen, ihm unser patriotisches Denken in eine für ihn begreiflichen Weise zu vermitteln.

Umgekehrt hätten viele polnische Literaten von hohem Rang wegen dieser nationalen Akzentsetzung nicht den Rang von Weltliteratur erreicht (II, 117). Dieses „Besessensein von der Polonität" sondere Polen aber nicht gänzlich von anderen Nationen ab. Doch bleibt bestehen: „Überall ... sind wir Polen im Verhältnis zum Heimatland besonders zur umfassend (szeroko rozumianej ziemi polskiej; II, 118) verstanden „polnischen Erde". Ihr ist der Pole ebenso wie seinen Eltern in pietätvoller Liebe verbunden. Das gilt besonders vom Ursprungsboden, der einen fast sakralen Einschlag erhält.

2.2.4 Rückfragen zu 2.2.3

Einen deutschen Leser wird hier recht aufklärende Hintergrundinformation geboten. Manches Rätsel könnte der Lösung näherkommen, das besonders bei der Begegnung mit Polen seit 1945 aufgestoßen ist (vgl. F. Scholz, Görlitzer Tagebuch 1945/46, Berlin 1990, 4. Aufl.). Hier gilt es, wo und wie auch immer, aufeinander zu hören, und zwar so, daß man das Anliegen der anderen Seite auch im Herzen ahnt und über peinliche Fakten Klarheit schafft (vgl. F. Scholz, Zwischen Staatsräson und Evangelium, Frankfurt ^{3}1989), sonst hätte man sich ja gar nicht „vernommen". Ein methodisch möglichst unanfechtbarer Weg wäre auszumachen, der den Fakten ihre Wirklichkeit läßt, auch wenn leidenschaftlich erfühlte Forderungen einer Staatsräson dagegenstehen. Führt aber der hohe Grad emotionaler Ergriffenheit in den vaterländischen Fragen zu einer Blockierung rational-methodischer Argumentation? Sind nicht beide Seiten aufgerufen, ins eigene Konzept passende, konkurrierende Titel zu berücksichtigen? Oder kann das menschliche so warm beschriebene Beziehungsgefüge, das im Heimatboden verwurzelt ist, nur von der einen Seite erfühlt werden? Ist genügend bedacht, daß tiefe, leidenschaftlich „erfühlte Überzeugungen" es an sich haben, sich einfach selbst zu rechtfertigen? Hätte es sich nicht empfohlen, die starke Neigung der mehrfach erwähnten „Besessenheit", so wie es in unserer Ethik allgemein verpflichtend ist, klaren, objektiven Normen zu unterwerfen, die dem leidenschaftlichen „Fühlen" Richtung und Grenze geben? Auch diese „Besessenheit" steht unter der Erbsünde und bedarf der heilenden Korrektur. Die vom Vf. mehrfach erwähnte „Besessenheit vom Polentum" zählt

doch zu den vorrationalen Regungen, die der Vernunft zu unterwerfen sind. Werden in Vf.s Darstellung kollektive, vorrationale Regungen nicht zu autonom gesehen? Es wäre ein Dienst für die Annäherung, der deutschen Seite hier „Nachhilfeunterricht" zu geben und solchen vielleicht auch zu nehmen.

Droht ohne Unterstellung vorrationaler Bewegungen unter sittlich-rechtliche Normen nicht eine „naturalistic fallacy", die durch die illegitime metábasis von der psychologisch-physischen Ebene auf die ethische überwechselt? Naturgegebenheiten (die Art, wie die Psyche reagiert) können uns nur das mitteilen, was sie sind und wie sie funktionieren. Dagegen vermögen sie keine sittliche Anweisung zu geben, wie wir sie gebrauchen sollen. Ihr menschlich sinnvoller Einsatz . . . wird durch die übergeordnete und urteilende Vernunft gefunden. („Stimmen der Zeit" 1987, 683, 2. Abs. Nachtrag auf einem Sonderblatt für Corrigenda.) Jedenfalls ist ein Grundanliegen christlicher Ethik, das Tun und Lassen dem durch die Vernunft erkannten Willen Gottes zu unterwerfen und keine Autonomie niederer Anlagen zuzulassen. Dabei wäre es wichtig zu erfahren, wie die Unterwerfung unter vorrationale Dynismen zum Charakteristikum polnischer Kultur aufsteigen kann. („Diese unsere [vaterländische] Einstellung . . . ist vielleicht der wichtigste Faktor unserer Eigenart in der europäischen Kultur." III, 117.)

3. Aus dem 3. Teil „Ethische Norm und Wertung" (III, 5–260) erscheinen folgende Punkte als bedeutsam:

3.1 Die Eigenart des Gesetzes Christi: Die Liebe als Formalprinzip

Atl. Weisungen können nur als „elementare Voraussetzungen" der ntl. Sittlichkeit des Evangeliums gelten. Einzelweisungen: Kein anderer Gesichtspunkt neben der Liebe darf den Blick auf diese verstellen (III, 19). Das Gesetz Christi ist auch – gut paulinisch – erstrangig eine innere Gabe für das „Herz", in das es eingeschrieben ist, das dann auch zum Guten antreibt.

3.1.1 So ist das Gesetz Christi nicht nur Weisung für den Intellekt, sondern auch Kraft für den Willen. Denn der Herr stellt „innerhalb des Erlösungskontextes" hohe Anforderungen an alle Gläubigen. Dabei schenkt er nicht nur Licht, sondern auch Kraft. Das wird besonders bei den Gipfelforderungen, z. B. der Feindesliebe, deutlich. Immer gilt es, bei den Beispielen Jesu das eigentlich Gemeinte hermeneutisch herauszuschälen. Das bringt solche Beispiele in die Nähe dessen, was man heute auch „Modell" nennt (Richtung und Dynamik, III, 22).

3.1.2 Die evangelischen Räte wertet Vf. treffend als Chance für die Entfaltung der Person, als sichersten Weg zum Gelingen des Lebens. Daher müssen alle Gläubigen die Räte nach Maßgabe ihrer persönlichen Möglichkeiten ernst nehmen und in gewissem Sinne analog erfüllen.

3.1.3 Die Zeichen der Zeit (III, 34–37) sieht Vf. im Zusammenhang mit den heilsgeschichtlichen Rufen Gottes. „In den Ereignissen, dem Bedürfnis und Verlangen" lassen sich die Absichten Gottes andeutungsweise erkennen (Gaudium et spes, Nr. 11). Solche Zeichen sind durchaus nicht immer leicht zu enträtseln. Bei „individuellen Rufen" gilt es, um Klarheit zu ringen und Rat zu erfragen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Umfassende gesellschaftliche Rufe versucht das Lehramt übergreifend zu verdeutlichen. Ein Zeichen der Zeit für die deutsche und die polnische Kirche liegt wohl darin, gemeinsam zu bedenken, wie sich Völker und Kirchen in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gegenseitig, auch contre cœur, näherkommen können.

3.1.4 Der „moralische Sinn" der Gläubigen und die Epikie (III, 37–39):

Durch den allen Gläubigen verliehenen „moralischen Sinn" sind auch die Laien aufgerufen, eigenständig zu entscheiden, zumal in den Fällen, in denen sich der eigentliche Wille Gottes nur durch Abgehen vom Buchstaben einer gängigen Weisung zugunsten von deren Grundidee (Realisierung der Liebe) ermöglichen läßt (Epikie = Liebe über dem Wortgesetz). Die Schriftbasis dafür bietet der Herr bei Mk 2,23–27: „Das Gesetz ist für den Menschen, nicht der Mensch für das Gesetz da!" So könnte sich in „untypischen Fällen" eine Buchstabentreue, die nicht auf den „Ruf" der konkreten Lage achtet, als schädlich, d. h. als gegen die Liebe gerichtet, erweisen. Vf. sieht mit Recht, daß hier die Gläubigen aufgerufen sind, sich als eigenständige Subjekte sittlicher Entscheidungen zu erweisen und nicht nur als Objekte oberhirtlicher Betreuung (III, 38). Im Vergleich etwa mit Härings Konzept („Frei in Christus, I–III, 1979/81) erscheinen Epikie und Freiheit hier aber eher als marginal. Daran setzt auch innerpolnische Kritik an.

3.1.5 Kap. VI. entfaltet die „individuelle Befähigung zur Erkenntnis des göttlichen Rufes, das Gewissen" (III, 42–138). Der Darlegung des Phänomens folgen dessen theologische Interpretation (III, 100–104), sowie die Eigenschaften des gebildeten Gewissens (III, 109–114). Gedanken über die Gewissensbildung einschließlich des verbildeten Gewissens schließen sich an.

3.1.6 Die möglichen Antworten auf Gottes Anruf behandelt das VII. Kap., das Ja und das düstere Gegenstück, die Ablehnung Gottes, bringen die Kap. VII und VIII (III, 139–262). Dem Duktus des Werkes entsprechend ist der reiche Inhalt knapp gefaßt, läßt aber doch unterschwellig die tiefe Schicksalsdramatik durchklingen.

Kap. VIII mit einem für die pastorale Praxis wie für die theoretische Durchleuchtung aktuellem Thema möge die Rezension abschließen: Die Handlungen mit doppelter Wirkung (III, 250–257) – Die Anrechnung von Folgen menschlichen Tuns:

Hier wird das in der ethischen Praxis sehr gängige Modell des sog. indirekten Vorgehens dargestellt (III, 250, Zulässigkeit von Handlungen mit doppeltem Effekt). Vf. bietet auch hier eine knappe, klare Formulierung der Grundsätze, „indem ich die Sache in einfachster Weise umreiße" (ebd.). Solche Akte, die gleichzeitig gute und abträgliche Folgen hervorbringen, sind, wie allgemein bekannt, unter vier Bedingungen zulässig:

1. Der Grundakt darf nicht an sich schlecht sein,
2. Die gute Wirkung darf nicht (causaliter) über die böse zustande kommen, sondern nur neben ihr (concomitanter),
3. Die Absicht darf nur auf die gute Wirkung zielen, die böse darf nur zugelassen werden,
4. Für die Zulassung der abträglichen Wirkung muß ein entsprechend gewichtiger Grund vorliegen (causa proportionate gravis. III, 250).

Auf die hier implizierten Probleme wird leider nicht eingegangen, wie z. B. Rezensent diese Probleme in seinem Buch „Wege, Umwege, Auswege der Moraltheologie" (München 1976, bes. 67, auch 40–48) signalisiert hat. Es hätte der Sensibilisierung gedient, wenn nur auf die Existenz dieser Probleme hingewiesen worden wäre. Die Sorge, was weiterführend noch zu bringen, anzudeuten oder wegzulassen sei, hat Vf. sicher begleitet. Seine Entscheidungen sind daher grundsätzlich zu akzeptieren, auch wenn man sich manches anders gewünscht hätte. Der Vf. eines derart umfassenden Handbuches sieht sich hier vor fast unlösbaren Aufgaben.

4. Aus einer polnischen Stellungnahme von ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź:

„Prof. Olejnik hat sich dazu entschlossen, sein moraltheologisches Werk nach klassischen Vorbildern zu verfassen . . . die Frage ist, in welchem Grad diese Leitbilder heute noch dem Handbuch die notwendigen didaktischen Eigenschaften vermitteln können. Zweifellos . . . ist das Buch Olejniks in materialer Informationshinsicht eine reich sprudelnde Quelle, die zu bewundern ist. Auf der anderen Seite bietet die Fülle des wiedergegebenen Stoffes dem Autor kaum hinreichende Möglichkeiten, die Gefahren zu meiden, die in dem Zwang liegen, die Inhalte in übermäßig verallgemeinerter Form, die am Ende wenig bringt, darzubieten. Es sei denn, er verzichte auf das enzyklopädische Handbuchmodell und entscheide sich für die Darstellung der Ideengeschichte, der Bestrebungen, die der (Geistes-)Bewegung die maßgeblichen Richtungen weisen."

„Man würde Vf. Unrecht tun, wenn man Sorgen und Überlegungen der letzten Art in seiner neuen Moraltheologie nicht bemerken wollte. Er ist ein zu engagierter Lehrer, als daß ihm dieses Anliegen gleichgültig sein könnte. Gleichzeitig muß man aber sagen, daß er einst zu tief in die früheren theologischen Summen hineingewachsen ist, als daß er sich heute von ihnen tiefergehend lösen könnte, als er es tut. Er hat sich von ihnen bereits in einem zu bewundernden Grade losgesagt, obwohl er zu guter Letzt an der Grenze zweier Zeiten blieb, zwischen den alten und neuen Jahren. Und so steht er in einer Grenzsituation, die aus zwei Quellen schöpft . . . Er schöpft aus dem Erbe der früheren und der gegenwärtigen Didaktik. Irgendwie übergibt er uns ein harmonisiertes Handbuch als Zeugnis für die Lehrmethoden in beiden Zeitabschnitten. Wir stoßen bei ihm auf viele Seiten, die die Erwartungen vieler Hörer erfüllen. Daneben gibt es solche, die den Leser kritisch stimmen." Der Leser wäre sicherlich sehr dankbar, wenn der Autor ihn über die große Debatte um das Naturrecht, die sich in unseren Tagen besonders nach der Verkündigung der Enzyklika Humanae Vitae (1968), entfaltet hat, informierte. Man darf vermuten, daß diese Diskussion als charakteristisch für die Zeit in die Moralgeschichte eingehen wird. (Bereits i. J. 1973 hat Rezensent anläßlich der Besprechung der „Enzyklopedia Katolicka" Bd 1, Lublin, (Hg. Gryglewicz u. a.) im Zusammenhang mit dem Artikel „Antykoncepcja" des Dr. med. J. Strojnowski, Lublin (I, 717–720), auf die recht unterschiedlichen Akzentsetzungen dieses Psychiaters in staatlichen Publikationen („Bevölkerungspolitik", vor 1973) und in kirchlich dirigierten Veröffentlichungen hingewiesen. Auf diesem Hintergrund könnte sich im Artikel Str. möglicherweise eine gleichschaltene Hand zeigen, die den Text „geglättet" hat. Mit Recht bemerkt Sikorski: „Es handelt sich gerade darum, daß das Handbuch der Studenten . . . in die Mitte der heutigen intellektuellen Auseinandersetzungen einführe und für ihn ein zuverlässiger Führer sei" (Collectanea Teologica, Warsoviae 59, 1989, 157). Dem Vf. wäre von Herzen zu wünschen, daß kein Rezensent begründeten Anlaß hätte, von einer „diplomatischen und sich selbst absichernden Art" zu sprechen (ebd.). Dabei mag deutlich werden, daß uns das Ringen um das rechte Spannungsverhältnis zwischen theologischer Absicherung und „unorthodoxem" Wagnis bis zum Ende unserer Pilgerschaft aufgetragen bleiben wird. Nur eine wachsende Christusverbundenheit darf uns zu größerer Kühnheit ermutigen (1. Jo 4,18).

Zur formalen Seite sei am Schluß festgehalten.

Am Ende der Einzelbände finden sich die Sigel für die Schriftstellen und kirchlichen Dokumente. Jeder Bd schließt mit einem Personen- und Sachverzeichnis. Freudig überrascht fand Rezensent im dritten Bd Bücher und Aufsätze aus seiner eigenen Feder (in deutsch und polnisch) über seine Hauptthemen Gewissen, kirchliche Autorität (aus Więź 1974, 28–36; 1971, 42–47) zitiert. Auch die Erwähnung Guardinis, Härings, Blanks, Demmers, Eids, Fellermeiers u. a. im Literaturverzeichnis ist erfreulich.

Gelehrsamkeit, klare Darstellung, Fundierung in Offenbarung und Tradition, Offenheit für die Gegenwart und erstaunliche Universalität prägen dieses Werk, dazu das Bemühen, die verbindlichen Lehren vorzutragen und Kontroversen in den wissenschaftlichen Apparat zu verweisen. Als Leitfaden für den Studenten, als knappes Nachschlagewerk in Seelsorge, Unterricht und Erwachsenenbildung wird es gute und solide Dienste leisten. Der Vf. hat sich für dieses sein krönendes Lebenswerk selbst existentiell eingebracht. Dazu ist er zu beglückwünschen. Rezensent freut sich, daß er am Beginn seines neunten Lebensjahrzehnts seine wohl letzte Rezension noch für einen Kollegen aus Polen, der, wie er selbst, an der Grenze zweier Epochen steht, schreiben konnte.

Dieburg Franz Scholz

Furger, Franz: **Weltgestaltung aus Glauben.** Versuche zu einer christlichen Sozialethik. – Münster: Aschendorff 1989. V, 206 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster, Bd 20), kart. DM 34.–

Mit dem vorliegenden Bd wird die von Joseph Höffner 1955 begründete Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften" – bis 1971 waren 19 Bde erschienen – wieder aufgenommen. Der jetzt erschienene 20. Bd enthält eine Sammlung von 23 Aufsätzen des neuen Institutsdirektors und Hg.s der Reihe. Die Beiträge sind im wesentlichen in den Jahren 1976–1988 entstanden; fünf Aufsätze waren bisher noch nicht veröffentlicht.

Der Bd gliedert sich in vier Bereiche: Grundsätzliche Überlegungen zum Selbstverständnis und zum Vorgehen der christlichen Sozialethik; Kirchliche Verkündigung im säkularen Umfeld; Menschenrechte als Gestaltungsprinzip; der letzte Bereich befaßt sich mit konkreten Herausforderungen der Sozialethik: Forschungsverantwortung vor dem Leben, Wirtschaftsfragen, Führungsaufgaben in Betrieb und Unternehmung sowie bewaffnete Friedenssicherung.

Der Vf. hat ein sicheres Gespür für die geistige Situation unserer Zeit, in der die Fragen nach (sozial-)ethischer Orientierung neu aufbrechen. Die Vertrautheit mit den modernen Problemstellungen, auch mit den unterschiedlichen Ansätzen zu ihrer Bewältigung und das Bemühen um eine Klärung im argumentativen Prozeß sind hervorzuheben. Man spürt das besondere Interesse des Vf.s und sein wissenschaftliches Engagement in Grundsatzfragen. Dies wird deutlich in den Überlegungen zu den Menschenrechten und ihrer schöpfungstheologischen Begründung. Viele Anregungen gibt der Aufsatz „Von Skepsis zu Anerkennung: die Französische Revolution als ‚Inkubationszeit' für die Menschenrechte". Die durchaus kritische Sicht der Entwicklung der Menschenrechte hätte noch an Intensität gewinnen können, wenn neuere Veröffentlichungen wie z. B. die Studie von Jozef Punt „Die Idee der Menschenrechte – Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung" mit bedacht worden wären.

Auch die verschiedenen Beiträge, die unter dem Titel Forschungsverantwortung vor dem Leben erschienen sind und das Verhältnis von Theologie und Technologie, von christlichem Gewissen und wissenschaftlicher Forschung behandeln, führen zu Kernpunkten der modernen Auseinandersetzung.

Manche Ausführungen des Vf.s fordern zum Dialog heraus. Dies gilt z. B. für die Naturrechtsproblematik. Wenn der „neuscholastischen Schulphilosophie" ein „ahistorischer Essentialismus" vorgehalten und darin die Ursache für die Beschränkung auf den „christlich-katholischen Bereich" gesehen wird (31f), so ist damit durchaus ein Problem getroffen, nämlich wie überzeitlich geltende Normen die konkreten gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse orientieren können, ohne daß diese Sichtweise geschichtslos wird. Allerdings vermißt man die Antwort darauf, warum nicht wenige Vertreter des Naturrechts damals eine so große Wirksamkeit entfalten konnten, nicht nur in den christlich-katholischen Raum hinein, sondern weit darüber hinaus. Die Wirksamkeit von Bischof Ketteler, der sich ausdrücklich auf die naturrechtliche Argumentation bei Thomas von Aquin bezieht, von Heinrich Pesch, von Georg von Hertling, von Gustav Gundlach, von Oswald von Nell-Breuning, von Johannes Messner oder von Joseph Höffner war doch auch für die konkrete Entwicklung der Verhältnisse im modernen Rechtsstaat sehr viel ergiebiger und fruchtbarer, als dies Hinweise auf die „Geschlossenheit der Konzeption" vermuten lassen. Im übrigen kommt es in einer Zeit, in der die Frage nach Orientierung so hohe Priorität hat, weniger darauf an, schon längst erkannte Grenzen der Normbegründung zu wiederholen, sondern das Problem von Norm und Geschichtlichkeit neu zu bedenken. Ohne naturrechtliche Begründung – und die Ethik Kants kann sie nicht ersetzen – können auch die Würde des Menschen und seine „unantastbaren Rechte" im Fluß des geschichtlichen Wandels nicht gesichert werden.

Zum „befreiungstheologischen Einstieg" (26f) für die Bewältigung der großen sozialen Herausforderungen wird gesagt, daß die christliche Sozialwissenschaft im allgemeinen und die christliche Sozialethik im besonderen hier „kritische Aufbauhilfe" zu leisten habe. Der 1984 geschriebene Artikel ist ein interessantes Zeitdokument. Nach dem Zusammenbruch des Sozialismus und seiner Gestaltungsformen in Osteuropa ist es offenkundig geworden, daß die großen Probleme auch in den Ländern der Dritten Welt, daß Hunger und Elend mit den Kategorien der Marxschen Gesellschaftskritik kaum erfaßbar sind, geschweige denn überwunden werden können. Insofern fehlt dem befreiungstheologischen Ansatz nicht nur eine Handlungstheorie, sondern die kritische Distanz zu den eigenen ideologischen Ansätzen und Konzepten. Jetzt sind die Christliche Gesellschaftslehre und die hoffentlich entstehende christlich-soziale Bewegung herausgefordert, zukunftsträchtige Wege aufzuzeigen.

Die alte und neue Reihe ist eine wichtige Stimme. Hoffentlich kann sie die erforderliche Resonanz finden.

Augsburg Anton Rauscher

Kruip, Gerhard: **Entwicklung oder Befreiung?** Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987). – Saarbrücken, Fort Lauderdale: Verlag Breitenbach Publishers 1988. VI, 597 S. (Forschungen zu Lateinamerika, Bd 19), kart.

Die Aktualität einer parteilichen Stellungnahme zur Situation und Zukunft eines Landes der Dritten Welt liegt zunächst in ihrer Ungleichzeitigkeit gegenüber dem Zeitgeist: Angesichts der politisch erlebbaren Krise des Sozialismus und der in den Sozialwissenschaften diskutierten Krise der Dependenztheorie wird Mexiko als Land des „peripheren Kapitalismus" (mit Senghaas, 73) beschrieben und für ein „sozialistisches Projekt" (510) optiert. Angesichts der Postmoderne, die das Denken in weltweitem Horizont zum Verschwinden zu bringen droht, ist darauf zu insistieren, daß die industrialisierten Länder an der Entstehung und Fortdauer der Krise Mexikos beteiligt und für die Krise und die Zukunft des Landes mitverantwortlich sind.

Die Arbeit von G. Kruip, als theologische Diss. bei W. Dreier (er hat auch ein Vorwort beigesteuert) von der Univ. Würzburg angenommen, dokumentiert und illustriert einen auch im europäischen Christentum und insbesondere in unserem Sprachraum nach wie vor aktuellen Diskussionsstand, der kirchlich durch die Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. und das Zweite Vatikanische Konzil ausgelöst worden ist und theologisch/sozialethisch an den Auseinandersetzungen um die politische Theologie und die Theologie der Befreiung festgemacht werden kann. Führt sie aber auch darüber hinaus? Jedenfalls erscheint gerade angesichts der detaillierten Textanalysen die Behauptung überzogen, die in vielen Dokumenten erkennbare Position eines „geschlossenen und abgehobenen Binnenraum(s) jenseitsbezogener Religiosität und Theologie" habe „seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als dogmatisch überwunden zu gelten" (507). Gleichwohl wird, wer nicht nur in Klischees denkt und Genaueres über Geschichte und Gesellschaft Mexikos, über die Rolle der Kirche und (auch politisch relevante) theologische Kontroversen wissen will, die Mühe auf sich nehmen und die umfangreiche Arbeit trotz der anstrengenden Lektüre (aufgrund des verkleinerten Schriftbildes) gründlich studieren. Streckenweise macht die Anschaulichkeit der Darstellung die Lektüre trotzdem geradezu leicht, so z. B. bei der Beschreibung der mexikanischen Krise (Situation der Landbevölkerung, der Slums von Mexiko-Stadt und der Umweltzerstörung; 175–205) und der Aktivitäten von Basisgemeinden (355–366).

K. gibt seine Option für die Befreiungstheologie und – wichtiger – die ihr vorausliegende und in ihrem Sinn verstandene Option für die Armen offen zu erkennen (6, 90); seine Vorliebe für die Positio-

nen des Bischofs Mèndez Arceo von Cuernavaca und der Bischöfe der Pastoralregion Pazifik-Süd zeigt sich auf vielfältige Weise. Eine solche unverdeckte Sympathie wird nicht ohne Auswirkungen auf Einstellung und Stellungnahme der Leser bleiben. Gelingt es ihm selbst, abweichende Auffassungen und entgegengesetzte Meinungen unvoreingenommen und ohne Polemik zur Sprache zu bringen? Der Gang durch die einzelnen Kapitel wird zeigen, daß die Frage uneingeschränkt positiv beantwortet werden kann.

Als ursprüngliches Ziel der Arbeit gibt K. an, durch eine sozialethische Länderstudie die Ursachen von Unterentwicklung aufzuzeigen und aus kirchlichen Stellungnahmen Kriterien für ein positives „Entwicklungsmodell" abzuleiten (6). Bei der Durchführung ergab sich dann eine Schwerpunktverlagerung (7) in Richtung der „Elemente für eine Sozialethik der Befreiung", nicht zuletzt wohl auch bestärkt durch einen neunmonatigen Aufenthalt des Vf.s in Mexiko. Näherhin geht es „um einen exemplarischen Aufweis der theologischen Relevanz der Frage, ob und wie Kirche zu den Problemen sozialer Ungerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene Stellung bezieht, bzw. Stellung beziehen sollte" (10, detaillierter ausgeführt 11f).

So erhält die Arbeit den folgenden Aufbau:

Teil I – Theologische, epistemologische und methodologische Vorüberlegungen – behandelt Prinzipien einer theologischen Sozialethik, erläutert die zentralen Begriffe „Entwicklung" und „Befreiung", benennt religionssoziologische Voraussetzungen der Arbeit und methodische Vorentscheidungen bei der Textanalyse.

Teil II – Geschichte und Gegenwart Mexikos: Der „Ort" der kirchlichen Stellungnahmen – paraphrasiert vorkoloniale Zeit und Kolonialisierung, das 19. Jh. bis zur Zeit der Revolution und ihrer Institutionalisierung (1911–1940), schließlich (und besonders ausführlich) die nationale Krise seit 1982.

Teil III – Die mexikanische Kirche: Heterogene Trägerin einer Sozialethik „vor Ort" – behandelt vorwiegend kirchliche Stellungnahmen der sechziger und siebziger Jahre, die von Konzil und Medellin beeinflußt sind. Alle drei Teile schließen mit präzisen und knappen Zusammenfassungen.

Teil IV – Exemplarische Analyse ausgewählter Stellungnahmen aus der mexikanischen Kirche der achtziger Jahre zu aktuellen Fragen des Entwicklungsweges Mexikos – zeigt unterschiedliche Positionen zu den Präsidentschaftswahlen von 1982, zur wirtschaftlichen Krise der Jahre 1982–1985 und zum Problem der Verschuldung des Landes 1985-1987 auf.Teil V schließlich – Befreiung statt Entwicklung. Schlußfolgerungen und Ausblick – führt zwei gegensätzliche Modelle sozialethischer Argumentation vor und macht Vorschläge zum Idealtyp kirchlicher Stellungnahmen.

Kurzum: K. beginnt mit den (offenbar unvermeidlichen) „Vor"überlegungen; ihnen folgen die Darstellung des gesellschaftlichen (politischen und ökonomischen) sowie des kirchlichen Kontexts und die Analyse kirchlicher Dokumente; die Arbeit endet mit einer Typologie der vertretenen Positionen und einem knappen Ausblick. Zusammengefaßt lassen sich die Positionen antithetisch so darstellen: aus der Situation der Rückständigkeit werden Elemente einer (individuellen) Entwicklungsethik mit dem Ziel einer (nachholenden) Entwicklung des Staates bzw. der Gesellschaft herausgearbeitet. Die Alternative lautet: aus der Situation der Abhängigkeit mit Hilfe einer (strukturellen) Befreiungsethik zu einer Befreiung des Volkes bzw. der Gesellschaft zu gelangen (69ff).

Dabei erscheint der Untertitel eher als irritierend, insofern die Arbeit mehr umfaßt (auch an Dokumenten) als die Zeit von 1982 bis 1987, obwohl den in Teil IV behandelten Texten ein besonderes Gewicht zukommt. Mit gutem Grund könnten nämlich die aufgeführten inhaltlichen Kriterien für die Textanalyse (387) auch auf die in Teil III (2.2, 2.3 und 3.) dargestellten Dokumente aus der Zeit vor 1982 angewandt werden. Denn zwischen den Teilen II bis IV besteht ein innerer Zusammenhang, insofern die Beschreibung der gesellschaftlichen Lage den Kontext für die kirchliche Situation und diese wiederum den Schlüssel für das Verständnis der theologischen Stellungnahmen enthält. Umgekehrt werden die Texte selbst erst vor dem Hintergrund der kirchlichen und gesellschaftlichen Situationsanalyse verständlich. Anders ausgedrückt: es gibt stets eine „soziale Implikation" kirchlicher Dokumente, insofern sich in der „religiösen Produktion" (107), gemeint sind kirchliche Stellungnahmen zu sozialen, ökonomischen und politischen Problemen, bestehende innerkirchliche Konflikte widerspiegeln; und diese werden in Teil IV anhand eines Fragerasters nach dem Schema „Sehen (Situationsanalyse) – Urteilen (theologische Bewertung) – Handeln (pastorale Empfehlungen)" (117ff) dargestellt. Dabei folgt auf eine präzise Inhaltsangabe jeweils die detaillierte Analyse (nach „Sehen – Urteilen – Handeln" noch ergänzt durch sprachliche Beobachtungen und ein „Aktantenmodell" [erläutert 123; s. u.]); durch eine kurze Bewertung wird die Behandlung des jeweiligen Textes abgeschlossen (vgl. die Erläuterungen zum Aufbau: 389f).

