INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Angenendt, Arnold (Münster) – Sp. 122–124; 495
Arens, Edmund (Frankfurt a.M.) – Sp. 44–48; 303–308; 326–327; 379–380
Backhaus, Knut (Münster-Hiltrup) – Sp. 477–479
Baumann, Martin (Hannover) – Sp. 508
Bäumer, Remigius (Kirchzarten) – Sp. 367–370; 459–462
Beinert, Wolfgang (Pentling) – Sp. 491–492
Berger, Teresa (Durham NC) – Sp. 39–40; 62–63; 216–217
Biesinger, Albert (Salzburg) – Sp. 503–504
Borengässer, Norbert Maria (Bonn) – Sp. 203–206
Bremer, Thomas (Münster) – Sp. 288
Broer, Ingo (Wilnsdorf) – Sp. 377–378
Damberg, Wilhelm (Münster) – Sp. 403–406
Dohmen, Christoph (Osnabrück) – Sp. 465–466
Doppelfeld, Basilius (Münsterschwarzach) – Sp. 157
Dormeyer, Detlev (Münster) – Sp. 16–18
Engelbert, Pius (Billerbeck) – Sp. 384–386
Ernst, Stephan (Paderborn) – Sp. 66–68
Evans, G. R. (Cambridge) – Sp. 26–27
Ferdinand, Horst (St. Augustin) – Sp. 208–216
Figura, Michael (Bonn) – Sp. 380–382
Fonk, Peter (Rimpar-Maidbronn) – Sp. 322–326
Frank, Karl Suso (Freiburg i.Br.) – Sp. 121–122
Furger, Franz (Münster) – Sp. 66; 153–154; 229–230; 398–399; 497–499
Führer, M. (Minneapolis) – Sp. 199–201
Galot, Jean (Roma) – Sp. 51–52
Ganoczy, Alexandre (Würzburg) – Sp. 29–30
Ganzer, Klaus (Würzburg) – Sp. 124–125; 488–489
Gerosa, Libero (Paderborn) – Sp. 89–94
Gessel, Wilhelm M. (Augsburg) – Sp. 479–482
Giesen, Heinz (Hennef) – Sp. 441–460
Girschek, Georg (Köln) – Sp. 423; 507
Gnädinger, Louise (Niederhelfenschwil) – Sp. 424
Gommans, Theo (Hilversum) – Sp. 97–102
Gründer, Horst (Münster) – Sp. 207–208
Hallensleben, Barbara (Rottenburg) – Sp. 30–34
Halleux, André de (Louvain-la-Neuve) – Sp. 112–115
Hauschild, Wolf-Dieter (Münster) – Sp. 138–142
Hedwig, Klaus (Kerkrade) – Sp. 332–334
Heimbach-Steins, Marianne (Münster) – Sp. 72
Heine, Peter (Münster) – Sp. 69–70; 157–159; 247–248; 506–507
Hoppe, Rudolf (Bamberg) – Sp. 194–197
Hoye, William J. (Münster) – Sp. 70–72; 150–153; 392–396
Hödl, Ludwig (Bochum) – Sp. 126–127; 388–392; 396–397
Kahn, Gilbert (Versailles) – Sp. 275–278
Kappes, Michael (Greven) – Sp. 53–56
Kertsch, Manfred (Graz) – Sp. 116–118
Kessler, Rainer (Frankfurt a.M.) – Sp. 466–468
Khoury, Adel-Theodor (Münster) – Sp. 159–160
Kilpatrick, George Dunbar † (Oxford) – Sp. 11–12; 21–23
Knoch, Otto B. (Passau) – Sp. 375–377
Kohlschein, Franz (Bamberg) – Sp. 310–312
Kolping, Adolf (Bonn) – Sp. 234–240
Kowalski, Beate (Dortmund) – Sp. 283–284
Kranemann, Benedikt (Münster) – Sp. 63–66; 220–222
Kremer, Jacob (Wien) – Sp. 110–111
Kruip, Gerhard (Gerbrunn) – Sp. 499
Kühn, Rolf (Singen) – Sp. 231–234; 265–276
Laubach, Ernst (Münster) – Sp. 135–137
Lesch, Karl Josef (Lohne) – Sp. 60–61
Lips, Hermann von (München) – Sp. 475–477
Listl, Joseph (Bonn) – Sp. 224–225
Lohse, Bernhard (Hamburg) – Sp. 400–402; 493–494
Loretz, Oswald (Münster) – Sp. 187–189
Lutterbach, Hubertus (Münster) – Sp. 485–486
Lüdicke, Klaus (Münster) – Sp. 66; 95–98; 321–322; 414–416
Mayer, Cornelius (Würzburg) – Sp. 285–286
Menke, Karl-Heinz (Bonn) – Sp. 34–39
Mette, Norbert (Paderborn) – Sp. 226; 502–503
Miggelbrink, Ralf (Paderborn) – Sp. 45–46
Moeller, Bernd (Göttingen) – Sp. 129–130
Molitor, Hansgeorg (Düsseldorf) – Sp. 365–367
Moll, Helmut (Città del Vaticano) – Sp. 142–144
Mußner, Franz (Passau) – Sp. 105–107; 470–475
Müller, Gerhard L. (München) – Sp. 56–59; 217–219
Müller, Christof (Gießen) – Sp. 120–121
Napiórkowski, Stanisław C. (Lublin) – Sp. 145–146
Neuser, Wilhelm H. (Ostbevern) – Sp. 399–400
Niemann, Hermann Michael (Rostock) – Sp. 5–10
Pesch, Rudolf (München) – Sp. 109–110; 284–285
Pree, Helmuth (Passau) – Sp. 315–321
Primetshofer, Bruno (Wien) – Sp. 147–148
Probst, Manfred (Vallendar) – Sp. 312–314
Promper, Werner (Münster) – Sp. 242–247; 308–309; 409–410; 505–506
Rabiej, Stanisław (Lublin) – Sp. 61–62; 492–493
Rau, Stefan (Ahaus) – Sp. 496–497
Richter, Klemens (Münster) – Sp. 222–224; 314–315; 412–414; 495–497
Rivinius, Karl-Josef (Sankt Augustin) – Sp. 288–289; 402–403
Rock, Martin (Mainz) – Sp. 420–421
Römheld, K. F. Diethard (Münster) – Sp. 280–281
Sandelin, Karl-Gustav (Åbo) – Sp. 12–16
Schadel, Erwin (Spardorf) – Sp. 386–388
Schäfer, Philipp (Passau) – Sp. 202–203
Schilson, Arno (Mainz) – Sp. 146–147
Schipperges, Heinrich (Dossenheim/Heidelberg) – Sp. 488
Schrader, Franz (Magdeburg) – Sp. 131–133
Schumacher, Ferdinand (Münster) – Sp. 504–505
Schüßler, Werner (Trier) – Sp. 1–4; 293–294; 296–302; 330–331; 421–423
Schwendenwein, Hugo (Graz) – Sp. 148–150
Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Münster) – Sp. 371–375
Seebaß, Horst (Bonn) – Sp. 102–105; 464–465
Silber, Ursula (Würzburg) – Sp. 499–500
Söding, Thomas (Giesen) – Sp. 23–24; 192–194; 281–283; 378–379
Steinkamp, Hermann (Münster) – Sp. 154–155
Stritzky, Maria-Barbara von (Münster) – Sp. 199; 470
Studer, Basil (Roma) – Sp. 24–26; 286–288; 482–484
Sturm, Erdmann (Münster) – Sp. 3–6; 219–220; 292–296; 329–330; 419–420
Sudbrack, Josef (München) – Sp. 160; 334–336; 382–383; 484–485; 487–488; 508–509
Tafferner, Andrea (Münster) – Sp. 50–51
Theißen, Gerd (Heidelberg) – Sp. 107–109
Thomas, Klaus (Berlin) – Sp. 155; 226–229; 418–419; 500–502; 509–510
Tossou, Kossi-Joseph (Münster) – Sp. 130–131; 144–145; 206–207; 490
Verst, Ludger (Münster) – Sp. 155–157
Verweyen, Hansjürgen (Merzhausen) – Sp. 309–310; 409–410; 490–491
Vorgrimler, Herbert (Altenberge) – Sp. 125; 406–409; 412; 462–464; 489
Wagner, Harald (Marburg) – Sp. 290
Waldenfels, Hans (Düsseldorf) – Sp. 241–242
Weippert, Helga (Heidelberg) – Sp. 177–192
Weiß, Bardo (Mainz) – Sp. 127–129
Wenning, Robert (Roxel b. Münster) – Sp. 197–199
Wenz, Gunther (Augsburg) – Sp. 41–44; 48–50; 201–202; 290–291; 302–303; 410–412; 494–495
Werner, Wolfgang (Hildesheim) – Sp. 277–279
Wicks, Jared (Chicago) – Sp. 27–29
Wieh, Hermann (Münster) – Sp. 154
Wiemeyer, Joachim (Münster) – Sp. 68–69; 230–231; 327–329
Wilting, Hans-Josef (Essen) – Sp. 416–418
Wüsteney, Manuela (Loxstedt-Dedesdorf) – Sp. 111–112
Zeeden, Ernst Walter (Tübingen) – Sp. 353–366
Zeller, Dieter (Oestrich-Winkel) – Sp. 18–21; 248; 281; 468–470
Zenger, Erich (Münster) – Sp. 10–11; 370–371
Ziegler, Walter (München) – Sp. 132–135; 137–138
Zumkeller, Adolar (Würzburg) – Sp. 118–120; 486–487

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Schüßler, Werner: Theologie der recapitulatio – zur Dogmatik Gérard Siegwalts – Sp. 1–4
Gerosa, Libero / Lüdicke, Klaus: Zur Diskussion über die Bischofskonferenzen – Sp. 89–98
Weippert, Helga: Hieremias quadruplex. Vier neue Kommentare zum Jeremiabuch – Sp. 177–188
Kühn, Rolf: Neuereignis Simone Weil – Sp. 265–276
Zeeden, Ernst Walter: Visitationsforschung und Kirchengeschichtsschreibung – Sp. 353–366
Giesen, Heinz: Der irdische Jesus. Ursprung der neutestamentlichen Christologie. Neuere Literatur über Jesus und die Christologie des Neuen Testaments – Sp. 441–460

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Aertsen, Jan: Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought – Sp. 392–396
Albert, Marcel: Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus 1639–1651. Ein römischer Diplomat in theologischen Auseinandersetzungen – Sp. 488–489
Alt, Franz: Jesus – der erste neue Mann – Sp. 50–51

Alvarez Turienzo, Saturnino: Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín – Sp. 119–120
Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen unter Mitwirkung von Christine Gerber – Sp. 453–454
Archiv für Liturgiewissenschaft. Inhalt der Bände und Jahrgänge 1–30, 1950–1988, hg. v. Angelus A. Häußling unter Mitarbeit von Franz Bartunek – Sp. 497
Auer, Johann: Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes – Sp. 51–52
„Auf daß alle eins seien" Joh 17,21. Ausgewählte Texte aus Schriften von Odo Casel. Die Mysterienlehre und der Dialog mit der Ostkirche. Hg. v. Maria Judith Krahe. Mit einem Vorwort von Wilhelm Nyssen – Sp. 146–147
Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung, hg. v. Franz Kohlschein – Sp. 63–66
Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus – Sp. 484–485
Axt-Piscalar, Christine: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners – Sp. 290–291
Balić, Smail: Ruf vom Minarett. Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall. Eine Selbstdarstellung – Sp. 423
Balthasar, Hans Urs von: Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? – Sp. 142–144
Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen – Sp. 241–242
Baudler, Georg: Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung – Sp. 155–157
Becker, Jürgen: Paulus. Der Apostel der Völker – Sp. 18–21
Becker, Thomas Paul: Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761 – Sp. 358–359
Benz, Michael: Die Personalprälatur. Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex von 1983 – Sp. 148–150
Biancucci, Duilio: Dritte Welt – unsere Welt. Beispiel Lateinamerika – Sp. 206–207
Bier, Georg: Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft – Sp. 414–416
Bischof Clemens August Graf von Galen: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. I: 1933–1939, II: 1939–1946, bearbeitet v. Peter Löffler – Sp. 208–216
Biser, Eugen: Der Freund. Annäherungen an Jesus – Sp. 447–448
Bondolfi, Alberto: Ethik und Selbsterhaltung. Sozialethische Anstöße – Sp. 229
Boni, Andrea: Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c.607/c.596) – Sp. 147–148
Bosbach, Franz: Die katholische Reform in der Stadt Köln (1550–1662). Ein Beispiel für erfolgreiche kirchliche Erneuerung – Sp. 358
Braun, Herbert: Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Um zwölf Kapitel erweiterte Ausgabe – Sp. 442–443
Bub, Wolfgang: Evangelisationspredigt in der Volkskirche. Zu Predigtlehre und Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung – Sp. 504–505
Buder, Walter: Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk – Sp. 272–274
Carlotti, Paolo: Storicità e morale. Un indagine nel pensiero di Alfons Auer – Sp. 66
Carroll, Robert P.: Jeremiah. A Commentary – Sp. 177–188
Ching, Julia: Konfuzianismus und Christentum – Sp. 242–247
Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling, hg. v. Karl Kertelge, Traugott Holtz, Claus-Peter März – Sp. 455–456
Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger exaratum. Tomus XI pars prima: Caeremoniae regularis observantiae Sanctissimi Patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi practicantur. Tomus XI pars altera: Breviarium Caeremoniarium monasterii Mellicensis, ed. Joachim F. Angerer – Sp. 124–125
Dalmases, Cándido de: Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten. Übersetzung aus dem Spanischen: Pia Feßler – Sp. 34
Deeks, David: Pastoral Theology: An Inquiry – Sp. 499–500
Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, hg. v. Joachim Wietzke. Mit einem Vorwort von Joachim Meißner – Sp. 157
Demmer, Klaus: Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. – Sp. 326–327
Demmer, Klaus: Moraltheologische Methodenlehre – Sp. 322–326
„Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, hg. v. Ingo Broer / Jürgen Werbick – Sp. 105–107
Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 1: Muhammad. Der Koran. Sure 1,1–2,74 / Bd 2: Sure 2,75–2,212. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar v. Adel Theodor Khoury – Sp. 157–159; 506–507
Devaux, André-A.: Simone Weil und das Christentum. Mit einer Einleitung v. Heinz Robert Schlette – Sp. 274–275
Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, hg. v. Hubert Müller / Hermann J. Pottmeyer – Sp. 95–97
Die Bischöfe von Konstanz. Bd 1: Geschichte / Bd 2: Kultur. Hg. i. A. der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg, des Bodenseekreises und des Landkreises Konstanz, der Kantone Aargau und Thurgau, der Städte Konstanz, Meersburg und Friedrichshafen v. Elmar L. Kuhn, Eva Moser, Rudolf Reinhardt und Petra Sachs – Sp. 360
Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, II. Bd, zweite Hälfte. Handschriften aus benediktinischen Provenienzen II. Bearb. v. Hans Thurn – Sp. 486–487
Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im Deutschen Kaiserreich. Hg. und eingel. v. Hans Jürgen Brandt unter Mitarbeit von Josef Dransfeld, Karl Hengst, Norbert Humberg – Sp. 131
Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 1: Der Südosten / 2: Der Nordosten, hg. v. Anton Schindling und Walter Ziegler – Sp. 129–130
Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. Hg. im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie von Heinrich Petri – Sp. 145–146
Dumoulin, Heinrich: Zen im 20. Jahrhundert – Sp. 508
Endres, Josef: Gemeinwohl heute – Sp. 68
Episcopal Conferences. Historical, Canonical & Theological Studies. Ed. by Thomas C. Reese – Sp. 98
Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft, hg. v. Gernot Gutmann / Alfred Schüller – Sp. 327–328
Fander, Monika: Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe – Sp. 107–109
Fitzmyer, Joseph A.: Paul and his Theology. A Brief Sketch. Second Edition – Sp. 23–24
Fleischer, Gunther: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive – Sp. 466–468
Frankemölle, Hubert: Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht – Sp. 377–378
Fuchs, Eric: La morale selon Calvin – Sp. 29–30
Fünfhundert Jahre Lateinamerika, hg. v. Bernhard Mensen SVD – Sp. 203–206
Fuerst, Norbert: Der Schriftsteller Paulus – Sp. 378–379
Füsser, Wilhelm-Karl: Rebellion in Buganda. Eine Staatskrise im vorkolonialen Ostafrika – Sp. 207–208
Ganz und heil. Unterschiedliche Wege zur „Selbstverwirklichung", hg. v. Karl Frielingsdorf und Medard Kehl – Sp. 500–502
Gauly, Thomas M.: Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust – Sp. 403–406
Gauly, Thomas M.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976 – Sp. 403–406
Gerchow, Jan: Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien – Sp. 123–124
Gese, Hartmut: Alttestamentliche Studien – Sp. 465–466
Gfrerer, Walter C. M.: Nicht nur Aquileia. 26 frühe Kirchenbauten zur Liturgie des Wortes noch vor Ambo und Kanzel 4.–6. Jahrhundert – Sp. 496–497
Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte – Sp. 444
Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene, hg. v. Karl Schlemmer – Sp. 62–63
Grane, Leif: Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven. Übersetzt v. Monika Wesemann – Sp. 288–289
Grillmeier, Alois / Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert – Sp. 24–26
Grillmeier, Alois / Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451 – Sp. 286–288
Grundmann, Walter: Weisheit im Horizont des Reiches Gottes. Erwägungen zur Christusbotschaft und zum Christusverständnis im Lichte der Weisheit in Israel – Sp. 281
Habermann, Jürgen: Präexistenzaussagen im Neuen Testament – Sp. 477–479
Hahne, Werner: De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik – Sp. 310–312
Halleux, André de: Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études – Sp. 482–484
Hare, Douglas R. A.: The Son of Man Tradition – Sp. 458–460
Hauerwas, Stanley M.: Christian Existence Today. Essays on Church, World, and Living In Between – Sp. 419–420