Aus dem Überblick über die gesamte Arbeit ergeben sich so folgende Fragen: Stimmt es, daß eine Ethik der Entwicklung individualistisch (507f) und eine Ethik der Befreiung „strukturell" ist (provokanter im hinteren Umschlagtext, vorsichtiger dagegen 511) – einmal ganz abgesehen von den m. E. wenig hilfreichen Formulierungen „Ethik sozialer Strukturen" (im Untertitel), „Ethik gesellschaftlicher Strukturen" bzw. „Ethik der gesellschaftlichen Alternative" (510)? Was ergibt sich wirklich an neuen bzw. stärker begründeten Erkenntnissen für eine Ethik der Veränderung sozialer Strukturen? Was bringt die strukturalistisch orientierte Linguistik (120) für die Textanalyse? Die angezielte „Typologisierung der verschiedenen, in den Dokumenten vertretenen Ethikmodelle" (126) läßt sich so wohl formalisierter und übersichtlicher, in Schemata und Graphiken darstellen; vor allem das „Aktantenmodell" (in Teil IV zwischen 401 und 491 zehnmal auf die Texte angewandt), das innerhalb eines Textes zwischen Subjekt und Objekt, Adressant und Adressat, Adjuvant und Opponent unterscheidet, fördert m. E. kaum neue Einsichten zutage. Eher sind da schon die sprachlichen Beobachtungen (zehnmal zwischen 400 und 490) erhellend, welche zentrale Begriffe und Wortfelder – Glauben, Umkehr, Sünde, Reich Gottes, Option für die Armen, Entwicklung, Befreiung usw. – herausstellen und so unterschiedliche kirchliche Mentalitäten und theologische Positionen deutlich machen.

Spiegelt sich aber nicht doch stärker, als von K. eingeräumt wird, auch in den als „traditionell" klassifizierten Texten der theologische Wandel seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil? Denn neben Texten, die positionell eindeutig zugeordnet werden können, zitiert K. selbst solche, in denen trotz „traditioneller" theologischer Sichtweise und eines konservativen bis „reaktionären" gesellschaftlichen Standpunktes nach einem integralen Verständnis von Entwicklung und Befreiung, nach einer neuen, d. h. dem Zweiten Vatikanum gemäßen Auffassung von Subjekt und Sendung der Kirche gesucht wird, zumindest eine ambivalente Haltung erkennbar ist (z. B. 307, 312, 314, 318, 328f). Kann nicht – wenigstens in heutiger Beurteilung – angesichts der Krise des Sozialismus und der Dependenztheorie mit etwas mehr Nüchternheit als noch vor wenigen Jahren über die Zukunft Mexikos, seiner Gesellschaft und Kirche, aber auch des Weltchristentums nachgedacht werden? Auch die knappe Auseinandersetzung um Kapitalismus und Sozialismus anhand der Sozialenzyklika Laborem exercens und ihre Interpretation seitens einiger Befreiungstheologen (58f) werden wohl keine ungeteilte Zustimmung finden; und immer wieder muß in diesem Zusammenhang mit den Mißverständnissen aufgeräumt werden, erst in LE übernehme die Arbeit „die Funktion, die in der Sozialdoktrin das Privateigentum innehatte" (59), und letzteres werde „als ein absolutes, dem Staat vorausliegendes Naturrecht der Person" (229) angesehen.

Gleichwohl wird man im Sinne des Vf.s daran festhalten, daß eine gerade wegen der bereits erwähnten Krisen heraufziehende Welt des totalen Kapitalismus umso mehr eine gesellschaftliche und christliche Gegenutopie braucht! Denn in ihrer Gegensätzlichkeit illustrieren alle aufgeführten Dokumente, wie sehr „Kapitalismus" nicht nur eine Frage der Wirtschaftsform ist, sondern in Mexiko (und nicht nur dort) als internalisiert und gesellschaftliche Totalität angesehen werden muß. In diesem Zusammenhang und nicht als ethischer Basissatz ist wohl auch K.s ungeschützte Äußerung zu verstehen, man könne „nicht darauf vertrauen, daß die Bürger eines Landes aus ethischem Verantwortungsbewußtsein notfalls auch gegen ihre Markt- bzw. Konsuminteressen handeln." (197) Zielt doch vor dem Hintergrund der abschließend kritisierten Ethik der Entwicklung (505–508) die Ethik der Befreiung darauf ab, durch das „Eintreten für kleine, realisierbare und unmittelbar weiterhelfende, ‚reformistische' Schritte" (511) zu einer gesellschaftlichen Alternative zu kommen, „in der die Subjekthaftigkeit des Volkes auf allen Ebenen auch strukturell verankert werden kann." (510)

K.s Fazit:

„Die ‚Ethik der Entwicklung' favorisiert einen theologischen Ansatz, der mehr oder weniger deutlich in den Dichotomien von Diesseits und Jenseits, von Welt und Glaube, von Natur und Übernatur, vom Einzelnen und den (kaum wahrgenommenen) gesellschaftlichen Strukturen, von individueller Umkehr und gesellschaftlichem Handeln, dann auch von Kirche und Welt bzw. Hierarchie und Laien verhaftet bleibt. Für diese Theologie ist die soziale Wirklichkeit allenfalls das nur sekundär hilfreiche oder hinderliche Umfeld, der ‚Raum', in dem sich das Glaubensgeschehen des Einzelnen abspielt, nicht der ‚Ort' der Theologie und des kirchlichen Handelns. Die ‚Zeichen der Zeit' haben nur ‚zeitliche' Relevanz, keine theologisch-eschatologische. Wenn sie solche Bedeutung erlangen, dann allenfalls in der Lebens- und Bekehrungsgeschichte des einzelnen Christen, nicht in der Geschichte der Gesellschaft und der Bekehrungsgeschichte des Volkes Gottes. Obwohl ‚Inkarnation' sicher nicht dogmatisch geleugnet wird, ist von ihr praktisch nichts zu spüren. Denn das ‚Reich Gottes', in seiner Bedeutung individualisiert, steht in keiner relevanten Beziehung zu den Herrschaftssystemen der Gegenwart, die deshalb auch nicht von ihm her beurteilt werden. Wenn überhaupt, wird das Handeln Gottes nur theoretisch und pauschal als im Handeln der Menschen

gegenwärtig gedacht, nicht jedoch als (in der Praxis des Glaubens verifizierbare) Gegenwart Gottes in den Kämpfen der Armen." (505f)

Das alles kommt uns doch inzwischen aus unserem eigenen Gesprächsraum und den Diskussionen über die Orientierungskrise katholischer Soziallehre hinlänglich vertraut vor. Unter dieser Rücksicht bestätigen die von K. vorgestellten Lösungsansätze aus einem anderen gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext eine Problemanzeige, führen aber nicht darüber hinaus. Geht es dort, in einer Ethik der Entwicklung also, „um die Veränderung an einzelnen Punkten des Systems, so ist hier (sc. in der Ethik der Befreiung) das Ziel die punktweise Veränderung des gesamten Systems. Wird dort kurzfristig die Überwindung der Systemkrise angestrebt, soll hier langfristig ein System überwunden werden, das immer wieder tödliche Krisen hervorbringt." (511) Zwei Schaubilder führen das Ergebnis der Textanalyse (503, eher verwirrend) und der idealtypischen Gegenüberstellung der Ethikmodelle mit Hilfe des bereits erwähnten Aktantenmodells (504) auch optisch vor.

Insbesondere die Teile IV und V wollen also auf solche Fragen und Probleme Antworten geben, und hier wird die Suche auch nach K.s Bemühungen wohl noch weitergehen müssen. Die vermittelnden Schritte zwischen Gesellschaftsanalyse und intendiertem Gesellschaftsmodell bedürfen in einer Ethik – trotz der für jedermann nachzuvollziehenden Einschränkung, ein „Vorgriff auf die in ihrer Konkretion noch zu entwickelnden sozialen Strukturen und Organisationsformen einer gesellschaftlichen Alternative" könne bislang von einer Ethik der Befreiung „nicht erwartet werden" (510), – eben dieser weiteren Konkretion, auch wenn das Ziel nicht einfachhin in der Theorie zuhanden sein kann, sondern sich auf dem Weg einer alternativen Praxis erst zeigen wird, wie auch K. selbst es ähnlich formuliert (510f) und mit dem Verweis auf das „Grundvertrauen in die ‚Basiskompetenz' der Armen" (511) unterstreicht. Und die von ihm für die Kirche mit Recht geforderte „realsymbolische Beziehung" (501) bzw. Vermittlung (506) von Glaube und Wirklichkeit muß weiter gesucht und theologisch geklärt werden. Wie hieß es doch bereits 1968: „Trotz der modischen Rede über Kirche und Welt ist kaum etwas so unklar wie das grundsätzliche Verhältnis beider zueinander" (J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 85). Entsprechendes gilt auch für die Beziehung von Glaube und Wirklichkeit, Christentum und Gesellschaft.

Bis auf weiteres ist also an der schon früher geäußerten und durch so manche Publikation inzwischen bestätigten Beobachtung festzuhalten, daß eine an strukturellen Reformen ernsthaft interessierte und am gesellschaftlichen Wandel orientierte Sozialethik auf der Basis einer politisch-theologischen Hermeneutik erst noch geschrieben werden muß. Auch wenn hier also manches offen bleibt, hat sich mit der vorliegenden Arbeit ein für Mexikos Geschichte und Gesellschaft kompetenter und für seine Zukunft ebenso wie die Befreiungstheologie engagierter Gesprächspartner zu Wort gemeldet.

Münster Werner Kroh

Antoncich, Ricardo / **Munárriz**, José Miguel: **Die Soziallehre der Kirche**. – Düsseldorf: Patmos Verlag 1988. 268 S. (BThB) kart.

In Kritiken an der Befreiungstheologie wird nicht selten mahnend die Forderung nach einer angemessenen Berücksichtigung der katholischen Soziallehre erhoben. Unterschwellig legt eine solche Kritik eine Doppelung nahe: Befreiungstheologie auf der einen, Soziallehre auf der anderen Seite, wobei erst noch die Soziallehre, und zwar in der jeweils eigenen kulturellen Ausprägung als das Bemessenskriterium unterstellt wird. Zwar sollte zumindest seit der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" klar sein, wie sehr die Grundanliegen der Befreiungstheologie vielmehr zum genuinen Bestand katholischer Soziallehre gehören, ja wie sie durch den Impuls der großen Sozialenzyklika Pauls VI., „Populorum progressio", zu deren 20. Jahrestag „Sollicitudo rei socialis" erschien, erst zu ihrer ausdrücklichen und reflektierten Form einer Theologie zu finden vermochte.

Trotz dieser Evidenz ist es dennoch gut, daß mit dem hier anzuzeigenden Werk ein einführender systematischer Überblick zur Soziallehre der Kirche aus befreiungstheologischer Sicht vorgelegt wird. Dies gilt umso mehr als von der Biographie der Vf. her (Antoncich hat als Peruaner in Spanien und Deutschland studiert und Munarriz ist als Baske seit mehr als 30 Jahren in Lateinamerika tätig) die geistige Brücke zwischen der alten und der neuen Welt spürbar bleibt. Allerdings wird dann der deutschsprachige Leser gut daran tun, nicht nur das ihm gewohnte Denkmodell berücksichtigt zu erwarten. Ein Blick ins Literaturverzeichnis genügt dazu: Neben Autoren aus dem romanischen Sprachraum finden sich zwar durchaus auch deutsche Namen wie Nell-Breuning, Utz, Welty und Messner, andere aber wie Gundlach oder Höffner usw. fehlen. Die Rezeptionsgeschichte der Soziallehre in den konkreten Ortskirchen war und ist eben – und mit Recht – eine unterschiedliche. So selten man Namen wie Chenu, Lebret, Bigò oder Pavan in deutschen Arbeiten zitiert findet, obwohl es auch da um echte katholische Soziallehre geht, so wenig darf dann umgekehrt anderen Ansätzen und Schwerpunkten ohne die erwarteten deutschen Namen diese Qualifikation abgesprochen werden. Was vor uns liegt, ist also eine echte aber originell eigenständige und gerade so auch anregende Einführung in die Soziallehre der Kirche.

Die Darlegung versteht sich bewußt auf der Linie des kirchlichen Lehramtes der Päpste, aber auch der regionalen Konkretisierungen durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz CELAM. Dabei wird Soziallehre als theologische Ausfaltung der christlichen „Verpflichtung zur ganzheitlichen Befreiung des Volkes" (Kap. I) verstanden, deren Quelle vom Offenbarungswort ausgehend das Zeugnis der in Wort und Tat lebendigen Tradition der Kirche, aber auch die aus Erfahrung, sozialwissenschaftlichen Theorien und Gesellschaftsvorstellungen (sog. Utopien) kritisch denkende Vernunft ist. Diese ist dann gerade als solche auf die konkrete soziale Wirklichkeit (hier diejenige Lateinamerikas mit seinen eklatanten Unrechtsstrukturen) anzuwenden. Von da aus gilt es, das hermeneutische Problem in dieser Soziallehre zu klären (Kap. II), wofür vier Kriterien festgehalten werden, nämlich das historische, das allgemein ethische, das soziopolitisch ethische Kriterium sowie dasjenige der im Sinn des Evangeliums fundamentalen Option für die Armen. Dies führt zu einer dynamischen Ausrichtung dieser kirchlichen Lehre, die so alles andere als eine ein für allemal festgeschriebene Doktrin darstellt.

Diese noch eher formale aus den lehramtlichen Dokumenten und der theologischen Tradition erhobene Sicht wird ontologisch am zentralen christlichen Verständnis vom wesentlich solidarischen Menschen erläutert (Kap. III), um von da aus die wichtigen Problemfelder von Arbeit und Eigentum anzugehen (Kap. IV und V). Dabei wird bewußt zuerst von der Arbeit gesprochen, um damit das in den päpstlichen Lehrschreiben so deutlich hervorgehobene personale Moment eindringlicher zur Geltung zu bringen. Anschließend werden diese beiden Problemfelder im Sozialkonflikt Arbeit-Kapital an sich wie in ihren ideologischen Lösungsvorschlägen weiter bedacht (Kap. VI und VII).

Dabei unterziehen die Vf. den mißverständlichen Ideologiebegriff einer kritischen Analyse. Dies erlaubt schließlich, Ideologie als weltanschauliches Grundverständnis zu unterscheiden von einem heuristisch theoretischen Modell im Blick auf soziale Veränderungen. Obwohl die beiden Ebenen natürlich vernetzt bleiben, braucht ein Modell, das einer mit dem Glauben unvereinbaren Weltanschauungs-Ideologie entstammt, deshalb nicht ebenfalls der Sicht des Glaubens zu widersprechen. Was Thomas von Aquin für die Erkenntnislehre – übrigens damals ebenfalls nicht unangefochten – mit Aristoteles unternahm, ist so analog grundsätzlich auch mit sozialistisch marxistischen, bzw. mit marktwirtschaftlich liberalistischen Modellen möglich. Marxistische wie kapitalistische Ideologien sind so – die kirchlichen Dokumente werden nicht müde dies zu betonen – mit dem Glauben als Weltanschauungen unvereinbar, ohne daß damit schon jede Form von Markt- oder Planwirtschaft ausgeschlossen wäre. Denn hier geben konkrete Praktikabilität und nicht Glaubensentscheidungen den Ausschlag. Die Vf. belegen dieses Verständnis sehr umsichtig mit lehramtlichen Aussagen und zeigen, wie sie sogar in der Instruktion der Glaubenskongregation „Libertatis nuntius" von 1984 gestützt wird. Wäre es zeitlich möglich gewesen, auch noch die zweite Instruktion „Libertatis conscientia" von 1986 und die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von 1987/88 einzubeziehen, hätte die Bestätigung noch deutlicher ausfallen können.

Ein der praktischen Verkündigung aus der Praxis von Gerechtigkeit gewidmetes theologisch hamartologisch-soteriologisch ausgerichtetes Kap. beschließt diese Einführung, die letztlich konstruierte und daher falsche Gegensätze zwischen der Soziallehre der Kirche und der Befreiungstheologie hoffentlich endgültig überwinden lassen könnte.

Münster Franz Furger

Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge, hg. von Hubert Windisch. – Regensburg 1987. 183 S., kart. DM 24.–

Der Sammelband befaßt sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit der „Bildung und Befähigung der Gewissen" (13). Win-

disch trägt aus moraltheologischer, Brunner aus psychologischer Perspektive zur Begriffserklärung bei, während sich Baumgartner und Garhammer an Person und Aufgaben der Seelsorger orientieren. Gasteiger legt die Bedeutung der (profanen) Literatur für die Gewissensbildung dar, und Tischler konkretisiert die Thematik im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit.

Windisch versucht in ‚Das Gewissen. Anfragen an den Begriff' die Definition und die in eine Krise geratene Lebensrelevanz des Gewissens (Autonomiestreben, Gleichsetzung von Gewissen mit subjektiver Position) zu klären.

Nach der Referierung philosophiegeschichtlicher Aspekte fordert er, daß „jede Art einer humanistischen Gewissenstheorie" (...) „für den Begriff des Absoluten und eine transzendente Wirklichkeit offen bleibt" (21). Es ist Auftrag der kirchlichen Verkündigung, der im Vaticanum II garantierten Würde des Gewissens durch eine Gewissensbildung zwischen „Vermassung" und „rücksichtslosem Autonomiedenken" (22) zu entsprechen.

Der zweite Art. von Windisch, ‚Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität', kommt zu dem Ergebnis, daß sich durch gläubige Orientierung an Jesus Christus ein neuer „Sinnhorizont für Selbst- und Weltverständnis" (36) ergibt.

Trotz mancher interessanter Diskussionspunkte (z. B. gestaltete menschliche Freiheit zwischen Abgründen und Wahrheitsanspruch oder daß Wertverwirklichung in konflikthaften Entscheidungssituationen relevant wird), sind viele theologisch stimmige Aussagen wenig im Hinblick auf sozialanalytisch benannte Praxisfelder „persönlicher Radikalität" (Titel!) vermittelt. Zudem ist fraglich, inwieweit Positionen wie das Gewissen als „Sprachrohr" Gottes (34) oder „Ohne Gott dagegen würde (...) unsere Sittlichkeit zu einer Sache von Geschmack und Laune entarten" (35) in einer pluralistischen Gesellschaft Dialogbasis sein können und dürfen.

Obgleich die abschließende „neue" Grundfrage der Gewissenserziehung („Welche Auswirkung hat mein Verhalten auf die anderen?"; 72) in Brunners Beitrag über psychologische Erkenntnis der Gewissensentwicklung etwas merkwürdig zumutet – denn wie wäre eine intrapersonale, sozial irrelevante Gewissensbildung überhaupt denkbar? –, bringt der Autor dennoch erhellende Aussagen über den Stellenwert psychologischer Forschungen für die Pastoral.

Insbesondere die mit Seelsorgeerfahrungen kommentierten Etappen moralischen Urteilens (nach Piaget und Kohlberg) und auch die (allerdings etwas kurze) Besprechung der Relevanz biographischer Muster als Handlungsmotive sind hervorzuheben. Weiterhin bleibt das Verständnis vom Gewissen als Koordinations„organ" zwischen Anlage (Geist) und Umwelt wohl noch kritisch zu hinterfragen (69f).

Baumgartner (‚Der Seelsorger – ein Ermutiger der Gewissen') diskutiert zunächst zwischen den Polen Hörigkeit und Laszivität die (spezifisch katholische) Problematik des Gewissens, wobei er die Pastoral als Vermittlungsinstanz zwischen „Gewissen und Autorität, zwischen Normen und Überzeugungen" ansiedelt (79). Grundsätzliches Ziel der „Gewissensförderung in der Seelsorge" sei „die Bereitschaft und Befähigung zur Verantwortungsübernahme" (88f).

Als Verwirklichungsorte von Gewissensbildung sind einsichtig die notwendige Berücksichtigung intergenerationellen Lernens von Werthaltungen (Eltern- und Familienarbeit!) und der RU in seinem Beitrag zur Identitätsfindung dargestellt, während für die Gemeindearbeit die angeführten Themenfelder (Predigt, Feier der Versöhnung, Beratung) auch noch Probleme offenhalten.

Hervorzuheben ist die einfühlsame und problembewußte Sichtweise der Aufgaben des Priesters bei der Gewissensbildung: z. B. sein eigenes Gewissen qualifizieren, Umgang mit Verdrängtem lernen, im Namen des Gewissens prophetisch wirken.

Kritisch anzufragen bleibt, wieso in den entsprechenden Zusammenhängen die Bedeutung kommunikativer Normfindung und kommunikativen Handelns (Gemeinde!) oder auch die Problematik von Gewissens*entscheidungen* in einer optionsgebundenen (und damit auch „unvollständigen") Seelsorgearbeit so wenig anklingen.

Gemäß dem Untertitel ‚Eine biblische Gewissenserforschung für Seelsorger' versucht Garhammer – ausgehend vom (oft unbewußten) Schuldigwerden der „Handlanger des laufenden Betriebes" (164) – aufgrund einer ernstgenommenen Freiheit und einer gelassenen Hoffnung ‚Ermunterungen zu einer riskanteren Praxis' anzusprechen.

Dabei macht er deutlich, daß hierfür die Überwindung des vorkonziliaren kultfixierten und gemeindelosgelösten Priesterbildes notwendig ist; gefragt ist eine biblisch begründete Interaktionskompetenz. Die an sich guten biblischen Impulse für eine riskantere Praxis (z. B. Zumuten der jesuanischen Provokationen, Leben in Begrenzungen, Konflikte als Wachstumspotentiale), die jeweils mit beichtspiegelartigen Kontrollfragen abschließen, hätten jedoch hinsichtlich ihrer (aktuellen) Umsetzbarkeit noch weiterer (psychologischer) Analysen bzw. Anregungen bedurft, um der Gefahr zu entgehen, nicht mehr als ein schlechtes Gewissen zu verursachen.

Gasteiger (‚Ein Wort verändert den Menschen') geht davon aus, daß „Dichtung" zumindest einen Erfahrungszugang zum Glauben „eröffnet" „und die aus dem Glauben wachsende ethische Orientierung des Menschen ‚verstärkt'" (152).

Dabei darf sich die Theologie nicht über die Literatur stellen, sondern sollte über die gemeinsamen Gesprächsgrundlagen ‚Widerstand gegen die Bedrohungen des Menschen und Interesse an seinem Wohl' die in der Literatur aufgezeigten Aspekte von Gewissensgestaltung wahrnehmen: Literatur ermöglicht Tiefenerfahrungen und Betroffenheit, kann in Wertstrukturen eingreifen, mahnt zu Alternativen und hinterfragt Normen in Lebenssituationen. Zudem ist die utopische Funktion (Fremdprophetie) von Poesie zu sehen.

Begrüßenswert ist der Hinweis an die in der Pastoral Tätigen, „daß eine Abstinenz an profaner Literatur eine Abstinenz an konkretem Leben überhaupt signalisieren könnte" (138). Allerdings darf das Vertrauen des Autors auf die Heilskraft des Wortes (Worte verschleiern auch) oder auch auf die Veränderungskraft von Texten (Wer liest „wertbildende" Literatur?) skeptisch gesehen werden.

Tischler konkretisiert Gewissensbildung am Bezugsfeld der kirchlichen Jugendarbeit unter dem Thema ‚Wenn das Überleben gelingen soll'. Auf dem Hintergrund der instrumentalisierenden Objektivierungen des Menschen und sozialer Defizite und angesichts der Überlebensfragen der Menschheit soll kirchliche Jugendarbeit wertbezogene Überzeugungen entwickeln helfen.

„Gewissensbildung heißt also Entfaltung von Orientierungskompetenz" (110). Mit dem „Ethos universaler Solidarität" und mittels „kollektiver Askese" sind in der reflektierenden Gruppe Gegenerfahrungen machbar, die auf eine politische Kultur hoffen lassen, die die Überlebensfragen angeht.

Tischler ist vollauf zuzustimmen, wenn er als den kirchlichen Beitrag zur Gewissensbildung von Jugendlichen eine Hilfestellung bei der Realisierung von (über-)lebensfördernden Überzeugungen sieht. Hat die Kirche den praktischen Mut dazu?

Trotz einiger Verdienste um die Klärung dessen, was Gewissensbildung meint, bleibt ein Defizit: Brennpunkte und Bewährungsbereiche einer „riskanten Seelsorge" kommen kaum in den Blick. Wird Seelsorge nicht gerade dann gewissenhaft und riskant zugleich, wenn es um konkretes Engagement für Aids-Kranke, um die Verschuldungskrise der „Dritten Welt", gegen die Apartheidspolitik, für eine radikalere Umweltpolitik, gegen Isolation von Alten oder Alleinerziehenden etc. geht?

Münster Robert Rödl

Höffken, Peter: **Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur.** – Essen: Die Blaue Eule 1986. 536 S. (Religionspädagogik in der Blauen Eule 1), kart. DM 56.–

Es handelt sich um eine Habil.-Schrift bei der Pädagogischen Fak. der Univ. Bonn 1984. Die Arbeit ist in 4 Teile gegliedert: A „1. Einleitung, 2. Zur Forschungsgeschichte", B. „Denken in Gegensätzen – Differenzierungen – Fundamentalisierungen – Beziehungen", C. „Helden und Antihelden: die Macht des Vorbildes", D. „Das Erzählen: Nacherzählen biblischer Stoffe".

Die Einleitung umreißt in prägnanter Weise die kommunikationstheoretische Fragestellung, die besonders dem symbolischen Interaktionismus und der Informationstheorie verpflichtet ist.

So wird ein empirisch abgesicherter, wissenssoziologischer Religionsbegriff entwickelt, der besonders auf die Ausbildung kognitiver Fähigkeiten Wert legt. An diese Entscheidung werden noch Fragen zu stellen sein. Sie erweist sich zwar für die frühjüdische und rabbinische Religionsdidaktik als adäquat, vermag aber die spezifisch christliche Differenz nur unzureichend zu erfassen.

Die Beschreibung der Entwicklungsgeschichte der Institutionen Israels hingegen ist ein Meisterstück wissenssoziologischer Exegese. Der Vf. hat im Fach AT promoviert und vermag daher am AT seine kommunikationstheoretische Methode wiederholt überzeugend zu exemplifizieren.

Allerdings ergibt sich bereits in der Einleitung eine grundsätzliche Anfrage an den Umgang des Vf.s mit wissenschaftlicher Literatur. Das von ihm gewählte „primär soziologische(n) Religionsverständnis" (16) wird polemisch von der übrigen religionspädagogischen Rezeption des soziologischen und ethnologischen Religionsbegriffs abgesetzt (425, Anm. 28), ohne daß erkennbar wird, worin die Differenzen bestehen.

Diese Vorliebe für die Setzung eigener Begriffe und Methoden ohne Vorstellen der wissenschaftlichen Diskussion zieht sich durchgängig durch alle Kap. So geraten die vielen anschaulichen Diagramme in die Nähe von

hausgemachten Konzepten mittlerer Reichweite, die zwar die Textanalysen überzeugend zu strukturieren vermögen, über eine Oberflächenbeschreibung der frühjüdischen und rabbinischen Literarisierung aber nicht hinauskommen.

So verwundert es nicht, wenn der Vf. in seinem „Abschluß" feststellt: „Im Verlaufe der Arbeit wurden einige Bezüge zu religionspädagogischen Problemen des neuzeitlichen Christentums hergestellt" (420). Sind „einige Bezüge" für eine Arbeit, die kommunikative Didaktik auf einem Feld gemeinsamer jüdisch-christlicher Tradition und deren Gabelung vorstellen will, nicht ein zu mageres Ergebnis?

Ich bin der dezidierten Auffassung, daß die vorzügliche Durcharbeitung des umfangreichen Materials frühjüdischer und rabbinischer Didaktik durch den Vf. weit mehr gemeinsame Basis freilegt zwischen heutiger christlicher Religionspädagogik und damaliger religiöser Bildung, als der Vf. wahrnimmt.

So fällt mir auch der abschließende Vergleich zwischen diesen beiden Größen zu knapp und zu einseitig aus:

„Vergleicht man nur flüchtig mit christlich artikulierten Sprachformen, so fällt auf, wie wenig sie lernintensiv angelegt sind. Das gilt auch für die Gestaltung religionsgeschichtlicher Prozesse, die nicht auf Einübung religiöser Lebensbewältigung durch das Medium geformter Sprache hin angelegt sind. Im christlichen Religionsunterricht wird häufig vorschnell hinterfragt und problematisiert, ehe die Sache selbst hinreichend vermittelt ist. Das Judentum geht hier umgekehrt vor; zunächst werden die Lernenden mit Formen religiöser Lebens- und Vergangenheitsbewältigung in Texten immer wieder konfrontiert, bis diese so gelernt sind, daß sie in das Verhalten des Lernenden integriert sind. Erst auf einer höheren Stufe werden sie rational bearbeitet.

Demgegenüber bleiben im christlichen Religionsunterricht grundlegende religiöse Argumentationsmuster ungeübt und deshalb weithin unbekannt. In diesem Bereich könnten jüdische Formen des Lernens zumindest Anregungen auch für die Gestaltung des Lernprozesses im Religionsunterricht bieten" (421).

Stimmt das? Kurz zuvor stellt H. zu Recht fest: „Vieles, was in damaliger jüdischer Literatur formuliert wird, ist meines Erachtens uneinholbar antik, was methodische Probleme der Textgewinnung ebenso betrifft wie konkrete Textartikulationen. Anders: es ist ebenso antik wie christliche Kirchenväter, und es wäre zutiefst problematisch, solche Auslegung von gestern als Möglichkeit von heute hinzustellen" (420).

Was aber sind dann die jüdischen Lernformen, die im Unterschied zur damaligen Literatur überdauern? An dieser Stelle hätte ich mir eine deutlichere Beschreibung von Basisprozessen religiösen Lernens gewünscht, die in einem Traditionsstrom wie dem jüdisch-christlichen sich durchhalten.