Haunerland, Winfried: Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum – Sp. 222–224
Hausmann, Jutta: Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde – Sp. 277–279
Hell, Cornelius: Simone Weil – Sp. 275–276
Heller, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux – Sp. 382–383
Henrici de Gandavo Opera Omnia, Vol. XVII: Tractatus super facto Praelatorum et Fratrum (Quodlibet XII, quaestio 31), Ed. Ludwig Hödl / M. Haverals. Cum introductione historica – Sp. 199–201
Henry, Michel: Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe – Sp. 231–234
Herrmann, Siegfried: Jeremia – Sp. 177–188
Hetmann, Frederik (Pseudonym für: Kirsch, Hans-Christian): Bojaren, Zaren und Kosaken. Ein Lesebuch zur Geschichte Rußlands – Sp. 288
Hildebrand, Dietrich von: Liturgie und Persönlichkeit – Sp. 413–414
Hildegard von Bingen: Heilkraft der Natur. ‚Physica.' Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen der Geschöpfe. Erste vollständige, wortgetreue und textkritische Übersetzung bei der alle Handschriften berücksichtigt sind. Übers. v. Marie-Luise Portmann, hg. v. der Basler Hildegard-Gesellschaft – Sp. 488
Höhn, Hans Joachim: Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik – Sp. 153–154
Hofmann, Peter: Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht – Sp. 46–48
Holladay, William Lee: Jeremiah 1 / 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25 / 26–52 – Sp. 177–188
Hollenweger, Walter J.: Geist und Materie. Interkulturelle Theologie III – Sp. 421–423
Hügen, Guido: Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in der Benediktinerabtei Königsmünster – Sp. 221–222
Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert – Sp. 293–294
Ignatianisch – Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, hg. v. Michael Sievernich / Günter Switek – Sp. 30–33
Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch, hg. v. Michael Sievernich – Sp. 490
Imstepf, Armin: Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954. Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur – Sp. 402–403
Interpretazione e Invenzione. La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche. Atti dell'Ottavo Colloquio sulla interpretazione, Mazerata, 17–19 marzo 1986, hg. v. Giuseppe Galli – Sp. 110–111
Jésus aux origines de la christologie. Nouvelle édition augmentée par J. Dupont – Sp. 448–451
Jesus 2000. Die faszinierendste Gestalt der Geschichte: Damals, heute, morgen, hg. v. Richard Bauckham / R. T. France / Melba Maggay / James Stamoolis / Carsten Peter Thiede – Sp. 445
Jesus der Offenbarer I. Altertum bis Mittelalter / II. Frühe Neuzeit bis Gegenwart, bearbeitet v. Franz-Josef Niemann – Sp. 490–491
Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme – Sp. 409
Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften. Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Hg. v. Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, 1: Lateinische Schriften I. Tübinger Predigten. Bearb. v. Richard Wetzel – Sp. 27–29
Johnson, Timothy: Iste Pauper Clamavit. Saint Bonaventure's Mendicant Theology of Prayer – Sp. 487–488
Josuttis, Manfred: Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2 – Sp. 154
Jürgensmeier, Friedhelm: Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil – Sp. 360–361
Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation, hg. v. Albert Biesinger / Peter Braun – Sp. 154–155
Kahle, Barbara: Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts – Sp. 314–315
Kalde, Franz: Authentische Interpretation zum Codex Iuris Canonici. Responsiones authenticae PCI, i.e. Collectio responsionum a Pontificia Commissione Codici Iuris Canonici authentice interpretando annis 1984–1989 datarum – Sp. 66
Kang, Sa-Moon: Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East – Sp. 5–10
Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung, hg. v. Carsten Bresch, Sigurd Martin Daecke, Helmut Riedlinger – Sp. 217–219
Karrer, Martin: Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels – Sp. 456–458
Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), hg. v. Karl-Heinz Braun – Sp. 202–203
Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft. 1. Jg., Heft 1/1988. Themenschwerpunkt: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus. Geschäftsführender Hg.: Gerhard Besier. Redaktion: Werner Brändle – Sp. 137–138
Kittel, Gisela: Der Name über alle Namen I. Biblische Theologie/AT; II. Biblische Theologie/NT – Sp. 464–465
Kleber, Hermann: Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin – Sp. 70–72
Klünker, Wolf-Ulrich / Sandkühler, Bruno: Menschliche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Mit einer Übersetzung der Schrift Sigers De anima intellectiva (Über die Geistseele) – Sp. 396–397
Knitter, Paul F.: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. Ins Deutsche übertragen v. Josef Wimmer – Sp. 234–240
Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer – Sp. 468–470
Korol, Dieter: Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen – Sp. 479–482
Korsch, Dietrich: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium – Sp. 48–50
Kranemann, Benedikt: Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet – Sp. 312–314
Kühn, Rolf: Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht – Sp. 275–278
Kurmann, Alois: Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar – Sp. 116–118
Kustermann, Abraham Peter: Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchung zur Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt – Sp. 34–37
Labuschagne, C. J.: Deuteronomium, deel IA / IB / II – Sp. 97–102
Ladaria, Luis F.: La Cristología de Hilario de Poitiers – Sp. 380–382
Landersdorfer, Anton: Das Bistum Freising in der Bayerischen Visitation des Jahres 1560 – Sp. 359–360
Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, hg. v. Johann Baptist Metz / Peter Rottländer – Sp. 144–145
Le Pardon. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des Idées Université Picardie. Edites par Michel Perrin – Sp. 309–310
Legrand, Hervé / Manzanares, Julio / García y García, Antonio: Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3–8 janvier 1988) – Sp. 89–94
Lemcio, Eugene E.: The past of Jesus in the gospels – Sp. 445–447
Leuba, Jean-Louis: Reflets de l'épiphanie. Traces de la gloire de Dieu dans l'histoire, la culture et les corps – Sp. 508–509
Lips, Hermann von: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament – Sp. 12–16
Löwy, Michel: Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective – Sp. 44–45
Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik – Sp. 192–194
Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits – Sp. 406–409
Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3. – 2. 4. 1989, hg. v. Simo Peura / Antti Raunio – Sp. 201–202
Lutterotti, Markus von / Seifert, Josef / Laufs, Adolf: Der Schutz des menschlichen Lebens – Sp. 416–418
Lutz, Jürgen: Unio und Communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528 – Sp. 400–402
Mai, Paul: Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1526 – Sp. 357–358
Marienlexikon. Bd 1: AA-Chagall / Bd 2: Chaldäer – Gréban / Bd 3: Greco – Laib, hg. i.A. des Institutum Marianum Regensburg e.V. v. Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk – Sp. 462–464
Marshall, Christopher D.: Faith as a theme in Mark's narrative – Sp. 281–283
Martikainen, Eeva: Evangelium als Mitte. Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode Hans Joachim Iwands – Sp. 410–412
März, Fritz: Klassiker christlicher Erziehung – Sp. 226
Mathys, Hans-Peter: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) – Sp. 373–375
McKane, William, F. B. A.: A Critical and Exegetical Commentary of Jeremiah. Vol. I. Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV – Sp. 177–188
Medizinische Ethik und soziale Verantwortung, hg. v. Odo Marquart / Eduard Seiler / Hansjürgen Staudinger – Sp. 66–68
Meessen, Frank: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung – Sp. 53–56
Ménard, Jacques: La gnose de Philon d'Alexandrie – Sp. 111–112

Mesters, Carlos: Befreit – Gebunden. Die 10 Gebote. Das Bundesbuch. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt v. Hermann Brandt – Sp. 371–373
Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, hg. v. Karl Kertelge – Sp. 470–475
Metz, Johann Baptist / Bahr, Hans-Eckehard: Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung – Sp. 308–309
Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Editor: Martin Jan Mulder. Executive Editor: Harry Sysling – Sp. 10–11
Milbank, John: Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason – Sp. 305–308
Misner, Paul: Social Catholicism in Europe. From the Onset of Industrialisation to the First World War – Sp. 398–399
Möhler, Johann Adam: Vorlesung zum Römerbrief, hg. v. Reinhold Rieger – Sp. 290
Mönnich, Annette: Der Religionslehrer. Glaubenszeuge als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II – Sp. 503–504
Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik. Dokumentation des Symposions vom 5.–7. Oktober 1989 in Stuttgart-Hohenheim, hg. v. Michael Wörz, Paul Dingwerth und Rainer Öhlschläger – Sp. 326–329
Muller, Richard A.: Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins – Sp. 399–400
Mussinghoff, Heinz: Rassenwahn in Münster. Der Judenpogrom 1938 und Bischof Clemens August Graf von Galen – Sp. 208–216
Napiórkowski, Stanisław Celestyn: Spór o Matke. Mariologia jako problem ekumeniczny / Der Streit um die Mutter. Mariologie als ökumenisches Problem / The Debate about the Mother of Christ. Mariology as an Ecumenical Problem – Sp. 61–62
Nassehi, Armin / Weber, Georg: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung – Sp. 220–221
Nell-Breuning, Oswald von: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität – Sp. 229–230
Neuner, Peter: Der Laie und das Gottesvolk – Sp. 60–61
Neymeyr, Ulrich: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte – Sp. 470
Nürnberg, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls. Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jahrhundert – Sp. 121–122
O'Keefe, John James: A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius. A Reexamination, Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis – Sp. 112–115
Ökologie der Perinatalzeit, hg. v. Sepp Schindler und H. Zimprich mit Beiträgen von 22 Mitarbeitern – Sp. 418–419
Ottemann, Christian: Initiatisches Christentum. Karlfried Graf Dürckheims Lehre vom „initiatischen Weg" als Herausforderung an die evangelische Theologie – Sp. 334–336
Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, hg. v. Hermann Fischer – Sp. 296–302
Perlen der Mystik. Ausgewählt v. Johannes Thiele – Sp. 424
Philippe Couplet, SJ (1623–1693). The Man Who Brought China to Europe. Ed. by Jerome Heyndrickx, C.I.C.M. – Sp. 505–506
Piolanti, Antonio: Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell,Ottocento: Franz Jakob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio „Philosophia theologiae ancilla" – Sp. 332–334
Piper, Ronald A.: Wisdom in the Q-Tradition. The Aphoristic Teaching of Jesus – Sp. 475–477
Portefaix, Lilian: Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women – Sp. 109–110
Pratscher, Wilhelm: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition – Sp. 194–197
Quitter, Raimund J.: Visitation und kirchliches Leben. Die Pfarrei St. Severinus zu Wenden im Spiegel der Visitationsprotokolle von 1594 bis zu ihrer Eingliederung in die Diözese Paderborn – Sp. 359
Ratzinger, Joseph: Eschatologie – Tod und ewiges Leben – Sp. 412
Recherches sur l'histoire de la Bible latine. Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H. J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986 sous la direction de Roger Gryson et Pierre-Maurice Bogaert – Sp. 21–23
Reck, Reinhold: Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike – Sp. 379–380
Reil, Elisabeth: Aurelius Augustinus. De catechizandis rudibus: Ein religionsdidaktisches Konzept – Sp. 120–121
Reimer, A. James: The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology – Sp. 303–305
Religionsunterricht heute. Seine elementaren theologischen Inhalte. Mit einem Nachwort von Günter Biemer, hg. v. Albert Biesinger / Thomas Schreijäck – Sp. 329–330
Rennstich, Karl: Korruption. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche – Sp. 68–69
Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Ernst Walter Zeeden in Verb. mit Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt, Helga Schnabel-Schüle.
Bd 1: Hessen. Bearb. v. Christa Reinhardt / Helga Schnabel-Schüle
Bd 2, Teilbd I: Der katholische Südwesten. Die Grafschaften Hohenlohe und Wertheim. Bearb. v. Peter Thaddäus Lang
Bd 2, Teilbd II: Der protestantische Südwesten. Bearb. v. Helga Schnabel-Schüle – Sp. 365–367
Rich, Arthur: Wirtschaftsethik. Bd 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht – Sp. 420–421
Richter, Vladimir: Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus – Sp. 26–27
Ringel, Erwin: Selbstmord. Appell an die anderen – Sp. 155
Rieße, Günter: Gott ist Christus, der Sohn der Maria – Eine Studie zum Christusbild im Koran – Sp. 159–160
Ritter, Werner H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie – Sp. 502–503
Römer, Thomas: Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition – Sp. 102–105
Rössler, Andreas: Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus – Sp. 330–331
Rollason, David: Saints and Relics in Anglo-Saxon England – Sp. 122–123
Rotzetter, Anton: Leidenschaft für Gottes Welt. Aspekte einer zeitgemäßen Spiritualität – Sp. 72
Ruckstuhl, Eugen: Jesus im Horizont der Evangelien – Sp. 451–453
Ruiz de la Peña, Juan Luis: Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental – Sp. 410
Russo, Antonio: Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel. Prefazione di Walter Kasper – Sp. 489
San Agustín. Meditación de un Centenario, hg. v. J. Oroz Reta – Sp. 118–119
Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia, Tomus IV pars I: Physica Libri 1–4. Edidit Paulus Hossfeld – Sp. 126–127
Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII p.m. edita. Tomus I* 1: Expositio Libri Peryermenias / 2: Expositio Libri Posteriorum. Edito altera retractata. Cura et studio Fratrum Praedicatorum avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique – Sp. 384–386
Schaeffler, Richard: Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache – Sp. 45–46
Schandl, Felix M.: „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!" Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Mit einer Einführung v. Sr. Waltraud Herbstrith – Sp. 216–217
Schipperges, Heinrich: Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen – Sp. 509–510
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie – Sp. 412–413
Schöffmann, Peter: Das Bistum Gurk im konfessionellen Zeitalter. Synoden, Visitationen und kirchliche Erneuerung von 1521 bis 1648 – Sp. 361–362
Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments – Sp. 284–285
Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen – Sp. 370–371
Schüßler, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs – Sp. 302–303
Schütte, Heinz: Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes – Sp. 493–494
Schwager, Raymund: Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt – Sp. 448
Schweizer, Eduard: Theologische Einleitung in das Neue Testament – Sp. 375–377
Schwier, Helmut: Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) – Sp. 197–199
Secrecy in Religions, hg. v. Kees W. Bolle – Sp. 248
Seitz, Christopher R.: Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah – Sp. 189–192
Sfameni Gasparro, Giulia: Misteri e culti mistici di Demetra – Sp. 199
Sharpe, Richard: Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae – Sp. 485–486
Siegwalt, Gérard: Dogmatique pour la catholicité évangelique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi. Bd 1: La quête des fondements. Bd 2: Réalité et révélation – Sp. 1–4
Simonis, Walter: Gott in Welt. Umrisse christlicher Gotteslehre – Sp. 56–59
Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Übertr. aus dem Spanischen v. Karel Hermans u. Georg Schmalen – Sp. 336
Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner Ludwig, Wolfgang Schroeder – Sp. 497–499

Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik – Sp. 150–153

Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA). Lfg.1–4, erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum v. Werner Hensellek u. Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak – Sp. 285–286

Springberg-Hinsen, Monika: Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts – Sp. 247–248

Springstubbe, Gerd: Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Wege christlicher Mystik – Sp. 160

Edith Stein: Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend – Sp. 39–40

Edith Stein: Aus meinem Leben. Mit einer Weiterführung über die zweite Lebenshälfte v. Maria Amata Neyer – Sp. 39–40

Edith Stein: Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung – Sp. 40

Edith Stein: Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage. Hg. und eingel. v. Hanna-Barbara Gerl – Sp. 40

Edith Stein: Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, Geistliche Texte – Sp. 40

Steinhilper, Rolf: Depression – Herausforderung an die Seelsorge – Sp. 226–229

Strahm, Herbert: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich – Sp. 135–137

Stuhlmacher, Peter: Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens – Sp. 454–455

Sullivan, Francis A.: The Church We Believe In. One, Holy, Catholic and Apostolic – Sp. 491–492

Swidler, Leonard: Der umstrittene Jesus – Sp. 443–444

Szafrański, Adam Ludwik: Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym (Kairologie. Abriß der Lehre von der Kirche in der Welt von heute) – Sp. 492–493

Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre – Sp. 41–44

The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century. Vol. I/II. ed. by David F. Ford – Sp. 292–293

The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar. Ed. with introduction by Johannes Beutler / Robert Tomson Fortna – Sp. 283–284

Theodizee – Gott vor Gericht?, hg. v. Willi Oelmüller – Sp. 219–220

Theologische Realenzyklopädie. Bd XIX: Kirchenrechtsquellen – Kreuz. / Bd XX: Kreuzzüge – Leo XIII. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz, James K. Cameron, Wilfried Härle, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen, Knut Schäferdiek, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Clemens Thoma, hg. v. Gerhard Müller – Sp. 367–370; 459–462

Thils, Gustave: „Foi chrétienne" et „Unité de l'Europe." Avant – propos de Paul M. G. Levy – Sp. 409–410

Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Ludwig Hagemann / Reinhold Glei – Sp. 386–388

Thomas von Aquin: Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super Evangelium S. Ioannis lectura (Caput I, lectio I–XI) (deutsch-lateinische Ausgabe). Übersetzung, Einführung und Erläuterungen v. Wolf-Ulrich Klünker. Hg. v. Friedrich-von-Hardenberg-Institut für Kulturwissenschaften, Heidelberg, in Zusammenarbeit mit der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum – Sp. 388–389

Thomas von Aquin: Vom Wesen der Engel. De substantiis separatis seu de angelorum natura. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen v. Wolf-Ulrich Klünker – Sp. 391–392

Tiefensee, Eberhard: Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777–1853) – Sp. 37–39

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Ed. by / hg. v. Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit v. John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz. Bd 1: Philosophical Writings / Philosophische Schriften. Ed. by / hg. v. Gunther Wenz – Sp. 294–296

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Ed. by / hg. v. Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit v. John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz. Bd 2: Writings in the Philosophy of Culture. Kulturphilosophische Schriften, hg. v. Michael Palmer – Sp. 294–296

Trois sommes de pénitence de la première moitié du XIIIe siècle. La „Summula Magistri Conradi". Les sommes „Quia non pigris" et „Decime dande sunt". Tome I: Prolégomènes et Notes complémentaires. Tome II: Textes inédits. Textes établis et présentés par Jean Pierre Renard. Postface de Mgr. Philippe Delhaye – Sp. 125

Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hg. v. Lutherischen Kirchenamt. Bearb. v. Horst Georg Pöhlmann – Sp. 494–495

van der Merwe, C. H. J.: The Old Hebrew particle „gam". A Syntactic-Semantic Description of *gam* in Gn–2Kg – Sp. 280–281

Vergessen heißt verraten: Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag, hg. v. Giancarlo Collet / Justin Rechsteiner – Sp. 499

Verheecke, Monique: Dieu et l'homme. Dialogue et combat. Théologie et anthropologie dans les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola – Sp. 130–131

Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum oeconomus tamquam paterfamilias. Sebastian Ritter zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Hans Paarhammer – Sp. 224–225

Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang, hg. v. Rohls, Jan / Wenz, Gunther – Sp. 3–6

Vetus Latina, 11/1: Sapientia Salomonis. 7. Lfg. Sap 13,1–18,18 / 8. Lfg. Sap 18,18 bis Schluß; Nachträge, Register, hg. v. Walter Thiele – Sp. 11–12

Vetus Latina, 25 (Pars II): Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. 3. Lfg. Hbr Vorbemerkung u. 1,1 Epistula ad Hebraeos/ 4. Lfg Hbr 1,2–2,16, hg. v. Hermann Josef Frede – Sp. 21–23

Vogel, Cyrille: Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen – Sp. 495

Vogel, Wieland: Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik – Sp. 132–133

Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, hg. v. Wolfgang Meurer – Sp. 495–496

Vollnhals, Clemens (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch. Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945 – Sp. 141–142

Vollnhals, Clemens: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit – Sp. 138–141

Waardenburg, Jacques: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft – Sp. 507

Wächter, Lothar: Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im Katholischen Kirchenrecht – Sp. 315–321

Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics – Sp. 230–231

Waldschütz, Erwin: Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meisters Eckharts – Sp. 127–129

Weber, Franz Xaver von: Der Rechtsanwalt im katholischen Kirchenrecht. Ausgewählte Fragen zum Anwaltsrecht nach dem Codex Iuris Canonici 1983 – Sp. 321–322

Weber, Hans Ruedi: Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie – Sp. 413

Simone Weil: Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. Übersetzung und Nachwort v. Friedhelm Kemp – Sp. 267–268

Simone Weil: Œuvres Complètes. Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy.
I: Premiers écrits philosophiques, hg. v. Gilbert Kahn / Rolf Kühn /
II: Ecrits historiques et politiques
1: L'engagement syndical (1927 – juillet 1934), hg. v. Géraldi Leroy /
2: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution, hg. v. Géraldi Leroy u. Anne Roche /
3: Vers la guerre (1937–1940), hg. v. Simone Fraisse – Sp. 265–267

Simone Weil: Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Übersetzt und hg. v. Friedhelm Kemp – Sp. 268–269

Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer, hg. v. Johannes Meier – Sp. 203–206

Werner, Wolfgang: Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes – Sp. 187–189

Wimmer, Reiner: Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt – Sp. 275–276

Winch, Peter: Simone Weil „The Just Balance" – Sp. 270–272

Zevkliler, Aydin: Nichteheliche Lebensgemeinschaft nach deutschem und türkischem Recht. Unter besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung – Sp. 69–70

Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, hg. v. Johannes Meier – Sp. 203–206

Zur Sache – Das Kreuz. Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region, hg. v. Joachim Kuropka – Sp. 133–135

Zwick, Reinhold: Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung – Sp. 16–18

IV. Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten, zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster unter Mitarbeit von Seminaren der Kath. Fakultät der Universität Münster, Sp. 73–88; 161–176; 249–264; 337–352; 425–440; 523–536

Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1990/1991: Sp. 511–522

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

theol

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 135,–

Nummer 1 — 1991 — 87. Jahrgang

Werner Schüßler: Theologie der recapitulatio – zur Dogmatik Gérard Siegwalts . . . . . Sp. 1

Vernunft des Glaubens (Erdmann Sturm)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 5

Kang, Sa-Moon: Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East (Hermann Michael Niemann)

Mikra (Erich Zenger)

Vetus Latina 11/1, 7./8. Lfg.: Sapientia Salomonis 13ff (George Dunbar Kilpatrick †)

Lips, Hermann von: Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (Karl-Gustav Sandelin)

Zwick, Reinhold: Montage im Markusevangelium (Detlev Dormeyer)

Becker, Jürgen: Paulus (Dieter Zeller)

Recherches sur l'histoire de la Bible latine. (George Dunbar Kilpatrick †)

Vetus Latina 25 (Pars II), 3./4. Lfg.: Epistula ad Hebraeos 1,1-2,16 (George Dunbar Kilpatrick †)

Fitzmyer, Joseph A.: Paul and His Theology (Thomas Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 24

Grillmeier, Alois, unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert (Basil Studer)

Richter, Vladimir: Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus (G. R. Evans)

Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften 1,I: Tübinger Predigten (Jared Wicks)

Fuchs, Eric: La morale selon Calvin (Alexandre Ganoczy)

Ignatianisch – Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu (Barbara Hallensleben)

Dalmases, Cándido de: Ignatius von Loyola (Barbara Hallensleben)

Kustermann, Abraham Peter: Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853) (Karl-Heinz Menke)

Tiefensee, Eberhard: Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung (Karl-Heinz Menke)

Edith Stein: Aus dem Leben einer jüdischen Familie / Aus meinem Leben / Verborgenes Leben / Ganzheitliches Leben / Keine Frau ist ja nur Frau (Teresa Berger)

Tanner, Klaus: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens (Gunther Wenz)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 44

Löwy, Michel: Rédemption et Utopie (Edmund Arens)

Schaeffler, Richard: Das Gebet und das Argument (Ralf Miggelbrink)

Hofmann, Peter: Glaubensbegründung (Edmund Arens)

Korsch, Dietrich: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein (Gunther Wenz)

Alt, Franz: Jesus – der erste neue Mann (Andrea Tafferner)

Auer, Johann: Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes (Jean Galot)

Meessen, Frank: Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes (Michael Kappes)

Simonis, Walter: Gott in Welt (Gerhard L. Müller)

Neuner, Peter: Der Laie und das Gottesvolk (Karl Josef Lesch)

Napiórkowski, Stanisław Celestyn: Spór o Matke (Stanisław Rabiej)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 62

Gottesdienst – Weg zur Einheit (Teresa Berger)

Aufklärungskatholizismus und Liturgie (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 66

Kalde, Franz: Authentische Interpretation zum Codex Iuris Canonici (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 66

Carlotti, Paolo: Storicità e morale (Franz Furger)

Medizinische Ethik und soziale Verantwortung (Stephan Ernst)

Endres, Josef: Gemeinwohl heute (Joachim Wiemeyer)

Rennstich, Karl: Korruption (Joachim Wiemeyer)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 69

Zevkliler, Aydin: Nichteheliche Lebensgemeinschaften nach deutschem und türkischem Recht (Peter Heine)

Philosophie . . . . . Sp. 70

Kleber, Hermann: Glück als Lebensziel (William Hoye)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 72

Rotzetter, Anton: Leidenschaft für Gottes Welt (Marianne Heimbach-Steins)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Theologie der recapitulatio – zur Dogmatik Gérard Siegwalts*

von Dr. Dr. Werner Schüßler, Trier

Das im Entstehen begriffene und auf fünf Bände projektierte Dogmatikvorhaben des lutherischen Theologen Gérard Siegwalt (geb. 1932), Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Straßburg, stellt für den französischen Sprachraum sicherlich etwas Einmaliges dar. Mittlerweise liegt der erste Teil hiervon in zwei Bänden vor: Die sogenannten „Prolegomena". In Vorbereitung ist momentan der zweite Teil, die sogenannten „Epilegomena", die von der Kirche handeln: „La réalisation de la foi. L'Église chrétienne dans la société humaine." Diese beiden Teile sollen die drei zentralen Teile dieser Dogmatik flankieren, die vom Menschen, der Welt und Gott handeln werden, also theologische Anthropologie, theologische Kosmologie und trinitarische Theologie (vgl. I/1,32ff).

Die Dogmatik Siegwalts ist weniger historisch orientiert als vielmehr sachlich. Ad rem, „Zur Sache" (I/1,25) ist denn auch die Grundintention dieses Werkes! Das drückt sich schon in dem Untertitel des ersten Bdes aus: „La quête des fondements" (Die Suche nach den Fundamenten). Die Fundamente werden nicht mehr einfachhin vorausgesetzt, sondern neu infrage gestellt. Das führt auch schon zum ersten Merkmal dieser Dogmatik: Diese Theologie ist zuerst einmal eine Theologie aus der Anfechtung des Glaubens heraus (une théologie de l'épreuve de la foi) (I/1,35; vgl. I/1,105ff). Paul Tillich drückte es ähnlich aus, wenn er einer seiner Predigten den Titel gab: „The shaking of the foundations". Krise ist das Charakteristikum unserer Zeit, so auch der Theologie und der Kirche. Doch mit einer Flucht in die „Restauration" ist diese Situation nicht mehr zu überwinden; die Krise muß vielmehr durchstanden werden, um die Möglichkeit eines neuen „Anfangs" zu eröffnen. Theologie aus der Anfechtung des Glaubens ist immer auch mystagogische Theologie. Das ist das zweite Merkmal dieser Dogmatik (vgl. I/1,216ff). Mystagogie meint Einübung in das Mysterium, letztlich in das zentrale: nämlich das Christus-Mysterium. Mystagogische Theologie will hinführen zur letzten Dimension des Wirklichen. Dabei will sie aber weder die Vernunft dem Glauben noch die Wirklichkeit der Offenbarung entgegensetzen. Das dritte Merkmal dieser Theologie ist ihre Systematik (vgl. I/1,175ff). Alles ist miteinander verknüpft und will auch so gesehen werden. Das dualistische Denken ist zu verabschieden und durch ein Denken in Polaritäten zu ersetzen. Systematik ist schließlich auch gefordert in bezug auf die Daten der besonderen Offenbarung und die Beziehung dieser beson-

* **Siegwalt**, Gérard: **Dogmatique pour la catholicité évangelique**. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi. 1. La quête des fondements. 2. Réalité et révélation. – Genève: Éditions Labor et Fides / Paris: Les Éditions du Cerf 1986 / 1987. 328 S. / 524 S.

Gd 128.4°
UB Tübingen
09. JUL. 1991
ZD

deren Offenbarung zum Wirklichen und zur Vernunft. Denn Glaube ist immer Glaube „in, mit und unter", Offenbarung ist immer Offenbarung „in, mit und unter" der Wirklichkeit (vgl. I/1,78f). Tillich hat eine solche Haltung „gläubigen Realismus" genannt. Theologie muß also immer auch die Profanwissenschaft und die Kultur befragen, darf sich nicht allein auf biblische Daten gründen (vgl. I/1,13f). Das unterscheidet diese Theologie von derjenigen Karl Barths. Daß diese Theologie aber in etwas Vorgegebenem gründet, von dem sie ausgeht, nämlich der besonderen Offenbarung an Israel und in Jesus Christus, macht sie zur Dogmatik. Das ist das vierte Merkmal dieser Theologie (vgl. I/1,259ff). Schließlich handelt es sich hier um eine Dogmatik für die evangelische Katholizität, wie der Titel schon kundtut. In diesem fünften Merkmal wird der ökumenische Geist dieser Dogmatik sichtbar. Zum einen der ekklesiologische Gesichtspunkt: Im Anschluß an das Nicaenum wird hier „katholisch" nicht konfessionell-verengt verstanden. Zum anderen der kosmische Gesichtspunkt: Katholische Evangelizität meint die Einbeziehung der ganzen Wirklichkeit, meint immer auch die universale und kosmische Dimension christlichen Glaubens (I/1,28f). Dieser letzte Aspekt wird in den vorliegenden beiden Bänden besonders sichtbar in dem Dialog zwischen Vernunft und Glauben einerseits (vgl. I/2,49–92) und der Annäherung an die nichtchristlichen Religionen andererseits (vgl. I/2,108–216), wobei hier dem Dialog mit dem Islam (vgl. I/2,452–499) eine besondere Bedeutung beigemessen wird, da dieser ja bekanntlich den Anspruch erhebt, in der Kontinuität der alt- und neutestamentlichen Überlieferung zu stehen.

Im Verhältnis von Vernunft und Glauben beschreitet S. eindeutig andere Wege als Karl Barth, dem die protestantische Theologie ja zum Teil bis in unsere Tage hinein ein gebrochenes Verhältnis zur Philosophie bzw. Ontologie zu verdanken hat. Denn für S. ist die ontologische Dimension ebenso wichtig wie die Dimension der Offenbarung. Während die Offenbarung „von oben" kommt, führt die Ontologie „von unten", zwar nicht zu Gott, aber bis zum Sein: „Nous parlons de révélation ontologique en partant de la réalité: celle-ci ne nous conduit pas à proprement parler à Dieu qui est un nom et donc un concept personnaliste, mais à l'Etre qui est, en tant que tel, sans visage personnel" (I/2,100; vgl. I/1,78). Den ersten Weg nennt S. denn auch „démarche sapientale", den zweiten nennt er „démarche prophétique" (I/1,58f; vgl. I/1,78f; I/2,17f). S.s Originalität besteht nun darin, daß er die Methode der Dogmatik darin sieht, diese beiden Wege zu verbinden: „La méthode de la dogmatique peut alors être caractérisée comme méthode de coordination ou de corrélation réciproquement critique de la vérité chrétienne et de la réalité empirique" (I/1,77f). Man könnte in dieser Methode der Koordination von empirischer Wirklichkeit und geoffenbarter Wirklichkeit, von menschlicher Erfahrung und christlicher Wahrheit (vgl. I/1,67f), eine Neuauflage von Tillichs Korrelationsmethode sehen, S. macht ja auch eigens in diesem Zusammenhang auf Tillich aufmerksam. Aber hier besteht nun doch ein entscheidender Unterschied. Denn für S. kommen weder die Antworten allein aus der Offenbarung noch die Fragen allein aus der menschlichen Erfahrung (vgl. I/1,80). Mit einem solchen Ansatz überwindet S. das „undialektische" Denken Barths, ohne aber auf die Position einer natürlichen Theologie zu verfallen. Denn der philosophische Weg führt für S. nicht zu Gott, sondern immer nur bis zur Glaubensentscheidung (vgl. I/1,52). Ob S. hier dem Bemühen der natürlichen Theologie gerecht wird, wenn er sie mit der Annahme rationaler Gottesbeweise gleichzusetzen scheint (vgl. I/2,101ff), ist eine andere Frage; denn bekanntlich fällt ja in Max Schelers neuer Gestalt natürlicher Theologie die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis nicht mit der Annahme rationaler Gottesbeweise zusammen.

Doch weiß sich S. natürlich immer auch seiner lutherischen Tradition verpflichtet, was er keineswegs zu verheimlichen sucht: „La particularité de cet ouvrage", schreibt S. ausdrücklich, „tient à son origine confessionnelle. L'auteur est protestant, plus particulièrement luthérien. Il n'a pas de chrétienté qui n'ait ainsi sa particularité" (I/1,28). Sichtbar wird das protestantische Erbe besonders in dem großen Abschnitt „Israël et l'Église, et leurs saintes Écritures" (I/2,216–452), wo S. den historischen Prozeß der Entstehung der Bücher des AT und NT beschreibt und zwischen dem Wort Gottes auf der einen und der Hl. Schrift auf der anderen Seite unterscheidet (vgl. I/2,265f). Ein solches Ringen um den Kanon ist verständlicherweise katholisch-systematischem Denken fremd und wird hier höchstens den exegetischen Wissenschaften zugewiesen. Typisch protestantisch ist auch die Sicht der Schrift als Norm der Tradition (I/2,225ff). Und auch in dem Abschnitt „Révélation et religions" (I/2,108–216) wird die Konfessionsgebundenheit deutlich, wenn hier die Lehre von der Rechtfertigung zum Maßstab der Beurteilung anderer Religionen gemacht wird: Eine Religion ist wahr, insofern sie Religion der Gnade, falsch, insofern sie Menschenwerk ist (I/2,113ff).

Doch versteht es S. auch gleichzeitig, typisch Katholisches für sein Denken fruchtbar zu machen, wenn er in dem Abschnitt „L'Église, mère de la foi" (I/1,156ff) die Bedeutung Mariens für die Kirche betont: „Le ‚type' (typos) de l'Église, son ‚icône' ou modèle (non au sens moral mais ontologique), c'est Marie donnant son ‚fiat' à l'ange de Dieu . . . Et si dans la fonction qui lui est échue de mère de Dieu, Marie est unique, elle est en même temps représentative de la fonction de toute l'Église et elle est à ce titre véritablement une ‚personnalité corporative' qui porte en elle ce qui est l'essence profonde de l'Église elle-même dont elle est le modèle" (I/1,156f).

S.s Theologie kann man letztlich unter das Stichwort der recapitulatio stellen, wie man es in Eph. 1,10 findet, wobei S. den Durchgang der recapitulatio unter dem dreifachen Aspekt der negatio, der assumptio oder confirmatio und schließlich der sublimatio begreift; also im Sinne von Hegels Begriff Aufhebung: „‚Récapitulation' désigne la triple fonction de la vérité révelée qui est le Christ" (I/1,81; vgl. 74). Gemeint ist hiermit also nicht eine Vereinnahmung der nichtchristlichen Religionen und der profanen Kultur durch die Theologie, sondern es wird vielmehr immer auch deren Eigenrecht gesehen. Denn Offenbarung ereignet sich nach S. nicht nur in Jesus Christus, sondern universal. Der ewige Logos ist nicht nur Schöpfer, sondern auch Erlöser der Welt von Anbeginn an (vgl. I/1,87f; I/2,98).

Was schon in diesem ersten Teil von S.s Dogmatik sichtbar wird, ist folgendes: Protestantische Theologie begegnete bisher vornehmlich entweder als biblische Theologie (Karl Barth) oder als philosophische Theologie in Form einer Kulturtheologie (Paul Tillich). S. versucht hier zu vermitteln. Seine Theologie ist auf der einen Seite so biblisch wie diejenige eines Karl Barth, auf der anderen Seite aber auch so philosophisch wie diejenige eines Paul Tillich. Darüber hinaus löst er mit der Einbeziehung der nichtchristlichen Religionen das ein, was sowohl Barth als auch Tillich an ihrem Lebensabend als Defizit ihres eigenen systematischen Denkens bezeichnet haben. Diese beiden Aspekte machen dieses Werk in der gegenwärtigen Diskussion so bedeutsam und könnten es wirklich sowohl für den inner- und interkonfessionellen wie auch für den interreligiösen Dialog fruchtbar werden lassen.