Einen Basisprozeß nennt H.: „Interessante Parallelen ergaben sich dort, wo jüdische Haggada und christlicher Unterricht in Theorie und Praxis sich u. a. im Hinblick auf Kinder und Jugendliche dem Problem des Nach- und Neuerzählens biblischer Überlieferung widmen" (421). Das Erzählen ist also eine bleibende Basiskompetenz. Weitere Basiskompetenzen hatte der Autor unter B und C vorgestellt: „Denken in Gegensätzen – Differenzierungen – Fundamentalisierungen – Beziehungen"; Lernen an Vorbildern.

Trifft dann aber die Befürchtung zu, im heutigen RU werde zu vorschnell hinterfragt und problematisiert? Im heutigen Unterrichtsmaterial finden doch die unter B genannten Prozesse statt. Ihre Verbindung zur überlieferten Tradition ist locker, heißt das aber, daß sie nicht „lernintensiv" sind? Das Schlagwort vom verkopften RU weist doch eher auf das Gegenteil hin.

Ich teile H.s Anliegen, die Basisvorgänge der Sinnkonstruktion im RU nicht außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition einzuüben. Doch dann liegt die Kritik am gegenwärtigen christlichen RU auf anderen Gebieten, nämlich auf der vorschnellen Ausblendung zentraler Lerntexte der christlich-jüdischen Tradition und der unreflektierten Übernahme moderner literarischer Eintagsfliegen.

Unter C hat H. auf eine echte Leerstelle aufmerksam gemacht: Das L e r n e n a n V o r b i l d e r n ist noch immer, von wenigen Ausnahmen abgesehen, außerhalb der religionspädagogischen Theorie. Dennoch wird unter der Hand in der Praxis des RU an Vorbildern gelernt wie an Karl Barth, Dom Helder Camara ... Biblische und rabbinische Tradition hingegen sind weitgehend personal orientiert. Der Beziehungsaspekt dominiert über dem Sachaspekt. Eine Bereicherung des gegenwärtigen RU ist von dieser Rückbesinnung auf die personale Verfaßtheit der jüdisch-christlichen Tradition in der Tat zu erwarten. Weshalb der Autor aber die zahlreichen gegenwärtigen Ansätze zur Personalisierung der Tradition fast vollständig ignoriert, bleibt sein Geheimnis.

Auch unter B weiß H. auf fundamentale Lernvorgänge aufmerksam zu machen. Er konzentriert sich auf die Pragmatik des sprachlichen Handelns und läßt bewußt die linguistische und literaturwissenschaftliche Grundlegung aus. Für „Das Denken in Antithesen – Differenzierungen – Fundamentalisierung" läßt sich diese Enthaltsamkeit durchhalten. Mit Fundamentalisierung meint er die bildungstheoretische Kategorie der Elementarisierung. Doch bei seinem Aktualisierungsvorschlag, in Analogie zu biblischen Regeln die Skopusmethode wiederaufleben zu lassen (136), hat er wohl übersehen, daß gerade nach dem kommunikationstheoretischen Modell heute die Kompetenz in den Mittelpunkt gerückt ist. Wer formuliert die Regel für wen? Die von H. attackierten „Geist-Jesu-Geschichten" von H. Stock wollen gerade die Regelformulierung subjektivieren, so daß jeder Ausleger s e i n e Regel findet.

Bei der komplexen Fähigkeit „Beziehungen" bleiben die Ergebnisse an der Oberfläche. Metaphernbildung, Vergleichen und Analogisieren sollen zu „Assoziieren", Neugikeitsreiz, Rätseln, Staunen (188) anregen. Diese Motivationsprozesse erfassen aber nur einen Teil des Handlungsraumes religiöser Sprachbeziehung. Moderne Gleichnistheorien und Symboldidaktiken lassen sich nicht einfach übergehen.

Noch selektiver geht Teil D „Das Erzählen: Nacherzählen biblischer Stoffe" vor. Die umfangreiche, gegenwärtige Diskussion um E r z ä h l e n als Grundform religiöser Kommunikation und als Gestaltungsform unterrichtlicher Lernprozesse bleibt außerhalb des Kap.s. Vom Umfang der Arbeit ist diese Selbstbeschränkung berechtigt, doch dann hätte sinnvollerweise auf das gesamte Kap. verzichtet werden können. Die Elemente kommunikativer Didaktik in frühjüdischer und rabbinischer Literatur lassen sich nicht in einer einzigen Arbeit vollständig erfassen und aktualisieren.

So beeindruckt an dieser Arbeit die umfangreiche Auswertung des gewaltigen Materials und die anspruchsvolle methodologische Grundlegung einer historischen Didaktik. Die hermeneutische Vermittlung mit einer heutigen Bibeldidaktik bleibt notgedrungen in Anfragen und Hinweisen stecken. Der garstig breite Graben zwischen antiker und heutiger Didaktik läßt sich nicht vorschnell überdecken.

Für die Einsicht in die Lernprozesse der biblischen Zeit ist diese Arbeit von grundlegendem Wert.

M ü n s t e r D e t l e v D o r m e y e r

Kall, Alfred: **Kirchenjahr und Brauchtum: Materialbuch für den Religionsunterricht.** – München: Kösel 1989. 192 S., kart. DM 28.–

Über viele Jahre hinweg krankte der Religionsunterricht daran, daß nur „soziale" Themen zur Sprache kamen. Diskussion war bei den Schülern gefragt. Die „Zeiten" haben sich gewandelt! Es wurde erschreckend deutlich, daß das religiöse Leben und sein Brauchtum in Vergessenheit geraten waren. Wie soll der junge Mensch an den Glauben herangeführt werden, wenn er im normalen Leben gar nicht vorkommt?

K. versucht mit seinen Materialien für den Religionsunterricht diese Lücke zu schließen. Dabei finden Zeit und Lebensrhythmus im Kirchenjahr Beachtung: Advent, St. Martin, Weihnachten, Aschermittwoch, Fastenzeit, Palmsonntag, Karfreitag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam und Allerheiligen/Allerseelen.

Jedes Kap. ist aufgebaut aus Einführung, Materialien, Arbeitsanweisungen und Erläuterungen. Damit kann der Fachlehrer dieses Buch auch in Vertretungsstunden einsetzen.

In ansprechender Art gelingt es dem Vf., ein bislang oft unbeachtetes Thema des Religionsunterrichtes für den Schüler darzustellen. Die konkreten Arbeitsanweisungen führen den Schüler zum eigenen Nachdenken über den Sinn religiösen Brauchtums und der Symbole. Damit wird einer „Verkopfung" des Religionsunterrichtes entgegengetreten.

Wenn der Religionsunterricht den von K. vorgeschlagenen Weg – über ein Schuljahr hinweg – geht, können wertvolle Verständnishilfen für das religiöse Brauchtum beim Schüler geweckt werden. Dabei wäre es wünschenswert, wenn der Schulgottesdienst oder der Kinder-/Jugendgottesdienst in der Gemeinde diese Themen parallel in spiritueller Hinsicht aufgreifen würde. So könnte der Schüler vom theoretischen und geschichtlichen Betrachten zum betenden Tun, zur Frömmigkeitsübung geführt werden. Ökumenische Blickwinkel und Gottesdienste dürften dabei nicht fehlen!

D ü s s e l d o r f H e r b e r t B o d e w i g

Missionstheologie. Eine Einführung von Karl Müller. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. – Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1985. IX, 207 S., kart. DM 26.–

Viele von den althergebrachten Begriffen sind heute nicht nur ins Schwanken geraten, sondern auch sowohl innerhalb der Kirche als auch der Theologie sehr umstritten oder werden zumindest kritischer betrachtet als dies jemals früher der Fall war. Ein solcher Begriff ist der Begriff „Mission". Jeder von uns kennt die diesbezüglichen negativen Schlagwörter: paternalistische Bevormundung, Betreuungs- und Objektdenken, abendländischer Universalitätsanspruch, kolonialistisches Sendungsbewußtsein u. ä.

Was aber ist eigentlich „Mission" von ihrem Wesen her? Verbreitung des Glaubens? Erweiterung des Reiches Gottes? Bekehrung der Heiden? Kirchengründung? Heroldsdienst? Glaubenspropaganda? An all dem ist sicherlich etwas dran. Doch scheint die Sache, um die es sich handelt, nur irgendwo dazwischenzuliegen.

Das vorliegende Buch möchte eine Hilfe zur Klarstellung sein. Das Interessante, wenn auch heute nicht mehr Ungewöhnliche und Sensationelle daran ist, daß es ökumenisch angelegt ist. Die Beiträge stammen von einem evangelischen (H.-W. Gensichen) und einem katholischen (H. Rzepkowski) Autor. Die Überlegungen, die hier vorgetragen werden, konzentrieren sich nicht sosehr darauf, was Mission ist und ob es Sinn macht, Mission zu betreiben (zumal der Begriff „Heidenmission" schon lange tot ist und die sogenannten „Heiden" schon lange nicht mehr außerhalb, sondern in Europa sitzen!), als vielmehr darauf, wie sie gemäß der Schrift und sachgerecht zu verstehen und zu betreiben ist. Damit steht auch die relativ junge theologische Disziplin „Missionswissenschaft" oder „Missionstheologie" vor der Aufgabe, stets ein geschärftes Auge dafür zu haben, „wie die Modalitäten der Glaubensverkündigung durch die Eigenart raum-zeitlicher Situationen beeinflußt werden, und zwar nicht zufällig, sondern aus einem Grund, der im Kerygma selbst liegt" (14).

Mit Recht erinnert Gensichen in seinem geschichtlich angelegten Beitrag daran, daß das Evangelium nicht als „formelhafte dogmatische ‚Konserve' tradiert, sondern in die jeweilige geschichtliche Situation hinein verkündigt werden soll" (ibid.). Dieser Weite und Vielfalt würde offensichtlich die Festlegung auf die Normen und Werte eines bestimmten Kontextes widersprechen. Gleichwohl unterliegt „missionarische Kommunikation dem Gesetz des Gleichgewichts zwischen zwei unverzichtbaren Polen: Zum einen „muß nicht nur die Identität des missionarischen Auftrags gewahrt bleiben, sondern es muß auch die Eigenart der Weltbezüge explizit werden, die mit der in der Kommunikationssituation erwarteten neuen Antworten ins Spiel kommen" und zum anderen „muß die Mission ständig ihren Aktionsradius darauf überprüfen, ob er weit genug ist, um auch ein kulturell, sozial oder religiös gleichsam abgelegenes Gegenüber zu erreichen und einer authentischen neuen Antwort anregen zu können" (14f). In diesen Worten wird das deutlich beschrieben, was heute viel gepriesen wird: hermeneutische Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums und die theologische Arbeit in Form des Dialogs der Kulturen und Religionen, Berücksichtigung der sozio-politischen und wirtschaftlichen Situationen. All das ist zwar nicht ganz neu; neu aber ist, mit welchem geschärften Bewußtsein, ja sogar Selbstverständlichkeit diese Aspekte der Glaubensverkündigung und der missionstheologischen Analyse als fester Bestandteil des missionarischen Auftrags angesehen und behandelt werden.

Entscheidende Impulse gaben dazu das Dekret Ad gentes des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem das Apostolische Schreiben Evangelii nuntiandi von Papst Paul VI., in dem die in der Pastoralkonstitution Gaudium et spes erarbeiteten Hinweise auf den Weltbezug von Kirche und ihrem missionarischen Auftrag noch deutlicher herausgestellt wurden. Begriffe wie Partnerschaft der Kirchen, Entwicklung, Frieden, Befreiung erlangten wieder ihre ursprüngliche Bedeutung als authentische biblische Botschaft und daher Grundelemente einer Missionstheologie.

An diese Gedanken knüpft auch Rzepkowski mit seinem Beitrag unter der Überschrift „Die Welt von heute als Kontext christlicher Sendung" an. Insbesondere lenkt er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die vielen sozio-kulturellen Zusammenhänge in der sogenannten „Dritten Welt" als Spiegelbild weltumspannender Probleme. Diese Zusammenhänge haben in der Tat nicht nur für die Menschen Bedeutung, die im „Dritten Erdteil" leben, sondern weltweit. Sie ernst zu nehmen heißt also, ernst mit dem Schicksal der Welt zu machen.

Die genauere Kennzeichnung des weltweiten missionarischen Auftrags unter diesen Bedingungen, um die sich die Autoren der Beiträge bemühen, verdient Anerkennung und läßt außerdem den Begriff „Mission" oder „Missionstheologie" ohne den negativen Beigeschmack der letzten Jahrzehnte erscheinen. Die vorliegende Darstellung ist daher eine gute Hilfe für all diejenigen, die statt oberflächlicher Modewörter sachgerechte Einsichten gewinnen wollen.

Münster Kossi J. Tossou

Theologie im Dienste der Weltkirche. Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin, hg. v. Werner Prawdzik SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1988. 321 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 38), kart. DM 40.–

Die anläßlich des 75jährigen Bestehens des Missionspriesterseminars der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) von dessen damaligem Rektor hg. Festschrift verbindet den Rückblick auf die verflossene Zeit mit einer grundlegenden Besinnung auf die Aufgaben einer missionarischen Theologie in der Kirche und den Beitrag, den die Gesellschaft des Göttlichen Wortes leisten soll. Die Autoren des Bd.es sind daher auch ausnahmslos Mitglieder der von Arnold Janssen gegründeten Missionsgesellschaft.

Den Einführungsteil, vom Hg. verfaßt, bildet eine ausführliche Darstellung der drei Entwicklungsphasen der Ausbildungsstätte:

1. Phase: die Entwicklung von der kanonischen Errichtung des Hauses am 3. Dezember 1913 und dem Aufbau der Einrichtung bis zum Einsatz der Neubesinnung nach dem zweiten Weltkrieg, den der Vf. abgerundet mit dem Jahr 1950 ansetzt; 2. Phase: das Bemühen um eine missionarische Theologie in vorkonziliarer Zeit; 3. Phase: die nachkonziliare Zeit, in der der Austausch mit den jungen Kirchen in den Vordergrund tritt. (Die Jahreszahlen der Phasen sind leider nicht ganz kongruent und wirken etwas irreführend.) Dieser Beitrag bietet einen eindrucksvollen Einblick in die Entwicklung und in die konkrete Arbeit und leistet ein gutes Stück Dokumentation.

Es folgen drei Hauptteile:

(1) Beiträge zu grundlegenden Fragen missionarischer Theologie: H. Bettscheider erläutert die Grundperspektiven einer missionarischen Dimension der Theologie (die Beachtung des Ortskirchlichen im Weltkirchlichen, die Verbundenheit mit den Religionen, die kulturelle Situation am Ende des 20. Jh.s, die Kontextualität der Theologie) und wendet diese auf die theologischen Disziplinen an. K. Müller stellt Sinn und Ziel der Gründung Arnold Janssens in diesem Rahmen vor. H. Dumont behandelt die Verehrung des Heiligen Geistes als eine missionarische Orientierung, eine Überlegung, die in enger Verbindung mit der Spiritualität des Gründers zu sehen ist. P. Zepp arbeitet die kirchenrechtlich verankerte Verpflichtung der Ortsordinarien für die Evangelisierung der Welt heraus.

(2) Beiträge zur Inkulturation: Dem grundlegenden Beitrag zur Menschwerdung im Kontext der Kulturen von J. G. Piepke folgen teilweise kritische „Anmerkungen" und Rückfragen zur Inkulturationsproblematik (J. Salmen), Überlegungen zu Fest und Evangelisierung bzw. zum evangelisierenden Charakter christlicher Feste (H. Rzepkowski) und eine Ortsbeschreibung der Ehe indonesischer Katholiken zwischen der – hier verkürzt mit „Stammesbrauchtum" wiedergegebenen – „Adat", den staatlichen und den kirchlichen Gesetzen, ein Fallbeispiel, das unmittelbar zu Nachfragen in anderen Ländern und Umgebungen anregt (J. Königsmann).

(3) Beiträge zu einzelnen missionspastoralen Problemen: Dem Titelhinweis wird vor allem der erste Beitrag zu den Grenzen der natürlichen Familienplanung in den Entwicklungsländern (P. Klein) gerecht. Er ist um so beachtenswerter, als nicht selten Länder der Dritten Welt zur Verteidigung von „Humanae Vitae" herangezogen werden. J. Zapfs Beitrag „Wege existentieller Verwandlung des Menschen in den Religionen" hätte gut auch in einem der beiden anderen Teile stehen können, zumal die grundsätzlichen Überlegungen mehr noch als in die Missionspastoral in die theologischen bzw. in die Inkulturationsüberlegungen gehört hätten. Es folgen zwei Aufsätze zu den Themen „Naturwissenschaftliche und naturphilosophische Grundeinsichten als Voraussetzungen überzeugender Glaubensgespräche" (A. Altehenger) und „Wandel in Verständnis und Aufgaben der Missionsprokur" (G. Huth).

Man vermißt in dem ansonsten gut redigierten und sortierten Bd angesichts der Tatsache, daß St. Augustin auch die Monumenta Serica beherbergt und stärker als alle anderen Orden in Deutschland in den letzten Jahren dem chinesischen Kontinent Beachtung geschenkt hat, einen Beitrag aus dem sinologischen Bereich. Darin kann man mehr als einen Schönheitsfehler sehen. Im übrigen aber kann man nur wünschen, daß in St. Augustin auf der hier vorgestellten Basis auch in die kommenden Jahrzehnte hinein missionarische Theologie getrieben wird, die den Ortskirchen wie der Weltkirche in gleicher Weise zugute kommt.

Bonn Hans Waldenfels

Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, hg v. Michael Sievernich und Klaus Philipp Seif. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983. 139 S.

In ihrer Einführung (9–18) diagnostizieren die Hg. drei Haupttypen von Reaktionen des heutigen, säkularen Menschen auf die eigene Schuld: Aporie gegenüber dem Dasein, Abschiebung der Schuldursache auf äußere Umstände und prinzipielle Trostlosigkeit, die mit einem trotzigen „Dennoch" verbunden sei. Um hierzu Alternativen anzubieten und das interreligiöse Gespräch zu fördern, sollen die Religionen nun nach Antworten auf diese Reaktionstypen befragt werden.

Untersucht werden: Christentum (19–42; Autor: Michael Sievernich S. J.), Judentum (43–60; Pinchas Lapide), Islam (61–83; Adel Theodor Khoury), Buddhismus (84–102; Helmut Erlinghagen S. J.), Hinduismus (103–120; Reinhart Hummel) und afrikanische Naturreligionen (121–139; Joshua Sempebwa).

Die Vf. bieten souverän klare Informationen über die jeweilige religiöse Anthropologie, Ethik und Gnaden- bzw. Erlösungslehre. Der Beitrag zur christlichen Sichtweise hebt sich aufgrund seiner mitunter paränetischen Attitüde ab. Der zusammenfassende Vergleich in der Einführung fällt knapp aus.

Köln Georg Girschek

L'expression du sacré dans les grandes religions. T. III: Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus, hg. v. Julien Ries. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 441 S. (Homo Religiosus, 3), kart. bfr 1200.–

Der erste Bd der Untersuchung über die Ausdrucksformen des Sakralen in den großen Religionen hatte sich mit dem Begriff des Sakralen und einigen Ausdrucksformen im alten Vorderen Orient und in den biblischen Traditionen befaßt (erschienen 1978). Der zweite Bd erweiterte die Untersuchung auf die indoeuropäischen und asiatischen Völker, den Hinduismus, den Buddhismus, die altägyptische Religion, den Gnostizismus und den Islam (erschienen 1983).

Dieser dritte Bd beschäftigt sich nun mit dem Sakralen in weiteren Religionen sowie im Neuen Testament. Die hier zusammengestellten Beiträge sind von verschiedenen Fachleuten der Universität Liège und der Universität Louvain-la-Neuve beigesteuert.

Der Bd wird durch Julien Ries mit einer aufschlußreichen Frage eröffnet: Rückkehr oder Fortdauer des Sakralen? (1–13), dies angesichts des Wiedererwachens des Interesses für religiöse Fragen, für Mythos, Symbol und Ritus, und auf dem Hintergrund der Tatsache, daß das Sakrale die Entsakralisierung der Gesellschaft und gar der Religion überdauert hat.

Es folgen Studien, die sich mit dem Heiligen/Sakralen und seinen näheren Ausdrucksformen (Sprache, Symbole, sakrale Gegenstände, rituelle Reinheit, Kulthandlungen usw.) in folgenden Religionen beschäftigen: Mazdaismus (Jacques Duchesne-Guillemin, 15–24), Isis-Kulte (Michel Malaise, 25–107), Griechische Religion (André Motte, 109–256), Manichäismus: die koptische manichäische Liturgie (Julien Ries, 257–288), Neues Testament (Joseph Ponthot, 289–329). Es beschließen den stattlichen Bd ein umfangreicher Beitrag des Hg.s R. über den Homo religiosus, das Sakrale und die Heiligkeit (331–384), eine substantielle Bibliographie zur weiteren Orientierung des Lesers (385–396) und Namen- und Sachregister (399–430).

Diese Untersuchungen, allesamt von hoher Qualität, bilden mit den Beiträgen der zwei ersten Bde eine sehr wertvolle Sammlung, die sich Religionswissenschaftlern und Theologen, Forschern und Studenten der Geisteswissenschaften als Handbuch des Sakralen und Religiösen sehr empfiehlt.

Münster Adel Theodor Khoury

Busse, Heribert: **Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum.** Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VI, 193 S. (Grundzüge, Bd. 72), kart. DM (29.–) 36.–

Heribert Busse, Prof. und Direktor des Seminars für Orientalistik an der Univ. Kiel, zeigt in dieser Studie die vielfältigen theologischen Beziehungen auf, die den Islam mit dem Judentum und dem Christentum verbinden.

Ausgehend vom religiösen und politischen Umfeld, in dem Muhammad, der Prophet des Islams, aufwuchs (8–29), zeichnet der Vf. die Entwicklung auf, die Muhammads Verhältnis zu Juden und Christen und seine Einstellung zu ihnen geprägt hat (30–65). Theologisch entscheidend war letztendlich der Rückgriff auf die Religion Abrahams, wie B. deutlich hervorhebt: „Muhammads Trennung von den Leuten der Schrift ging Hand in Hand mit den Bemühungen, eine durchgehende Linie von Abraham bis zu seiner eigenen prophetischen Sendung zu ziehen und Juden und Christen als Abweichler von der Religion Abrahams (millāt Ibrahim) hinzustellen" (62). Anhand der von Muhammad aufgegriffenen biblischen Traditionen (AT: 66–115; NT: 116–149) macht der Vf. darauf aufmerksam, daß sie teilweise in „gestörter Reihenfolge" Eingang in den Koran gefunden haben, wodurch deutlich wird, daß nicht die Übernahme biblischer Erzählungen als solche von primärem Interesse sein kann, sondern vielmehr das Faktum, wie Muhammad sie „durch Umgestaltung den Bedürfnissen seiner Verkündigung anpaßt" (66), d. h. sie durch Um- bzw. Neuinterpretation seinem theologischen Konzept einfügt. Mögen Muhammads Kenntnisse aus dem AT und dem NT auch noch so rudimentär gewesen sein, feststeht – und das hat B. klar herausgearbeitet –, daß das, was er übernommen hat, seiner theologischen Linie angeglichen ist. Christliche Theologie hat davon bislang kaum Kenntnis genommen. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang lediglich auf die koranische Mariologie, mit der sich christliche „Mariologen" bis dato wenig auseinandergesetzt haben – man schwimmt halt leichter und sicherer in eigenen Gewässern.

Im abschließenden Teil seiner Arbeit behandelt B. die gegenwärtige Situation und ihre Grundlagen in der Geschichte (141–186). In der Tat ist die heutige Situation und das heutige Verhältnis von Christen und Muslimen („Dialog statt Mission", 164ff) nur aus der Geschichte heraus zu verstehen, belastet mit einer Hypothek, die abzutragen das theologische Gebot der Stunde ist. B. hat hier mit seiner Studie einen wertvollen Beitrag geleistet.

Würzburg Ludwig Hagemann

Acharuparambil, Daniel: **La spiritualità dell'Induismo.** – Rom: Edizioni Studium 1986. 258 S. (La spiritualità non cristiana, Storia e testi, 1), kart. Lit 14 000.–

Das ist der erste Bd einer Reihe über die nichtchristliche Spiritualität, von der wir unseren Lesern bereits weitere Bde vorgestellt haben.

Eine knappe Einführung in den Hinduismus eröffnet das Buch (14–47); sie behandelt im Schnellgang folgende Themen: Quellen des Hinduismus, Etappen seiner geschichtlichen Entwicklung, Gottesvorstellung, Weltverständnis, Menschenbild, Neohinduismus. Leider vermittelt diese Einführung nur Grundelemente einiger Lehren des Hinduismus.

Der Leser erfährt aber mehr in der Textauswahl aus Ṛgveda, Upaniṣad, Bhagavad-Gītā, Manu-Gesetzbuch, Yoga-sūtra des Patanjali, Vivekacūdāmani des Śankara, Bhakti-sūtra des Nārada. Es folgen einige Texte der mystischen Tradition des Śivaismus und des Viṣnuismus, endlich Texte einiger Vertreter des Neohinduismus: Ramakrishna, Tagore, Maharshi, Gandhi, Aurobindo.

Diese Anthologie, wie vergleichbare Unternehmungen, vor allem, wenn es sich um die Vielfalt religiöser Richtungen handelt, die mit dem Sammelbegriff „Hinduismus" bezeichnet werden, kann nur eine Hinführung zur religiösen Tradition des Hinduismus sein. Sie kann den Leser auch anregen, sich anhand der gut ausgesuchten Literaturhinweise am Ende des Bdes weitere Informationen zu verschaffen und dem einen oder anderen Thema tiefer nachzugehen.

Münster Adel Theodor Khoury

Hatem, Jad: **L'Écharde du mal dans la chair de Dieu.** – Paris: Cariscript 1987. 244 S. (Collection Extasis).

Hatem, Jad: **Mal et transfiguration.** – Paris: Cariscript 1987. 187 S. (Collection Extasis).

Wir haben es mit zwei Reihen von Studien zu tun, die beide um die Sache des Bösen kreisen. Beide Werke sind aus demselben Jahr (1987) und enthalten gegenseitige Querverweise.

L'Echarde (im folgenden mit bloßer S.-Zahl zitiert) – Emmanuel Lévinas gewidmet – besteht aus sieben Studien unterschiedlichen Umfangs zum Thema des Bösen in der Philosophie (bei Platon und Schelling), der Psychologie (bei C. G. Jung), der Literatur (Huysmans, Julien Green, Graham Greene, und G. Bernanos – letzterer in einem kurzen Anhang) und der spekulativen Theologie (der Kabbala).

Mal et Transfiguration (zitiert S.') umfaßt ebenfalls sieben Studien zur Deutung des Bösen, hier fast ausschließlich in literarischen Werken (Dorian Gray von O. Wilde, Dr. Jeckyll a. Mr. Hyde von Stevenson, La Chute von A. Camus, die Romantrilogie von I. Calvino, Varouna von J. Green, einer Erzählung des libanesischen Schriftstellers M. Nouaymé und einem Märchen der libanes. Autorin C. Dammous) – ein knapper Anhang setzt sich auseinander mit dem Freiheitsbegriff von Jean Grenier (dem Lehrer von A. Camus).

Was man äußerlich für eine gängige Sammlung von Aufsätzen halten könnte, erweist sich als ein Werk von beeindruckender Homogenität und Dichte. Dessen Grundanliegen ist aber durch und durch: Interpretation.

I. Das Denken des Bösen

Eine der eindringlichsten Reflexionen, die dem Rez. bekannt sind, über die Möglichkeit eines Denkens des Bösen ist die von Paul Ricœur (Le Conflit des interprétations, 265–368). Das Böse gehört für ihn zu den Urtatsachen des Daseins, die jede menschliche Existenz vorfindet, die sie umfangen und ihr aus der Sprache sprechen, in der sie beheimatet ist, in Symbolen und Rätseln, die ihr ihre Grundbefindlichkeit erfahrbar machen. Das Böse besitzt gegenüber dem begrifflichen Denken eine unaufhebbare Anteriorität („Es gibt

keinen anderen Zugang zur Erfahrung des Bösen ... als die symbolischen Darstellungen" [ebd. 311]). Das philosophierende Bewußtsein reicht, wenn es sich – in der Ethik – des Bösen annimmt, an dessen Finsternis und Tragik, d. i. an dessen ureigenes, spirituelles Wesen nicht heran. Die allererste Aporie des Bösen ist die des „point de départ" des Nachdenkens über es. Dieser Ausgangspunkt kann nur die „Fülle" (le plein) der Sprache und des Sinnes sein, in denen es uns vorgegeben ist. Das Böse hat keine Realität außerhalb des Ausspruchs des „Geständnisses" (aveu), außerhalb der Bilder des Falles, der Befleckung, der Übertretung ...

Man vermißt bei H. eine Anknüpfung an Ricœurs Überlegungen. „Penser le mal" ist nämlich das inaugurale Problem der vorliegenden Werke. Die Lösungsversuche, die sie bieten, stellen auch deren originellste Leistung dar. In ihren Studien vollzieht sich nämlich nicht nur die „pensée à partir des symboles", die von Ricœur gefordert wird, sondern auch eine Dynamik des Schöpfens und Füllens zwischen Philosophie und Literatur, die von der einen borgt, um der anderen zu geben. Für H. bildet das Böse den Urstoff, die materia prima der (vornehmlich modernen und insbes. fantastischen) Literatur (7′). H. macht diese zum privilegierten Ausgangspunkt seines Eindringens in das Rätsel des Bösen. Methodisch erfolgt eine komplexe gegenseitige Bereicherung von Bild und Begriff: so kann die philosophische Betrachtung dem Verständnis des Romans vorausgehen und ihre erklärenden Schemata bereitstellen, oder die Lektüre des Romans vollzieht sich zuerst und ruft die Produktion von neugedachten und originären Kategorien hervor (10). Das Ergebnis ist einerseits eine sonst selten erreichte Anschaulichkeit, Affirmativität und Dichte des abstrakten spekulativen Gedankens und andererseits eine äußerst intense Intelligibilität des Sinnfälligen von Kunst und Leben.

Selten gab sich die Freiheitsschrift so lebendig, plastisch, so anschauungserfüllt wie in ihrer Ein-bildung in den Figuren, Spannungen und Stimmungen des modernen Romans. Selten gelangte die Lektüre Huysmans zu dem geistigen Bezugsreichtum, der ihr erwuchs im Lichte der spekulativen idealistischen Begriffe.

H. fordert einen „dialogue des genres" (9), eine Zirkulation, einen Austausch der Inhalte zwischen den Gattungen, die da sind Philosophie, Psychologie, Literatur und Theologie. Er stellt fest, daß die moderne Literatur beim Verstehen der Grundprobleme und Grundsituationen unserer Zeit an die Stelle der Theologie getreten ist – mit J. B. Metz empfiehlt er der Theologie, in dieser Hinsicht von der Literatur zu profitieren (10). Doch das eigentliche Anliegen und die authentische Leistung H.s ist die metaphysische Interpretation der Literatur als Sage vom Bösen.

Im Schnitt- und Mittelpunkt all dieser Gattungen liegt die Seele. Sie ist für H., der Schelling folgt und interpretiert, Transzendenz, Ort des Urwollens (des Drangs zu sein – désir d'être) und des Wollens (des Guten und des Bösen), sie ist jenes Herz des Daseins, in das sich das Böse als metaphysische Potenz nistet. So verlangt bei H. die Literatur, und insbesondere die die Tiefenökonomie der Seele widerspiegelnde fantastische Literatur, nach einer strukturierten Deutung, deren Abschluß metaphysisch sein muß. Ein aufbauendes Vorgehen zeichnet die vorliegenden Interpretationen aus: zuerst wird auf die vordergründige, lineare Deutung als Anzeige der ästhetischen und psychologischen Problematik kurz eingegangen; dann erfolgt eine ausführliche tiefenpsychologische Deutung der implizierten Inhalte nach Jungschem Muster; diese Deutung bietet den unmittelbaren Unterbau für die verflochtene metaphysisch-theologische Durchdringung (151′).

Doch nichts ist weniger gleichartig-methodisch wie diese scheinbar geregelte Gangweise. Sie erfolgt nämlich in Anläufen, die manchmal innerhalb eines kurzen Paragraphen mehrmals und in unterschiedlicher Anordnung wiederholt werden. Andererseits wird der Fortschritt der Interpretation durch etwas ganz anderes bestimmt als diesen schematischen Aufbau: eine Vielzahl von äußerst prägnanten Zitaten aus der Dichtung, der Philosophie oder der religiösen Literatur wirken wie Zünder, die die Entfaltung der nächsten Sinnkonstellation in Gang bringen. Sie bekommen ihre Prägnanz von ihrer unvermuteten Einfügbarkeit in den jeweiligen Kontext. Das Zitat bei H. sitzt wie ein Kleinod und trifft wie ein Pfeil. H. schöpft in einer umfassenden Bildung Einsichten und Formeln, deren Herkunftshorizonte er zu einem einzigen Brennpunkt bündelt, in dem er spekulär den Gedanken des Bösen zu fassen trachtet. So ist H.s Reflexion gespeist in erster Linie von der deutschen und englischen Romantik, einer modernen Tradition christlichen Denkens (Schelling, Kierkegaard, Berdiaev, Dostojevski, Marcel), der französischen Lyrik und Romanliteratur, der christlichen Theologie und Mystik – und als Gegengewicht, den Religionen Indiens. Die in das Eindringen in das Rätsel des Bösen investierte Gelehrsamkeit ähnelt einer voranziehenden, aus den verschiedenen Kardinalrichtungen des Geistes zusammengewachsenen Gewitterwolke, die aus tiefer Dunkelheit leuchtende Blitze gebiert.

H.s Werke wollen auch in keine herkömmliche Gattung recht passen. Als akademische philosophische oder theologische Werke würde es ihnen an historisierendem Interesse mangeln. Ihre Einstufung als literarisch-kritische Essays würde andererseits auch deren Intention verfehlen. Denn sie haben die innere Bindung und den Ernst eines philosophierenden Weges sowie die tiefgründige Einheit der Inspiration und der Sache. Ihnen fehlt jeder Glaube an die Tugenden des Spiels als Tiegel der „Differenz", in der alle „parole" (ob die „erste" des Autors oder die „zweite" des Kritikers) sich erzeugt und von der die zeitgenössische französische Literatur-Kritik und Philosophie solch großen Aufhebens machen. Ihnen fehlt auch gänzlich die Lust am heuristischen oder stilistischen Wortspiel, die gleichartige Werke in Frankreich so geistreich und verbos macht.

Es herrscht in H.s Studien die Ökonomie der Mittel desjenigen Denkens, das, alles besehen, von weither zurückkehrt in die Schlichtheit der Suche nach Gottes Angesicht (einem Pascal oder Kierkegaard ähnlich). Es weiß den Ort, wo solche innere Einsicht wächst, hält sich da ohne großen Aufwand, entledigt sich alles unnützen Zeugs und versucht, den Weg in Gott zu gehen. So macht die Lektüre dieser Werke einen schlechthin erbauenden, stärkenden, nährenden Eindruck. Hier ist die Literatur, die Kritik, die Psychologie, die philosophische Ethik, die Metaphysik und die Theologie Spiritualität geworden. Die interpretatorische Bewegung wirkt wie eine Mysterienmeditation, die die Innerlichkeit immer tiefer ins Eigentliche des Denkens und Fühlens anzieht.

Es ist ein gewaltiger Unterschied zur akademischen Produktion, wo die Positionen, sorgfältigst wiedergegeben und in historischen Bezug zueinander gesetzt, in einem vagen „als-ob" hingestellt gelassen werden und wo öfter die einzige zu entscheidende Wahrheitsfrage die der Richtigkeit der Rekonstruktion und der Legitimität der Inbezugsetzung ist.

Ein Autor müßte jedoch genannt werden, dessen Werke mit H.s Schriften in Gattung, Anliegen und Inspiration sehr verwandt sind. Mit Eugen Drewermann teilt H. die Überzeugung, daß die Theologie im Besitz des ergiebigsten Leitfadens zum Verstehen der erzählenden Bilder der Literatur und der Mythologie sei. Beide praktizieren eine Hermeneutik, die ein „passage obligé" durch die Tiefenpsychologie hält und in der philosophisch-theologischen Reflexion kulminiert. Viele Kap. bei H. erinnern sehr stark an die Märchen-Interpretationen Drewermanns. Die Nähe beider Autoren – die voneinander nichts wissen – ist frappierend: so kennzeichnet Drew., rückschauend auf die vollendeten „Strukturen des Bösen", Gattung und Zweck dieses vielfältigen Werkes als „rein ‚erbaulich'" (III, LXIV) – ein Epitheton, das uns bei der Beschreibung der Qualität von H.s Arbeiten aufdrängte.

Wichtige Differenzen zwischen beiden Autoren liegen jedoch auf zwei Ebenen vor:

1. In der Ausführung seiner Hermeneutik geht Drew. systematisch-exhaustiv durch ein umfassendes Material und den genauen Nachvollzug seiner Interpretation in den relevanten anthropologischen Wissenschaften. Die philosophische und fundamentaltheologische Betrachtung erfolgt anschließend ebenfalls systematisch. Die Resultate der Arbeit sind solche einer sozusagen enzyklischen Vermittlung. Diese Vermittlung fehlt bei H. zugunsten einer literarischeren, „lesenden" Sammlung von Zeugen aus Dichtung und Denken.

2. Inhaltlich ist bei der oben angesprochenen Gemeinsamkeit der Inspiration und bei häufiger Übereinstimmung im Detail eine tiefe Differenz zu verzeichnen. Ihr Grund liegt darin, daß Drew. die Anwendung oder gar Einbürgerung der Gegensatzproblematik in der Theologie ablehnt – er verwirft die von Jung vertretene Androgynie Christi sowie die coincidentia-Tendenz als gnostisch (II,34). Für ihn enthält diese Problematik, die er hauptsächlich von Hegel und Jung rezipiert, die dogmatisch unvertretbaren Grundsätze der Notwendigkeit des Bösen – im Weltprozeß der dialektischen Vernunft bzw. der psychischen Individuation – und damit der Impersonalität und Unfreiheit Gottes. Drew. hält einzig die Theologie für fähig, Gott als Person zu denken. Im Gegensatz zu H. sieht er eine der Problematik des Bösen einwohnende strukturelle Forderung, die Philosophie auf die Theologie hin zu überschreiten. Erst vom persönlichen Gott her könne die ubiquitäre Notwendigkeit des Bösen im menschlichen Dasein als Schuld erscheinen (III, LXVI). Erst im Abfall von der Freiheit und der Unschuld, d. h. erst durch das Hinzukommen des „Vorzeichens der Angst" werde das Böse notwendig (III,187). Hier tritt der Gegensatz zu H.s Grundthesen scharf hervor: dieser lehnt sich – von Hegel bewußt Abstand nehmend – an Schelling an, der in der Philosophie den einzigen Zugang zum Wesen der Freiheit aufzeigen will. Dieses „System der Freiheit", erweist sich Schelling, dessen Grundanliegen es ist, als undurchführbar, solange Gott nicht als Person gedacht wird. Das Denken der Freiheit ist das Denken der Persönlichkeit Gottes. Birgt somit Schellings Ansatz der Gleichursprünglichkeit von Gottes Persönlichkeit mit der spekulativen Identität von Gut und Böse – als eines Ganzen von in seiner Existenz überwundenem Grund und dieser selbst

– eine Antwort auf Drew.s Kritik der dialektischen Philosophie und deren behauptete Unfähigkeit zum Denken des Bösen und seiner Schuld?

H., ein beflissener Leser und Interpret der Freiheitsschrift – sowie des ganzen Schellingschen Opus – schuldet diesem die zündenden Intuitionen in das Wesen des Bösen und seiner Geistigkeit, die in seinen Studien zur Sprache kommen. Angelpunkt der Interpretationen H.s ist eine starke und sichere Bejahung der Ebenbildlichkeit Gottes und des Menschen – dies ist auch die fundamentale Anschauung Schellings, explizit angesprochen in seiner Antwort auf Eschenmeyer, G. W. VII,183. Es liefert die Bedingung der Möglichkeit eines spekulativen Weges in das Rätsel des göttlichen Wesens. Die zweite Grundvoraussetzung der H.schen Hermeneutik ist ebenfalls eine lebendige Aneignung des Gedankens der spekulativ-dialektischen Identität (so von Gut und Böse), die sie um die Mysterien eines „komplexen Monotheismus" – in dem Gott eine facies sinistra hat – kreisen läßt. H., der an sich eine philosophische – d. h. für ihn eine metaphysische – Aufhellung des Problems des Bösen anstrebt, rechtfertigt selber den von ihm vollzogenen Übergang ins Theologische und Spirituelle: die Frage nach dem Bösen erfordert einen „Denkrahmen" („cadre de pensée" [21]) dessen Zentrum der persönliche Gott ist. Denn das Böse in seiner eigentlichen, d. h. absoluten Gestalt, begegnet nur als geistiges (als „mal spirituel"), was es nur im Hinblick auf das absolut Gute, den persönlichen Gott – der Freiheitsschrift – sein kann (21). Dabei ist der Mittelsatz (das wahre, absolut Böse kann nur geistig sein) vorerst lediglich eine Behauptung.

II. Die Geistigkeit des Bösen und die Ambivalenz des Geistigen

H.s Begriff von der Geistigkeit des Bösen stellt eine radikale Interpretation des Schellingschen dar, gewonnen – und darin liegt die Originalität seines Ansatzes – durch die Immersion der spekulativen Motive in die lebendige Materie des literarischen Werkes.

Für die post-kantianische Tradition ist einzig der Mensch als autonomes moralisches Subjekt des Bösen fähig – das Tier, obgleich ein Bündel von irrationaler Sinnlichkeit, kann nicht böse sein. H. begnügt sich nicht mit diesem anthropozentrischen Verständnis der Geistigkeit als rational-ethischer Autonomie – er unterscheidet zwischen der ethischen Schuld, die mit einem „manque d'âme" einhergehen kann, und der Sünde, die unvorstellbar ist ohne ein „excès d'âme" (71'). Im Anschluß an Schelling läßt er die Freiheit da beginnen, wo ein eigentliches Vermögen des Guten und des Bösen sich zeigt. Dieses Vermögen ist aber Sache der „aktivierten Selbstheit" (Freih.-Schrift VII,400). Erst im Überschritt vom gemeinen, durchschnittlichen Leben zum „eigentlichen" Selbstsein ist es im Grunde wirksam. Somit scheidet das, was H. das „empirische Böse" nennt und das in einem Modus des unent-schiedenen Existierens begangen wird, aus der Betrachtung aus. Dieses Böse ist für H. nicht geistig, weil ihm das Merkmal der Absolutheit fehlt – man könnte sagen des ek-statischen Eigenvollzugs der Freiheit. Das Gute und das Bösen setzen sozusagen eine Exzellenz der wirksamen geistigen Kräfte voraus und bewegen Schelling zur Aussage: „Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige" (VII,468).

Diese „reinste Geistigkeit" des Bösen läßt H. die Fähigkeit des Bösen allein jenem Menschen zusprechen, der zu seiner göttlichen Ebenbildlichkeit erwacht ist – „die Sünde ist es, wodurch der Mensch unmittelbar in Beziehung zu Gott gesetzt wird" (66'). In Fortsetzung dieses Gedankens dürfte man die Geistigkeit des Bösen nicht mit dessen „Vernünftigkeit" verwechseln. Geistig wäre erst das Wollen, das zu einer bestimmten Wachheit (aktiviertem Selbstsein) gelangt, welche es in Bezug setzt zu seinem Ur-Bild und -Grund.

Man könnte also von einer dritten und eigentlichen Stufe der Geistigkeit der Freiheit bei H. sprechen, nämlich der übernatürlichen, sakralen („Das Übernatürliche ist das Reich des Guten und des Bösen" [161]). Sich dem Übernatürlichen zu öffnen, heißt für H. also, auch dem Bösen die Chance des Einlasses zu geben. Ein banales Böses ist nicht denkbar. Das Böse ist immer „absolute Gewalt" („violence absolue") – H. zeigt dies auch bei Platon, dem er die Anschauung eines geistigen, weil absoluten, Bösen (in der Tyrannis) zuschreibt (25). Das Böse ist H. immer Einbruch in und Verletzung heiligen Bereiches. H. macht so weit ernst mit diesem Gedanken, daß er dem Sadeschen schänderischen Toben gegen das Heilige und seine Symbole jede religiöse Resonanz abspricht, weil es als atheistisches Denken und Handeln jenseits von Gut und Böse anzusiedeln ist. Dies gilt im allgemeinen von der Sadeschen Form des Bösen, die an die Geistigkeit der Freiheit nicht heranreicht (110 u. 115). Dagegen bleibt einer Romanfigur von Graham Greene, einem früheren Priester, „die Zuflucht des Atheismus versagt" (202).

Mit seiner Freiheit, die ein Prozeß der Ent-scheidung und des Hinausschreitens zum Selbst- und Ebenbildsein ist, steht der Mensch voll bewaffnet in der Türe des Heiligtums – wo er voller Pietät und rein von jedem Makel vor ihm niederfallen oder den Frevel der Verweigerung der Hingabe begehen kann. Damit ist eine grundsätzliche Violabilität des Sakralen gegeben – vgl. (181) die Interpretation einer Teilnahme an der Unschuld durch deren Verderber.

Die spekulativ-dialektische Identität von Gut und Böse ist der prägnante Ausdruck der Ambivalenz des Geistigen – d. i. des Übernatürlichen –, die den Kern von H.s Anschauung bildet und weitgehend im Zeichen der Jungschen Conjunctio-Theorie steht. Im Grund (Schellings), im Schatten (Jungs) sind Gut und Böse verflochten (complexio boni et mali). Das Übernatürliche ist also beides zugleich, göttlich und dämonisch, ist das Reich Gottes und seines Widersachers (der Gott selbst, seine tenebra ist). Keiner kommt mit dem einen in Berührung, ohne den anderen auf den Plan zu rufen. Wo Gott ist, da ist der Teufel. Die coincidentia oppositorum ist das mysterium magnum für den Menschen – daher ist auch jedes Symbol, d. i. jeder ursprüngliche Zeuge des Seins, zweideutig, versteht sich in bonam und in malam partem (137). Die conjunctio ist Akt, Sinn und Richtung alles Seienden (145).

III. Die Christologie des Bösen

H.s Interpretation der literarischen, psychologischen, philosophischen und theologischen Motive kulminiert ganz bewußt in einer Christologie, einer Lehre der christischen Gestalt („figure christique"). Das fürchterlich-erhabene Antlitz Christi (des Gekreuzigten) findet H. in vielen Figuren der Literatur des Bösen wieder, die meistens auch satanische Gestalten sind.

H. bemerkt allgemein, daß die christische Idee in jedem Kunstwerk zum Vorschein kommt, was die Einrichtung einer Christologie-Vorlesung für Literaturwissenschaftler empfehlen würde (27'). Spekulativ-dialektisch muß der Satz gewagt werden: Christus ist der Satan – er läßt ihn sein, weil er er selber ist als dessen Überwinder, so wie für Schelling das Gute das (überwundene) Böse ist.

Eine zweite Ebene der Polarität und Ambivalenz der christischen Gestalt wäre bei H. die theopathische: Christus ist der leidende finstere Grund Gottes, sein Fleisch („le fondement ténébreux", „la chair" de Dieu [7f]).

Hier pflanzt der Mensch seinen Dorn (l'écharde) ein. Gott ist erschüttert durch den Angriff des Menschen gegen ihn (40). Diese Übertretung, die das Böse selbst ist, „verändert den Menschen und Gott" (9'), zerstört ihre Ebenbildlichkeit und überantwortet den Menschen der Mißgestalt (13'f – dem Thema der Verwandlung, der Entstellung und Verklärung der Gestalt durch die Einwirkung oder die Überwindung des Bösen sind die meisten Studien des zweiten Werkes gewidmet).

Die dritte Ebene der „complexion christique" ist die unheimlichste, die dyothelitische – oder mit Jung zu sprechen die der „Androgynie" (176,24').

Hier kommt der in die Versuchung geführte Christus, der antinomistische, den Sabbath schändende Prophet zum Vorschein (35f). In Christus vollzieht sich das äußerste der „inversion spirituelle", die aus Gott den Gegengott, aus dem reinsten Guten das reinste Böse macht und ohne deren Geschehen weder Gott noch Christus „Leben" hätten oder – mit Schelling – wären. H. neigt zur Vindikation einer „lecture démoniaque" von Christi Gestalt und lädt zu einer Neubesinnung über die theologische Fruchtbarkeit eines erneuerten Dyothelismus (36'). Der „Schattenanteil" („la part d'ombre") in Christus wäre gerade sein dem göttlichen (Universal-)Willen entgegengesetzter Partikularwille. Hätte Christus die Versuchung der „absoluten Gewalt", des „Willens dämonischer Omnipotenz" (54'), der „Usurpation der göttlichen Qualität" (9') nicht überwunden, wäre er nicht der Erlöser geworden (36'f). In Christus gipfelt die Versuchung des – wie H. es nennt – „Moi polymorphe" oder „Moi polyphonique", d. h. des „Selbstwollens" in einem „Sein zum Leben" (84'). An der Gestalt von Dorian Gray zeigt H. die „christische Komplexion" eines schattenhaften „amour immodéré de la vie", eines „être de la dépense et de l'exubérence" (ibid.), der sich aber verwandelt, verklärt in einer „mort à soi" (150'). Die facies sinistra Dorians, auf der Alter und Laster ihr entstellendes, das Ebenbild auflösendes Werk vollendet haben, wird zum Angesicht Christi des Erlösers, der durch sein Ihm-selbst-Sterben die „Dämonie der Welt" auf sich nimmt (65'), und so, könnte man sagen, sie in sich opfert,

anstatt sie, die in ihm ins äußerste gewachsen war, auszuleben. Gehört Christus demnach zum komplexen messianischen Typus (der Licht und Schatten, Gut und Böse in sich vereinigt), so zeigt ein Vergleich mit Sabbatai Zevi (232ff), daß er im Gegensatz zu diesem, der dem Jungschen individuierten Selbst ähnlich seinen Schatten verwandelt und als solchen in den Grund seiner Persönlichkeit integriert, einer anderen Theologie und anderen seelischen Gesetzen gehorcht. In ihm kann das Böse nur durch „l'innocence absolue et l'amour sans feinte" (238) besiegt werden.

H. lehrt Philosophie und Französische Literatur an der Jesuiten-Universität in Beirut. Außer den beiden besprochenen Büchern veröffentlichte H. 1987 im selben Verlag (Cariscript) noch drei weitere Arbeiten: – Ethique chrétienne et révélation. Etudes sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche – De l'Absolu à Dieu: Autour du Traité sur la liberté de Schelling – Nikos Kazantzaki: Masque et Chaos; ferner Werke zur fantastischen Literatur, zu Khalil Gibran und anderen libanesischen Dichtern zu Hermann Hesse sowie zwei Gedichtbände. Sie sind alle im libanesischen Krieg entstanden, herangereift in einem Ost-Beiruter Schutzkeller und einer privaten Gelehrtenbibliothek. Sie wurden auch im Kriegslibanon gedruckt: der Verlag, das Wagnis eines theologisch interessierten, in Paris lebenden – vor kurzem zum Priester geweihten – libanesischen Geschäftsmannes, verdient Lob für die schlichten, schmucken Bände mit ihren schönen, sinnigen Emblemata sowie für die gute drucktechnische Ausführung. Was mit diesen Bänden zu uns gelangt, zeugt vom Permanenzwillen der heute an der Peripherie lebenden Träger der christlichen Kultur. Gewachsen ins äußerste gibt die Gefahr der Stimme H.s eine neidlose, innere Klarheit. Weitantönender Schall des nahenden Rettenden oder Klang des Abschied nehmenden Gesanges?

Heiligenhaus Jean Clam

Friedrich Schleiermacher: Theologische Enzyklopädie (1831/32). Nachschrift David Friedrich Strauß, hg. v. Walter Sachs. Mit einem Vorwort von Hans-Joachim Birkner. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987. XLII, 256 S. (Schleiermacher-Archiv, Bd 4), Ln DM 108.–

Über die 1811 erschienene 1. Ausgabe der Enzyklopädie soll Friedrich Wilhelm III. geäußert haben, gelehrte Leute bei der Universität sollten doch verständiger schreiben. Der König war indes ehrlicher als andere Leser, die die Sache zu verstehen glauben, die Schleiermacher ihnen unverständlich machen wollte (vgl. X). Trotz der erläuternden Zusätze sind auch in der 2. Ausgabe von 1830 erhebliche Verstehensschwierigkeiten erhalten geblieben. Mit seiner Ausgabe hat S. eine empfindliche Lücke geschlossen (unterstützt von Birkner, der das vor mehr als einem Jahrzehnt abgelegte Transkript erneut mit der Handschrift verglichen hat). Es bedeutet einen ungeheuren Fortschritt, daß man nunmehr die Erläuterungen zu Rate ziehen kann, die Strauß im Kolleg festzuhalten versucht hat.

In seiner lesenswerten Einleitung geht S. weniger auf Schleiermacher als auf Strauß ein.

Wenn Sachs schreibt, Strauß sei 1829 bei Schleiermacher nicht stehengeblieben, sondern zu Hegel vorgedrungen (XVI), wäre freilich zu fragen, ob Strauß jemals wirklich bei Schleiermacher gestanden hat (so schnell kommt über Schleiermacher nicht hinaus, wer ihn wirklich verstanden hat).

Aus dem gedruckten Kompendium geht hervor, in welchem Zusammenhang die verschiedenen Teile der Theologie unter sich stehen. Statt diesen Zusammenhang noch einmal nachzuzeichnen, will ich mich hier darauf beschränken, aus Sachs' Ausgabe diese und jene Einzelheit mitzuteilen.

Aufhorchen läßt die Behauptung: „Wären Kirche und Staat eins, so wären alle andern positiven Wissenschaften Theologie" (zu § 1). Den nichtchristlichen Religionen wird nachgesagt, nur eine Mythologie, aber keine Theologie zu haben (zu § 4). Eine ausgebildete Theologie halte die Kirche zusammen, so sei die protestantische Kirche realiter getrennt, aber das Leben in der Theologie sei Eines in ihr (zu § 5). Es wird erwogen, nicht von „praktischer", sondern von „technischer Theologie" zu reden: der Ausdruck „praktisch" schließe den Gegensatz zu „theoretisch" ein, welcher nicht existiere, da die praktische Theologie selbst eine theoretische sei (zu § 25).

Ein Beispiel, wie Schleiermacher naheliegenden Mißverständnissen zu wehren sucht, findet sich zu § 212. Nach § 212 ist jeder auf unsere Symbole zurückzuführende Satz nur insofern vollständig bearbeitet, als er den Gegensatz gegen die korrespondierenden Sätze der römischen Kirche in sich trägt. Darüber dürfe, heißt es nun in der Nachschrift, nicht vergessen werden, daß das Christentum Eines ist und wir in der Reformation niemals das ganze Verfahren der römischen Kirche für etwas das Christentum selbst Aufhebendes erklärt haben. – Nicht überraschend wirkt der Satz, daß die Reformation in ihrem Prinzip antischolastisch sei und die Kirchenleitung dahin streben müsse, die Dogmatik mehr und mehr von dem scholastischen Einfluß zu befreien, durch den der Einfluß der Lehre auf das Unmittelbare sich aufhebe (zu § 198). Zur scholastischen Reaktion nach der Reformation gehöre, daß die Geistlichen ihre Kathedereindrücke unmittelbar auf der Kanzel realisieren wollten und daß ihre Predigten polemische Dissertationen waren (zu § 205).

Die einzelnen dogmatischen Sätze seien in Beziehung auf den religiösen Gehalt und nicht in Beziehung auf ihren dialektischen Gehalt zu behandeln (welches Dialektische nur die Form sein müsse): die mögliche Beziehung auf die religiöse Mitteilung in der christlichen Gemeinde sei die Grenze des notwendigen Umfangs einer dogmatischen Darstellung (zu § 197). Dem Ausdruck „Systematische Theologie" wohne die Zweideutigkeit bei, daß die Dogmatik unter die Diktion der Philosophie gestellt worden ist – auf die Weise, daß die Organisation, die Zusammenstellung, die Terminologie dialektisch gerechtfertigt werden muß (zu § 250).

Über das Verhältnis zur Philosophie erfährt man, daß für die Heiden die Philosophie dasselbe sei wie für die Juden das Gesetz in Beziehung auf das künftige Christentum (zu § 46; vgl. meine Ausgabe der Christlichen Sittenlehre. Einleitung [im folgenden = C Sl], XV, Anm. 17). Auf die Behauptung, es gäbe nur ein philosophisches System, welches sich mit der dialektisch vollkommenen Darstellung des Christentums vertrage, wird geantwortet, ein Dogmatiker sei an die Gegenwart (also nicht auf einen Sankt-Nimmerleins-Tag) gewiesen. Gegenwärtig bestünden *verschiedene* philosophische Schulen nebeneinander (zum Unbehagen mancher Hegelianer, die einen ähnlichen Verdruß hatten wie heutzutage gewisse Marxisten). Neben solchen Gegenden, wo ein großer Wert auf Philosophie gelegt werde, gäbe es andere, wo sie fast nichts gelte (zu § 213).

Daran, die Theologie in den scholastischen Zustand zurückzuschrauben, sei besonders eine falsche Orthodoxie interessiert (zu § 206). Zur Klärung des Begriffs des Orthodoxen müsse man sich verständigen, was denn dieses Gerade (= ὀρθὸν) sei (für Schleiermacher heißt ὀρθὸν mehr als nur „richtig"). Das Gegenteil von dem Ὀρθὸν sei das Krumme, Runde, die Bewegung um ein Zentrum (zu § 203). Die Wichtigkeit des Heterodoxen könne nur durch das Divinatorische, die des Orthodoxen nur durch den assertorischen Charakter der Dogmatik erkannt werden (zu § 204). Eine dogmatische Darstellung müsse in allen Hauptpunkten orthodox sein, aber ebenso wesentlich einzelnes Heterodoxe nicht nur enthalten, sondern auch in Gang bringen (zu § 207).

§ 124 wird auf die Formel gebracht, protestantische Theologie könne ohne Philologie nicht bestehen. Klärend wirkt die Bemerkung, es sei natürlich, daß Paulus aus Paulus erklärt werden darf, doch sei es sehr problematisch, ob Paulus aus Petrus (zu § 136). Zu § 210 wird noch einmal herausgestellt, dieser Paragraph zeige die Abhängigkeit der Dogmatik von der Hermeneutik; eine Umkehrung empfehle sich nicht: eine Abhängigkeit der Hermeneutik von der Dogmatik dürfe man nicht zugeben. Man habe sich dem Problem zu stellen, daß, solange die Hermeneutik nicht ausgebildet sei und also das NT die entgegengesetztesten Auslegungen erfahre, nicht alle recht haben könnten, sondern entweder nur die einen recht und die anderen unrecht oder alle unrecht (zu § 145f). Exegese sei praktische Darlegung der Prinzipien der Hermeneutik (zu § 148).

Sehr nützlich ist eine Erläuterung zu der Bemerkung, die Unterscheidung von Fundamentalartikeln und anderen Artikeln sei als antiquiert zu betrachten (§ 209). Der Glaube an Christum sei der Fundamentalartikel, aber so unbestimmt sei er kein dogmatischer Satz; als Fundamentalartikel müsse er aber in dieser Unbestimmtheit gelassen werden.

Höchst aufschlußreich ist der Satz, die isolierte Behandlung von Glaubens- und Sittenlehre habe nicht die unmittelbare Richtung auf die Kirchenleitung, sondern diene überwiegend dem wissenschaftlichen Interesse (zu § 231).

Dem Verständnis dessen, was für eine theologische Disziplin die Kirchliche Statistik sein solle, könnte die Bemerkung dienen, eine Kirchenzeitung solle sich dies zum einzigen Zweck setzen, eine Materialsammlung für eine Kirchliche Statistik zu sein (zu § 95 und auf S. 221).