Man wird somit gespannt sein dürfen auf die folgenden Teile dieser Dogmatik, die sich die große und lobenswerte Aufgabe gestellt hat, die Sache der Theologie für unsere Zeit neu auszudeuten. Es ist nur zu hoffen, daß dieses Unternehmen auch einmal in deutscher Sprache erscheinen wird, denn bekanntlich wird ja die französische theologische Literatur in Deutschland nur in ungenügender Weise rezipiert, was vielleicht nicht zuletzt an den sprachlichen Barrieren liegen mag.

Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang, hg. v. Jan Rohls / Gunther Wenz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 734 S., Ln DM 218.–

Der Titel dieser Festschrift benennt ein Grundmotiv des Pannenbergschen Denkens, die vier Abschnitte spiegeln die wichtigsten Arbeitsgebiete des Jubilars wider: I. Philosophie und Fundamentaltheologie, II. Historische Theologie, III. Systematische Theologie, IV. Ökumenische Theologie.

I. Lorenz Bruno Puntel behandelt „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie" (11–41).

In wissenschaftstheoretischer Hinsicht – so seine These – unterscheiden sich beide „nicht prinzipiell". „Theologie ist das ‚bestimmteste Segment' bzw. die ‚bestimmteste Gestalt' einer metaphysisch (vielleicht sollte man lieber sagen: gesamtsystematisch) orientierten Philosophie" (35). Das Umgekehrte (die Philosophie ein Segment der Theologie) lasse sich freilich nicht sagen. Beide verhalten sich zueinander „wie Ganzes und Segment (Teil)" (36). Demgegenüber sei z.B. der prinzipielle Unterschied zwischen einer Theologie des positivistischen Wahrheitstypus und einer Philosophie des kritischen oder spekulativen Wahrheitstypus in erster Linie ein Unterschied zwischen Wahrheitstypen und nicht zwischen Disziplinen. Philosophen und Theologen unterscheiden sich freilich in ihrem konkreten Tun (für den Theologen im Dienste der Kirche), aber dieses Tun bestimme nicht das wissenschaftstheoretische Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Dieter Henrich legt unter der Überschrift „Ding an sich" (42–92) ein „Prolegomenon zur Metaphysik des Endlichen" vor, ausgehend vom Gedanken des einzelnen und der Dinge als einzelner.

„Jegliches einzelne, dessen In-sich-Sein uns nicht gänzlich entrückt ist, kann uns angehen und zwar aus und in der Klarheit des Denkens, das auf Weltorientierung ausgreift und in sie sich gewiesen sieht" (90).

HEINRICH FRIES' Beitrag „Fides quaerens intellectum" (93–108) kreist ebenso wie FALK WAGNERS Aufsatz „Zur vernünftigen Begründung und Mitteilbarkeit des Glaubens" (109–136) um das Thema der Festschrift.

HANS KÜNG fragt nach der „Funktion der Religion zur Bewältigung der geistigen Situation" (138–156). MAX SECKLER untersucht in seinem Beitrag „Was heißt Offenbarungsreligion? Eine semantische Orientierung" (157–175) einen Begriff, mit dem sich in Religionswissenschaft und Theologie spezifische Legitimationsinteressen theologischer und ideologischer Art verbinden.

Die Behauptung, alle Religionen seien Offenbarungsreligionen bzw. gründeten auf Offenbarung, erweise sich angesichts eines breiten Spektrums von Interpretationsmöglichkeiten als „eine glatte Formel, die leicht Klarheit insinuiert, wo Unklarheit herrscht" (173). Rein für sich genommen könne sie nur als „Ausdruck resignierender Toleranz oder mystischer Konzilianz" (ebd.) gelten. Unverzichtbar sei dieser Begriff jedoch für den Bereich der jüdischen, christlichen und islamischen Religion, auch wenn das Heil und die Gnade Gottes nicht exklusiv an diese „drei Religionen der einen Offenbarung" gebunden sei (175).

TRAUGOTT KOCH trägt unter der Überschrift „Die Angst und das Selbst – und Gottesverhältnis" Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards „Der Begriff Angst" vor (176–195). Es folgen: „Vom Sinn der Krankheit" (DIETRICH RÖSSLER, 196–209) und „Theologiestudium – Ausbildung durch Wissenschaft?" (TRUTZ RENDTORFF, 210–228).

II. Im Abschnitt „Historische Theologie" finden sich folgende Beiträge:

ODIL HANNES STECK: „Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive" (231–252), KLAUS KOCH: „Qädäm. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament" (253–288), GEORG KRETSCHMAR: „Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen. Überlegungen zum Verlauf des Arianischen Streites" (289–321), BERNHARD LOHSE: „Zur theologischen Methode Anselms von Canterbury in seiner Schrift ‚Cur Deus homo' (322–335), HENDRIK BERKHOF: „Die Welterfahrung des Glaubens. Artikel 2 des Niederländischen Glaubensbekenntnisses (Confessio Belgica) gedeutet und bedacht" (336–356), HERMANN TIMM: „Geerdete Vernunft. Johann Gottfried Herder als Vordenker der Lebensweltheologie in Deutschland" (357–376), FRIEDRICH WILHELM GRAF: „Die ‚antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre" (377–405), JAN ROHLS: „Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext" (406–435), EKKEHARD MÜHLENBERG: „Dogmatik und Kirchengeschichte" (436–453).

III. Die Reihe der systematisch-theologischen Beiträge eröffnet JOACHIM RINGLEBEN: „Gottes Sein, Handeln und Werden. Ein Beitrag zum Gespräch mit W. Pannenberg" (457–487).

Der Vf. schlägt im Anschluß an Hegels Logik vor, Gott als lebendigen Gott im Sinne von sich selbst hervorbringender, absoluter Subjektivität zu verstehen. Werde „Selbsthervorbringung als wesentlich göttliches Handeln gedacht", müsse man nicht irgendeinen Handlungsbegriff nachträglich auf Gott anwenden (485). „Gottes Sein (ist) *eins* im Sichhervorbringen" (486).

EBERHARD JÜNGEL setzt sich unter dem Titel „Verweigertes Geheimnis?" (488–501) mit Per Lønnings Buch „Der begreiflich Unbegreifbare" (1986) auseinander und unterscheidet dabei drei Weisen der Verborgenheit Gottes.

DOROTHEA WENDEBOURG untersucht in ihrem Aufsatz „Person und Hypostase" die Trinitätslehre der neueren orthodoxen Theologie (502–524).

REINHARD LEUZE behandelt die wiedererwachte Aktualität des Mythosbegriffs und ihre Bedeutung für die Christologie (Homo factus est, 525–539).

Er will drei Redeweisen in der Christologie unterscheiden, die historische, die mythische und die symbolische. Die mythische Redeweise lasse sich als eine Interpretation verstehen, „welche das einmal Geschehene in den Rang des ein für alle Mal Geschehenen erhebt" (538). Der Satz „Gott ist Mensch geworden" sei in diesem Sinne mythisch. Die symbolische Redeweise (Beispiel: „Jesus ist auferstanden") versuche demgegenüber „das Nicht-Zeitliche, das sich unserer Anschauung und damit auch unserem an Raum und Zeit ausgebildeten Sprachvermögen entzieht, sagbar zu machen" (539).

GUNTHER WENZ legt „Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip" vor (Sola Scriptura?, 540–567).

Die Kodifizierung des Selbstzeugnisses Jesu und die Kanonbildung versteht er als Eröffnung der Möglichkeit für jeden, „sich selbst zu überzeugen: tolle, lege!" Rechtes Zeugnis sei uns nur möglich „im Vertrauen der Zeugen auf das Sebstbezeugungsvermögen des Bezeugten, welches Vertrauen die Voraussetzung jener Offenheit ist, in welcher Wahrheit, Freiheit und Liebe übereinkommen und sich wechselseitig durchdringen, so daß inhaltliche Bestimmtheit und kommunikative Aufgeschlossenheit nicht länger Gegensätze sein müssen" (566).

FRIEDEMANN MERKEL behandelt die Frage des von Buße und Absolution abhängig gemachten Zugangs zur Eucharistie. Die Berufung auf 1.Kor 11 sei fragwürdig. Problematisch sei aber auch die Plazierung des Allgemeinen Schuldbekenntnisses im Eröffnungsteil des kath. und evgl. Gottesdienstes („Buße und Herrenmahl", 568–577).

JÜRGEN MOLTMANN trägt „Gedanken zu Zeit und Ewigkeit in eschatologischer Hinsicht" vor (Der „eschatologische Augenblick", 578–589).

IV. WALTER KASPER eröffnet mit seinem Beitrag „Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse" (593–610) den der ökumenischen Theologie gewidmeten Teil der Festschrift.

HEINRICH DÖRING stellt Überlegungen zur theologischen Bewertung des ökumenischen status quo an (unter der Überschrift „Müssen Spaltungen wirklich sein?", 611–638).

Er antwortet damit kritisch auf Kardinal Ratzingers unter Berufung auf 1. Kor 11,19 in TQ 166 (1986) vorgetragenen Absage an eine „Verhandlungsökumene" ebenso wie auf O. Cullmanns Plädoyer für den Weg, *durch* Verschiedenheit Einheit zu finden. Er erinnert an K. Rahners These von der Priorität und normativen Bedeutung des faktischen Glaubens evangelischer und katholischer Christen unserer Tage gegenüber der kirchenamtlichen Lehre. Dieses Glaubensbewußtsein in den Kirchen verbiete eine institutionelle Einigung nicht. Auch reiche der Plan einer Gemeinschaft, in der alle Kirchen bleiben könnten, „so wie sie sind", nicht aus.

Für HARTMUT LÖWE hat Rezeption die Aufgabe, „Bewußtsein und Leben der Christenheit wenigstens auf dem erreichten Niveau zu halten, wenn schon keine neuen Schritte zu mehr Kirchengemeinschaft möglich sind" (651); er plädiert für eine „breite Rezeption" („Die Kirchen vor der Aufgabe der Rezeption von Ergebnissen ökumenischer Gespräche und Verhandlungen", 637–651). ULRICH KÜHN behandelt am Beispiel des Projekts der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" das Thema „Evangelische Rezeption altkirchlicher Bekenntnisse" (652–669). PETER NEUNER beschreibt den „Dialog als Methode der Ökumene" (670–687).

Den Band beschließt eine Bibliographie W. Pannenbergs für die Jahre 1953–1987 sowie eine Bibliographie der Sekundärliteratur.

Münster Erdmann Sturm

Kang, Sa-Moon: **Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XV, 251 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd 177) Ln DM 118.–

Das Buch stellt eine revidierte Fassung der Diss. des Vf.s dar, die bei M. Haran und M. Weinfeld erarbeitet und 1984 von der Hebräischen Univ. Jerusalem angenommen wurde.

Ziel der Arbeit ist es, die Motive des „divine war in the ancient Near East" zu erheben „and in this light to research the motifs of YHWH war in the Old Testament" (1).

Der 1. Teil („Divine War in the Ancient Near East", 11–110) richtet den Blick auf die Israel umgebenden Kulturbereiche Mesopotamien (Kap. 1), Anatolien (Kap.2), Syro-Palästina (Kap.3) und Ägypten (Kap.4). Vf. geht dabei in jedem Kap. nach einem ebenso strengen wie klaren Schema vor: 1. „The Context of Divine War"; 2. „The Concept of Divine War"; 3. „Divine Warriors"; 4. „War Conduct" („Before Battle"; „Battle"; „Post-Battle"). Nur im 3.Kap. wird dieses Schema durch einen Abschnitt 5: „Herem" ergänzt. Was das zusammengetragene Material betrifft, wird Vf. am meisten fündig im Kap. über Mesopotamien mit dem differenziertesten und reichsten Material, etwas weniger in Ägypten, wo freilich Relevantes bereits früher als in Mesopotamien (seit Narmer) zutage tritt. Am bescheidensten bietet sich der Befund im Kap. „Syro-

Palästina" dar, wo neben vor allem ugaritischem Material noch die Mescha-Stele[1], die Zakir- und die Karatepe-Inschriften sowie einzelne Amarnabriefe herangezogen werden.

Insgesamt erbringt der 1.Teil folgende Ergebnisse:

1. Krieg rührt her von göttlichem Befehl, speziell im ägyptischen Kontext vom göttlichen Plan, den der Pharao ausführt, ohne daß in der Regel wie im mesopotamischen Kontext der göttliche Befehl aus göttlichen Weisungen (Omina, Orakel u. ä.) entspringt. Im hethitischen und mesopotamischen Kontext erscheint der Krieg eher als „lawsuit" und setzt Verträge zwischen Parteien voraus, die verletzt wurden, so daß der Krieg als letzte Abhilfe durch die Gottheit als Richter und Krieger das Recht wieder herstellt.

2. Das Motiv der göttlichen Intervention in der Schlacht läßt sich in Ägypten seit dem 4. Jt. v. Chr. erheben (Narmer-Palette), tritt aber hauptsächlich im Neuen Reich in Erscheinung. Ab Mitte des 3. Jh. v. Chr. trifft man es auch in Mesopotamien.

3. Die Basis des Konzepts des „divine war" stellt die Gottheit als „divine warrior" dar, der gegen den Feind kämpft, besonders Ninurta, Inanna/Ischtar, Marduk, Assur und weitere in Mesopotamien; im hethitischen Bereich Teschub und die Sonnengöttin von Arinna, in Ägypten Amun-Re, daneben Seth.

4. Vor Beginn des Krieges steht eine „divine consultation", um den göttlichen Willen durch priesterliche Mittel in Erfahrung zu bringen. Im mesopotamischen Bereich stehen dabei Leberschau und Orakel im Vordergrund, im hethitischen die Methoden des Loswerfens, der Vogelflugdeutung und der Eingeweideschau.

5. Der Krieg kann nach der Feststellung göttlichen Wohlwollens beginnen. Die Gottheit, vor König und Heer hinausziehend und auf dem Schlachtfeld durch Standarten, Statuen o. ä. präsent, partizipiert an der Vernichtung der Feinde. Die Klimax des „divine war" bilden als Zeichen der göttlichen Teilnahme wunderbare Naturphänomene, göttlich verursachte „Revolten" unter den Feinden und/oder der von dem göttlichen Kämpfer ausgehende „Gottesschrekken". Die Idee der Totalvernichtung findet sich nach dem Vf. (zunächst) nur in Anatolien, in den anderen Kontexten nicht vor dem 1. Jt. v. Chr. Ihr liegt der Gedanke zugrunde, daß der Feind dem „divine warrior" geopfert wird. Dies war jedoch nicht immer der Fall; vorrangig begegnet dieses Element in Offensivkriegen.

6. Der Sieg ist der des „divine warrior", ihm wird er zugeschrieben, ihm die Beute geweiht. Die Könige errichten ihm demzufolge Stelen oder bauen Tempel.

7. Der dem „divine warrior" zu verdankende Sieg wird „erinnert" in kultischen Begehungen („battle drama"), um den göttlichen Schutz und Sieg im Alltag zu reaktualisieren.

In Teil 2 („YHWH War in the Old Testament", 114–224) geht Vf. nach dem chronologischen Schema der biblischen Tradition vor: „Wars in the Traditions of Exodus-Conquest" (Kap. 5), „Wars in the Traditions of the Judges and Saul" (Kap. 6) und „YHWH War of David" (Kap. 7). Die Unterabschnitte der Kap. des 2.Teils signalisieren schon äußerlich das Ergebnis des Vf.s: Das strenge und klare Schema der Kap.untergliederung, das der Leser aus dem 1.Teil kennt, kehrt nur im Kap. über Davids Kriege wieder. Dagegen bilden einzelne zu untersuchende Kriegsereignis-Texte die Unterabschnitte der Kap. 5–6. Die Vermutung bei Betrachtung der Gestaltung des Inhaltsverzeichnisses liegt nahe: In den Kriegen zwischen Exodus und Saul scheint die Suche nach dem Konzept bzw. den Elementen des „divine war" negativ zu verlaufen, dafür aber z. Zt. Davids dem Befund des Ancient Near East zu entsprechen. Dieser erste Eindruck trügt nicht; genau so lautet im Groben das Ergebnis des Vf.s.

In Kap. 5 werden im Einzelnen „The Sea Event" (Ex. 15,1–21), der Amalekiterkrieg Ex. 17,8–16, „Conquest Wars in Transjordan" (gegen Sihon und Og, Num. 21,21–35), „Conquest Wars in Cisjordan" (Jos. 1–11, spez. „the Battle of Jericho" ‹Jos. 2–6›, „the Battle of Ai" ‹Jos. 7–8›, „the Battle of Gibeon" ‹Jos. 10,1–15›, „Southern Conquest Wars" ‹Jos. 10,28–43› und „Northern Conquest Wars" ‹Jos. 11,1–15›) ins Auge gefaßt.