Die Edition von Nachschriften zu Schleiermachers Vorlesungen ist nicht nur ein schwieriges, sondern zugleich ein vordringliches Geschäft. Ohne deren Heranziehung bliebe in Schleichermachers Werk vieles im dunkeln (vgl. C Sl, XXIV f. XXIX–XXXIV). Sogar den Marginalien zur Glaubenslehre, die von Schleiermacher zweimal zum Druck befördert wurde, sind Auszüge aus einer Hörernachschrift beigegeben worden, was nicht nötig gewesen wäre, wenn man die Nachschrift (auf die man dann nur kurz hätte zu verweisen brauchen) gleichzeitig ediert hätte (Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd 7,3). Es lohnt sich also, sich beizeiten Gedanken über die Prinzipien zu machen, nach denen Hörernachschriften sich edieren lassen. Nur auf wenigen Seiten bietet Sachs einen textkritischen Apparat.

Auf denselben ist im Haupttext mit fortlaufenden Ziffern verwiesen. In S.s Ausgabe fehlt eine Zeilenzählung. Bei mehr textkritischen Bemerkungen müßten (etwa wie in C Sl) die Zugaben des Hg.s (etwa S.s Formel „Andere mögliche Lesart") möglichst knapp gehalten sein.

Seine Ergänzungen, nicht beibehaltene Schreibweisen des Manuskripts, Streichungen usw. macht S. mit bestimmten Zeichen kenntlich und teilt sie im Haupttext mit. Das wirkt nicht störend, da derartige Mitteilungen selten sind. Daß das anders werden kann, zeigt sich an meiner Edition des Kollegs über Christliche Sittenlehre vom 22. 10. 1828 (Linguistica Biblica 60, 1988, S. 7–30).

Sachs und Birkner haben eine sorgfältige und gründliche Arbeit geleistet. So habe ich auch nur einen einzigen Verbesserungsvor-

schlag: Selbst wenn auf S. 11 (zu § 8) im Manuskript „Mönchswesen" stand, würde ich „Missionswesen" lesen. In der Brüdergemeinde bestand kein Mönchswesen. Hingegen sagte Schleiermacher den Herrnhutern nach, die meisten und segensreichsten Missionen ausgesandt zu haben (meine Ormig-Ausgabe „Das christliche Leben", Bd 1, 321, 19–21).

Dem Hg. ist zu wünschen, daß er sich von der Kritik nicht beeindrucken läßt, die an meiner Ausgabe C Sl geübt worden ist und die er als Hg. einer Hörernachschrift ebenso auf sich zu beziehen hätte. Nach Strauß gleicht die Aufgabe, Schleiermachers freien Vortrag festzuhalten, der, einen Tänzer in voller Bewegung zu photographieren (XXXIX).

Von daher hatte Matthias Fallenstein gegen meine Ausgabe eingewandt: „Sprache und Stil der Hörernachschriften sind aus verständlichen Gründen so weit von dem entfernt, was Ohrenzeugen über Schleiermachers mündlichen Vortrag berichtet haben, daß der Text selbst den Anspruch des Hg.s in dieser Hinsicht widerlegt" (Amtsblatt der ev. Kirche in Hessen u. Nassau 1984, S. 58. Zur Aufnahme einer Gegendarstellung war das Amtsblatt nicht bereit). Ich war mit dem Anspruch aufgetreten, „keine Schrift Schleiermachers zum Abdruck" zu bringen, „sondern eine mehr oder weniger wahrscheinliche, auf Grund von Hörernachschriften versuchte Rekonstruktion seines mündlichen Vortrags" (C Sl, XXIV). Wenn nun Nachschriften noch nicht einmal mehr oder weniger wahrscheinlich sein sollen, müssen sie wohl unwahrscheinlich sein. Welch vernichtende Kritik!

Glücklicherweise hat S. sich ebensowenig auf die Forderung eingelassen, Schleiermachers Vorlesungen in einer wirklich „authentischen" Fassung vorzulegen. So etwas war in der ZKG (1986) durch Peter Steinacker gefordert worden (417–419).

Hörernachschriften wollen besonders kritisch gelesen sein. Dafür nur ein Beispiel.

Zu § 249 hat Strauß nachgeschrieben: „Dabey bleibt aber immer sehr wünschenswerth, daß die Symbolik besonders behandelt werde, und dieß giebt schon eine andre Art, als wie sie in der Statistik behandelt werden kann. Es tritt das Comparative als Hauptsache hervor, was in der Verbindung mit der Statistik nicht ist" (zu § 249). Aber selbst für den Fall, daß das Komparative in der Statistik wirklich nicht sein sollte, ließe sich das ändern. Man braucht nur einer Anregung Schleiermachers zu folgen, der für die Statistik das komparative Verfahren empfiehlt (§ 249). In der Statistik müssen die am meisten verschiedenen Massen miteinander verglichen werden (§ 235). Wozu soll die Verbindung mit der Statistik gelöst werden, wenn es andererseits heißt: „Soll die Symbolik unparteyisch seyn, so kann sie nur die Natur der Statistik haben" (zu § 249)? Die Symbolik nimmt keinen Schaden, wenn sie der Statistik zugeordnet wird.

S. war gut beraten, nicht den Ehrgeiz zu haben, meinen resoluten Kritikern zu folgen und einen „authentischen" Schleiermacher-Text vorlegen zu wollen, sondern sich darauf zu beschränken, den Text der Hörernachschrift im Wortlaut mitzuteilen und nur die ganz eindeutigen Versehen zu korrigieren (wie z. B. auf S. 149). Ebensowenig wie ich leugnet S. die Notwendigkeit, einen Nachschriften-Text im Vergleich mit einem wirklichen Schleiermacher-Text (Vorlesungs-Manuskript, Druckschrift) einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Nur: ein Editor hat sich darauf zu beschränken, die Materialien vollständig (keine Auslassung unsicherer Partien!) vorzulegen und für deren Wertung auf die Intelligenz der Leser zu vertrauen.

S.s Sachapparat, der von dem textkritischen Apparat nicht abgehoben zu werden brauchte, enthält kurze und treffende Angaben zu den von Schleiermacher erwähnten Personen, Schriften und dgl.

Was Anm. 10 auf S. 98 betrifft, habe ich bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß Heinrich Scholz' Bemerkung korrekturbedürftig ist, da Schleiermacher im Wintersemester 1826/27 auf Grund einer studentischen Eingabe und eines Erlasses des Regierungsbevollmächtigten L. von Beckedorff statt der Kirchlichen Statistik die Christliche Sittenlehre gelesen hat (C Sl, XXVIII, Anm. 29).

Kirchnüchel Hermann Peiter

Willers, Ulrich: **Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie.** Eine theologische Rekonstruktion. – Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag 1988. 383 S. (Innsbrucker theologische Studien 23), kart. DM 86.– / öS 588.–

Eine theologische Dissertation aus Tübingen, die sich bereits preisgekrönt (Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 1988) präsentiert, wird man von ihrem Thema her gleichwohl zunächst mit skeptischem Interesse in die Hand nehmen. Der Buchtitel legt die paradoxe Vorstellung einer „Christologie" nahe, die als „antichristliche" bei Nietzsche zu ermitteln sein soll, und wehrt nicht dem Eindruck, als solle hier wieder einmal Nietzsche (etwa im Gefolge von Picht u. a.) als „Theologe" und nun gar ausgestattet mit einer wie immer gearteten affirmativen Würdigung Jesu (als eines „Christus" und Erlösers?) reklamiert werden. So sei denn gleich vorweg bemerkt, daß die Monographie von W. in der sachlichen Durchführung ihres Vorhabens viel besser ist als ihr Titel und ihre begrifflichen Bemühungen zu Anfang. Der Rezensent macht auch keinen Hehl daraus, daß ihn unter den obligatorischen Namensnennungen im Vorwort insbesondere der Hinweis auf den Gesprächspartner Jörg Salaquarda (den ausgewiesenen Nietzsche-Kenner und langjährigen Betreuer der Nietzsche-Studien) mit dem Zutrauen erfüllt hat, hier könne eine lesenswerte und weiterführende Untersuchung vorliegen.

Das schön gedruckte und gut geschriebene Buch gliedert sich in drei Teile ungleichen Gewichts. Im 1. Teil (11–50) wird versucht, Begriffe und Fragestellungen klärend bereitzustellen für den umfänglichen 2. Teil (51–302), der nichts Geringeres unternimmt als einen chronologischen Gang durch Nietzsches Gesamtwerk – aus der noch zu erörternden Perspektive einer „Christologie" und „Soteriologie". Der 3. Teil sodann (303–353) gibt sich selbst Rechenschaft über den Ertrag des langen Weges durch Nietzsches Schrifttum und geht daran, mit der gebotenen Kürze und Nüchternheit die mögliche Bedeutung des „Gesprächspartners" (11 u. ö.) Nietzsche für eine sach- und selbstbewußte Theologie zu bedenken.

Nun dürfte die Klarheit der leitenden Fragestellung eine wesentliche Voraussetzung dafür darstellen, daß eine Untersuchung zu Nietzsches Christentumskritik nicht auf einen ungenauen Überblick hinausläuft, der vieles wiederholen muß, was andernorts bereits dargestellt worden ist. Insofern kommt auch bei W. der methodologischen Reflexion zu Beginn erhebliche Bedeutung zu. W. geht von der einfach klingenden These aus, in Nietzsches Denken gebe es „eine christologische Komponente" (12). Diese erklärungsbedürftige Behauptung soll natürlich mehr ausdrücken als den vieltraktierten Befund, daß Jesus „ganz offenkundig ein Thema für Nietzsche" ist (13). Entsprechend meint W. den Nachweis führen zu können, daß eine genauere Analyse der „funktionalen Bedeutsamkeit Jesu für Nietzsche" auf eine „fundamentale Problematik" hindeute, „die zumindest eine ‚Jesulogie', wenn nicht eine ‚Christologie' impliziert" (13). Ersichtlich hängt hier alles davon ab, was der Begriff „Christologie" (mit oder ohne Anführungszeichen) ausdrücken soll – und zwar über seinen klar definierten theologischen Sinn hinaus, für den der Gottesglaube conditio sine qua non ist. Nach der Lektüre des Buches weiß der Leser, was W. meint, und staunt einigermaßen angesichts der begrifflichen Komplikationen des 1. Teils. Gemeint ist ein die Christologie bedingungslos negierender, also „anti-christologischer" Selbsterlösungsgedanke, für den in Nietzsches Philosophie die Mythen des Dionysos und des Übermenschen eintreten. In diesem Sinn ist W.s Hypothese zu lesen, die zugleich auf die theologische Relevanz von Nietzsches Denken verweist: „Im Werk Nietzsches treffen wir auf die Form einer Anti-Christologie, in der der Nicht-Theologe Nietzsche theologisch höchst bedeutungsvolle und folgenreiche Aussagen zur kirchlichen Christologie als dem zentralen Ort kirchlicher Selbstverständigung macht" (13). Gewahrt man mit sanft ironischem Dank, daß Nietzsche als „Nicht-Theologe" apostrophiert wird, so doch auch das Faktum, daß diese Ausgangsthese den Autor in begriffliche, anscheinend nicht ohne Lust zelebrierte Kalamitäten führt. Wenn nämlich Nietzsche notorisch kein Theologe ist, dann gilt der Satz: „Eine theologische Theologie oder Christologie bietet uns Nietzsche nie" (14). Und weiter: „Nietzsche gilt mir [...] nicht als theologischer Theologe, wohl aber als Theo-Loge, der den Sinn und Unsinn dessen erfragt, was ihm als in den Bereich des Theos gehörig erscheint" (14). Es wirkt doch ein wenig amüsant und zugleich exemplarisch unnötig, wie W. seine an sich klare Einschätzung von Nietzsches dezidierter Christentumsgegnerschaft durch ein Spiel mit Begriffen zunächst in Verwirrung bringt (vielleicht eine Folge des literarischen Genus „theologische Dissertation"? Meint W., dem lesenden Theologen beweisen zu müssen, wie „theologisch" sein Thema ist?). Wenn aber klar bleibt, daß die „theologische Theologie" eben jene „Geistesbeschäftigung" (A. Jolles) meint, die in akzeptierter Terminologie schlicht – Theologie heißt, dann braucht Nietzsche nicht mißverständlich als „Theo-Loge" in Erscheinung zu treten, um sein polemisches Geprägtsein durch das Christentum zu verdeutlichen. W. möchte, wie sich zeigt, auf den erwägenswerten Gedanken hinaus, daß die Negation für Nietzsche nicht der primäre Impuls seines Denkens sein müsse, daß vielmehr eine ursprüngliche, die Negation der Christologie implizierende Affirmation zu konstatieren sei, aus der dann erst alle Polemik resultiere. Wenn man will, kann man dann den Begriff „Anti-Christologie" verwenden (der Titelbegriff: „antichristliche Christologie" wirkt eher okkupatorisch), aber es besteht doch die Gefahr, damit jene Mißverständnisse heraufzubeschwören, denen W. an sich – etwa in seinen Anmerkungen zum Forschungsstand (15ff) und zur Hermeneutik (33ff) – zu entrinnen sucht. Insgesamt also schafft der gefüllte Begriff „Christologie" zusätzlich Probleme, weil mit ihm eine „nicht [...] auf den ersten Blick erkennbare Themenstellung Nietzsches" (41) postuliert wird. Die Thematik des „zweiten Blicks", die ihr Gegebensein allererst aufweisen muß, stellt sich selbst – ich wiederhole: unnötig – in die Nähe der üblichen Okkupationen Nietzsches durch eine ihm unterstellte heimliche Jesus-Verehrung – oder wie die Tummelplätze der theologischen Akrobatik sich sonst nennen mögen.

Wendet man den Blick nun dem (entscheidenden) Hauptteil des Buches zu (51ff), so findet man ihn bemerkenswert unbelastet von solchen begrifflichen Wirrnissen. Es zeugt für eine gerade auch theologisch beachtliche Sachlichkeit, wie W. seine chronologische Werkanalyse mit einem wohlbegründeten Schwergewicht auf Nietzsches publiziertem Schrifttum durchführt. Charakteristisch auch die Akzentuierung des Spätwerks (vgl. 49) und die einzig vernünftige Bereitschaft, Gegensatz zu nennen, was Gegensatz ist. Im Spätwerk kommt Nietzsches Christentumskritik auf ihren Höhepunkt – und hier gelingt es W., einleuchtend und textgetreu die Sonderstellung Jesu als eine Form differenzierter Polemik aufzuweisen. Wenige skizzenhafte Anmerkungen dazu mögen hier genügen.

Die Analyse der Jugendschriften und derjenigen des frühen Nietzsche (1869–1875) hält W. bewußt knapp; in diesem Bereich gibt es ohnehin – über die gängigen Biographien hinaus – manche notwendigen Vorarbeiten (zuletzt R. Bohley, M. Pernet u. a.) und zugleich ein Forschungsgebiet für Spezialisten. Aus sicherer Textkenntnis setzt W. aber auch hier die Akzente angemessen (nur die Gedichtinterpretation S. 70ff erscheint etwas unvorsichtig). Die Jahre des „feindseligen Schweigens" (1869ff: Nietzsche als junger Professor der Klassischen Philologie in Basel) werden als ambivalente Periode in klarer Distanzierung vom Christentum zutreffend dargestellt. Verdienstvoll sodann sind W.s Überlegungen zum „mittleren Nietzsche" der Unzeitgemäßen Betrachtungen und der Aphorismenbücher. Das Jesus-Bild dieser Schriften dürfte viel zuwenig beachtet und erforscht sein. Ohnehin war es erstaunlich, daß es dazu bisher keine wirklich sachliche Gesamtuntersuchung gegeben hat. W. setzt hier einen begrüßenswerten Anfang. Gerade in den Aphorismenbüchern formt sich (u. a. im Dialog mit Overbeck) Nietzsches Vorstellung von Jesus als einem psychologisch (!) interessanten Dekadenz- und „Erlöser"-Typus, dem das „wärmste Herz" zuerkannt wird, verbunden mit der Diagnose, daß es um seinen „Kopf" nicht zum Besten bestellt sei. Moralkritik wird ausgemünzt in Christentumskritik; die Frage nach der Genealogie der Moral lenkt den Blick auf Paulus und das Judentum. Das Ende des Christentums gilt als irreversibles Ereignis. Der Tod Gottes wird zur Parole der definitiven Destruktion des Christentums ebenso wie zum Auslöser eines überbietenden Selbst-Experiments des Menschen mit sich und seiner Geschichte. Dieser Gedanke der Selbststeigerung, der den Tod jeglicher Christologie einschließt, führt an die Schwelle von Nietzsches „Also sprach Zarathustra", dem W. ein sehr ausführliches Kapitel (143–211) widmet.

Der Grund dafür liegt darin, daß der Autor den „Zarathustra" von einem (gar nicht so) „heimlichen Leitmotiv" (174) bestimmt sieht, das den Gedanken an eine soteriologische „Anti-Christlichkeit" nahelegen kann: dem Motiv der Erlösung. Ihm ist W. in mannigfachen Textanalysen auf der Spur: so wenn er das Bild des „häßlichsten Menschen" (des Mörders Gottes im 4. Teil des „Zarathustra") interpretiert (155); wenn er (160) die Zarathustra-Rede vom Übermenschen untersucht (diese Reihenfolge entspricht nicht dem Text) und wenn er schließlich im ganzen „Zarathustra" der expliziten oder impliziten Jesus-Polemik nachgeht. Sicherlich ist Nietzsches „Zarathustra" auch ein parodistisches, negierend-überbietendes Jesus-Zitat unter der unabdingbaren Prämisse des Gottestodes. In aller „Ineinander-Spiegelung" (202) arbeitet W. klar den entscheidenden Gegensatz heraus. Auch der Jesus des „Zarathustra" kann nur Erlöser-Typus sein: einer von jenen „Erlösern" (im Plural), die, weil sie eine Erlösung von außen repräsentieren, selbst zu überwinden sind. Wenn Gott tot ist, kann Erlösung nur Selbst-Erlösung bedeuten (183). Das gemeinte Selbst ist dabei dasjenige des Menschseins, das im Übermenschen – also dem seiner selbst mächtig gewordenen Menschen – der Existenz der Vielen (selbst in deren Untergang!) Sinn gibt und sie insofern „erlöst". Gerade dort, wo ein Nietzsche-Text so etwas wie einen „christologischen" Ansatzpunkt zu bieten scheint, tritt der ausschließende Gegensatz deutlich hervor: so in der von W. herangezogenen Nachlaß-Notiz, die die übermenschliche Synthese von Stärke und Weisheit bezeichnend auf die Formel bringt: „der römische Cäsar mit Christi Seele" (KSA 11,289). Genaues Hinsehen zeigt sogleich, daß darin nur ein Fingerzeig gegeben sein kann (188f); daß das Bedenken des Übermenschen, der mehr sein soll als Caesar und Christus, den in Jesus verkörperten Typus eines „sanften Toren" und „Idioten" (210 u. ö.) als polemische Folie benutzt. „Aut Christus, aut Zarathustra!" lautet das Motto zur Zarathustra-Zeit (Nietzsche an Köselitz, 26. 8. 1883). Zarathustra, das Kunstprodukt eines Erlösenden, fungiert als „Vor-Bild für Selbst-Erlösung" (183) und jener Vergöttlichung des Menschen, deren Inbegriff den Götternamen Dionysos trägt. Schon im „Zarathustra" erkennt W. mit völligem Recht, daß Nietzsches Christentumskritik Jesus nicht etwa „schont" (188, 211 u. ö.), sondern nur in anderer Form negiert. (Vgl. dazu W.s Versuch eines rezeptionsgeschichtlichen Durchblicks: „Aut Zarathustra aut Christus." Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte: Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980; in: Theologie und Philosophie 60 [1985] 239–256. 418–442. 61 [1986] 236–249.)

Mit diesem Resultat der „Zarathustra"-Analyse hat W. jenen Ausgangspunkt gefunden, der seine Darstellung von Nietzsches Spätwerk (1885–1888) in Verbindung mit einem entschieden verbesserten Methodenbewußtsein vor den üblichen Kurzschlüssen einer verbreiteten Nietzsche-Literatur bewahrt. Um nur einiges zu nennen: W. fällt nicht der Identifikation des Typus Jesus mit dem (paulinischen) Gekreuzigten anheim; er sieht richtig, daß Nietzsche in Paulus nicht den Umwerter, sondern den Inhalt der Umwertung ablehnt; daß von einer ernstlichen, gar verehrenden (Total-) Identifikation Nietzsches mit Jesus keine Rede sein kann (263 u. ö.), daß vielmehr Jesus bei Nietzsche unverkennbar nicht „Personnage ersten Ranges" ist, also eher „Idiot" als „Genie" (270 u. ö.). Der Typus Jesus selbst in seiner sanften Dekadenz und Reduktion auf Innerliches (Der Antichrist 34) wird in seiner Kontrastierung zum geschichtsmächtigen „paulinischen Christentum" noch einmal ein anders strukturiertes Indiz für die im Ursprung bereits gegebene Verderblichkeit des Christentums: für seinen Nihilismus. Das heilsbedeutsame Kreuz gilt Nietzsche als der absolute Tiefpunkt der Geschichte (303 u. ö.). Entsprechung und strukturelle Verwandtschaft existieren somit allein in der schärfsten Gegen-Stellung, und nur in diesem Sinn kann mit Fug von einer „Anti-Christologie" die Rede sein. Das „Herz der Gedanken Nietzsches" (284) trägt den Namen Dionysos, wie W. im Spätwerk zu Recht herausstellt. Dionysos steht primär, so seine These, für das grenzenlose Ja zur Selbstmächtigkeit des Lebens, sekundär gegen den Gekreuzigten (bzw. das nihilistische Christentum) als den negierten Gegentypus. Anti-Christologie meint somit: Selbsterlösung unter dem Zeichen des Dionysos und die daraus erwachsende, geradezu „eschatologische" Ausspannung zum total über sich selbst verfügenden Menschen.

Durch dieses Nachzeichnen von W.s Interpretation des Spätwerkes sind natürlich nur einige wesentliche Linien aufgezeigt; ausdrücklich ist zu verweisen auf viele ergiebige Einzelanalysen. Die Auseinandersetzung mit ihnen wird der weiteren Diskussion zu überlassen sein. Immerhin beweist diese Monographie in ihrem Hauptteil, daß bei sachlicher Textinterpretation und unvoreingenommener Würdigung der Forschungsliteratur sehr wohl die Bahn der eingeschliffenen Mißdeutungen verlassen werden kann. Es muß nicht jene Widersprüchlichkeit der Nietzsche-Auslegung herrschen, die so oft gewohnheitsmäßig auf Nietzsches Konto verrechnet wird.

Zuletzt ist noch auf das theologische Resultat ein kurzer Blick zu tun. Gerade durch den Verzicht auf kurzschlüssiges Anknüpfen und gewaltsam „positive" Interpretation hat der Autor es sich nicht leichtgemacht. Die Sachlichkeit der Abgrenzung sichert die Qualität seiner Untersuchung. So kommt W. zu der Feststellung: „Nietzsche [...] zielt [...] treffsicher und beharrlich auf die Mitte dessen, was das kirchliche Bekenntnis als sein Evangelium preist: die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus [...]" (303). Also genaue Gegnerschaft mit allen Konsequenzen, somit auch wohlbegründete Negation und nicht etwa ein Mißverständnis. Von diesem Punkt her, der auch mutig genug den aktuellen Aufweis möglicher letaler Konsequenzen des umfassenden Experiments nicht zu scheuen braucht (vgl. 330), stellt W. die prüfende Frage, was wohl in solchem Gespräch mit der Theologie geschähe. Wenn sich dabei im Christentum und seiner Theologie ein bedenklicher Ausfall der eschatologischen Gespanntheit manifestierte, der in scharfem Kontrast zu Nietzsches großen Gegen-Hoffnungen und -Entwürfen für eine Vergöttlichung des Menschen steht, dann liefe die Antwort auf Nietzsches Herausforderung hinaus auf jenes Erneuerungsprinzip der Theologie, das zugleich die Lebenskraft des Christseins ist: jenes Pneuma, dessen Dämpfung, Kanalisierung und gar Auslöschung gerade dort vorliegt, wo das Christentum das Vertrauen auf die Möglichkeit aller Fragen – auch in der Konfrontation mit schärfster Christentumskritik – verliert.

Fazit: W.s Untersuchung erscheint mir als ein ausgesprochen positives Beispiel theologischer Nietzsche-Literatur, auf einem Niveau, das möglichst nicht mehr verlorengehen sollte. In erster Linie dürfte die den Hauptteil bildende Textanalyse sich ein dauerhaftes Interesse sichern können. Der theologische Rahmen befriedigt etwas weniger: auch die Anmerkungen des 3. Teils bleiben verständlicherweise recht schematisch. Wenn es W. aber gelingt, über seinen in Rahners Nähe ansetzenden Denkprozeß hinaus die für Nietzsche prägende lutherische Tradition einzubeziehen, dann wäre von einem möglichen vertiefenden Weiterforschen auf diesem Felde manches erfreuliche Ergebnis zu erwarten.

Bielefeld Peter Köster

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Dictionary of Christianity in America. Coordinating ed.: Daniel G. Reid. Consulting ed.: Robert D. Linder . . . – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. 1990. XXIX, 1305 p.; $ 39,95.

Pax et iustitia. Festschrift für Alfred **Kostelecky** zum 70. Geb. Hrsg. von Hans Walther Kaluza . . . – B: Duncker & Humblot 1990. XXVIII, 651 S.; DM 248,–.

Servitium pietatis. Festschrift für Hans Hermann Kardinal **Groër** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Anna Coreth und Ildefons Fux. – Maria Roggendorf: Salterrae 1989. XVIII, 432 S., Ill.

Duft, Johannes: Die Abtei **St. Gallen**. I: Beiträge zur Erforschung ihrer Manuskripte. Ausgewählte Aufsätze in überarb. Fassung von Johannes Duft. Hrsg. zum 75. Geb. des Verf. von Peter Ochsenbein und Ernst Ziegler. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. XIII, 273 S., 40 Ill., Abb.; DM 72,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Critics of the Bible **1724–1873**. Ed. by John Drury. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1989. IX, 204 p. = Cambridge English prose texts; £ 9,95.

Bar-Efrat, Shimon: **Narrative art** in the Bible. (Transl. from the Hebrew by Dorothea Shefer-Vanson). – Decatur, GA: Almond Pr. 1989. 295 p. = Bible and literature series XVII = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXX; paper £ 8,50.

Jodock, Darrell: The church's Bible. Its contemporary authority. – Minneapolis: Fortress 1989. XI, 173 p.; $ 11,95.

Koester, Craig R.: The dwelling of God. The tabernacle in the Old Testament, intertestamental Jewish literature, and the New Testament. – Wash, DC: The Catholic Biblical Assoc. of America 1989. X, 228 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XXII; $ 9,–.

Computer assisted analysis of biblical text. Papers read at the workshop on the occasion of the 10th anniversary of the "Werkgroep Informatica" Fac. of Theol., Vrije Univ., Amsterdam, Nov. 5–6, 1987. Ed. by Eep Talstra. – Amst: Free Univ. Pr. 1989. 173 p. = Applicatio VII; hfl 45,–.

Bianchi, Ugo: Diffusione, proselitismo, missione. Tre esempi di fenomenologia religiosa. – Ricerche storico bibliche II, 1990, 13–24; p. 25–44: Bovati, Pietro: La missione nella religione dell'antico Israele; p. 45–70: Priotto, Michelangelo: Giuditta e Sapienza: due aspetti dell'atteggiamento dei popoli di fronte a Israele; p. 71–85: Troiani, Lucio: La missione nel mondo greco-romano; p. 87–100: Piattelli, Daniela: «Missione» e «proselitismo» in Israele: effetti dell'insurrezione maccabaica nel pensiero di Qumran e nella letteratura rabbinica; p. 101–125: Fusco, Vittorio: Dalla missione di Galilea alla missione universale. La tradizione del discorso missionario ‹Mt 9,35–10,42; Mc 6,7–13; Lc 9,1–6; 10,1–16›; p. 127–154: Barbi, Augusto: La missione negli Atti degli apostoli; p. 155–183: Iovino, Paolo: Paolo: esperienza e teoria della missione; p. 185–200: Ghiberti, Giuseppe: Missione di Gesù e dei discepoli nel quarto Vangelo.

Parable and story in Judaism and Christianity. Clemens Thoma and Michael Wyschogrod, ed. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. VI, 258 p. = Studies in Judaism and Christianity = A Stimulus book; $ 9,95; [cont.:] p. 9–25: Flusser, David: Aesop's Miser and the parable of the talents; p. 26–41: Thoma, Clemens: Literary and theological aspects of the Rabbinic parables; p. 42–80: Stern, David: Jesus' parables from the perspective of Rabbinic literature: The example of the wicked husbandmen; p. 81–120: Milavec, Aaron A.: A fresh analysis of the parable of the wicked husbandmen in the light of Jewish-Christian dialogue; p. 121–135: Kermode, Frank: New ways with Bible stories; p. 136–158: Michel, Paul: Figurative speech: Function, form, exegesis – A linguistic approach; p. 159–190: Boadt, Lawrence: Understanding the *Mashal* and its value for the Jewish-Christian dialogue in a narrative theology; p. 191–204: Penna, Romano: Narrative aspects of the Epistle of St. Paul to the Romans; p. 205–236: Hellerstein, Kathryn: Fear of faith: The subordination of prayer to narrative in modern Yiddish poems; p. 237–251: Mintz, Alan: Modern Hebrew literature as a source for Jewish theology: Repositioning the quaestion.

2. Altes Testament

Hamp, Vinzenz: Weisheit und Gottesfurcht. Aufsätze zur alttestamentl. Einleitung, Exegese und Theol. Bearb. und hrsg. von Georg Schmuttermayr. – St. Ottilien: EOS Verlag 1990. 396 S.; Lw. DM 48,–.

Kennedy, James M.: Peasants in revolt. Political allegory in **Genesis 2–3**. – Journal for the study of the Old Testament 47, 1990, 3–14; p. 15–31: Goldman, Stan: Narrative and ethical ironies in **Esther**; p. 33–50: Willis, John T.: A cry of defiance – **Psalm 2**; p. 51–66: Handy, Lowell K.: Sounds, words and meanings in **Psalm 2**; p. 67–87: Beuken, W. A. M.: The main theme of **Trito-Isaiah**. 'The servants of YHWH'; p. 89–102: Webster, Edwin C.: The rhetoric of **Isaiah 63–65**; p. 103–114: Craig, Kenneth M., jr.: **Jonah** and the reading process.