Kap. 6 führt die Untersuchung für die „Richter"- und Saulzeit fort und betrachtet nach einer vorausgeschickten Zusammenfassung von „Characteristics of the Judges' War" folgende Kriege (eingeschränkt auf W. Richters „Retterbuch" ‹Ri. 3–8›): Othniels Krieg gegen Aram (Ri. 3,7–11), Ehuds Krieg gegen Moab (Ri. 3,12–30), Gideons Krieg gegen Midian (Ri. 6,1–8,32), den Krieg Deboras und Baraks gegen eine kanaanäische Koalition (Ri. 4–5) sowie Sauls Kriege (1. Sam. 10,27b–11,15; 13–14; 15;31). Zu jedem Krieg fragt Vf. zunächst danach, ob und wieweit die Tradition als Reflex eines historisch realen Krieges gelten könne oder eher eine späte(re) theologische Darstellung/Interpretation sei, deren historische Basis hinter der traditionellen Darstellung mehr oder weniger verborgen bleibt. In diesem Problemkomplex gehen die Meinungen zu fast jedem kriegerischen Ereignis und vielen der jeweiligen Aspekte weit auseinander. Wichtiger ist aber für den Vf., daß in den „offiziellen" bzw. „kanonischen" Traditionen vom Exodus/„Conquest" wie auch in denen der „Richter"- und der Saulzeit die Motive des YHWH- Krieges in dem, was an den Kriegen bzw. Schlachten als historisch gelten kann, nicht zu finden sind. Im „Sea Event" (Ex.14–15) handelt allein Gott, im Amalekiterkrieg (Ex. 17,8–16) wird Mose als „divine man" dargestellt; beidemale spielen menschliche Soldaten keine Rolle. Diese Traditionen bilden also spätere theologische Interpretationen vom rettenden Handeln YHWHs. In den meisten anderen Kriegs- und Schlachttraditionen der „Conquest"- und der „Richterzeit" kämpfen YHWH und Israels Soldaten gemeinsam. Die überlieferten Schlachtbeschreibungen im Josua- und im Richterbuch sieht Vf. als Reflektionen eines späteren theologischen Verständnisses, komponiert im Lichte des von deuteronomistischer Theologie schematisierten Konzepts vom „YHWH-Krieg", innerhalb dessen ḥrm ein wichtiges Element ist. Die Saul-Kriege/-Schlachten werden dem Vf. zufolge in religiösen Dimensionen eng an den historischen Realitäten beschrieben. Der Charakter der theologischen Deutung in der Darstellung werde schon dadurch deutlich, daß Saul als gescheiterter König zwar, dem Konzept des YHWH-Krieges entsprechend, YHWH-Orakel zu erhalten sucht, aber keine erhält.

Das Schlußkapitel 7 („YHWH War of David") bietet sich, wie gesagt, ganz im Schema der Kap. über „Divine war" in den altvorderasiatischen Umweltkulturen dar, jedoch gibt es nur einen „divine warrior": YHWH. Die historischen und annalistischen Traditionen zeigen dem Vf. zufolge, daß die Idee der helfenden YHWH-Intervention in der Schlacht in der Entstehungsperiode des David-Königtums zu erscheinen beginne. Davids Kriege werden als „Prozeß" YHWHs mit folgender YHWH-Intervention und später als Befehl/Verfügung YHWHs verstanden, ganz entsprechend dem Konzept des „divine war" der anderen Umwelt-Kulturen. YHWH erscheint, durch entsprechende Epitheta (gbwr, ṣb'wt, 'yš mlḥmh) gekennzeichnet, als „divine warrior". Er marschiert vor König und Heer und interveniert auf dem Schlachtfeld (aber in der Zeit der getrennten Reiche Israel und Juda wendet sich das Motiv der YHWH-Intervention nach den Propheten negativ gegen sein Volk). Die Lade als sichtbares Gottessymbol nimmt (nur) in Davids Schlachten teil; der Sieg ist der Sieg YHWHs, die Beute ist ihm geweiht. So folgert Vf. zusammenfassend, daß das Konzept des YHWH-Krieges in der Zeit des davidischen Königtums vor dem Hintergrund des Konzepts des „divine war" der Umweltkulturen formuliert worden sei.

So nützlich die Zusammenfassung des einschlägigen Materials sowohl der Umweltkulturen als auch Israels durch den Vf. zweifellos ist, so ungesichert bleibt nach Meinung des Rez. die abschließende Hauptthese, daß das Konzept des YHWH-Krieges in der David-Zeit entwickelt worden sein *muß*. Das methodisch akzeptable Novalis-Wort „Hypothesen sind Netze; nur der wird fangen, der auswirft" wird zur methodischen Falle, wenn ein hypothetisches „Konzept" in seinen Basis- Elementen und Kennzeichen sowie Voraussetzungen nicht streng genug kontrolliert und gesichert ist. Genau darin liegt ein Hauptproblem, ein Manko der vorliegenden Arbeit. Das Netz des Konzepts „divine war" der Umwelt-Kulturen, das Vf. zutreffend herausgearbeitet hat, wirft er über die Texte und Traditionen des Alten Testaments. Aber er wirft zwei verschieden haltbar geknüpfte = kontrollierte Netze aus: Bei den „Exodus-/Conquest"-Traditionen und den Traditionen der „Richter"- und Saulzeit scheint Rez. das Netz hinreichend kritisch geknüpft, m.a.W. die Traditionen und Texte werden durchweg kritisch auf ihre Historizität und ihren (theologischen) Aussagegehalt geprüft. Das Ergebnis ist akzeptabel: Die Traditionen und Texte sind von einem späten (frühestens spätmonarchischen) Konzept des „Holy war" bzw. „Divine war" her gestaltet, hinter dem die historischen Fakten sich nur selten noch im Detail als feststellbar erweisen – und für die Tradition auch nur eine sekundäre Rolle spielen. Z. Zt. Davids andererseits soll das Konzept des YHWH-Krieges voll entwickelt sein! Tatsächlich hat

[1] Vgl. umfassend zur Mescha-Stele jetzt: Studies in the Mesha Inscription and Moab, ed. by A. Dearman (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989) = Archaeology and Biblical Studies, 2.

der Vf. zahlreiche Elemente des YHWH-Krieges in der traditionellen David-Darstellung nachweisen können. Die von ihm dafür in Anspruch genommenen Texte können aber kaum den Beweis liefern, daß diese Traditionen tatsächlich authentische Vorstellungen der Davidzeit spiegeln. Hier macht sich die selektive Literaturauswahl des Vf.s bemerkbar[2]. Immerhin hat er durchaus an verschiedenen Stellen auf dtn./dtr. Verwurzelung von Traditionen und Texten hingewiesen, aber nicht selten doch kühn historische Verwurzelung von Texten und Traditionen sehr früh bzw. in der Davidzeit angenommen[3]. So bleibt in seiner Darstellung auch kein (zeitlicher) Raum übrig, um die von vornherein ausgeschlossene Vermutung wenigstens zu prüfen, ob nicht auch in Israel zunächst von „divine wars" gesprochen wurde, ehe im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung nur noch vom „YHWH war" die Rede war. Zweifellos ist es richtig, daß etwa seit Rehabeam (oder auch schon Salomo) in Jerusalem theologisch-ideologisch an der Legitimation des davidischen Königtums gearbeitet worden ist. Ob die Bewältigung dieser Aufgabe aber bereits (und ausschließlich) in der Davidzeit erreicht werden konnte, ist durchaus zweifelhaft und kultur-evolutionär eher unwahrscheinlich. Mit den vom Vf. herangezogenen Texten ist seine Schluß-These jedenfalls schwerlich als wirklich nachgewiesen zu bezeichnen. Methodisch erscheint dem Rez. das Insistieren auf einer möglichst frühen Herausbildung des Konzepts vom YHWH-Krieg (zur Zeit Davids) bedenklich. Indem Vf. – um nochmals das obige Bild zu strapazieren – beim Auswerfen seiner Netze nach dem Konzept des YHWH-Krieges und seinen Elementen der traditionell-biblischen Geschichtsdarstellung vom Exodus über die Josua- und „Richter"-Zeit zur Saul- und Davidzeit folgte, wurde er bei der biblischen Darstellung der Davidzeit zuerst fündig (wer finden will, der findet gewöhnlich auch!) und brach seine Untersuchung dort ab, hat aber eher die vermutlich erst spätmonarchische Darstellung der Davidzeit und die Systematisierung der Vorstellungen vom YHWH-Krieg gefunden. Insgesamt: Wenn und weil der „Gotteskrieg" antikes Gemeingut ist, hat Israel YHWH-Kriege geführt, seit es überhaupt eine politische Größe „Israel" gab, d. h. spätestens seit Saul (vgl. auch schon Ri. 5). Eine direkte biblische Textbasis aus der Davidzeit, die die Existenz eines fertigen Konzepts des YHWH-Krieges im 10. Jh. v. Chr. zweifelsfrei belegt und vor allem die Entstehung eines solchen Konzepts auf diese Zeit festzulegen und einzugrenzen nötigt, sieht Rez. aber nicht. So scheinen weitere Untersuchungen auf der Basis der vorliegenden Arbeit unter Heranziehung einschlägiger, vom Vf. nicht benutzter sowie nach Abschluß seines Buches erschienener Literatur[4], bei größerer methodischer Zurückhaltung gegenüber dem Arbeiten mit einem vorformulierten „Konzept", bei dessen Entstehungsdatierung sowie speziell eine erneute literar-, redaktions- und traditionskritische Nachprüfung der dem 7. Kap. („YHWH War of David") zugrundegelegten Texte notwendig zu sein[5].

Rostock Hermann Michael Niemann

[2] Zu berücksichtigen wären hier u. a. T. Veijola: Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (Helsinki 1975) = AASF B, 193; ders.: Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (Helsinki 1977) = AASF B, 198; ders.: Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms (Helsinki 1982) = AASF B, 220; T. N. D. Mettinger: King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings (Lund: Gleerup 1976) = CB.OTS 8.

[3] So z. B. für Ex. 15,3; viele Texte des 1./2. Sam.; Ps. 18 = 2. Sam. 22; Ps. 24; Ps. 118; Ps. 132; 1. Chr. 27,1–15. Die Datierung in das 10. Jh. v. Chr. ist aber – vorsichtig ausgedrückt – durchaus umstritten.

[4] Vgl. zu Ex.15: E. A. Knauf: Midian (Wiesbaden: Harrassowitz 1988) = ADPV; zu den „Kriegen" Israels gegen Sihon und Og vgl. M. Weippert: The Israelite „Conquest" and the Evidence from Transjordan, in: Symposia celebrating the seventy-fifth anniversary of the founding of the American Schools of Oriental Research (1900–1975), ed. by F. M. Cross, Cambridge, Mass. 1979, 15–34; H.-C. Schmitt: Das Hesbonlied Num.21,27aßb–30 und die Geschichte der Stadt Hesbon, in: ZDPV 104, 1988, 26–43 (Lit.!); E. A. Knauf: Hesbon, Sihons Stadt (im Druck, erscheint in ZDPV 106 ‹1990›); zu den literarischen Voraussetzungen und Befunden der transjordanischen Eroberungs- und Kriegsberichte vgl. M. Wüst: Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments. I.Ostjordanland (Wiesbaden: L. Reichert 1975) = BTAVO B 9; zu Ri. 11,13–26 vgl. M.Wüst: Die Einschaltung in die Jiftachgeschichte, Ri.11,13–26, in: Biblica 56, 1975, 464–479; zu den Traditionen von den Kriegen Israels mit Moab vgl. S.Timm: Die Dynastie Omri (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982) = FRLANT 124; ders.: Moab zwischen den Mächten (Wiesbaden: Harrassowitz 1989) = ÄAT 17; zu den chronistischen Kriegsberichten vgl. P.Welten: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1973) = WMANT 42, um nur einige zu nennen.

Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Editor: Martin Jan Mulder. Executive Editor: Harry Sysling. – Assen, Maastricht / Philadelphia: Van Gorcum / Fortress Press 1988. XXVI, 929 S. (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum) Lw $ 79.95, geb. $ 69.95

Innerhalb der verdienstvollen, groß angelegten Reihe „Compendia", von der bislang zwei Bände über die politische, kulturelle und religiöse Geschichte des jüdischen Volks im 1. Jh. sowie zwei Bände über die außerbiblische Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels und des Talmud vorlagen, ist dies nun ein weiterer umfangreicher Band über die hebräische Bibel als Zentrum des jüdischen Selbstverständnisses. Was die Gesamtanlage und -intention der Compendia angeht, ist dieser Band von besonderer Bedeutung, weil hier detailliert ein plastisches Bild von der lebendigen Vielfalt des Umgangs des Judentums und des frühen Christentums mit der Bibel nachgezeichnet wird. Daß ein solches Projekt, das sich zugleich als fachwissenschaftlicher Beitrag zum tieferen Verständnis der Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum begreift, gemeinsam von jüdischen und christlichen Autoren realisiert wird, erscheint zwar selbstverständlich, ist es aber doch nicht: So gilt den das Gesamtprojekt tragenden Wissenschaftlern, Verlagen und Institutionen Dankbarkeit und Ermutigung zugleich.

Der vorliegende Band, der von M. J. Mulder (Univ. Leiden) geplant und hg. wurde, umfaßt 20 Kap., die sich in drei Teile gliedern lassen.

Der erste Teil (1–136) beschreibt die israelitisch-jüdische Schriftkultur als Voraussetzung der Entstehung der hebräischen Bibel (A. Demsky / M. Bar-Ilan), die Kanonbildung (R. T. Beckwith) und die Weitergabe des kanonisierten Textes nicht nur in vor-masoretischer und masoretischer Zeit, sondern sogar bis heute (M. J. Mulder).

Der zweite Teil (137–338) gibt einen ausgezeichneten Überblick über die alten Übersetzungen der hebräischen Bibel, wobei meist die hermeneutischen Prinzipien dieser Übersetzungen und ihre besondere Textgestalt durch zahlreiche Beispiele verdeutlicht werden. Im einzelnen werden (nach einem Beitrag von Ch. Perrot über die Schriftlesung in der Alten Synagoge) behandelt: die Septuaginta (E. Tov), das samaritanische Targum zum Pentateuch (A. Tal), die aramäischen Targumim (Ph. S. Alexander), die Peschitta (P. B. Dirksen) und die lateinischen Übersetzungen (B. Kedar).

Der dritte Teil (339–787) stellt dar, wie die unterschiedlichen jüdischen und christlichen Gruppierungen, Bewegungen und Autoren die hebräische Bibel zitiert, verwendet und verstanden haben. Dies ist stellenweise eine geradezu spannende Skizze, in der eindrucksvoll sichtbar wird, daß die Bibel, insbesondere die Torah, produktiv und inspirierend gelesen, aktualisiert und weitergeschrieben wurde. Daß sich in dieses vielgestaltige Bild auch der (juden-christliche) neutestamentliche Umgang mit der Bibel durchaus einfügt, wird heute niemand mehr überraschen; sogar die Exegese der Kirchenväter ist – trotz ihrer nicht zu übersehenden Anti-Judaismen – vielfach von jüdischen Vorbildern inspiriert. Dieser Teil bietet folgende Beiträge: Verwendung, Autorität und Interpretation der Bibel in Qumran (M. Fishbane), in den Apokryphen und Pseudepigraphen (D. Dimant), bei Philo (Y. Amir), Flavius Josephus (L. H. Feldman), und den sog. kleineren jüdisch-hellenistischen Autoren (P. W. Van der Horst), in der rabbinischen Literatur (R. Kasher), in der samaritanischen Tradition (R. Böid) und in der gnostischen Literatur (B. A. Person). Die spezifisch christliche Rolle der Bibel als „Altes Testament" beschreiben die letzten drei Beiträge: Der Kanon des AT in der Alten Kirche (E. E. Ellis); Aufnahme und Verständnis des AT im NT (E. E. Ellis); Interpretation des AT in den Schriften der Kirchenväter (W. Horbury).

Eine umfangreiche Gesamtbibliographie (leider nicht thematisch aufgeschlüsselt; allerdings finden sich knappe Hinweise jeweils am Ende der einzelnen Beiträge) und ein sehr hilfreicher Stellenindex (853–929!) beschließen das gewichtige opus.

Verständlicherweise ist hier eine detaillierte Würdigung nicht möglich. So müssen einige wenige Bemerkungen genügen: Die

[5] Das zu rezensierende Buch enthält auffällig viele Druckfehler; sie häufen sich ganz besonders im Literaturverzeichnis. – Zum Titel ist anzumerken, daß vom Schwergewicht des Materials zum Konzept des „divine war" und vom Ergebnis des Befunds im AT her eher die umgekehrte Formulierung, etwa „Divine War in the Ancient Near East and in the Old Testament" naheläge, jedoch mag Vf. von einem Aufsatztitel seines Lehrers Weinfeld („Divine War in Ancient Israel and in the Ancient Near East." In: Researches in the Bible and in the Ancient Near East on Seventieth Birthday of S. E. Loewenstamm. Ed.by Y. Avishur and J. Blau, Jerusalem 1978, 171–181) beeinflußt worden sein.

einführenden Beiträge über die Schriftkultur und über die Kanonbildung (wichtig ist hier die These: es gibt keinen besonderen Kanon des hellenistischen Judentums!) leisten leider nicht, was sie m. E. darstellen müßten: *warum* und *wie* es zur Kanonisierung von *Schriften* kam! Gewiß ist es in einem solchen Band nicht möglich, die ganze Entstehung der Bibel nachzuzeichnen, dennoch hätte der *Prozeß*, der dazu führte, global so skizziert werden können, daß die normative Bedeutung, die die Bibel dann erhielt, sozial-, kultur- und religionsgeschichtlich verständlich geworden wäre. Leider sind auch die Beiträge über die Funktion des AT im frühen Christentum zu wenig historisch differenzierend; insbesondere kommt die Grundfrage, *warum* die neutestamentlichen Autoren auf die hebräische Bibel zurückgreifen, kaum in den Blick. Schließlich hätte – nicht zuletzt von der Gesamtintention der „Compendia" her! – das Problem der antijüdischen Rezeption der hebräischen Bibel durch die Alte Kirche sowohl auf ihre dogmatischen Voraussetzungen wie auf ihre historischen Anlässe hin stärker reflektiert werden müssen. Andererseits finden sich in dem Werk außergewöhnlich informative, weiterführende und originelle Beiträge. Ohne die übrigen abwerten zu wollen, seien die Beiträge von E. Tov, B. Kedar, M. Fishbane, D. Dimant, Y. Amir, R. Kasher und R. Bóid herausgehoben. Insgesamt liegt hier ein Werk vor, das als Lese- und Arbeitsbuch zugleich höchst wertvoll ist.

Münster Erich Zenger

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron.

11/1: Sapientia Salomonis. 7. Lfg.: Sap 13,1–18,18 / 8. Lfg.: Sap 18,18 bis Schluß; Nachträge, Register, hg. v. Walter Thiele. – Freiburg: Herder 1984/1985. S. 481–560/561–598

Diese Faszikel bringen die Edition des Textes von Sapientia mit Vers 19,22 zum Abschluß. Lfg. 8 enthält ferner Nachträge zur Einleitung und zum Text, hilfreiche Register zu Manuskripten und patristischen Autoren, die Titelseite zum gesamten Band und ein Vorwort, das gegebene Hilfestellungen anerkennt.