Stoebe, Hans-Joachim: Überlegungen zur Exegese historischer Texte – dargestellt an den **Samuelis**büchern. – ThZ 45, 1989, 290–314; S. 315–334: Willi-Plein, Ina: **Genesis 27** als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten.

Schmidt, Ludwig: Beobachtungen zu der Plagenerzählung in **Exodus VII 14 – XI 10**. – Lei: [u. a.:] Brill 1990. 119 S. = Studia biblica IV; hfl 65,–.

Brueggemann, Walter: **First** and **Second Samuel**. – Louisville, Ky: Knox 1990. X, 362 p. = Interpretation; $ 24,95.

Lee, A. C. C.: **Genesis I** and the plagues tradition in **Psalm CV**. – VT 40, 1990, 257–263; p. 264–297: Margalit, B.: The meaning and significance of Asherah; p. 298–320: Murray, D. F.: *mqwm* and the future of Israel in **2 Samuel VII 10**; p. 321–326: Schley, D. G.: The *šālīšîm*: officers or special three-man squads; p. 327–335: Watts, R. E.: The meaning of *'ālāw yiqpəṣû məlākîm pîhem* in **Isaiah LII 15**; p. 336–351: Wesselius, J. W.: Joab's death and the central theme of the succession narrative ‹**2 Samuel IX 1 – 1 Kings II**›; p. 352–360: Wyatt, N.: **David**'s census and the tripartite theory.

Biddle, Mark Edward: A redaction history of **Jeremiah 2:1–4:2**. – Zü: Theolog. Verlag 1990. XII, 244 p. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXVII; DM 42,– [Diss., Zürich]

Wal, Adri van der: **Micah**: A classified bibliography. – Amst: Free Univ. Pr. 1990. 207 p. = Applicatio VIII; hfl 75,–.

Brisman, Leslie: The voice of **Jacob**. On the composition of **Genesis**. – Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Pr. 1990. XX, 122 p. = Indiana studies in biblical literature; $ 22,50.

Berge, Kåre: Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwist. Vätertexte. (Aus dem Norweg.) – B, NY: de Gruyter 1990. IX, 329 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beiheft CLXXXVI; Lw. DM 148,– [Diss., Oslo. Überarb.]

Römer, Thomas: Israels Väter. Unters. zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomist. Tradition. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XVI, 639 S. = Orbis biblicus et orientalis CXII; DM 210,– [Diss., Genf]

Wevers, John William: Notes on the Greek text of **Exodus**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXVII, 678 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate studies series XXX; $ 27,95.

Koenen, Klaus: **Ethik** und **Eschatologie** im **Tritojesajabuch**. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. VIII, 275 S.; Anhang: Nach Schichten gekennzeichnete Übers. des Tritojesajabuchs S. 242–258 = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXII; Lw. DM 68,– [Diss., Tübingen]

Rooker, Mark F.: Biblical Hebrew in transition. The **language** of the Book of **Ezekiel**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. X, 222 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XC; £ 25,–.

Kilpp, Nelson: Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei **Jeremia** und im Jeremiabuch. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. 195 S. = Biblisch-theologische Studien XIII; kart. DM 31,– [Diss., Marburg]

Daniels, Dwight Roger: **Hosea** and salvation history. The early traditions of Israel in the prophecy of Hosea. – B, NY: de Gruyter 1990. 148 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CXCI; Lw. DM 78,– [Diss., Hamburg. Überarb.]

Fleischer, Gunther: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des **Amos**buches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive. – Ffm: Athenäum 1989. XIV, 486 S. = Athenäum[s] Monografien. Theologie. Bonner Biblische Beiträge LXXIV; DM 88,– [Diss., Bonn]

Graham, Matt Patrick: The utilization of **1** and **2 Chronicles** in the reconstruction of Israelite history in the 19th centrury. – Atlanta: Scholars Pr. 1990. XI, 268 p. = Society of biblical literature. Dissertation series CXVI; $ 16,95.

Moore, Michael S.: The **Balaam** traditions. Their character and development. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XII, 157 p. = SBL-Dissertation series CXIII; $ 15,95 [Diss., Drew Univ.]

Gorman, Frank H.: The ideology of **ritual**: Space, time and status in the priestly theology. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 259 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XCI; £ 35,–.

Overholt, Thomas W.: Channels of prophecy. The social dynamics of prophetic activity. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XII, 193 p.; $ 19,95

Sanders, Ed. Parish: Jewish law from Jesus to the Mishnah: five studies. – Lo: SCM Pr. 1990. XII, 404 p.; £ 35,–.

Aalen, Sverre: **Heilsverlangen** und Heilsverwirklichung. Studien zur Erwartung des Heils in der apokalypt. Literatur des antiken Judentums und im ältesten Christentum. Mit einem Geleitwort von Ernst Baasland. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf. – Lei [e. a.:] Brill 1990. XXI, 70 S.

Shmueli, Efraim: Seven Jewish cultures: A reinterpretation of Jewish history and thought. Transl. by Gila Shmueli. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1990. XVII, 293 p.; £ 30,–.

Engelken, Karen: **Frauen** im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1990. IX, 256 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXXX; kart. DM 79,– [Diss., Mainz. Überarb.]

Taradach, Madeleine: El **midrash**. Introducció a la literatura midràshica, als targumim i als midrashim. – Barc: Fac. de Teologia de Catalunya, Fundació Scrinia 1989. 236 p. = Collectània Sant Pacià XXXVIII.

Finley, Th. J.: The proposal in biblical Hebrew. Preliminary studies using a deep structure model. – Zeitschrift für Althebraistik 2, 1989, 1–13; S. 14–44: Jenni, E.: Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze; S. 45–76: Müller, H.-P.: Die Konstruktionen mit *hinnē* „siehe" und ihr sprachgeschichtlicher Hintergrund; S. 77–85: Soden, W. von: Die Nominalform *taqtûl* im Hebräischen und Aramäischen; S. 121–127: Jenni, E.: Erwägungen zu **Gen 1,1** „am Anfang"; S. 128–159; Joosten, J.: The predicative participle in biblical Hebrew; S. 160–187: Podella, Th.: Sich zeigen und gesehen werden. Bemerkungen zu *r'h* N-Stamm; S. 188–198: Timm, St.: Anmerkungen zu vier neuen hebräischen Namen.

Merwe, C. H. J. van der: The old Hebrew particle „**gam**". A syntactic-semantic description of gam in Gn – 2 Kg. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1990. XI, 227 S. = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XXXIV.

Arambarri, Jesús: Der Wortstamm „**hören**" im Alten Testament. Semantik und Syntax eines hebr. Verbs. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 350 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XX; DM 39,– [Diss., Mainz]

3. Neues Testament

Viviano, Benedict T.: Social world and community leaderships. The **case of Matthew 23.1–12,34**. – Journal for the study of the New Testament 39, 1990, 3–21; p. 23–34: Koester, Craig R.: Messianic exegesis and the call of Nathanael ‹**John 1.45–51**›; p. 35–58: Carter, Warren: The prologue and John's Gospel. Function, symbol and the definitive word; p. 59–76: Geer, Thomas C., Jr.: The presence and significance of Lucanisms in the 'Western' text of Acts; p. 77–93: Matera, Frank J.: Responsibility for the death of Jesus according to the Acts of the Apostles; p. 95–109: Steenburg, D.: The worship of Adam and Christ as the image of God; p. 111–118: Smith, Christopher R.: The portrayal of the Church as the New Israel in the names and order of the tribes in **Revelation 7.5–8**.

Becker, Hans-Jürgen: Auf der Kathedra des Mose. Rabbinischer – theolog. Denken und antirabbin. Polemik in **Mt 23,1–12**. – B: Institut Kirche und Judentum 1990. 267 S. = Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte IV: DM 29,50 [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Beavis, Mary Ann: Mark's audience. The literary and social setting of **Mark 4.11–12**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 261 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIII; £ 25,–.

Kiilunen, Jarmo: Das Doppelgebot der Liebe in synoptischer Sicht. Ein redaktionskritischer Versuch über **Mk 12,28–34** und den Parallelen. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1989. 110 S. = Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia. B, CCL.

Geddert, Timothy J.: Watchwords & Mark **13** in Markan eschatology. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 352 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplememt series XXVI; £ 25,–.

Macdonald, Margaret Y.: Women holy in body and spirit: the social setting of **I Corinthians 7**. – NTSt 36, 1990, 161–181; p. 182–204: Aune, D. E.: The form and function of the proclamations to the seven Churches ‹**Revelation 2–3**›; p. 205–233: Klaiber, Walter: Der irdische und der himmlische Zeuge: eine Auslegung von **Joh 3.22–36**; p. 234–267: Sellew, Philip: Oral and written sources in **Mark 4.1–34**; p. 268–280: Marrow, Stanley B.: Principles for interpreting the New Testament soteriological terms.

Noorda, Sijbolt Jan: Historia vitae magistra. Een beoordeling van de geschiedenis van de uitleg van **Lucas 4,16–30** als bijdrage aan de hermeneutische discussie (with a summary in English). – Amst: VU Uitg. 1989. 343 blz.; hfl 72,50 [Diss., Utrecht]

Michaels, J. Ramsey: **John**. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1989. XII, 386 p. = New international biblical commentary IV; $ 9,95.

Kühschelm, Roman: Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Unters. zum sog. „Dualismus" und „Determinismus" in Joh **12,35–50**. – Ffm: Hain 1990. 320 S. = Athenäum^s Monografien Theologie. Bonner biblische Beiträge LXXVI; DM 88,– [Habil.-Schrift, Wien]

Barbaglio, Giuseppe: Paolo e Matteo: due termini di confronto. – Ricerche storico bibliche I, 1989, 5–22; p. 23–42: Fusco, Vittorio: Avversari di Paolo – avversari di Marco: un contatto attraverso la «cristologia del theios-anēr»? Appunti sulla discussione; p. 43–53: Penna, Romano: I diffamatori di Paolo in **Rm 3,8**; p. 55–64: Ginami, Corrado: Gli «pseudo-apostoli» in **2 Cor 11,13**; p. 65–75: Vanni, Ugo: Paolinismo o antipaolinismo nell'**Apocalisse**?; p. 77–92: Fabris, Rinaldo: Figura e ruolo di Giacomo nell'antipaolinismo; p. 97–119: Corsani, Bruno: Gli avversari di Paolo nella lettera ai **Galati**; p. 121–137: Cirillo, Luigi: L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine.

Popkes, Wiard: Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu – ZNW 81, 1990, 1–20; S. 21–38: Wyatt, Nicolas: "Supposing Him to Be the Gardener" ‹**John 20,15**›. A study of the paradise motif in John; S. 39–59: Lautenschlager, Markus: Εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν. Zum Verhältnis von Heiligung und Heil in **1 Thess 5,10**; S. 60–78: Pilhofer, Peter: Justin und das Petrusevangelium; S. 79–102: Tetz, Martin: Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313); S. 103–121: Botermann, Helga: Die **Synagoge** von **Sardes**: Eine Synagoge aus dem 4. Jahrhundert?; S. 122–131: Schmidt, Andreas: Das historische Datum des **Apostelkonzils**.

Vouga, François: Die **Johannesbriefe**. – Tü: Mohr 1990. IX, 92 S. = Handbuch zum Neuen Testament XV, 3; Lw. DM 27,–.

Montague, George T.: Companion God. A cross-cultural commentary on the Gospel of **Matthew**. – NY, NJ: Paulist Pr. 1989. III, 330 p.; $ 13,95.

Stock, Augustine: The method and message of **Mark**. – Wilmington, Del.: Glazier 1989. 452 p.; $ 29,50.

Tolbert, Mary Ann: Sowing the Gospel. Mark's world in literary-historical perspective. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. XVI, 336 p.; $ 27,95.

Thompson, Mary R.: The role of disbelief in Mark. A new approach to the 2nd gospel. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1989. X, 188 p.; $ 9,95.

Fitzmeyer, Joseph A.: **Luke** the theologian. Aspects of his teaching. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. XIII, 250 p.; $ 11,95.

Garrett, Susan R.: The demise of the devil. **Magic** and the **demonic** in **Luke**'s writings. – Minneapolis: Fortress Pr. 1989. 179 p.; $ 16,95.

Stimpfle, Alois: Blinde sehen. Die **Eschatologie** im traditionsgeschichtl. Prozeß des **Johannes**evangeliums. – B, NY: de Gruyter 1990. X, 324 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LVII; Lw. DM 112,– [Diss., Augsburg]

Tannehill, Robert C.: The narrative unity of Luke-Acts. II: The **Acts** of the **Apostles**. – Minneapolis: Fortress 1990. X, 398 p.; $ 26,95.

Hills, Julian Victor: Tradition and composition in the Epistula Apostolorum. – Minneapolis: Fortress 1990. XVII, 172 p. = Harvard dissertations in religion XXIV; $ 12,95.

Hays, Richard B.: Echoes of scripture in the **letters** of **Paul**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. XIV, 240 p.

Towner, Philip H.: The goal of our instruction. The structure of **theology** and **ethics** in the **pastoral epistles**. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 346 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIV.

Cosgrove, Charles H.: The cross and the Spirit. A study in the argument and theology of **Galatians**. – Macon, Ga.: Mercer 1988. XII, 216 p.; $ 18,50 [Diss., Princeton. Theol. Seminary]

Hansen, G. Walter: Abraham in **Galatians**. Epistolary and rhetorical contexts. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 324 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXIX; £ 23,50.

Bockmuehl, Markus N. A.: **Revelation** and **mystery** in ancient Judaism and Pauline Christianity. – Tü: Mohr 1990. XVI, 310 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 36; Lw. DM 98,– [Diss., Cambridge]

Oechslen, Rainer: Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel kath. und evangel. Exegese und die Möglichkeit ökumen. Verständigung. – Mchn: Kaiser 1990. 265 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CVIII; DM 79,– [Diss., Erlangen-Nürnberg. Überarb.]

VanVoorst, Robert E.: The ascents of **James**. History and theology of a Jewish-Christian community. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. XI, 202 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series CXII; $ 14,95 [Diss., New York. Union Theol. Seminary]

Quast, Kevin: **Peter** and the beloved disciple. Figures for a community in crisis. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 236 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXII; £ 25,–.

Prostmeier, Ferdinand-Rupert: Handlungsmodelle im **1. Petrusbrief**. – Wü: Echter 1990. 590 S. = Forschung zur Bibel LXIII; kart. DM 64,– [Diss., Regensburg. Gek. Überarb.]

Bosetti, Elena: Il pastore. Cristo e la chiesa nella prima lettera di Pietro. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 344 p. = Rivista biblica. Suppl XXII.

Evans, Craig A.: Life of **Jesus** research. An annotated bibliography. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XIII, 217 p. = New Testament tools and studies XIII.

Mateos, Juan – Fernando Camacho: Evangelio, figuras y simbolos. – Cordoba: Ed. El Almendro 1989. 253 p. = En torno al Nuevo Testamento.

Newbigin, Lesslie: The Gospel in a pluralist society. – GrR, Mich.: Eerdmans; Geneva: WCC Publ. 1989. XI, 244 p.; sfr 25,–.

Penna, Romano: Letture evangeliche. Saggi esegetici sui 4 vangeli. – R: Borla 1989. 238 p. = Studi e ricerche bibliche; Lire 25 000.

Moore, Stephen D.: Literary criticism and the gospels. The theoretical challenge. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. XXII, 226 p.; $ 25,–.

Stroker, William D.: Extracanonical sayings of Jesus. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. VIII, 341 p. = Resources for biblical study XVIII; $ 29,95.

Jefford, Clayton N.: The sayings of Jesus in the teachings of the 12 apostles. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XVI, 185 p. = Supplements to Vigiliae Christianae XI; hfl 100,– [Diss., Claremont]

Young, Brad H.: Jesus and his Jewish parables. Rediscovering the roots of Jesus' teaching. – NY [e. a.:] Paulist Pr. 1989. V, 365 p. = Theological inquiries; $ 12,95.

Paul and Jesus. Collected essays. Ed. by A. J. M. Wedderburn. – Sheffield: JSOT Pr. 1989. 207 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXVII; £ 20,–; [cont.:] p. 17–50: Furnish, Victor Paul: The Jesus-Paul debate: from Baur to Bultmann; p. 51–80: Walter, Nikolaus: Paul and the early Christian Jesus-tradition; p. 81–98: Wolff, Christian: True apostolic knowledge of Christ: Exegetical reflections on **2 Corinthians 5,14ff.**; p. 99–116: Wedderburn, Alexander J. M.: Paul and Jesus: the problem of continuity; p. 117–144: Wedderburn, Alexander J. M.: Paul and Jesus: Similarity and continuity; p. 145–160: Wolff, Christian: Humility and self-denial in Jesus' life and message and in the apostolic existence of Paul; p. 161–190: Wedderburn, Alexander J. M.: Paul and the story of Jesus.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

L'institution de l'histoire. Vol. I: Fiction, ordre, origine. Sous la dir. de René Heyer. II: Mythe, mémoire, fondation. Sous la dir. de Maurice Sachot. – P: Ed. du Cerf 1989. 160 p.; 199 p.; F 240,–.

Riedinger, Rudolf: Der Codex Vindobonensis 418. Seine Vorlage und seine Schreiber. – Dordrecht: Kluwer 1989. 105, 60 S., Taf. = Instrumenta patristica XVII; FB 1400.

Kasper, Walter: Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive. – ThQ 170, 1990, 161–190.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Lubac, Henri de: Théologie dans l'histoire. Vol. I: La lumière du Christ. Avant-propos de Michel Sales. II: Questions disputées et résistance au nazisme. – P: Desclée de Brouwer 1990. 222 p.; 420 p.; F 130,–; F 175,–.

Ducellier, Alain: **L'église byzantine**. Entre pouvoir et esprit ‹313–1204›. – P: Desclée 1990. 278 p.

Minois, Georges: **L'église** et la **science**. Histoire d'un malentendu. De saint Augustin à Galilée. – [P]: Fayard 1990. 484 p.: F 150,–.

Beck, Edmund: Der syrische Diatessaronkommentar zu der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist. – Oriens christianus 73, 1989, 1–37; S. 38–43: Lattke, Michael: Sind **Ephraems** Madrāšē Hymnen?; S. 44–67: Kaufhold, Hubert: Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia; S. 68–89: Palmer, Andrew: The Syriac letter-forms of Tūr 'Abdīn and environs; S. 90–96: Breydy, Michael: Richtigstellung über **Agapius** von **Manbiğ** und sein historisches Werk; S. 97–128: Rubenson, Samuel: Der Vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe; S. 129–136: Uhlig, Siegbert: Ein pseudepigraphischer Actaschluß in der äthiopischen Version; S. 149–165: Schmidt, Andrea B.: Die Refutatio des **Timotheus Aelurus** gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh.; S. 166–212 (30 fig.): Piguet-Panayotova, Dora: Recherches sur les tetraconques à déambulatoire et leur decor en Transcaucasie au VII^e siècle.

3. Alte Kirchengeschichte

The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry **Chadwick**. Ed. by Rowan Williams. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XXV, 340 p.;

£ 35,–; [cont.:] p. XV–XXV: O'Neill, J. C.: Bibliography of Henry Chadwick; p. 1–23: Williams, Rowan: Does it make sense to speak of pre-Nicence orthodoxy?; p. 24–39: Frend, W. H. C.: 'And I have other sheep' – John 10:16; p. 40–61: Osborn, Eric F.: Reason and the rule of faith in the second century AD; p. 62–93: Bammel, C. P.: Adam in **Origen**; p. 94–123: Barnes, T. D.: Panegyric, history and hagiography in **Eusebius'** *Life of Constantine*; p. 124–141: Green, H. Benedict: Matthew 28:19, **Eusebius**, and the *lex orandi*; p. 142–156: Hanson, Richard: The achievement of **orthodoxy** in the fourth century AD; p. 157–172: Wiles, Maurice: **Eunomius**: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?; p. 173–181: Heron, Alasdair: Some sources used in the *De Trinitate* ascribed to **Didymus** the **Blind**; p. 182–199: Young, Frances: The rhetorical schools and their influence on patristic exegesis; p. 200–213: Wickham, Lionel: **Pelagianism** in the East; p. 214–234: Markus, R. A.: The legacy of **Pelagius**: orthodoxy, heresy and conciliation; p. 235–254: Bonner, Gerald: **Augustine** and millenarianism; p. 255–269: Stead, Christopher: Divine simplicity as a problem for orthodoxy; p. 270–287: O'Neill, J. C.: The origins of monasticism; p. 288–307: Murray, Sister Charles: Artistic idiom and doctrinal development.

Hauck, Robert J.: The more divine proof. Prophecy and inspiration in **Celsus** and **Origen**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1989. IX, 158 p. = American Academy of religion. Academy series LXIX; $ 10,95.

Hall, Robert G.: The ascension of Isaiah. Community, situation, date, and place in early Christianity. – JBL 109, 1990, 289–306.

Robillard, Edmond: **Justin**. L'itinéraire philosophique. – Montréal: Bellarmin 1989. 172 p. = Collection recherches. N. S. XXIII; F 145,–.

Pilhofer, Peter: Presbyteron kreiiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. – Tü: Mohr 1990. XV, 339 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 49.

Costa, Ivano: Una versione latina anonima di alcune epistole di **Basilio**. – Vetera christianorum 27, 1990, 21–46; p. 47–75: Francesco, Daniela dei: Le donazioni costantiniane nell'Agro Romano; p. 77–83: Doignon, Jean: *Factus erectior (B. uita 1,4)*. Une étape de l'évolution du jeune Augustin à Carthage; p. 85–109: Girardi, Mario: Antichi e nuovi martiri nell'età di **Basilio** di **Cesarea**; p. 111–121: Seng, Helmut: Apk 11,1–14 im Zusammenhang der Johannesapokalypse. Aufschluß aus **Lactantius** und **Hippolytos**; p. 123–144: Simonetti, Manlio: Paolo nell'Asia cristiana del II secolo; p. 145–173: Otranto, Giorgio: Canosa cristiana e il suo territorio fino al sesto secolo.

Feldmann, Louis H.: **Origen**'s *Contra Celsum* and **Josephus'** *Contra Apionem:* The issue of Jewish origins. – VigChr 44, 1990, 105–135; p. 136–167: Mosshamer, Alden A.: Non-being and evil in **Gregory** of **Nyssa**; p. 209–221: Staats, Reinhart: Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von **Antiochien** 379; p. 222–241: Buchheit, Vinzenz: Göttlicher Heilsplan bei **Prudentius** ‹*Cath. 11,25–48*›; p. 242–262: Kirschner, Robert: Two responses to epochal change: **Augustine** and the Rabbis on Ps. 137 ‹136›; p. 263–279: Carrol, S. T.: The *Apocalypse of Adam* and pre-christian gnosticism.

Walker, Peter: Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XIX, 438 p. = Oxford early Christian studies; £ 45,–.

Studer, Basil: La riflessione teologica nella chiesa imperiale ‹sec. IV e V›. – R: Istituto Patristico Augustinianum 1989. 244 p. = Sussidi patristici IV.

Harrison, Verna E. F.: Male and female in Cappadocian theology. – JThS 41, 1990, 441–471.

Hadot, Jean: La formation du dogme chrétien des origines à la fin du 4e siècle. – Charleroi: Faculté Ouverte Religions et Laicité, Centre Univ. de Charleroi 1990. 166 p. = Cahier de la FORel III; FB 445.

Siclari, Alberto: L'antropologia teologica di **Gregorio** di **Nissa**. – Parma: Zara 1989. 65 p. = Studi di science religiose VIII.

Spanneut, Michel: Les pères de l'église. Du **IV**e au **VIII**e siecle. – P: Desclée 1990. 357 p. = Bibliothèque d'histoire du Christianisme XXII; F 145,–.

De ieiunio I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia. Ausgabe mit Einl., Übers. und Anmerkungen von Heinrich Marti. – Lei: Brill 1989. XXXII, 56 S. = Suppl. to Vigiliae Christianae VI.

Lundström, Sven: Die Überlieferung der lateinischen Basiliusregel. – Stockholm: Almquist och Wiksell 1989. 86 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia latina Upsaliensia XXI.

Zaharopoulos, Dimitri Z.: **Theodore** of **Mopsuestia** on the Bible. A study of his Old Testament exegesis. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. V, 233 p. = Theological inquiries; $ 11,95.

MacMahon, Robert: **Augustine**'s prayerful ascent. An essay on the literary form of the Confessions. – Athens [e. a.]: Univ. of Georgia Pr. 1989. XXII, 175 p.

Agostino d'Ippona »Quaestiones disputatae«. Palermo 3–4 dicembre 1987. Ed. F. Giunta. – Palermo: Ed. Augustinus 1989. 100 p. = Augustiniana IV.

Kinzig, Wolfram: In search of **Asterius**. Studies on the authorship of the homilies on the Psalms. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1990. 317 p. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XLVII; DM 98,–.

Viciano, Alberto: **Theodoret** von **Kyros** als Interpret des Apostels Paulus. – ThGl 80, 1990, 279–315.

May, Georg: Das Lehrverfahren gegen **Eutyches** im November des Jahres **448**. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon. – AHC 21, 1989, 1–61.

Meyendorff, John: Imperial unity and Christian divisions. The church 450–680 A.D. – Crestwood: St. Vladimir's Seminary Pr. 1989. XV, 402 p., fig. = The church in history II; $ 14,95.

Arnobii Iunioris Opera omnia I: Commentarii in Psalmos. Cura et studio Klaus-D. Daur. – Turnhout: Brepols 1990. XL, 258 p. = Corpus Christianorum. Series latina XXV.

4. Mittelalter und Neuzeit

Panella, Emilio: Ancora sul penitenziere **Guglielmo** da **Moerbeke**. – AHP 59, 1989, 5–16; p. 17–88: Panella, Emilio: Preghiera e protesta. La prima lettera di **Riccoldo**; p. 89–148: Howard, Peter: «Non parum laborat formica ad colligendum unde vivat»: oral discourse as the context of the «Summa theologica» of St. **Antoninus** of **Florence**; p. 149–211: Longo, Carlo: I domenicani a **Cipro**. Documenti (1451–1587); p. 213–266: Esposito, L. Guglielmo: La riforma domenicana in **Italia** a metà Ottocento: dal progetto di mons. Ghilardi al governo di Jandel; p. 267–296: Duval, André: **Lacordaire**: la vie de saint Dominique; p. 297–369: Montagnes, B.: Premiers combats du père **Lagrange**: le congrès de **Fribourg** (1897).

Exposicions et significacions des songes et Les songes Daniel: ‹manuscrits français de la Bibliothèque Nationale de Paris et de la Staatsbibliothek de Berlin, **XIV**e, **XV**e et **XVI**e siècles›, éd. Textes établis et présentés par François Bérriot. – Gen: Droz 1989. 369 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCXXXIV; F 504,–.

Scribner, Bob: Popular piety and modes of visual perception in late-medieval and Reformation Germany. – JRH 15, 1989, 448–469.

5. Mittelalter

God and man in Medieval Spain. Essays in honour of J. R. L. **Highfield**. Derek W. Lomax and David Mackenzie (eds.). – Warminster: Aris and Phillips 1989. XXIV, 168 p.; £ 24,–.

De Ore Domini. Preacher and word in the Middle Ages. Thomas L. Amos, Eugene A. Green and Beverly Mayne Kienzle (eds.) – Kalamazoo: Medieval Institute Publ., Western Michigan Univ. 1989. XIV, 269 p. = Studies in medieval culture XXVII.

Brooke, Christopher N. L.: The medieval idea of **marriage**. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1989. XVII, 325 p.; £ 16,95.

Delatouche, Raymond: La chrétienté médievale. Un modèle de deve loppement. Préface de Régine Pernoud et Jean Gimpel. – P: Téqui 1989. 222 p.

Holze, Heinrich: Von der Reichskirche zur Papstkirche. – KuD 36, 1990, 245–269.

Wolter, Heinz: Die **Kölner Provinzialsynoden** bis zum vierten Laterankonzil im Jahre 1215. – AHC 21, 1989, 62–102.

Rosenwein, Barbara H.: To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of **Cluny**'s property, 909–1049. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1989. XVIII, 258 p.; $ 32,50.

Henriet, Patrick: Saint **Odilon** devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au 11. siècle. – MA 96, 1990, 227–244.

Mews, Constant J.: In search of a name and its signifiance: A twelfth-century ancedote about **Thierry** and **Peter Abaelard**. – Tr 44, 1988, 171–200.

Janssens, Herman: De stichtingsoorkonden van de abdij van **Averbode** ‹1133–1139›, gevolgd door enkele verdachte oorkonden uit de twaalfde eeuw. – APraem 66, 1990, 5–47.

Studien über die Anfänge der Mission in **Livland**. Hrsg. von Manfred Hellmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 167 S., Kt., Abb. = Vorträge und Forschungen. Sonderbd. XXVII; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 7–38: Hellmann, Manfred: Die Anfänge christlicher Mission in den baltischen Ländern. Anhang: Bernd Ulrich Hucker, Die Herkunft des Livenapostels Meinhard; S. 39–64: Hucker, Bernd Ulrich: Der Zisterzienserabt **Bertold**, Bischof von Livland, und der erste Livlandkreuzug; S. 65–106: Hukker, Bernd Ulrich: Liv- und estländische Königspläne? (17 Abb.); S. 107–121: Schneider, Reinhard: Straßentheater im Missionseinsatz. Zu Heinrichs von Lettland Bericht über ein großes Spiel in Riga 1205; S. 123–158: Jähnig, Bernhard: Die Anfänge der **Sakraltopographie** von **Riga** (8 Abb.).

Meduna, Brigitte: Studien zum Formular der päpstlichen Justizbriefe von Alexander III. bis Innocenz III. (1159–1216): die non-obstantibus-Formel. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989. 187 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte DXXXVI; DM 55,–.

Vian, Paolo: Bonaventura di Bagnoregio di fronte a Giocchino da Fiore e al Gioachimismo. Qualche riflexione su recenti valutazioni. – Anton 65, 1990, 133–160.

Luna, Concetta: Fragments d'une reportation du commentaire de **Gilles de Rome** sur le premier livre des sentences. – RSPhTh 74, 1990, 205–254.

Le cartulaire de l'abbaye cistercienne d'**Obazine** ‹XII^{e}–XIII^{e} siècle›. Publ. par Bernadette Barrière. – Clermont-Ferrand: Institut d'Etudes du Massif Central 1989. 688 p. = Publications de l'Institut d'Etudes du Massif Central XXXIII; F 300,–.

Swanson, Jenny: **John** of **Wales**. A study of the works and ideas of a thirteenth-century friar. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1989. XI, 307 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 10; £ 32,50.

Neel, Carol: Man's restoration: **Robert** of **Auxerre** and the writing of history in the early thirteenth century. – Tr 44, 1988, 253–274.

Oberweis, Michael: Die Interpolationen im Chronicon Urspergense. Quellenkundl. Studien zur Privilegiengeschichte der **Reform-Orden** in der Stauferzeit. – Mchn: Arbeo-Ges. 1990. VII, 156 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XL; kart. DM 40,– [Diss., Saarbrücken]

Santos Noya, Manuel: Die Sünden- und Gnadenlehre des **Gregor** von **Rimini**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. XII, 357 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 388; sfr 93,– [Diss., Tübingen]

Wielockx, Robert: Zur „Summa Theologiae" des **Albertus Magnus**. – EThL 66, 1990, 78–110.

Merriell, D[onald] J.: To the image of the Trinity. A study in the development of **Aquinas'** teaching. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1990. X, 266 p. = Studies and texts XCVI; $ 29,50 [Diss., Toronto]

Valkenberg, Wilhelmus G. B. M.: "Did not our heart burn?" Place and function of Holy Scripture in the theology of St. Thomas Aquinas. Met een samenvatting in het Nederlands. – Utrecht: Thomas Instituut te Utrecht 1990. X, 440 p. = Publications of the "Thomas Institut te Utrecht" III; hfl 52,50 [Diss., Utrecht]

Hoefs, Karl-Heinz: Erfahrung Gottes bei **Bonaventura**. Untersuchungen zum Begriff „Erfahrung" in seinem Bezug zum Göttlichen. – Leipz: St.-Benno-Verlag 1989. XVI, 145 S. = Erfurter theologische Studien LVII.

Benad, Matthias: Domus und Religion in **Montaillou**. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus

Clerici am Anfang des 14. Jahrh. – Tü: Mohr 1990. X, 398 S. = Spätmittelalter und Reformation N. R. I; DM 178,–.

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

Ganz-Blättler, Ursula: Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer **Jerusalem-** und **Santiago-Pilger** ‹1320–1520›. – Tü: Narr 1990. VII, 425 S. = Jakobus-Studien. IV; DM 68,–.

Brandmüller, Walter: **Papst** und **Konzil** im Grossen Schisma ‹1378–1431›. Studien und Quellen. – Pad [u. a.]: Schöningh 1990. XXII, 412 S.

6. Gesamte Neuzeit

Dedieu, Jean-Pierre: L'administration de la foi. L'inquisition de **Tolède XVI^e–XVIII^e** siècle. – Madr: Casa de Velázques 1989. 406 p. = Bibliothèque de la Casa de Velázques VII.

Tillard, J.-M.-R.: Canterbury et Rome, proches et loin. – FZPhTh 37, 1990, 137–153.

Bebbington, D. W.: **Evangelicalism** in modern **Britain**. A history from the **1730s** to the **1980s**. – Lo: Unwin Hyman 1989. XI, 364 p.; £ 11,95.

Wood, Forrest G.: The arrogance of faith. Christianity and race in America from the Colonial Era to the 20th century. – NY: Knopf 1990. XXII, 517 p.; $ 29,95.

White, Joseph M.: The **diocesan seminary** in the **United States**. A history from the 1780s to the present. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1989. XV, 489 p. = Notre Dame studies in American catholicism; $ 29,95.

7. Reformation und katholische Reform

McGrath, Alister E.: Justification and the Reformation. The significance of the doctrine of justification by faith to sixteenth century urban communities. – ARG 81, 1990, 5–19; S. 20–31: Lukens, Michael B.: **Lortz**'s view of the Reformation and the crisis of the true church; S. 32–49: Gritsch, Eric W.: Joseph **Lortz**'s Luther: Appreciation and critique; S. 50–68: Hayden-Roy, Priscilla: Hermeneutica gloriae vs. hermeneutica crucis. Sebastian **Franck** and Martin **Luther** on the clarity of scripture; S. 69–96: Zimmermann, Gunter: Die Argumentation **Calvins** gegen die Gegner seiner Erwählungslehre; S. 97–119: Hasse, Hans-Peter: **Karlstadts** Predigt am 29. September 1522 in Joachimsthal. Ein unbekannter Text aus Stephan Roths Sammlung von Predigten des Johannes Sylvius Egranus; S. 120–137: Mager, Inge: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" ‹Gen, 2,18›. Zum Familienleben Philipp **Melanchthons**; S. 138–157: Peterson, Luther D.: Justus **Menius**, Philipp **Melanchthon**, and the 1547 Treatise, *Von der Notwehr Unterricht*; S. 158–188: Kaufmann, Thomas: Zwei unerkannte Schriften **Bucers** und **Capitos** zur Abendmahlsfrage aus dem Herbst 1525; S. 189–215: Hendrix, Scott H.: Toleration of the Jews in the German Reformation: Urbanus **Rhegius** and Braunschweig ‹1535–1540›; S. 216–238: Friedman, Jerome: **Unitarians** and new christians in sixteenth-century Europe; S. 239–262: Harline, Craig: Official religion – Popular religion in recent historiography of the Catholic Reformation; S. 263–285: Snyder, Arnold: Word and power in Reformation **Zurich**; S. 286–308: Mayer, Thomas F.: If martyrs are to be exchanged with martyrs: The kidnappings of William **Tyndale** and Reginald **Pole**.

Gleason, John B.: John **Colet**. – Berkeley: Univ. of California Pr. 1989. XIII, 416 p.

Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and private worlds. Ed. by Sherrin Marshall. – Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Pr. 1989. 215 p.; $ 10,95.

Religion and culture in the Renaissance and Reformation. Steven Ozment, (ed.). – Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Publ. 1989. 136 p. = Sixteenth century essays and studies XI; $ 30,–.

La Rocca, Tommaso: Volksreligion e cultura popolare nella rivoluzione di Thomas **Müntzer**. – RTM 87, 1990, 269–286.

Gilbert, Maurice: Le pèlerinage d'Inigo à Jérusalem en 1523. – NRTh 112, 1990, 660–685.

Brecht, Martin: **Luther** als Schriftsteller. Zeugnisse seines dichter. Gestaltens. – Stu: Calwer 1990. 127 S. = Calwer Taschenbibliothek XVIII.

Schwarzwäller, Klaus: **Luthers** Auffassung von Gesetz und Evangelium. Eine Skizze. – EvTh 50, 1990, 189–206.

Beintker, Horst J. Eduard: Luther und das Alte Testament. – ThZ 46, 1990, 219–245.

Edward, Mark U.: Lutherschmähung? Catholics on Luther's responsibility for Peasants' War. – CHR 76, 1990, 462–480.

Hammann, Gottfried: Martin **Bucer** 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft. [Übers.: Gerhard Ph. Wolf]. – Speyer: Evang. Presseverl. Pfalz [u. a.:] Stu: Steiner 1989. 387 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte CXXXIX; DM 68,–.

Greschat, Martin: Martin **Bucer**. Ein Reformator und seine Zeit. – Mchn: Beck 1990. 308 S., Kt.; kart. DM 78,–.

John **Calvin** and the church. A prism of reform. Ed. by Timothy George. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox 1990. 276 p.; $ 14,95; [cont.:] p. 28–41: Bouwsma, William J.: Calvinism as Renaissance artifact; p. 42–58: George, Timothy: John Calvin and the agreement of Zurich ‹1549›; p. 59–70: Cooke, Charles L.: Calvin's illnesses and their relation to Christian vocation; p. 72–95: Klempa, John Calvin on natural law; p. 96–117: Wiley, David N.: The Church as the elect in the theology of Calvin; p. 120–134: Raynal, Charles E. III: The place of the Academy in Calvin's polity; p. 135–146: McKelway, Alexander: The importance of Calvin studies for Church and college; p. 147–155: McKee, Elsie Anne: Calvin's teaching on the elder illuminated by exegetical history; p. 158–171: Stroup, George W.: Narrative in Calvin's hermeneutic; p. 172–194: Frye, Roland M.: Calvin's theological use of figurative language; p. 195–204: Mays, James Luther: Calvin's commentary on the Psalms: The preface as introduction; p. 206–229: Leith, John H.: Calvin's doctrine of the proclamation of the word and its significance for today; p. 230–246: Old, Hughes Oliphant: John Calvin and the prophetic criticism of worship; p. 247–276: Eire, Carlos M. N.: "True Piety Begets True Confession": Calvin's attack on idolatry.

Schümer, Léopold: Justice, paix et sauvegarde de la création chez Calvin. – Irén 63, 1990, 47–62. 186–198.

Bayer, Oswald: „Die Kirche braucht liberale Erudition." Das Theologieverständnis **Melanchthons**. – KuD 36, 1990, 218–244.

Po-Chia Hsia, R.: Social discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750. – Lo: Routledge 1989. VI, 218 p. = Christianity and society in the modern world; £ 30,–.

Frick, David A.: Polish sacred philology in the Reformation and the Counter-Reformation. Chapters in the history of the controversies ‹1551–1632›. – Berkeley [e. a.:] University of California Pr. 1989. XI, 288 p. = University of California publications in modern philology CXXIII.

8. Neuzeit

Conflict in early Stuart England. Studies in religion and politics **1603–42**. Ed. by Richard Cust and Ann Hughes. – Lo, NY: Longman 1989. IX, 271 p.

Schwillus, Harald: Die **Hexenprozesse** gegen **Würzburg**er Geistliche unter Fürstbischof Philipp Adolf von Ehrenberg 1623–31. – Wü: Echter 1989. 147 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte XIV; kart. DM 39,–.

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

Blet, Pierre: Le **clergé** de **France**, Louis XIV et le Saint Siècle de **1695** à **1715**. – Vatican City: Archivo Vaticano 1989. XVI, 666 p. = Collectanea Archivi Vaticani XXV.

Lengenfelder, Bruno: Die Diözese **Eichstätt** zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche und Staat **1773–1821**. – Rgb: Pustet 1990. 440 S. = Eichstätter Studien N.F. XXVIII; DM 88,–.

Meding, Wichmann von: **Schleiermachers** theologische Promotion. – ZThK 87, 1990, 299–323.

Religion, révolution, contre-révolution dans le Midi 1789–1799. Colloque international tenu à Nîmes les 27 et 28 janvier 1989. – Nîmes: Chambon 1990. 218 p.

Esquier, Geneviève: Une histoire chrétienne de la **Révolution française**. – P: Ed. de l'Escalade 1989. 298 p.; F 105,–.

Gobry, Ivan: La Révolution française et l'Eglise. – Escurolles: Ed. Fidéliter 1989. 328 p.; F 132,–.

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

Gericke, Wolfgang: Theologie und **Kirche** im Zeitalter der **Aufklärung**. – B: Evang. Verlagsanstalt 1989. 138 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III, 2; DM 13,50.

Berlin, George L.: Defending the faith. Nineteenth-century American Jewish writings on Christianity and Jesus. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. 1989. X, 207 p. = Suny series in religious studies; $ 18,95.

Bischof, Franz Xaver: Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von **Wessenberg** im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabricio Sceberras Testaferrata ‹1803–1816›. – ZKG 101, 1990, 197–224.

Weitlauff, Manfred: Kirche und Staat im Kanton **Luzern**. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806. – ZKG 101, 1990, 153–196.

Vincent, Jean M.: Leben und Werk des frühen Eduard **Reuss**. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrh. – Mchn: Kaiser 1990. 400 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CVI; DM 120,–.

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

Schwedt, Herman H.: Zur Verurteilung der Werke Anton **Günthers** und seiner Schüler. – ZKG 101, 1990, 301–343.

Langa, Pedro: El Vaticano II, Concilio del Cardenal **Newman**. – Revista Agustiniana 31, 1990, 781–819; p. 821–838: Honoré, Jean: Newman et saint Augustin; p. 839–866: Gauthier, Pierre: Un ami de Newman: Richard Hurrell Froude (1803–1836); p. 867–888: Morales, José: La justificación en el pensamiento de John H. Newman; p. 889–903: Monzon Arazo, August: Newman y el personalismo; p. 905–929: Lazcano, Rafael: J. H. Newman en la cultura de lengua castellana. Publicaciones aparecidas a lo largo de una centuria (1890–1990).

Boyce, Philip: Newman: predicatore di verità e maestro di vita. Implicazioni per la teologia e la spiritualità. – Euntes docete 43, 1990, 437–455; p. 457–475: Stern, Jean: La Chiesa, il magistero e i teologi secondo J. H. Newman; p. 477–521: González Fernándes, Fidel: John Henry Newman: sua incidenza nella vita della Chiesa.

Frappel, L. O.: John Henry Newman: History and the two systems of providence. – JRH 15, 1989, 470–487.

Britt, John: John Henry Newman's rhetoric. Becoming a discriminating reader. – NY [e. a.:] Lang 1989. X, 218 p. = American university studies XIV, 21; $ 36,95.

Neuner, Peter: Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall **Döllinger** – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise. – Ffm: Knecht 1990. 208 S.

Lepper, Herbert: Alfred von **Reumont** und Franz Xaver **Kraus**. – QFIAB 69, 1989, 181–254.

9. Neueste Zeit

Camp, Richard L.: From passive subordination to complementary partnership: The papal conception of woman's place in Church and society since 1878. – CHR 76, 1990, 506–525.

Nolan, Mary Lee – Nolan, Sidney: Christian pilgrimage in modern Western Europe. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina 1989. XIX, 422 p.

Hannot, Walter: Die **Judenfrage** in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923–1933. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. XXXVI, 328 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 51; DM 76,–.

Salda, Francesca della: Obbedienza e pace. Il vescovo A. G. **Roncalli** fra Sofia e Roma 1925–1934. – Genoa: Marietti 1989. XIII, 318 p. = Testi e ricerche di scienze religiose. N. S. II; Lire 35 000.

Galdabini, Elisabetta: Diplomazia vaticana, allocuzioni papali e Germania nazista dal concordato tedesco ‹1933› all'enciclia *Mit brennender Sorge* ‹1937›. – ScuCatt 118, 1990, 164–201.

Blumberg-Ebel, Anna: Sondergerichtsbarkeit und „politischer Katholizismus" im Dritten Reich. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. XXX, 214 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 55.

Rasmussen, Larry – Renate Bethge: Dietrich **Bonhoeffer** – his significance for North Americans. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. X, 198 p.

Hoover, A[rlie] J.: God, Germany, and Britain in the Great War. A study in clerical nationalism. – NY [e. a.:] Praeger 1989. XII, 156 p.; $ 39,95.

Green, Clifford: Karl **Barth**. Theologian of freedom. – San Francisco: Harper & Row 1989. 348 p. = The making of modern theology. 19th and 20th century theological texts V; $ 19,95.

Herbert, Karl: **Kirche** zwischen Aufbruch und Tradition: Entscheidungsjahre **nach 1945**. – Stu: Radius-Verl. 1989. 407 S.; Lw. DM 29,–.

Brehm, Thomas: **SPD** und **Katholizismus** – **1957 bis 1966**. Jahre der Annäherung. – Ffm [u. a.]: Lang 1989. 233 S. = Erlanger historische Studien XIV.

Soetens, Cl.: Concile Vatican II et Eglise contemporaine ‹Archives de Louvain-La Neuve›. I: Inventaire des fonds Ch. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart. – Louvain-La Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1989. 177 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain XXI; FB 950.

Hewitt, Marsha Aileen: From theology to social theory. Juan Luis **Segundo** and the theology of liberation. – NY, Bern [e. a.]: Lang 1990. X, 184 p. = American university studies VII, 73; DM 51,80.

Olson, Roger E.: Wolfhart **Pannenberg**'s doctrine of the trinity. – SJTh 43, 1990, 175–206.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Cotterell, Peter: Mission and meaninglessness: The good news in a world of suffering and disorder. – Lo: SPCK Pr. 1990. XII, 332 p.; £ 12,95.

Giglioni, Paolo: Perché una «nuova» evangelizzazione. – Euntes docete 43, 1990, 5–36; p. 37–56: Bifet, Juan Esquerda: Valor evangelizador y desafíos actuales de la «experiencia» religiosa; p. 57–86: Di Giorgi, Sante: La nuova evangelizzazione e l'interlocuzione; p. 87–100: Dinh Duc Dao, Giuseppe: Spiritualità e formazione del catechista; p. 101–136: Pintor, Sergio: Identità e formazione del catechista missionario; p. 137–158: Cavallotto, Giuseppe: «Populorum Progressio»: una sfida alla catechesi.

Carrier, Hervé: Evangélisation et développement des cultures. – R: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1990. 380 p. = Studia socialia. N.S. IV.

Évangélisation et cultures non européennes. Guide du chercheur en Belgique francophone par Jean Pirotte Claude Soetens. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie [e. a.] 1989. 179 p. = Cahiers de la Revue théologique de Louvain XXII.

Mission of the church. Ed. by Walter Freitag. – Waterloo, Ont.: Waterloo Lutheran Seminary 1989. 147 p. = Consensus XVI.

Cracknell, Kenneth: Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens (Towards a new relationship, dt.). Aus dem Engl. übers. von Ulrike Berger. – Ffm: Lembeck 1990. 160 S.; DM 24,–.

Gittins, Anthony J.: Gifts and strangers. Meeting the challenge of **inculturation**. – NY: Paulist Pr. 1989. XII, 144 p.; $ 9,95.

Schineller, Peter: A handbook on inculturation. – NY: Paulist Pr. 1990. IV, 141 p.; $ 8,95.

Aubin, Françoise: Palaquin rouge et Catholicisme. Le mariage chrétien en Mongolie chinoise ‹Missions belges de Scheut, 1865–1950›. – NZM 46, 1990, 81–98. 176–187.

Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumen. Handbuch. Hrsg. von Herwig Wagner ... – Neuendettelsau: Freimund-Verlag; Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1989. 461 S., 16 Ill., graph. Darst., Kt. = Erlanger Taschenbücher XCIII; kart. DM 38,–.

De Jong, C. A. M.: Kompas 1965–1985. Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van **Indonesië**. – Kampen Kok 1990. XXIII, 439 p. = Kerk en theologie in context V; hfl 35,–.

Hoffmann-Richter, Andreas: Ahn **Byung-Mu** als Minjung-Theologe. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1990. 176 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXIV; kart. DM 25,– [Diss., Heidelberg]

Maw, Martin: Visions of **India**. Fulfilment theology, the Aryan race theory, & the work of British protestant missionaries in **Victorian India**. – Ffm [e. a.:] Lang 1990. XIV, 396 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVII; sfr 75,–.

Vierling, Hermann: Hermeneutik, Stammesreligion, Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den **Kendayan**. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 469 S., 1 Kt. = Missionswissenschaftliche Forschungen XXIII; DM 64,– [Diss., Heidelberg]

Mosala, Itumeleng Jerry: Biblical hermeneutics and black theology in **South Africa**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIV, 218 p.; $ 15,95.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Römheld, Diethard: Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte. – Mchn: Görg 1989. 156 S. = Bibliche Notizen. Beihefte IV. [Diss., Marburg. Teildr.]

Smith, Brian K.: Reflections on resemblance, ritual, and religion. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1989. XIV, 265 p.

Liderbach, Daniel: The numinous universe. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1989. X, 159 p.; $ 9,95.

Faroghi, Suraiya: Herrscher über Mekka. Die Geschichte der **Pilgerfahrt**. – Mchn, Zü: Artemis Verl. 1990. 350 S., Abb.; DM 48,–.

Ulansey, David: The origins of the **Mithraic** mysteries. Cosmology and salvation in the ancient world. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1989. XII, 154 p., ill.

McDaniel, June: The madness of the saints. Ecstatic religion in **Bengal**. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. 1989. XI, 335 p.; $ 16,95.

Harvey, Peter: An introduction to **Buddhism**. Teachings, history and practices. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1990. XXII, 374 p., fig.

Wiltshire, Martin G.: Ascetic figures before and in early Buddhisme. The emergence of Gautama as the Buddha. – B, NY: Mouton de Gruyter 1990. XXXIV, 338 p. = Religion and reason XXX; DM 168,–.

Olson, Carl: The mysterious play of **Kālī**. An interpretive study of Rāmakrishna. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 130 p. = American Academy of Religion. Studies in religion LVI; $ 19,95.

Schumann, Hans Wolfgang: **Mahāyana**-Buddhismus. Die 2. Drehung des Dharma-Rades. – Mchn: Diederichs 1990. 215 S., 48 Abb.; DM 36,–.

Wright, Arthur F.: Studies in **Chinese Buddhism**. Ed. by Robert M. Somers. – New Haven, Lo: Yale Univ. Pr. 1990. XII, 204 p.; $ 22,50.

Ivanhoe, Philip J.: Ethics in the Confucian tradition. The thought of Mencius and Wang Yang-ming. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XII, 186 p. = American Academy of Religion. Academy series LXX; $ 12,95.

Immoos, Thomas: Ein bunter Teppich. Die Religionen **Japans**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990. 220 S.; DM 39,80.

Takayama, K. Peter: Enshrinement and persistency of Japanese religion. – Journal of Church and State 32, 1990, 527–548.

VI. Religionsphilosophie

Varieties of unbelief. From Epicurus to Sartre. Ed., with an introduction, notes, and bibliography by J. C. A. Gaskin. – Lo [e. a.]: Collier Macmillan 1989. XII, 240 p. = Philosophical topics.

Knasas, J. F. X.: Ad mentem Divi Thomae does natural philosophy prove God? – DThom 91, 1988, 408–425.

Brito, Emilio: Deux modèles du Dieu unique. **Thomas** d'**Aquin** et **Hegel**. – EglTh 21, 1990, 33–64.

Kors, Alan Charles: Atheism in **France**, **1650–1729**. Vol. I: The orthodox sources of disbelief. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1990. XVI, 392 p.

Boer, Theo de: De God van de filosofen en de God van **Pascal**. Op het grensgebied van filosofie en theologie. – 's-Grav: Meinema 1989. 190 blz.

Sala, Giovanni Battista: **Kant** und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. – B, NY: de Gruyter 1990. XVII, 470 S. = Kantstudien. Erg.heft CXXII; Lw. DM 154,–.

Villacañas Berlanga, José L.: **Nihilismo**, especulación y cristianismo en F. H. **Jacobi**. Ensayo sobre los orîgenes del irracionalismo contemporáneo. – Barc: Ed. Anthropos; Murcia: Univ. de Murcia 1989. 527 p. = Autores, textos y temas / Filosofía XXVI; pes 2600.

Suances Marcos, Manuel: Arthur **Schopenhauer**, religión y metafísica de la voluntad. – Barc: Herder 1989. 278 p. = Biblioteca de filosofía XXVI; pes 1415,–.

Kääriäinen, Kimmo: Discussion on scientific atheism as a **Soviet** science 1960–1985. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1989. 196 p. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae Sarja B 249.

Heering, H. J.: **Levinas**' godsconceptie en de God der filosofen. – TTh 30, 1990, 159–172; p. 172: Levinas' concept of God, summary.

Ausmus, Harry J.: The pragmatic God. On the nihilism of Reinhold **Niebuhr**. – NY [e. a.:] Lang 1990. XIII, 308 p. = American university studies VII, 80; sfr 77,50.

Heintel, Erich: Zur Frage der analogen Rede von Gott. – Struktur und Freiheit. Festschrift H. E. Hengstenberg . . ., Wü 1990, 60–94.

VII. Fundamentaltheologie

Tambiah, Stanley Jeyaraja: Magic, science, religion, and the scope of rationality. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1990. XI, 187 p.; £ 9,95.

Houdijk, Rinus: De mens onttroond? Het postmoderne denken en de theologie. – TTh 30, 1990, 276–297.

Guidi, Serio de: Formazione teologica e temi fondamentali. – Laurentianum 91. S. 56, 1990, 525–551.

Murphy, Nancey: Theology in the age of scientific reasoning. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1990. XII, 215 p. = Cornell studies in the philosophy of religion; $ 26,95.

Pailin, David A.: The anthropological character of theology: Conditioning theological understanding. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XI, 290 p.; £ 30,–.

Vergote, Antoine: Explorations de l'espace théologique. Etudes de théologie et de philosophie de la religion. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1990. XV, 713 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium XC.

Newell, William Lloyd: Truth is our mask. An essay on **theological method**. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1990. X, 138 p.; $ 13,75.

Dumont, Camille: Enseignement de la théologie et méthode scientifique. – Greg 71, 1990, 441–463.

Ohly, Friedrich: Süsse Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen **Semantik**. – Baden-Baden: Koerner 1989. 215 S. = Saecula spiritualia XXI; DM 84,–.

Pauly, Wolfgang: Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen **Habermas** und ihre theol. Relevanz. – Ffm [u. a.]: Lang 1989. V, 385 S. = Saarbrücker theologische Forschungen II; sfr 80,– [Diss., Saarbrücken]

Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des **Christentums**. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 263 S.; kart. DM 58,– [Diss., Heidelberg]

Korsch, Dietrich: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier system. Variationen über **Gesetz** und **Evangelium**. – Tü: Mohr 1989. X, 290 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXVI; DM 138,–.

May, Melanie A.: Bonds of unity. Women, theology, and the worldwide church. – Atlanta: Scholars Pr. 1989. X, 196 p. = American Academy of Religion. Academy series LXV; $ 14,95.

The future of liberation theology. Essays in honor of Gustavo **Gutierrez**. Ed. by Marc H. Ellis and Otto Maduro. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1989. XVIII, 518 p.; $ 29,95.

Hill, Brennan R.: **Faith**, religion & theology. A contemporary introduction. Brennan R. Hill, Paul Knitter, William Madges. – Mystic, Conn.: Twenty-Third Publ. 1990. 388 p.; $ 14,95.

Raberger, Walter: Die Geltungsproblematik der „Glaubenswahrheit" im Kontext der Geschichtlichkeit von „Offenbarung". – Wahrheit und Geschichtlichkeit ..., Düs (1989), 11–38; S. 102–133: Kern, Walter: Wahrheit und Freiheit: das Spannungsfeld des christlichen Glaubens.

Gillis, Chester: A question of final belief. John Hick's pluralistic theory of **salvation**. – NY: St. Martin's Pr. 1989. XIII, 186 p.; $ 39,95.

VIII. Dogmatik

Wierenga, Edward R.: The nature of God. An inquiry into **divine attributes**. – Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1989. XII, 238 p. = Cornell studies in the philosophy of religion; $ 28,50.

Cain, James: The doctrine of the **Trinity** and the logic of relative identity. – Religious studies 25, 1989, 141–152; p. 209–216: Padgett, Alan G.: God and time. Toward a new doctrine of divine timeless eternity; p. 217–224: Taliaferro, Charles: The passibility of God.

Ciola, Nicola: La crisi del teocentrismo trinitario e il suo 'superamento' nella odierna teologia trinitaria. Riflessioni storico-sistematiche. – Laurentianum n.s. 56, 1990, 183–218.

Serenthà, Mario: La teologia trinitaria oggi. – ScuCatt 118, 1990, 90–116.

Trinity, incarnation, and atonement. Philosophical and theological essays. Ed. by Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1989. XII, 236 p. = Library of religious philosophy I; $ 29,95; p. 21–47: Plantinga, Cornelius: Social trinity and tritheism; p. 48–78: Brown, David: Trinitarian personhood and individuality; p. 79–109: Kretzmann, Norman: Trinity and transcendentals; p. 110–127: Morris, Thomas V.: The metaphysics of God incarnate; p. 128–152: Feenstra, Ronald J.: Reconsidering kenotic Christology; p. 153–177: Quinn, Philip L.: Aquinas on atonement; p. 178–209: Stump, Eleonore: Atonement and justification; p. 210–229: Gunton, Colin: The sacrifice and the sacrifices: From metaphor to transcendental?

Melendo Granados, Tomás: Creación divina y trabajo humano. – Burgense 31, 1990, 47–65.

Splett, Jörg: Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen. – Ffm: Knecht 1990. 127 S.; kart. DM 24,–.

Macquarrie, John: Jesus Christ in modern thought. – Lo: SCM Press 1990. X, 454 p.; £ 30,–.

Schillebeeckx, Edward: Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus. – TTh 30, 1990, 259–275.

Alemany, José J.: Cristología narrativa. – MiscCom 48, 1990, 495–513.

Werbick, Jürgen: **Soteriologie**. – Düs: Patmos Verl. 1990. 277 S. = Leitfaden Theologie XVI; kart. DM 28,80.

Dreyer, Elizabeth: Manifestations of **grace**. – Wilmington: Glazier 1990. VIII, 246 p. = Theology and life series XXIX; $ 15,95.

Henau, Ernest: De **kerk**: instrument en teken van heil. – Leuven, Amersfoort: Acco 1989. 241 blz. = Nikè-reeks: didachè; hfl 37,25.

Irwin, Kevin W.: Sacramental theology. A methodological proposal. – Thomist 54, 1990, 311–342.

Mackin, Theodore: The marital sacrament. – NY: Paulist Pr. 1989. XI, 701 p. = Marriage in the Catholic church; $ 24,95.

Osborne, Kenan B.: Reconciliation and justification. The sacrament and its theology. – NY: Paulist Pr. 1990. VI, 304 p.; $ 14,95.

Guillet, Jacques: Le **ministère** dans l'Eglise: ministère apostolique – ministère évangélique. – NRTh 112, 1990, 481–501.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Pickering, William S.: Anglo-Catholicism. A study in religious ambiguity. – Lo: Routledge 1989. XIII, 286 p.

Danzger, M[urray] Herbert: Returning to tradition. The contemporary revival of **Orthodox Judaism**. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. X, 374 p.

Justice, peace and the integrity of creation. Insights from **Orthodoxy** / ed. by Gennadios Limouris. – Geneva: WCC Publ. 1990. XIII, 126 p.; sfr 27,50.

Bunte, Wolfgang: Religionsgespräche zwischen **Christen** und **Juden** in den **Niederlanden** ‹1100–1500›. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 812 S., Abb. = Judentum und Umwelt XXVII; sfr 144,–.