Diese Edition steht in gewisser Beziehung zu zwei anderen kürzlich erschienenen Ausgaben. Die Göttinger Septuaginta-Ausgabe konnte für Sapientia die Beuroner Sammlungen benutzen, und das gleiche gilt für die römische Ausgabe der Vulgata (1964). Die Septuaginta-Edition ist eine Ausgabe eines griechischen Textes, die sich glücklich schätzt, im Apparat lateinische Bezüge aufzuzeigen. Die römische Ausgabe ist ähnlich ausgerichtet. Hieronymus hat keine Bearbeitung der lateinischen Sapientia vorgenommen, aber eine Form des Lateinischen etablierte sich in der Folgezeit als die Vulgata. Das letzte Unternehmen zur Edition der Vulgata ist die Stuttgarter Ausgabe (3. Ausgabe 1983), die auf der römischen basiert. Im Vergleich dazu hat die Herausgabe der Vetus Latina nicht das Ziel, einen einzigen lateinischen Text zu präsentieren, sondern den Gesamtbefund der Überlieferung von Sapientia für die Vetus Latina.

Im letzten Drittel von Sapientia leidet die Ausgabe unter einer Schwierigkeit. Im Gegensatz zu früheren Kapiteln hat dieser letzte Teil relativ wenige patristische Zitate. Folglich hängt er in einem größeren Ausmaß von Manuskripten ab, die die Quellen für die Vulgata sind. Nichtdestoweniger bewahrt sich die Vetus Latina ihren unterscheidenden Charakter, und wir können gerade auch in diesen Kapiteln nicht auf sie verzichten, wenn wir ein möglichst vollständiges Bild von der lateinischen Überlieferung haben wollen.

Die Nachträge sollten nicht vernachlässigt werden. In ihnen wird viel Information geboten über die Manuskripte. Auch die mehr allgemeineren Anmerkungen, etwa über die Stellung von Sapientia im Kanon der Schrift (561b), verdienen Beachtung.

Die Sprache der Sapientia war im Westen formbildend. Wir sind versucht uns vorzustellen, daß die Wörter, die uns modisch vorkommen, mit der gleichen Freiheit in der lateinischen Bibel benutzt werden.

An einem Beispiel kann die lateinische Version geprüft werden. Das Wort μυστήριον in 2,22; 6,22 bedeutet göttliche Offenbarung, aber in 14,15.23 heidnische Riten. In 8,4 deutet das μύστις an, daß σοφία die göttliche Offenbarung erhalten hat, und in 12,5 weist μύστης auf heidnische Riten hin.

Wie werden die Stellen in der lateinischen Version behandelt? In 2,22; 6,22 haben wir *sacramenta*, in 14,15 wird μυστήρια και τελετὰς zu *sacra et sacraficia* und in 14,23 ist τεκνοφόνουν τελετὰς ἢ κρύφια μυστήρια *filios suos sacrificantes aut obscura sacra facientes*. In 12,16 bedeutet ἐκ μέσου μύστας θιάσου *e medio sacramento tuo*, und μύστις in 8,4 wird *doctrix*. *Mysteria* kommt als alternative Lesart in 2,22 bei einigen Zeugen vor.

Nach B. Fischers unschätzbarer Concordantiae ist *sacramentum* außerhalb von Sapientia kein geläufiger Begriff in der Vulgata: Tob 12,7; Dan 2,18; 30,47; 4,6; 3 Esd 1,18; 4,52; 5,50; 4 Esd 2,7; 1 Kor 9,13 (2); Eph 1,9; 3,3.9; 5,32; Kol 1,27; 1Tim 3,16; Apok 1,20; 17,7. *Mysterium* kommt ungefähr 31 mal vor, jedoch, wie wir gesehen haben, in Sapientia überhaupt nicht. Es scheint, als ob die Tradition der lateinischen Sapientia einen frühen charakteristischen Zug der Übersetzung bewahrt hat: sacramentum für die göttliche Offenbarung und nicht für die Riten der Heiden; mysterium überhaupt nicht.

Solche Diskussionen mögen uns ermutigen, unseren Blick auf Vetus Latina, 29. Arbeitsbericht (1985), 17 „Übersetzung oder Bearbeitung" zu richten, der sich mit der Wanderung eines Septuagintatextes ins Lateinische beschäftigt. In dieser Wanderung wird unsere Aufmerksamkeit auf die kreativen Aktivitäten des Übersetzers gelenkt. Prof. Thiele vergleicht dieses mit der Anführung eines lateinischen Beleges in einem Apparat zum griechischen Neuen Testament, wo sich der Gelehrte mit der lateinischen Bezeugung als Beleg für diese oder jene griechische Lesart beschäftigt.

Auf die Ausgabe von Sapientia folgt die von Sirach, wo die Probleme sehr viel komplizierter sind. Sapientia ist für diese eine zweckdienliche Vorbereitung. In ihr hat uns Thiele mit der Kompetenz geführt, die wir von ihm zu erwarten gelehrt worden sind. Wir sind ihm und dem Vetus Latina Institut dankbar, daß sie eine solche Ausgabe erstellt haben, und dem Herder Verlag für eine angemessene Präsentierung.

Oxford George Dunbar Kilpatrick †

(Übersetzung aus dem Englischen von Annegret Woestmann)

Lips, Hermann von: **Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990. 512 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 64) geb. DM 75.60

Um eine Klärung der heutzutage zwanzig bis dreißig Jahre aktuellen Frage, in welchem Umfang die atl. und frühjüdischen Weisheitstraditionen auf das NT eingewirkt haben, zu erreichen, gibt der Vf. im ersten Hauptteil seines Buches (9–190) einen Überblick über die genannten Traditionen.

Eine kurze Präsentation der Hauptlinien der bisherigen Forschung und der daraus resultierenden Fragestellung des Vf.s leitet die Arbeit ein (§ 1). Sie ist somit nicht in erster Linie forschungsgeschichtlich geprägt. Stattdessen stellt diese von der Evang.-Theol. Fak. in München angenommene Habil.schrift eine wohlfundierte persönliche Stellungnahme zu den zentralen Fragen dar, welche die Weisheitstraditionen innerhalb der Bibel und des palästinensischen und hellenistischen Frühjudentums betreffen. Die kritischen Gesichtspunkte, die im folgenden hier und da angeführt werden, wollen nur Randanmerkungen sein um der Diskussion willen und mit der Absicht, die Bedeutung dieses wichtigen Buches hervorzuheben.

Der atl. Teil wird mit einer vorläufigen Begriffsuntersuchung eingeleitet (§ 2). Etwas unklar bleibt nun, ob der Vf. hier wirklich den *Begriff* Weisheit in Blick hat – noch auf S. 126 fragt er, ob es *den* Weisheitsbegriff des AT überhaupt gibt – oder ob es nur um eine Darstellung der zentralen Terminologie sowohl im hebräischen als auch im griechischen Material geht. Auch in § 3 werden terminologische und begriffsorientierte Fragen behandelt. Der Leser wird aber etwas unsicher, wenn er erfährt, daß *der* Begriff Weisheit sowohl das Weisesein als auch den inhaltlichen Gegenstand des weisheitlichen Erkennens bezeichne (26). Haben wir es hier nicht mit zwei Begriffen zu tun, die mit demselben Terminus bezeichnet werden? Diese wichtige Frage taucht auch später im § 10 auf (dazu siehe unten). § 3 ist besonders Fragen des Anliegens, der Redeformen und Themen der Weisheitsliteratur gewidmet. Den Konsens scheint es wiederzuspiegeln, wenn der Vf. als Anliegen der Weisheitsliteratur feststellt, daß es um die Lebensbewältigung geht, die von der Erfahrung und Erkenntnis ausgeht und auf „belehrende Weitergabe und Umsetzung in die Lebenspraxis" ausgerichtet ist (28).

Im zweiten Hauptabschnitt des atl. Teils beschreibt der Vf. die Geschichte der Weisheitstradition im AT und im Frühjudentum.

Zunächst wird über die Quellenlage Rechenschaft gegeben und in diesem Zusammenhang charakterisiert der Vf. auch kurz die weisheitlichen Hauptphasen, wobei er sich oft den Positionen Gerhard von Rads anschließt (§ 4). Die vorexilische Suche nach Ordnungen wird in der nachexilischen Zeit allmählich von der Frage nach einem Ordnungsganzen abgelöst. Dieses wird als die Weisheit verstanden, welche in der Schöpfung den Menschen anredet. Später, in frühjüdischer Zeit, wenn auch die Hellenisierung immer stärker wird, identifiziert man oft die Weisheit mit dem mosaischen Gesetz.

Die Geschichte der Weisheitstradition wird nun vom Vf. durch einen Vergleich mit dem Geschichtsdenken (§ 5), dem kultischen Leben (§ 6), den Gesetzestraditionen (§ 7) und der Prophetie bzw. Apokalyptik (§ 8) entfaltet. Durch diesen gelungenen Griff wird dem Leser ein sehr differenziertes Bild von

der atl.-jüdischen Weisheit vermittelt. Dieses wichtige Feld wird als eine eigenständige Tradition gesehen, die in steter gegenseitiger Beziehung zu anderen Manifestationen des israelitischen Lebens stand.

Als Beispiel seien einige Zeilen, die das Verhältnis zwischen der Weisheitstradition und der Prophetie zusammenfassen, zitiert: „Maßgebend für die Verbindungen zwischen Weisheit und Prophetie ist der Tatbestand, daß beide Beobachter der Wirklichkeit sind. Beide aber haben die gleiche Wirklichkeit vor Augen! Daher ergeben sich auch zwangsläufig gemeinsame Themen, ohne daß dies schon Hinweis auf eine Abhängigkeit sein muß (vgl. prophetische Anklage gegen Ungerechtigkeit, Hochmut und Stolz einzelner Persönlichkeiten, gegen bestimmtes Kultverhalten und Götzendienst). Daher sind bei Propheten wie Weisen ähnliche Feststellungen und Beurteilungen möglich. Die ‚Betätigung einer dem Glauben gegenüber selbständigen Vernunft' ist also nicht allein Spezifikum der Weisheit. Die Berührungen können bis zu gemeinsamen Konsequenzen aus dem Beobachteten im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs reichen. Jedoch beginnt hier die Trennung, sofern für die Propheten explizit das Handeln Gottes in den Blick kommt" (75f).

In der Frage um das Verhältnis zwischen Weisheit und Apokalyptik entscheidet sich der Vf. für die Position, daß es sich um zwei gesonderte Traditionen handelt, die einander allerdings wechselseitig beeinflußen (91). Von einer Krise der Weisheit in Hiob und Kohelet möchte der Vf. nicht reden. Statt dessen meint er, daß die betreffenden *reflektierenden* Schriften ein spezifisches Anliegen aufweisen, was das Weiterleben der *didaktischen* Tradition in Schriften wie etwa Sirach keineswegs erübrige (100).

Das wichtige Kap. über die Hellenisierung der Weisheit (§ 9) unterscheidet zwischen drei Stadien dieses Prozesses: dem hellenistischen Einfluß auf die hebräische Weisheitstradition (besonders bei Koh und Sir), der hellenistischen Rezeption der hebr. Weisheitsliteratur in der LXX, und der eigentlichen Hellenisierung in der jüdisch-hellenistischen Weisheitsliteratur.

Die letztere wird an einigen auffallenden Themen illustriert. So beschreibt der Vf. z. B., wie die Weisheitsgestalt in Richtung eines kosmischen Prinzips unter sowohl philosophischem (Stoizismus) als auch unter religiösem (Isiskult) Einfluß entwickelt wird (Sapientia Salomonis, Logoslehre bei Philo, 110). In der Anthropologie geschieht teils eine Erweiterung atl. Reflexion über den Menschen, z. B. durch den Begriff des Gewissens in Sap., teils kann man aber auch feststellen, daß der in derselben Schrift vorfindliche Leib-Seele-Dualismus in einer erheblichen „Spannung zur ganzheitlichen Anthropologie des AT" steht (112).

Einige Reflexionen über die Relation zwischen Weisheitstradition und Gnosis und eine Zusammenfassung runden diesen Teil (I B) des Buches ab.

Die eigentliche begriffsanalytische Darstellung findet im Teil I C des Buches statt, wobei es etwas unklar bleibt, in welchem Verhältnis das in 10 vorgeführte zu den Ausführungen in 2 und 3 steht. Der Vf. meint im Rahmen einer synchronen Betrachtungsweise drei verschiedene Aspekte des Begriffs unterscheiden zu können: einen verstehenden, einen mitteilenden und einen handlungsbezogenen Aspekt (122ff). Diese drei Aspekte findet er dann in den aufeinanderfolgenden Phasen der Tradition in verschiedener Breite belegt (diachronische Analyse).

Einigermaßen befremdet, daß nur der griechische Text des Buches Sirach auf S. 127 angeführt wird. Auch beim Lesen dieses Paragraphen fragt man sich, ob es statt drei Aspekte desselben Begriffs um drei verschiedene Begriffe geht. Der Vf. sagt selbst in der Auswertung auf S. 133, daß „der jeweils verwendete Weisheitsbegriff sehr unterschiedliche Ausprägungen zeigt".

Wie dem auch sei, die personifizierte Weisheit wird nicht im Rahmen dieser Begriffsanalyse, sondern erst später in § 14 behandelt.

Zunächst folgen aber drei Abschnitte, in denen der im § 10 hergestellte Weisheitsbegriff in Relation zu anderen Themenbereichen gestellt wird: Weisheit und Gerechtigkeit (§ 11), Weisheit und Gottesbeziehung (§ 12), Weisheit und Gesetz (§ 13). In diesen Paragraphen ist der Vf. seiner Definition des Weisheitsbegriffs insoweit treu, als die drei Aspekte in ihren verschiedenen Auswirkungen innerhalb der drei behandelten Themenfelder dargestellt werden.

Schwieriger wird es m. E. dem Vf. zu folgen, wenn er in § 14 auf die als Person aufgefaßte Weisheit zu sprechen kommt. Zunächst werden Stellen behandelt, in der die Weisheit deutlich als eine Eigenschaft Gottes gesehen wird. Der Vf. meint, daß man auch hier die drei obengenannten Aspekte bzw. Begriffe voneinander unterscheiden kann (150–153). Gott hat Einsicht, er handelt mit Weisheit und sein Rat ist Weisheit.

Aber wie soll man es verstehen, wenn die Weisheit als hypostasierte Eigenschaft Gottes (etwa in Spr 8,22–31) gesehen wird (159f)? Kann der Begriff Weisheit mit seinen drei Aspekten auch hier angewandt werden? Es ist m. E. nicht einfach sich vorzustellen, daß der weise Rat Gottes eine Eigenschaft darstellen würde. Eher scheint es mir so zu sein, daß Gottes Weisheit sich in seinem Handeln und Raten manifestiert. Dies dürfte wohl auch bei einem Menschen zutreffen. Obwohl man also den guten Rat als Weisheit bezeichnet, meint man dabei etwas anderes als eine Eigenschaft, die man Weisheit nennt.

Wenn man nun wie der Vf. die Weisheitsgestalt in den Texten bald als eine Verobjektivierung (Hi 28 S. 157f), bald als eine Personifikation (Spr 1,20–33 S. 158), bald als eine hypostasierte Eigenschaft Gottes (Spr 8,22–31 S. 159f gegen von Rad) erklärt, dann äußert man sich in erster Linie über die Frage, wie es historisch gesehen dazu kam, daß die Weisheit in den Texten als „Person bzw. selbständiges Wesen erscheint" (153). Das Resultat aber ist *ein neuer Begriff*, eben die Vorstellung der als Person aufgefaßten Weisheit. Obwohl der Vf. nicht ausdrücklich sagt, daß er den letztgenannten *Begriff* analysiert, zeigt seine Darstellung (157–166), daß der Begriff Verschiedenheiten zuläßt. Die Beschreibungen der Weisheit etwa in Spr 8, Hi 28, Sap 9 und Ebr 31 bei Philo weisen ja erhebliche Unterschiede auf. Man kann eine Entwicklung des Weisheitsbegriffs feststellen. Die genannten Texte sprechen jedoch kaum von verschiedenen Wesen. Eine Analogie dürfte als Argument dienen können. Wenn Muslime und Christen von Gott reden, dürften sie dasselbe Wesen im Sinn haben, obwohl sie darüber streiten können, wie man dieses Wesen näher verstehen soll.

Gottes Weisheit einerseits und die menschliche Erkenntnis andererseits werden noch in § 15 miteinander konfrontiert. Hier setzt sich der Vf. m. E. in überzeugender Weise mit der bekannten von Hans Conzelmann gemachten Einteilung der Hauptvarianten der Weisheitsspekulation auseinander.

Als Alternative für die drei Varianten (die nahe, die verborgene und die entschwundene Weisheit) schlägt der Vf. zwei Grundmodelle vor (172), die sich „jeweils aus zwei Komponenten zusammensetzen": einerseits die „nahe und entschwundene Weisheit" (z. B. Spr 1,20–28) andererseits die „verborgene und offenbarte Weisheit" (z. B. Sap 9,13–17). Diese Konzeptionen werden ohne Zweifel in der wissenschaftlichen Diskussion noch sehr fruchtbar sein.

Der atl. Teil wird mit einem Kap. (§ 16) abgeschlossen, in dem einerseits Folgerungen gezogen werden und andererseits eine kurze Vorwegnahme einiger Themen des ntl. Teils gemacht wird. Der Vf. warnt von einem allzu weit gefaßten Weisheitsbegriff, wodurch das Wort Weisheit eine „Leerformel" werden würde (185). Dazu kommt, daß ein Anspruch auf Weisheit nicht notwendigerweise tatsächliche Anwesenheit weisheitlicher Tradition bedeutet (187). Dies gilt auch für das NT (189).

Drei Hauptabschnitte machen den ntl.en Teil aus: Weisheit in der Logientradition (II. B), Weisheitliche Elemente in der Christologie (II. C) und Weisheitliche Tradition in der Paränese (II. D).

Nach einer Diskussion der Kriterien und der Textauswahl weisheitlichen Materials im NT (§ 17) analysiert der Vf. das Material der Logienquelle Q in bezug auf seine Form (Sentenzen, Vergleiche, Gleichnisse) und seinen Inhalt, wobei er viele Verbindungslinien zur atl.-jüdischen Tradition beobachtet (§ 18).

Hier wäre eine klarere Stellungnahme am Platz gewesen hinsichtlich der Frage, ob und inwiefern Aussagen im ntl. Material, bes. die Gleichnisse, ihrer Form nach sich von den atl.-jüdischen unterscheiden. Unter Gattungen des Vergleichs in der Weisheitstradition listet der Vf. Vergleiche, Allegorien, Parabeln und Fabeln (19), *nicht aber Gleichnisse* auf. Unter „weisheitliche Sprachformen" (76) in den prophetischen Schriften werden Gleichnisreden (Jes 5,1ff S. 70) und Vergleiche (Hos. 5,12 S. 74) genannt. In Q findet der Vf. Vergleiche, *Gleichnisse* und bildliche Redeweise (207ff).

Als Resultat der inhaltlichen Analyse stellt der Vf. fest, daß Übereinstimmung darin besteht, daß „auf die Erfahrung Bezug genommen wird" und daß „mit dem Verweis auf die Erfahrung argumentiert wird". Nun gibt es auch manche Aussagen in Q, „die im Gegensatz zu Aussagen der Weisheitstradition stehen" (223). Es ist aber für diese Tradition typisch, daß sie für die Ambivalenz der menschlichen Erfahrungen einen scharfen Blick hat, ein Gesichtspunkt, den der Vf. merkwürdigerweise nicht im atl. Teil seines Buches, sondern erst auf S. 217–223 an Hand von fünf zentralen Lebensbereichen entwickelt (Beispiel: Spr 26,4f, S. 217). Viele der Jesusworte in Q, in denen man einen Gegensatz zu weisheitlichen Äußerungen sieht, lassen sich nun nach dem Vf. „durchaus innerhalb der Ambivalenz weisheitlicher Aussagen einordnen". Für dieses interessante Resultat wird auf die eben angeführte Darstellung der fünf zentralen Lebensbereiche hingewiesen (223). Dort werden aber sehr knapp ntl. Belege angeführt (unter „Besitz" und „Gutes tun" überhaupt keine). Dieses wirkt als eine Aufforderung zwischen den Zeilen zu lesen, was ziemlich irritierend in einem so zentralen Kap. des Buches wirkt.

Eine Analyse des Weisheitsmaterials in Mk und im Sondergut des Mt und Lk (§ 19) ändert das schon erreichte Bild der Jesusüberlieferung ganz wenig. Die in § 20 präsentierte Gesamtsicht des weisheitlichen Materials in den synoptischen Evangelien ist weniger eine Beschreibung des Verhältnisses dieses Materials zur atl.-jüdischen Weisheitstradition zu sehen, als ein Versuch, gemeinsame Linien im Material zu finden.

Der Vf. stellt z. B. fest, daß man oft eine Parallelität zwischen Mahnworten und Gleichnissen sehen kann. „Man vergleiche den Hinweis auf die Raben, die Gott ohne eigenes Zutun ernährt, mit der Gleichnisaussage, daß die Saat von selbst bis zur Ernte wächst und gedeiht . . ." (239).

Wenn der Vf. in § 21 die Frage behandelt, inwieweit die Verkündigung des irdischen Jesus von der Weisheitstradition geprägt war, fängt er nicht mit einem Versuch an, das Echte von dem Unechten in der synoptischen Tradition auszusondern. Statt dessen nimmt er ein Problem der Jesusforschung der Neuzeit – das Problem der Relation von Weisheit und Eschatologie in der Verkündigung Jesu – auf, um eine Antwort auf diese Frage zu geben.

Er findet, daß die Versuche, die ethischen Mahnungen mit den eschatologischen Aussagen in der Verkündigung Jesu miteinander zu verbinden, darunter leiden, daß derjenige Aspekt zu kurz kommt, „der mit den vielfachen Bezügen auf die alltägliche Erfahrung gegeben ist" (243). Aber auch da, wo dieser Aspekt berücksichtigt wird, beschränkt sich die Diskussion auf die zwei genannten Teilbereiche. Es gibt einerseits die Ethik-Diskussion und andererseits die Gleichnis-Diskussion (244). Nun entdeckt der Vf. – als gemeinsamen Zug, sowohl in den ethischen als auch in den eschatologischen (die Gleichnisse vom Reiche Gottes) Aussagen – eine auf alltäglicher Erfahrung beruhende Bezugnahme auf die Schöpfung (245ff). Jesus verkündigt die Botschaft vom anbrechenden Reiche des Schöpfergottes. Das ethische Handeln orientiert sich „am neu verkündeten Willen des Schöpfers". „Statt von einer ‚Interimsethik' könnte dann von einer ‚Ethik des Anbruchs' gesprochen werden" (253). Zusammenfassend sagt der Vf.: „Für Jesus scheint es zu einem wesentlichen Teil eine auf dem Schöpfungsglauben gründende weisheitliche Tradition zu sein, auf der er seine prophetische Botschaft aufbaute und mit der er sie entfaltete" (256). Dieses fast erbauliche Bild der Verkündigung Jesu hat aber der Vf. nicht mit anderen z. B. dem von E. P. Sanders neulich entworfenen konfrontiert.

Die Besprechung der Worte Jesu wird mit einem Kap. der weisheitlichen Logien im Johannesevangelium (§ 22) und einer Zusammenfassung abgeschlossen.

Im christologischen Teil (II. C) wird zunächst die von der Weisheitstradition beeinflußte Christologie in Q besprochen (§ 23). Der Vf. schließt sich dem vorsichtigen Urteil Martin Hengels an, daß man keine voll entwickelte Weisheitschristologie in Q findet (277). Der deutlichste Beleg ist Lk 10,22/Mt 11,27. Hier wird aber nicht direkt von der Weisheit gesprochen. Bei Matthäus wird dagegen Jesus mit der Weisheit identifiziert. Dies sieht man z. B. daran, daß der Evangelist Jesus über sich selbst in Mt 23,34ff das sagen läßt, was nach Lk 11,49ff (d. h. Q) die Weisheit über sich gesagt hat, nämlich daß sie Apostel und Propheten senden werde, die getötet werden. Die Vorstellung von dem Gesandten der Weisheit wird allerdings in Q auf Jesus und Johannes den Täufer angewendet (Lk 7,33–35). Nun heißt es beim Vf., daß das Motiv des Botenmordes völlig unweisheitlich ist (274). Anderswo vermutet er aber, daß das Motiv der Ablehnung der Boten der Weisheit (Propheten!) „deuteronomistisch beeinflußter frühjüdischer Weisheitstradition" entstamme (312f cf. 276). Ich meine, daß man diese Vorstellung in Sapientia Salomonis sehen kann, unter der Voraussetzung, daß man die Aussagen über den verfolgten und getöteten Gerechten am Anfang des Buches (Kap. 2–3) mit den Äußerungen über die Propheten und Weisen in Kap. 7–9 kombiniert. Eine ähnliche Zusammenstellung von Äußerungen der Sap läßt auch der Vf. selbst zu (295).

Heutzutage werden ntl. Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft und die Präexistenz Christi (etwa 1 Kor 8,6; Joh 1; Hebr 1) allgemein auf dem Hintergrund der jüdischen Weisheitsgestalt gesehen. Dieser Auffassung schließt sich der Vf. auch an (§ 24). Er sieht auch im Christushymnus in Phil 2 einen Beleg (294f). Hier hätte man gerne eine gründlichere Auseinandersetzung mit der von z. B. C. H. Talbert vertretenen Position gesehen, wonach wir es nicht mit einer Präexistenzchristologie in Phil 2,5–11 zu tun haben, sondern mit einer Adam-Christus-Typologie.

Einen der Höhepunkte des Buches sehe ich in der Analyse in § 25 von 1 Kor 1–4, wo Paulus explizit von Christus als von der Weisheit Gottes spricht (1,24.30). Gegen André Feuillet behauptet der Vf. m. E. ganz richtig, daß Christus hier nicht als die hypostasierte Weisheit Gottes aufgefaßt wird (332f). Die Intention des Paulus ist nicht ontologisch sondern soteriologisch. Christus wird als „Gottes wirkende Weisheit verstanden, die den Glaubenden . . . Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung bringt". Der weisheitliche Abschnitt von 1 Kor 1,18–2,16 wird als ein Teil der Gesamtstruktur der ersten vier Kap. des Briefes gesehen. Die Argumentation des Paulus betrifft sowohl den Charakter der von ihm verkündigten Botschaft als auch die Bedeutung der Apostel. Das Evangelium ist keine Weisheitslehre und die Apostel sind keine Mystagogen (347).

Die Resultate der umfassenden Analysen der ntl. Paränese (II. D) unter der Fragestellung, was hier im Zusammenhang mit der atl.-jüdischen Weisheitstradition steht, sind vielleicht etwas bescheiden. Vieles läßt sich als Ausdruck der Weisheitstradition verstehen, aber andere Einflüsse machen sich auch geltend (378, 408, 437). Interessant ist die Analyse des Jakobusbriefes (§ 28). Die Abschnitte dieser Schrift, die auch theologisches Interesse aufweist (437), sind meist paränetisch, hängen ziemlich locker aneinander, weisen aber oft Beziehungen zu Jak 1,2–12 auf. Diese Verse werden deshalb vom Vf. als eine „summarische Exposition" des Briefes bezeichnet (422).

Einige Spezialfragen werden noch in einem Anhang (II. E § 29) behandelt. Hier fällt eine Diskussion gewisser terminologischer Fragen auf. Der Vf. fragt, ob die Vorschläge gewisser Forscher, die von Sap und Philo vertretene Weisheitstradition als „dualistisch" (Egon Brandenburger) bzw. „alexandrinisch" (z. B. Gerhard Sellin) zu bezeichnen, „hilfreich und sinnvoll" seien (445f). Der Dualismus in den Testamenten der zwölf Patriarchen sieht anders aus als bei Philo, ist aber auch mit Weisheitstradition verbunden. Der Aristeasbrief gehört wie Philo zu Alexandria (was nicht für Sap sicher ist), fällt aber außerhalb der gemeinten *Konzeption*. Nun kann man wohl nicht bestreiten, daß vieles im weisheitlichen Denken etwa bei Aristobul, Sap, Philo und Jos As eng zusammengehört. Die vorgeschlagenen Bezeichnungen haben vielleicht ihre Schwächen und sollten darum durch bessere Ausdrücke ersetzt werden. Wenn der Vf. aber von der „hellenistischen Weisheit(stradition)" (276, 297) oder von der „jüdisch-hellenistischen Weisheit" (296) spricht und dabei eben Sap und Philo im Blick hat, ist es für mich etwas schwierig, darin eine Verbesserung zu sehen.

Da das Buch von L. ein so weites Feld umfaßt, werden natürlich gewisse Fragen etwas oberflächlich behandelt. Aufs ganze gesehen ist das Buch jedenfalls eine imposante Leistung. Es wird mit einer Zusammenfassung und Auswertung (§ 30) abgeschlossen und ist mit einem hilfreichen Stellen-, Sach- und Autorenregister versehen.

Åbo, Finnland Karl-Gustav Sandelin

Zwick, Reinhold: **Montage im Markusevangelium**. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung. – Stuttgart: KBW 1989. XVI, 652 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge 18) kart. DM 39,00

Des Autors Anliegen ist es, die Semiotik als neuen methodologischen Ansatz in die Exegese einzuführen. Das Vorhaben ist löblich, doch die Umsetzung riskant. Denn die Semiotik als eindeutiges Wissenschaftsparadigma gibt es nicht, wie der Vf. auch wiederholt sich selbst zu bedenken gibt.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: I „Methodologische Grundlegung", II „Die Morpheme der markinischen Erzählung", III „Die Syntax der markinischen Erzählung".

Den methodologischen Teil I leitet Zwick mit einer knappen Forschungsgeschichte zu den Methodenparadigmen der Markusexegese ein. Von der Formgeschichte geht es über die Redaktionsgeschichte zu den neuen Ansätzen der Textlinguistik, des literary criticism und der literarischen Semiotik. Es fällt auf, daß Z. unter den neueren methodologischen Ansätzen einseitig auswählt. Die Textlinguistik wird auf die Strukturanalyse der frz. Greimas-Schule eingeengt, vom literary criticism werden nur die Autoren aufgenommen, die auf eine historische Gattungsanalyse verzichten, die Semiotik wird auf die Filmsprache beschränkt. Diese Einseitigkeiten werden den Fortgang der Arbeit entscheidend bestimmen.

Die Konzentration auf die Raum-Perspektive und die Rolle des Erzählers im Film wird sich als fruchtbar erweisen, doch die umfangreichen und sich ständig wiederholenden Abgrenzungsversuche gegenüber der historisch-kritischen Methode mit ihren gegenwärtigen Erweiterungen werden sich als problematisch herausstellen.

Kap. A. Der Komplex „Perspektive" bietet einen informativen Überblick über Grundpositionen der Erzählforschung und der semiotischen Erzählanalyse nach Chatman, Stanzel, Uspenskij und Lotman. Besonders überzeugt mich die Differenzierung der Rolle des Erzählers nach Chatman in „offener Erzähler – verdeckter Erzähler – abwesender Erzähler".

Der offene Erzähler deckt sich mit dem auktorialen, sich in der Regel allwissend gebenden Erzähler. Der abwesende Erzähler beschränkt sich auf die neutrale Wiedergabe. Der verdeckte Erzähler nimmt eine Zwischenposition ein. Er beschreibt, psychologisiert, moralisiert und kommen-

tiert durch seine Handlungsstruktur, tritt auch bisweilen auktorial auf, zeigt aber gleichzeitig neutrale Distanz zu seinen Figuren (S. 42–51). Der verdeckte Erzähler, der aufgrund der Eigenart des filmischen Erzählens als Zwischenposition zwischen den klassischen Opponenten auktorial/offener – abwesender Erzähler entwickelt wurde, erweist sich als geeignet, die Erzählpräsenz des Evangelisten zu charakterisieren. Der verdeckte Erzähler baut auf gemeinsame Voraussetzungen mit seinem Erstpublikum auf, da er auf die Explikation des auktorialen Lesens verzichtet, gleichzeitig aber die Hörer bewegen will im Unterschied zum abwesenden Erzähler. Er muß mit den Hörern einen gemeinsamen Code sprechen, um diese Mischung von Distanz und Nähe zu erzielen.

Z. räumt bei dieser überraschenden Übertragung einer neuen Typologie der Erzählerrolle aufgrund des neuen Mediums Film ein, es „wird also eine Begegnung des literaturwissenschaftlichen mit dem historischen Paradigma notwendig" (50). Doch diese Begegnung erfolgt leider nicht auf der Theorieebene, wohl in der späteren, praktischen Textanalyse, ohne methodologisch ausreichend reflektiert zu werden. So bleibt ungeklärt, aufgrund welcher Rahmenbedingungen von Kommunikation der Evangelist eine Erzählhaltung bildet, die analog dem viel späteren, filmischen Erzählens ist. Z.s Versuch, in Teil III diese Affinität auf die Originalität des Evangelisten zurückzuführen, der in seiner „überlegenen literarischen Leistung ... solange verkannt worden ist" (629), ist eine Ausflucht. Dabei gibt Z. in Teil III einen wichtigen Fingerzeig, in welche Richtung geforscht werden müßte. Markus hat mit den bewußten, schnellen Schnitten in der Raumperspektive, mit der „Kargheit der sprachlichen Manifestation" (597ff) und dem mittleren Niveau der literarischen Koine den Stil der „fingierten Mündlichkeit" geschaffen (599–602). Er will den mündlichen Ganzheitsvortrag, der rund 1,5 Stunden dauert (566–571), und bezweckt mit der fingierten Mündlichkeit die „Rezeption als Visualisierung" (602–607).

Treffen diese Verfahren und Ziele wirklich nur auf das Markusevangelium und seine Nachfolger zu oder gehören sie nicht zu der Kommunikationssituation, in der in der Antike die Mischung aus gebildeten und ungebildeten Hörern auf dem Forum oder im Vereinslokal zusammenkam, um die Biographie ihres Gründungsheros oder Gründungsphilosophen bzw. die pathetische Geschichte ihrer Polis, ihrer Landschaft oder ihres Reiches zu *hören*?

Der weitere, wirkungsgeschichtliche Versuch, das Buch-Evangelium zur „Präfiguration und Präformation des filmischen Erzählens" hochzustilisieren (591 – 595), will doch wohl nicht ernsthaft diskutiert werden. Für die Affinität von antiker „fingierter Mündlichkeit", „verdecktem Erzählen" und Dynamik der „Raumperspektive" mit heutigem filmischen Erzählen sind universale Strukturen des Erzählens und parallele Kommunikationssituationen verantwortlich.

Nach diesen kritischen Bemerkungen zum Kap. „Synthese" in Teil III soll der Blick noch einmal zu Teil I zurückgehen. Die methodologischen Überlegungen zur Raum-Perspektive faszinieren mich.

Das Medium Film vermag in der Tat die Eigenart der Raum-Perspektive in der fingierten Mündlichkeit hervorragend aufzudecken. Es geht nicht nur um den geographischen Raum, sondern auch um den Raum der Beziehung und des Bewußtseins. Eine Graphik verdeutlicht, daß der Erzähler vom Außenstandpunkt zum Innenstandpunkt überwechseln und über die Innenposition zum Bericht von Wahrnehmungen und Gedanken oder über die Innensicht zum inneren Monolog und zum Bewußtseinsstrom vordringen kann (84). Zwischen diesen Positionen in der Innenperspektive bewegt sich der Erzähler in mobiler Perspektive. Über „Raumausschnitt und Einstellungsgröße" (91–104) und Arbeitsfragen zu „Standort, Blickrichtung, Einstellungsgröße" (108–112) gelangt Z. zur Definition der „Einstellung": Wir können „die ursprünglich filmanalytische Größe ‚*Einstellung*' als *dasjenige Segment eines Erzähltextes* verstehen, *das*, gegebenenfalls von Schnitten begrenzt, *durch eine bestimmte Einstellungsgröße, einen bestimmten Standort und eine bestimmte Blickrichtung markiert ist.* ‚Einstellung' muß deshalb als der geeignete Begriff zur Bezeichnung auch des kleinsten Segments im literarischen Erzähltext ... angesehen werden" (123).