The emptying God. A **Buddhist-Jewish** conversation. Ed. by John B. Cobb and Christopher Ives. – Maryknoll: Orbis Books 1990. XIX, 212 p. = Faith meets faith series; $ 34,95.

Riesebrodt, Martin: **Fundamentalismus** als patriarchalische Protestbewegung. Amerikan. **Protestanten** ‹1910–28› und **iran. Schiiten** ‹1961–79› im Vergleich. – Tü: Mohr 1990. VIII, 292 S.; DM 98,–.

Magnani, Rino: La successione **apostolica** nella tradizione della chiesa. Ricerca nel BEM e nei documenti del dialogo teologico bilaterale a livello internazionale. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 197 p. = Nuovi saggi teologici XXVIII; Lire 20 000.

Caspani, Pierpaolo: La **confermazione** nel **BEM**. – ScuCatt 118, 1990, 131–152; p. 153–163: Caprioli, Adriano: Ancora a proposito di confermazione nel BEM. Problemi e prospettive dal punto di vista cattolico.

Im Dialog der Wahrheit. Dokumentation des röm.-kath./orthodoxen Theolog. Dialogs. XLI. Ökumen. Symposion. Ökumenische Gastfreundschaft 1982–89, Pro Oriente u. d. Orthodoxie. Hrsg. im Auftr. ... von Theodor Piffl-Perčević und Alfred Stirnemann. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 327 S. = Pro Oriente XII; DM 48,–.

Rieger, Reinhold: Johann Adam **Möhler** – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte. – ZKG 101, 1990, 267–286.

Alberigo, Giuseppe: Nostalgie di unità. Saggi di storia dell'ecumenismo. – Genova: Marietti 1989. 175 p. = 'Dabar'. Saggi di storia religiosa VIII.

Beinert, Wolfgang: Die **Rezeption** und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. – Catholica 44, 1990, 91–118.

Niederstein, Peter: Christen am runden Tisch. Ermutigungen zur ökumen. Bewegung. Mit einem Nachwort von Kurt Koch. – Zü: Benziger 1990. 211 S.; kart. DM 24,80.

Wolff, Monika-Maria: Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves **Congars** zum ökumen. Dialog. – Ffm: Knecht 1990. 342 S. = Frankfurter theologische Studien XXXVIII; kart. DM 58,–.

X. Moraltheologie

Natur und Gnade. Die christozentr.-pneumatische Grundgestalt der christl. Sittlichkeitslehre. Joachim **Piegsa** zum 60. Geb. dargebracht von seinen Freunden. Hrsg. von Hubert Dobiosch. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 254 S. = Moraltheologische Studien. Systemat. Abt. XVI; Lw. DM 68,–; S. 7–14: J. Piegsa. Schriftenverzeichnis; S. 17–36: Ziegler, Joseph Georg: „Christus lernen" (Eph 4,20); S. 37–46: Nossol, Alfons: **Liebe** als christliche Existenzform; S. 47–58: Langkammer, Hugolinus: Der Mensch vor und ohne Christus in der heilsgeschichtlichen Sicht des Apostels Paulus; S. 59–66: Styczen, Tadeusz: Philosophische Implikationen des **Redemptio**-Ereignisses; S. 67–78: Kleber, Karl-Heinz: Rückkehr von einer Sündenmoral zur **Heilsethik**; S. 79–112: Dobiosch, Hubert: Die **sakramentale Gnade** in der Lehre der Karmeliter-Salmantizenser; S. 137–152: Bernt, Dietmar: Über die Schwierigkeit, die Folgen unseres Handelns abzuwägen; S. 153–168: Ziegenaus, Anton: Der Selbstmord im Schnittpunkt zwischen Emanzipation und christlichem Glauben; S. 171–186: Reiter, Johannes: Leben aus dem Glauben. Grundzüge der christlichen Ethik nach Ferdinand **Probst** ‹1816–1899›; S. 187–202: Marcol, Alois: Das Verhältnis von Natur und Gnade bei Joseph **Wittig**; S. 203–228: Borok, Helmut: „Das sittliche Leben der Erlösten." Die christologische Struktur der Moraltheologie des Magnus **Jocham** ‹1808–1893›.

Neues Lexikon der christlichen Moral. Hrsg. von Hans Rotter und Günter Virt. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 896 S.; Lw. DM 148,–.

Honecker, Martin: Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Begriffe. – B, NY: de Gruyter 1990. XXI, 423 S. = de-Gruyter-Lehrbuch.

Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. Eingeleitet und hrsg. von Hans G. Ulrich. – Mchn: Kaiser 1990. 460 S. = Theologische Bücherei LXXXIII; kart. DM 38,–.

Dewan, Lawrence: St. Thomas. Our natural lights and moral order. – Ang 67, 1990, 285–307.

Lachenmann, Hans: Der Christ in der Welt. Perspektiven christl. Ethik. – Stu: Steinkopf 1990. 191 S.; kart. DM 48,–.

Schockenhoff, Eberhard: Das umstrittene **Gewissen**. Eine theolog. Grundlegung. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. 147 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 24,80.

Joest, Wilfried: Der Friede Gottes und der Friede auf Erden. Zur theolog. Grundlegung der **Friedensethik**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. VIII, 153 S.; kart. DM 34,–.

Higginson, Richard: Dilemmas. A. Christian approach to moral decision making. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1989. 238 p.

„Humanae vitae": 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internaz. di Teologia Morale (Roma, 9–12 nov. 1988). – Mil: Ed. Ares 1989. 806 p.; Lire 90 000.

Price, Richard M.: The distinctiveness of early christian sexual ethics. – HeyJ 31, 1990, 257–276.

Wolbert, Werner: Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens. – Moraltheologisches Jahrbuch I, 1989, 15–33; S. 34–53: Ziegler, Josef Georg: Das werdende Leben – Spielball der Interessen?; S. 54–66: Stauber, Manfred: Psychosomatische Probleme bei der **künstlichen Befruchtung**, insbesondere der in-vitro-Fertilisation; S. 67–98: Platz, Vinzenz: Welche ethischen Probleme wirft die kirchliche **Schwangerschaftskonfliktberatung** auf?; S. 99–114: Walters, Leroy: Religion and the renaissance of medical ethics in the United States: 1965–1975; S. 115–128: Engelhardt, H. Tristram: The foundations of **bioethics**: The attempt to legitimate biomedical decisions and Health Care Policy; S. 129–137: Reich, Warren Thomas: Paradigmen für die Bioethik. Lagebericht und Lagebeurteilung; S. 138–150: Thomasma, David C.: The possibility of a normative medical ethics; S. 151–168: Demmer, Klaus: Das bioethische Gespräch: Themen – Tendenzen – Fragen; S. 169–172: Englischsprachige Literatur zur Bioethik – Eine Auswahlbibliographie.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Conti, Martino: L'esercizio del «ministerium fratrum» nella fraternità francescana. – Anton 65, 1990, 60–69; p. 70–90: Giordani, Bruno: Dinamica dei valori e spiritualità francescana.

Montulet-Henneau, Marie-Elisabeth: Les cisterciennes du pays mosan. Moniales et vie contemplative à l'époque moderne. Préface de dom Jean Leclercq. – Brux, R: Institut Historique Belge de Rome1990. 648 p. = Institut Historique Belge de Rome. Bibliothèque XXVIII; FB 1500.

Hummel, Regine: **Mystische Modelle** im **12.** Jahrhundert. „St. Trudperter Hohes lied", Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry. – Göppingen: Kümmerle 1989. 280 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik LII; DM 54,– [Diss., Tübingen]

Verdeyen, Paul: La théologie mystique de **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – P: FAC-Ed. 1990. 285 p. = Spirituels II; F 175,–.

Heller, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei **Bernhard** von **Clairvaux**. – Wü: Echter 1990. IX, 228 S. = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie II; DM 42,– [Diss., Heidelberg]

De doorwerking van de **Moderne Devotie**, **Windesheim 1387–1987**. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium Zwolle/Windesheim 15–17 oktober 1987. Uitgegeven onder redactie van P. Bange ... – Hilv: Verloren 1988. 319 p.; hfl 58,50; [cont.:] p. 9:28: Jelsma, A. J.: Doorwerking van de Moderne Devotie; p. 29–45: Weiler, A. G.: Over de geestelijke praktijk van de Moderne Devotie; p. 47–69: Graafland, C.: De invloed van de Moderne Devotie in de Nadere Reformatie ±1650 – ±1750; p. 71–80: Augustijn, G.: **Erasmus** en de Moderne Devotie; p. 81– 94: Posthumus Meyjes, G. H. M.: De doorwerking van de Moderne Devotie met name bij de **Remonstranten**; p. 95–118: Nissen,

Peter J. A.: De Moderne Devotie en het **Nederlands-Westfaalse** Doperdom: op zoek naar relaties en invloeden; p. 119–133: Voolstra, S.: Hetzelfde, maar anders. Het verlangen naar volkomen vroomheid als drijfveer van de Moderne Devotie en van de doperse reformatie; p. 135–149: Spijker, W. van 't: Invloed van de Moderne Devotie in de reformatie te **Straatsburg**?; p. 151–165: Hof, W. op 't: Eenen tweeden **Thomas à Kempis** (doch ghereformeerden); p. 167–178: Trapman, J.: De Imitatio Christi en het mysticisme rond 1900. De vertaling van Willem Kloos (1908) in de kritiek; p. 179–192: Vekeman, H. W. J.: Het literaire discours van het Soliloquium bij Mande en Teellinck; p. 193–207: Frijhoff, Willem: Het Oratoire van Bérulle en de geest van Windesheim; p. 209–216: Visser, J.: De mogelijke invloed van de Moderne Devotie op de spiritualiteit van de Nederlandse seculiere clerus aan het begin van de zeventiende eeuw; p. 217–231: Clemens, Th.: Een verkennend onderzoek naar de waardering voor de Imitatio Christi in de Nederlanden tussen 1600 en 1800, in het bijzonder onder katholieken; p. 233–251: Bange, P.: 'Laat-middeleeuwse' moralistisch-didactische traktaten in de zestiende eeuw: invloeden van de Moderne Devotie?; p. 253–265: Dijk, R. Th. M. van: Windesheimse observantie in na-middeleeuwse vrouwenkloosters. Verschuivingen in de beleving van de beslotenheid; p. 267–285: Schulte van Kessel, Elisja: Moederschap en Navolging van Christus. Tussen hemel en aarde in de bakermat van de Barok; p. 287–297: Jong, O. J. de: De nalatenschap buiten de kloostermuren.

Bras, Kick: Een vloeiende ebbende zee. **Jan** van **Ruusbroecs** «Geestelijke Bruiloft» als bron voor hedendaage spiritualiteit. – Kampen: Kok 1989. 164 p. = Mystieke teksten en themas II.

Stinissen, Guido: Decouvre-moi ta présence. Rencontres avec saint **Jean** de **la Croix**. Préface de Conrad de Meester. – P: Ed. du Cerf 1989. 369 p. = Epiphanie; F 119,–.

Boldt, Johannes: Johannes vom Kreuz. Sein Leben in Kontemplation und Aktion. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. 154 S. = Topos-Taschenbücher CXCV; kart. DM 12,80.

Fernández Collado, Angel: Actuación del nuncio Felipe Sega en la reforma carmelitana de Santa **Teresa** de **Jesús**. – Burgense 31, 1990, 67–90.

Gröbli, Roland: Die Sehnsucht nach dem „einig Wesen". Leben und Lehre des Bruder **Klaus von Flüe**. Mit einem Vorwort von Alois M. Haas und mit 20 Federzeichn. von Alfred Bruggmann. – Zü: NZN-Buchverl. 1990. 355 S.; DM 38,– [Diss., Zürich]

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott: eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith **Stein**. – Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1990. 216 S.; kart. DM 40,– [Diss., Tübingen]

Wiseman, James A.: "To Be God with God." The autotheistic sayings of the mystics. – ThSt 51, 1990, 230–251.

Pretto, Maffeo: La pietà popolare in **Calabria**. – Cosenza: ed. progetto 2000 1988. 439 p.; Lire 35 000.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Segal, Robert A.: Religion and the social sciences. Essays on the confrontation. – Atlanta, G.: Scholars Pr. 1989. 184 p. = Brown studies in religion III.

Soukup, Paul A.: **Christian communication**. A bibliographical survey. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1989. XIV, 400 p.; $ 49,95.

Schindler, Thomas F.: **Ethics**: the social dimension. Individualism and the Catholic tradition. – Wilmington: Glazier 1989. 304 p. = Theology and life series XXVII; $ 19,95.

Acquaviva, Sabino S. – Renato Stella: Fine di un'ideologia: la **secolarizzazione**. – R: Borla 1989. 219 p., graf. fig. = Prospettive di sociologia della religione; Lire 20 000.

Müller, Gerhard: Luthers Sozialethik. – Glaube, Bekenntnis, Kirchenrecht. Festschrift für H. Ph. Meyer ..., Hannover 1989, 114–126; S. 127–140: Tiling, Peter von: Die Lehre von zwei Regierweisen Gottes in der Praxis des Stellungnehmens gegenüber dem Staat; S. 141–151: Härle, Wilfried: Die politische Verantwortung der Kirche – aus evangelischer Sicht; S. 152–165: Löwe, Hartmut: Kirche und Politik. Der Horizont christlicher Weltverantwortung; S. 166–175: Lohse, Eduard: Der Auftrag der Kirche in der Wirtschaft; S. 176–194: May, Hans: Rechtfertigung heute. Luthers Predigt von der Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart.

„Alle Katholiken haben das Recht ..." **Freiheitsrechte** in der Kirche (A Catholic bill of rights, dt.). Hrsg. von Leonard Swidler u. Patrick Connor. Mit einer Einf. von Norbert Greinacher. (Übers. aus dem Amerikan.: Maureen Junker). – Mchn: Kösel 1990. 190 S.; kart. DM 26,80.

Gerechtigkeit als Aufgabe. Interdisziplinäres Gespräch über ein zentrales Problem der Rechts-, Wirtschafts- und Sozialethik. Festgabe für Heinz Lampert von Kollegen, Mitarb. und Studierenden. Hrsg. von Wilfried Bottke und Anton Rauscher. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 203 S.; kart. DM 28,–; [enth. u. a.:] S. 9–20: Rauscher, Anton: Zum Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht in der christlichen Denktradition; S. 21–32: Losinger, Anton: Gerechtigkeit und Menschenrechte. Zur Begründungsproblematik der Menschenrechte im theologischen Kontext; S. 39–56: Meier, Uto: Gerechtigkeit und menschliche Entwicklung. Zur Genese des moralischen Bewußtseins in der Entwicklungspsychologie und Religionspädagogik.

Schmidt, Hans Joachim: Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei **Berthold** von **Regensburg**. – AKuG 71, 1989, 261–296.

Wattebled, Robert: Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la **France** d'apres-guerre. – P: Ed. Ouvrières 1990. 310 p. = Eglises/sociétés.

Le mouvement social catholique en France au XX^e siècle. Sous la dir. de Denis Maugenest. – P: Ed. du Cerf 1990. 254 p.; F 120,–.

González Dorado, Antonio: Iglesia, sacerdote y política. Reflexiones sobre la formación política en los **Seminarios** de **América Latina**. – EE 65, 1990, 257–298.

Gut, Walter: **Politische Kultur** in der Kirche. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 210 S. = Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz IV; sfr 29,–.

Greeley, Andrew M.: Religious change in **America**. – Lo [e. a.]: Harvard Univ. Pr. 1989. VI, 137 p. = Social trends in the United States.

Hatch, Nathan O.: The **democratization** of American Christianity. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. XIV, 312 p., fig.; $ 25,–.

XIII. Kirchenrecht

Busch, Jörg W.: Der Liber de honore ecclesiae des **Placidus** von **Nonantola**. Eine kanonistische Problemerörterung aus dem Jahre 1111. Die Arbeitsweise ihres Autors und seine Vorlagen. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. XVIII, 251 S. = Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter V.

Herranz, Julián: Studi sulla nuova legislazione della chiesa. – Milano: Giuffrè 1990. VIII, 346 p. = Centro Academico Romano della Santa Croce. Monografie giuridiche; Lire 28 000.

Waechter, Lothar: **Gesetz** im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im kathol. Kirchenrecht. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1989. LV, 372 S. = Münchener theologische Studien III, 43; kart. DM 75,– [Diss., München]

Vela, Luis: Dialéctica eclesial: Carismas y Derecho Canónico. – EE 65, 1990, 19–57; p. 56–69: Ramallo, Valentin: A propósito de la naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales.

Lefebvre, Solange: **Sécularité** et instituts séculiers. Bilan et perspectives. – Montr: Ed. Paulines; P: Médiaspaul 1989. 114 p. = Brèches théologiques V.

Castillo Lara, Rosalio José: La place du droit canonique dans une vision conciliaire de l'Église. – Studia canonica 24, 1990, 5–26; p. 43–49: Burke, Cormac: Procreativity and the conjugal self-gift; p. 51–68: Pagé, Roch: Le document sur la profession de foi et le serment de fidélité; p. 69–90: Gallagher, Clarence: Marriage and the revised canon law for the eastern Catholic Churches; p. 91–146: Alesandro, John A.: The **revision** of the Code of Canon Law: A background study; p. 147–192: Koury, Joseph J.: From prohibited to permitted: Transitions in the Code of Canon Law; p. 193–204: Woestman, William H.: Too many invalid marriages.

Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati. A. Longhitano ... – Bologna: Ed. Dehoniane 1989. 266 p. = Il codice del Vaticano II, 6; Lire 30 000; [cont.:] p. 9–54: Longhitano, Adolfo: Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?; p. 55–101: Feliciani, Giorgio: Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani; p. 103–173: De Paolis, Velasio: I ministri sacri o chierici; p. 175–183: Gutierrez, Luis: Le prelature personali: cann. **294–297**; p. 185–232: Berlingo, Salvatore: I laici nella chiesa; p. 233–262: Pettinato, Silvestro: Le associazioni dei fedeli.

Beal, John P.: The apostolic visitation of a diocese: A canonico-historical investigation. – Jurist 49, 1989, 347–398; p. 399–448: Linnan, John E.: Subsidiarity, collegiality, catholic diversity, and their relevance to apostolic visitations; p. 449–471: Granfield, Patrick: The church local and universal: realization of communion; p. 472–506: Green, Thomas J.: The pastoral governance role of the diocesan bishop: Foundations, scope, and limitations; p. 507–542: Huels, John M.: The correction and punishment of a Diocesan Bishop; p. 543–567: Provost, James H.: Suggested operative principles for apostolic visitations; p. 568–606: McDonough, Elizabeth: **Exclaustration**: Canonical categories and current practice; p. 607–631: Henchal, Michael: Sunday celebrations in the absence of a priest; p. 632–678: Ferme, Brian: The testamentary executor in Lyndwood's *Provinciale;* p. 679–692: Cox, Craig: The Baptism of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints; p. 693–703: Smith Foster, Michael: The violation of a Church «canon **1211**»; p. 704–713: Burke, Cormac: The "Bonum Coniugum" and the "Bonum Prolis": Ends or properties of a marriage?

Haunschmidt, Franz: Das **Arbeitsrecht**sverhältnis der **Laienmitarbeiter** im Bereich der kathol. Kirche. – Wien: VWGÖ 1989. X, 158 S. = Dissertationen der Johannes Kepler-Universität Linz LXXXII; DM 24,– [Diss., Linz]

Schmitz, Heribert: Studien zum kirchlichen **Hochschulrecht**. – Wü: Echter 1990. 494 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft VIII; DM 56,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der Pastoralpsychologie. Hrsg. von Isidor Baumgartner. – Rgb: Pustet 1990. 644 S.; Lw. DM 49,80.

Baumgartner, Isidor: **Pastoralpsychologie**. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. – Düs: Patmos Verl. 1990. 702 S., graph. Darst.; DM 89,80.

Fleischman, Paul R.: The healing spirit. Case studies in religion and psychotherapy. – Lo: SPCK 1990. XII, 288 p.; £ 8,95.

Klinken, Jaap van: Diakonia. Mutual helping with justice and compassion. – GrR, Mich.: Eerdmans; Kampen: Kok 1989. XVIII, 134 p., fig.; $ 10,95.

Ellerbrock, Jochen: **Lebensexperimente** des Glaubens. Eine empir. Unters. zu Entwicklung und gegenwärtigem Erleben von Religiosität. Mit einem Vorwort von Walter Neidhart. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 253 S. = Erfahrung und Theologie XVI; sfr 74,–.

Möller, Christian: Lehre vom **Gemeinde**aufbau. Bd II: Durchblicke, Einblikke, Ausblicke. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 401 S.; DM 38,–.

Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt. Rudolf Bohren ... (Hrsg.). – Tü: Francke 1989. 188 S.; kart. DM 38,–; [enth. u. a.:] S. 15–32: Steiger, Lothar: Die Homiletik in der Wissenschaftskrise der Theologie; S. 33–54: Lischer, Richard: Die Homiletik in der Wissenschaftskrise der Theologie; S. 55–62: Debus, Gerhard [u. a.]: Thesen zur Predigtanalyse; S. 93–102: Velden, Marinus J. G. van der: Stimme und Schrift; S. 133–142: Kato, Tsuneaki: Stimme und Schrift; S. 143–154: Eisinger, Walther: Die Predigtanalyse im Religionsunterricht; S. 155–178: Jörns, Klaus-Peter: Predigen ist Hörensagen. Zum Zusammenhang von Predigtanalyse und Predigtgestaltung; S. 179–186: Hermelink, Jan: Bibliographie zur Predigtanalyse seit 1945.

Burbach, Christiane: Argumentation in der „politischen Predigt". Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theolog. Interesse. – Ffm [u. a.:]

Lang 1990. 213 S. = Erfahrung und Theologie XVII; DM 63,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Manderscheid, Hejo: Kirchliche und gesellschaftl. Interessen im **Kindergarten**. Ein pastoraltheolog. Beitrag zur Frage nach dem kath. Profil. Mit einem Vorwort von Rolf Zerfaß. – Frb/B [u. a.:] Herder 1989. 206 S. = Freiburger theologische Studien CXLI; kart. DM 24,– [Diss., Würzburg]

Frisch, Hermann-Josef: Leitfaden **Gemeindekatechese**. – Düs: Patmos Verl. 1990. 207 S.; kart. DM 24,80.

Weidinger, Norbert: Elemente einer Symboldidaktik ‹RU ab S›. Bd. I: Elemente einer Symbolhermeneutik und -didaktik. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 627 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXV; DM 63,–.

Fossion, André: La **catéchèse** dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi. Préface de Jacques Audinet. – P: Ed. du Cerf 1990. 515 p. = Cogitatio fidei CLVI; F 169,–.

Petzold, Klaus: Theorie und Praxis der **Kreativität** im Religionsunterricht. Kreative Zugänge zur Bibel in Hauptschulen. – Ffm [u. a.:] Lang 1989. 339 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 420; DM 89,– [Habil.-Schrift, Hannover. Überarb.]

Meier, Uto J.: Zwölf Jahre curricularer Lehrplan in Bayern. Eine krit. Re-Visio auf d. gymnasialen CuLp für kath. Religionslehre. – St. Ottilien: EOS Verl. 1989. III, 122 S. = Studien zur praktischen Theologie XXXIV.

Leimgruber, Stephan: Von der Verketzerung zum Dialog. Darstellung und Behandlung der **Juden** im christlichen Religionsunterricht. – ZkTh 112, 1990, 288–303.

XV. Liturgiewissenschaft

Omnes circumadstantes. Contributions towards a history of the role of the people in the liturgy. Presented to Herman **Wegman** on the occasion of his retirement from the chair of History of liturgy and theology in the Kath. Theol. Univ. Utrecht. Ed. by Charles Caspers and Marc Schneiders. – Kampen: Kok 1990. VIII, 320 p.; hfl 50,–; [cont.:] p. 1–14: Caspers, Charles and Marc Schneiders: H. A. J. Wegman: A bibliography; p. 15–30: Lukken, Gerard: Les transformations du rôle liturgique du peuple: la contribution de la sémiotique à l'histoire de la liturgie; p. 31–50: Post, Paul: John **Bossy** and the study of liturgy, p. 51–77: Rouwhorst, Gerard: La célébration de l'eucharistie selon les **Actes** de **Thomas**; p. 78–100: Schneiders, Marc: **Acclamations** in the eucharistic prayer; p. 101–119: Tongeren, Louis van: A sign of resurrection on Good Friday. The role of the people in the **Good Friday liturgy** until c. 1000 A.D. and the meaning of the cross; p. 120–143: Blaauw, Sible de: The solitary celebration of the supreme pontiff. The **Lateran basilica** as the new temple in the medieval liturgy of Maundy Thursday; p. 144–154: Raedts, Peter: The medieval city as a holy place; p. 155–176: Caspers, Charles: The role of the people in the liturgy according to the synodal statutes of the ancient dioceses of **Cambrai, Liège** and **Utrecht** (c. 1300–c. 1500); p. 177–188: Boendermaker, Joh. P.: Gottesdienst und Gemeinde bei Thomas **Müntzer** und Martin **Luther**; p. 189–196: Luth, Jan R.: Remarks on the history of congregational singing in the Dutch Reformed Churches; p. 197–217: Clemens, Th.: Liturgy and piety in the **Netherlands** during the seventeenth and eighteenth centuries; p. 218–233: Boon, Rudolf: Child and Church, communion and culture; p. 234–261: Lamberts, J.: Active participation as the gateway towards an ecclesial liturgy; p. 262–272: Steensma, Regn.: De strijd rond een modern altaarstuk te Nuenen. A contested modern altar piece in Nuenen (The Netherlands) (Summary); p. 279–289: Blijlevens, Ad: Zeitgemäße Liturgie und klassische Polyphonie; p. 290–302: Scheer, Anton H. M.: Praedicatio Verbi divini verbum populi?

Thompson, Bard: A bibliography of Christian worship.– [Chicago]: ATLA; Metuchen: Scarecrow Pr. 1989. XLIII, 786 p. = ATLA bibliography series XXV; $ 79,50.

Smith, Dennis Edwin – Hal E. Taussig: Many tables. The **Eucharist** in the New Testament and liturgy today. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Internat. 1990. 144 p.; $ 7,50.

Cabaniss, Allen: Pattern in early Christian worship. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr.; [Lv]: Peeters 1989. X, 112 p.; $ 17,50.

Holeton, David R.: La **communion** des tout-petits enfants. Etude du mouvement eucharistique en Bohême vers la fin du Moyen-Age. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1989. 323 p.; Lire 50 000.

Triacca, Achille M.: Adattamento e Anno Liturgico. – Sales 52, 1990, 3–52.

Lopez Martin, Julian: El carácter mistagógico de la formación litúrgica de los futuros presbíteros. Ante el Sínodo de 1990. – Salm 37, 1990, 5–32.

Bonaccorso, Giorgio: Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riflessione liturgica. – Rivista liturgica 77, 1990, 359–386; p. 387–413: Cecolin, Romano: Le nuove concezioni del tempo e la Bibbia; p. 414–434: Mazza, Enrico: Tempo, memoria, liturgia. Alcuni dati di epoca patristica; p. 435–448: Neunheuser, Burcardo: Liturgia e «memoria» nel pensiero caseliano; p. 449–461: Raffa, Vincenzo: Incrocio fra Messa e Ufficio: soluzione ideale?

Isaac, Jacques: **Taksā D-Hūssāyā**. Le rite du pardon dans l'Eglise syriaque orientale. – R: Pont. Inst. Orientale 1989. XL, 244 p. = Orientalia Christiana analecta CCXXXIII; Lire 50 000 [Diss., Pont. Inst. Orientale]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, W-8401 Pentling; Dr. Herbert Bodewig, Dreherstr. 202, W-4000 Düsseldorf 12; Dr. Jean Clam, Haselweg 8, W-5628 Heiligenhaus; Dr. Giovanna della Croce, Via Marcantonio Colonna 30, I-20149 Milano, Italia; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Fachbereich 21, Scharnhorststr. 103–109, W-4400 Münster; Prof. DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, W-7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshauser Weg 2, W-4790 Paderborn; Prof. DDr. Franz Furger, Inst. f. Sozialwissenschaft, Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, W-5000 Köln; Prof. Dr. Horst Gründer, Historisches Seminar der Univ. Münster, Domplatz 20-22, W-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Univ. Würzburg, Kath.-Theol. Fakultät, Missionswissenschaft, Sanderring 2, W-8700 Würzburg; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Theol. Fakultät d. Univ. Trier, Domfreiheit 3, W-5500 Trier; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, W-4630 Bochum; Dr. Rainer Kampling, Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Warburger Str. 100, W-4790 Paderborn; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick, 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, W-8390 Passau; Dr. Werner Kroh, Elbinger Str. 25, W-4400 Münster; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, W-4800 Bielefeld 1; Prof. D. Eduard Lohse, Ernst-Curtius-Weg 7, W-3400 Göttingen; Hochschuldozent Dr. Albrecht Luttenberger, Im Münchfeld 64, W-6500 Mainz; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, W-6501 Budenheim; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, W-8390 Passau; Prof. Dr. P. Celestyn Napiórkowski, ul. Nowotki 7, PL 20-039 Lublin; Dr. habil. Hermann Peiter, Pastorat, W-2427 Kirchnüchel; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, W-8000 München 2; Prof. Dr. Anton Rauscher, Univ. Augsburg, Universitätsstr. 10, W-8900 Augsburg; Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, W-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Robert Rödl, Seminar f. Pastoraltheol., Johannisstr. 8-10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Lic. bibl. Josef Scharbert, Pählstr. 7, W-8000 München 70; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, W-4630 Bochum 1; Prof. Dr. Franz Scholz, Ringstr. 76, W-6110 Dieburg; Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Univers. Gesamthochschule Siegen, Postfach 101240, Adolf-Reichwein-Str. 2, W-5900 Siegen 21; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, W-4400 Münster; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, W-4400 Münster; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Jacques Vermeylen, B-1140 Bruxelles; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, W-4000 Düsseldorf 31; Dr. Stephan Wegener, Forsthausweg 7, W-4005 Meerbusch/Büderich; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, W-6227 Oestrich-Winkel.

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

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

© 1990 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1990

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt des Verlages Aschendorff
„Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters" bei.