Nach diesem anregenden Kap. zur Erzählerrolle und Raum-Perspektive folgt eine „Kleine Apologie einer Analyse im Filmblick" (127–185), die langweilig wirkt, weil sie die Forschungsgeschichte vom Paradigmenwechsel in der Filmanalyse noch einmal durchgeht. Hier hätte ich mir eine umfassendere Darstellung der Raumperspektive in den Arbeiten der historisch-kritischen Methode gewünscht. S. 174–185 werden zwar einige Autoren vorgestellt, aber die große Linie der Beschreibung der markinischen Topologie und ihrer Beziehung zur Christologie seit Wrede und K. L. Schmidt, die ja gegensätzlich vorgehen, kommt nicht in den Blick. Lohmeyers Antithetik Galiläa–Jerusalem ist nicht die Ausnahme und der Konsens (?) über die „Anschaulichkeit" des Markus ist ein Oberbegriff, der noch nichts über die Funktion des Raumes nach den Formgeschichtlern, den Redaktionsgeschichtlern und den synchronen Textinterpreten aussagt.

In diesen Arbeiten, zu denen der Rezensent auch seine eigenen zählt, sind weitgehend die Beobachtungen zu finden, die Z. in Hauptteil II erarbeitet. Diese Übereinstimmung schmälert nicht die Leistung dieser Arbeit, relativiert aber ihren penetrant erhobenen Anspruch auf Neuartigkeit und Wissenschaftlichkeit.

Diese Relativierung wird offenkundig, wenn sich der Vf. bei der konkreten Versanalyse in Teil II darauf beschränkt, den Dialog mit den Kommentaren von Pesch, Gnilka und Schmithals zu führen (189). Unter der Hand entpuppt sich die neue Methode als Anreicherung der bewährten redaktionsgeschichtlichen Textanalyse um die Elemente Erzählerrolle und Raum-Perspektive. Die Versanalyse überzeugt durchgehend. Für das Ergebnis bin ich dankbar: *„Sämtliche Wechsel* (des Raumes, Vf.) *verteilen sich nun gleichmäßig über die beiden analysierten Abschnitte des Evangeliums"* (489). Und diese Abschnitte sind 1,1–4,9 und 14,1–16,8. Aufgrund ihres großen Umfangs erlauben sie den Schluß, daß die gleichmäßige Verteilung der Wechsel in der Einstellung für das gesamte Evangelium zutrifft. Die These von Reiser und Dschulnigg zur Einheitlichkeit der Sprache des Markus wird eindrucksvoll für die Raumperspektive und Erzählerrolle untermauert.

Zum Hauptteil III „Die Syntax der markinischen Erzählung" muß ich allerdings wieder eine kritische Anmerkung anfügen. Das Reizwort des Titels „Montage" wird hier erläutert. Montage meint nicht nur das Arrangement der wechselnden Einstellung, sondern auch die Segmentierung von Abschnitten (516ff), also die Schaffung von Perikopen oder Szenen. Mit der Ersetzung des Gattungsbegriffs durch die Montage verläßt Z. den Konsens in der Semiotik und baut sich das Luftschloß einer eigenen Begrifflichkeit. Da die „Montageformen" sich mit der überlieferten Perikopeneinteilung decken, ist aber kein Schaden entstanden. Zu den Wechseln der Raumperspektive in der Szenenanordnung werden gute Beobachtungen angestellt.

Abschließend ist zu würdigen, daß Z. mit der Einführung der Raumperspektive aus der Filmsprache und mit der Differenzierung der Erzählerrolle der Evangelienforschung neue Kriterien an die Hand gegeben hat, auf die nicht mehr verzichtet werden sollte. Leider hat Z. den Anfängerfehler, der die Einbürgerung der Linguistik in die historisch-kritische Exegese noch immer so schwierig gestaltet, reichlich wiederholt. Anstatt aus der Forschungsgeschichte der Exegese Defizite und Anlagerungspunkte herauszuarbeiten, beschwört Z. großräumig Ersetzungen, die sich bei der konkreten Textarbeit als Luftblasen von selbst auflösen. Ist dieses Spiel abgelaufen, bleibt gleichwohl ein gutes Ergebnis zurück. Die fingierte Mündlichkeit des Markusevangeliums evoziert das Sehvermögen des Lesers und Hörers. Nicht konsumierendes, affirmatives Lesen ist angezielt, sondern kritisches Zuhören und Verarbeiten. Markus ist nicht nur ein guter Theologe, sondern ein ausgezeichneter Literat, der seine Zuhörer so erbaut, daß sie Subjekte ihres Zuhörens werden und ihre eigene Sehweise produzieren. Zum Geheimnis der Spannung von Kargheit und Ausstrahlung der Evangelien, das bereits die christliche Antike faszinierte und das noch immer die Gegenwart fasziniert, hat diese Arbeit wichtige Einsichten geliefert.

Münster Detlev Dormeyer

Becker, Jürgen: **Paulus.** Der Apostel der Völker. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1989. VII, 524 S., kart. DM 48.–

Seit dem immer noch lesenswerten Taschenbuch von G. Bornkamm (Paulus, Stuttgart 1969, [5]1983 = UB 119), fehlt es im deutschsprachigen Raum an einer größeren Paulusmonographie, die in Leben, Briefe und Theologie des Apostels einführt und die neuere Diskussion verarbeitet. Der voluminöse „Paulus" von O. Kuss (Regensburg 1971) verzeichnet zwar umfassend die ältere Lit., bietet aber bei den Briefen selber weithin nur Textübersetzung mit Fußnoten. K. H. Schelkle (Paulus, Darmstadt 1981 = EdF 152) gibt eine hilfreiche Datensammlung; doch man vermißt die Auseinandersetzung mit der Forschung. Der Kieler evangelische Neutestamentler J. Becker unternimmt es nun, auch dem Nicht-Exegeten „ein Gesamtbild von Paulus vorzustellen, das er wie ein allgemeinverständliches Fachbuch lesen kann" (III). Obwohl er sichtlich im Gespräch mit modernen Paulusspezialisten ist, hat er doch Anmerkungen und Literaturverzeichnis fortgelassen. Eine Besprechung braucht nicht das Bekannte in Biographie und Werk des Paulus zu wiederholen; sinnvoll wäre es jedoch, die Forschungspositionen Beckers ausdrücklich zu machen.

Als Quellen zieht B. nur die unumstrittenen Paulusbriefe heran; die nicht von einem Paulusschüler verfaßte Apg bezeuge davon unabhängig die

„Pauluslegende", wie sie sich schon zu Lebzeiten des Apostels in kirchlicher Tradition entwickelte. Ihr folgend hält B. an der sog. 1. Missionsreise vor dem Jerusalemer Konvent fest (22.90.92), wendet sich gegen eine frühe Europareise (132) und gegen Umstellungen in Gal 2 (21) und vertraut auf die Gallio-Notiz (30f – anders G. Lüdemann, Paulus der Heidenapostel I, Göttingen 1980 = FRLANT 123). Dagegen gilt Apg 16,3 (13.134) und 18,22 (28) als tendenziös bzw. durch Gal ausgeschlossen.

Außer Gal 1f ermöglicht vor allem die Erwähnung der Kollekte die Rekonstruktion der Chronologie. Daß im Unterschied zu 1 Kor 16,1 von einer Sammlung in Galatien im Gal, 2 Kor und Röm nicht mehr die Rede ist, erklärt B. dadurch, daß sie schon vor Abfassung des Gal abgeschlossen und nach Jerusalem gebracht worden sei (25). Das erlaubt es, den Gal nach dem Aufbruch aus Ephesus anzusetzen (276: im Jahr 55[1]; 32.287: ca. 56 n. Chr.).

In Kap. 3 (Herkunft) nimmt B. das neuerdings bestrittene römische Bürgerrecht des Paulus an (35f), bezweifelt aber eine rabbinische Ausbildung in Jerusalem[2] und – mit der Mehrheit der protestantischen Autoren in Deutschland –, daß er an der Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde beteiligt war (40.63). 44-53 gewinnt B. sehr schön aus den Briefen Aspekte der pharisäischen Lehre, in denen Paulus etwa mit Aboth, PsSal übereinstimmt. Er habe sie freilich immer schon griechisch formuliert. Fraglich ist hier nur Röm 2,7 als Beleg dafür, „daß man durch geduldig vollbrachte gute Werke *sich* ewiges Leben *selbst* suchte" (48). Die von mir hervorgehobenen Worte stehen gerade nicht bei Paulus! Obwohl die Pharisäer den Gedanken des Endgerichts – ohne zeitliche Nähe (49) – in ihr Gesetzesverständnis integrierten, seien weder sie noch Paulus Apokalyptiker (51ff).

Aus den Briefen erschließt B. vorsichtig, daß der junge Paulus in einem „jüdischen Bildungswesen der hellenistischen Diaspora" höhere Allgemeinbildung, inklusive Rhetorik, erhalten hat (53–59). Doch sind solche selbständigen jüdischen Einrichtungen recht hypothetisch. Daß Paulus Röm 6,1ff „offenkundig von der popularisierten Anschauung und Sprache der hellenistischen Mysterienreligionen abhängig ist" (59, vgl. 111), würde ich nach neuen Untersuchungen (Vgl. A. J. M. Wedderburn, Baptism and Resurrection, Tübingen 1987 = WUNT 44 und dazu meine Rez. in dieser Zeitschrift 85, 1989, 364–366) nicht so zuversichtlich behaupten.

Bei der Darstellung der Lebenswende (Kap. 4) geht B. davon aus, Paulus habe in Damaskus Flüchtlinge des torakritischen Stephanuskreises verfolgt. Diese Vermutung wird als „konkurrenzlos" bezeichnet, obwohl das einzige Gemeindemitglied, das wir genauer kennen, der Judenchrist Hananias ist (65: kaum ganz erfunden)[3]. Hierzu paßt natürlich das Motiv der paulinischen Aktion, sein Eifer für das Gesetz. Die Christologie bilde nur indirekt, als Begründung der hellenistischen Gesetzeskritik, ein Ärgernis für Paulus (72f). Der christologische Inhalt der Damaskusoffenbarung kommt mir hier zu kurz. Obwohl B. im Abschnitt 4.4 sehr sorgfältig die Kontexte unterscheidet, in denen Paulus auf seine Berufung zu sprechen kommt, rechnet er doch wohl nicht kritisch genug mit späteren Rückprojektionen. So steht ihm auch fest, daß im Widerfahrnis bei Damaskus der Auftrag zur Heidenmission „zumindest tendenziell" enthalten war (83). B. behauptet freilich nicht wie manche Zeitgenossen, daß die Verfolgten schon beschneidungsfreie Heidenmission betrieben hätten.

Dieser Bruch mit der Synagoge erfolgte nach S.90ff.94 erst in Antiochien. Dabei scheint mir nur zweifelhaft, ob der notgedrungene Auszug aus dem Synagogenverband von den hellenistischen Judenchristen auch als „Austritt" aus dem Judentum empfunden wurde, wie S. 81 suggeriert. Überhaupt ist es gefährlich, „Synagoge" – zunächst doch eher ein organisatorischer Faktor – gleichbedeutend mit der religionsgeschichtlichen Größe „Judentum" zu gebrauchen, wie das durchweg im Buch geschieht.

Die Auffassung der Jerusalemer Vereinbarung und des antiochenischen Konflikts dagegen (5.2f) dürfte auf breite Zustimmung stoßen.

Wichtig und originell ist Kap. 5 „Paulus als antiochenischer Missionar und Theologe". Schon in der Einleitung hatte B. gegen die isolierende Betrachtung polemisiert, die in Paulus den eigentlichen Begründer des Christentums sieht (2). Nun findet er hier (auch schon in seinem Kommentar zum Gal, NTD 8, Göttingen [14]1976) wichtige Theologumena der späteren Briefe in der Gemeindetheologie Antiochiens grundgelegt, wenn sie auch nicht unwesentlich von Paulus selbst bestimmt sei (110). So sei etwa Röm 14,17 ein „alter Leitsatz" für die Reinheitsproblematik (auch 302f). Ähnlich nehme die Gemeinde mit Gal 5,6; 6,15 zur Frage der Beschneidung Stellung. Dabei müßte aber m. E. das Verhältnis dieser Aussagen zur noch traditioneller klingenden Stelle 1 Kor 7,19 geklärt werden (vgl. 416). Die Belege aus Gal sind stärker kontextbedingt. Daß „neue Schöpfung" (außer Gal 6,15 noch 2 Kor 5,17) so eine feste Wendung antiochenischer Tauftheologie ist, dürfte damit noch nicht bewiesen sein. Bessere Aussichten haben 1 Kor 12,13; Gal 3,26ff. Doch eine genaue stilistische Analyse kann hier nur einige Elemente, nicht den Wortlaut als Tradition festmachen.

Mit größerer Sicherheit wird man mit der Heidenmission verbundene vorpaulinische Schemata und Bekenntnisse (1 Thess 1,9f; 1 Kor 8,6: 113f) in Antiochien ansiedeln, ebenso eine universalisierte Christologie (117f). Unwahrscheinlich ist das dagegen für die eigenwillige Exegese 2 Kor 3,7–18 und Gal 4,21–31 (115). Noch gewagter ist die These, der Satz von der Rechtfertigung nicht durch Werke des Gesetzes, sondern allein durch den Glauben an Jesus Christus (Gal 2,16; Röm 3,28) sei antiochenischer Konsens (101.303f). Die paulinische Einführung mit „wir wissen" macht das jedenfalls noch nicht eindeutig. S. 112 und das spätere Kap. 11.3 über „die Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungsaussagen" zeigen den Stamm δικαιο- zwar in der Taufsprache von 1 Kor 6,11 (vgl. 1,30; 2 Kor 5,21 dagegen ist m. E. paulinische Schöpfung wie die übrigen Austauschaussagen Gal 3,13 und 2 Kor 8,9) traditionell verhaftet, aber die antithetische Formulierung weist auf den Theologen Paulus, der den Satz freilich in seinem antiochenischen Kampf mit den Judaisten prägen konnte. Abschließend betont B. salvatorisch, daß auf diesem Feld nur begründete Vermutungen möglich sind, jedoch nicht mehr (119).

Auf dieser Grundlage entfaltet B. die vor allem in 1 Thess greifbare, mit Antiochien gemeinsame „Erwählungstheologie", die erst von Paulus entwickelte Kreuzestheologie des 1. und 2. Kor sowie die darauf aufbauende Rechtfertigungstheologie des Gal, Phil B (= 3,2–21; 4,8f) und Röm, wobei er die Briefe im Vergleich profiliert.

In den Fragen der Literarkritik nimmt B. eine gemäßigte Position ein. Er steuert 8.1 gute Gründe für die Einheitlichkeit des 1. Kor bei, folgt bei 2 Kor in etwa G. Bornkamm und begnügt sich bei Phil mit zwei Schreiben. Beim Röm werden Teilungshypothesen zu Recht abgelehnt. Die heutzutage so beliebte rhetorische Analyse kommt beim Gal zum Einsatz. Er ist als ganzer – wenn auch nicht ganz schulgemäß – der Gerichtsrede nachgebildet. Ebenso Phil B, was wieder eindrucksvoll für seine Eigenständigkeit spricht (328f).

Beim 1. Kor warnt B. klug davor, das Streben nach Weisheit als Erklärungsbasis für alle Probleme Korinths zu wählen, schreibt diese aber samt den Parteiungen einer „geistbestimmten Grundhaltung" zu, die jedoch keiner tiefgreifenden Gnostisierung unterliege (209f). Einigermaßen unklar bleibt dabei, ob ihr auch die Auferstehungsleugner in Kap. 15 verfallen sind. Bei dieser Grundstimmung hatten die im 2. Kor bekämpften Gegner, die ebenfalls enthusiastisch angehaucht waren, leichtes Spiel. Sie werfen Paulus u. a. vor, „er binde ... die Gemeinde vor allem rückwärts an die Geschichte Jesu Christi und nicht an den jetzt Erhöhten" (245). Ich möchte gern wissen, auf welche Stelle sich diese Vermutung stützt – doch nicht auf 2 Kor 5,16? Während diese Judenchristen sich dem Heidenchristentum assimiliert hätten (280), werden die im Gal, Phil B und Röm 16,17f angezielten Gegner mit der sich heute durchsetzenden Meinung als judaistische Gegenmissionare betrachtet, die Paulus konsequent nachreisen.

Mit besonderem Interesse liest man natürlich die Ausführungen B.s zu der heute vieldiskutierten Wertung des Gesetzes bei Paulus und zu seiner Stellung gegenüber Israel. Im ersten Punkt dominiert die negative Charakteristik des Gal. Das Gesetz wird dort „ganz abgehoben von Geist und Gottunmittelbarkeit" (311). Gott habe es nicht gegeben, „damit es Leben und Gerechtigkeit gebe" (315.319.347). Ja, das Tun des Gesetzes sei geradezu schädlich (314). Dabei erkennt B. richtig, daß das Gesetz deswegen unter den Fluch stellt, weil der Mensch nie alle Gesetzeswerke vollbringen kann (318; vgl. Gal 3,10; 5,3). Deshalb ist das Gesetz unfähig, Leben zu vermitteln (Gal 3,21 δυνάμενοσ), ist es verhängnisvoll, sich mit der Beschneidung auf es einzulassen. Es verspricht aber „nach seinem Selbstverständnis" (319), das sich in Lev 18,5 ausdrückt, durchaus Leben. Andernfalls muß man die Aussagen von Röm 7, wonach das Gebot „zum Leben" gesetzt und von sich aus „geistlich" ist (V. 10.12), relativieren, wie B. dies tatsächlich S.420f tut[4]. Oder man muß Paulus eine geistige Entwicklung vom Gal zum Röm unterstellen, die auch einen größeren zeitlichen Abstand der Briefe fordert[5]. Dagegen wehrt sich B. S. 419.

B. jedoch liegt – in lutherisch-reformatorischer Tradition – daran, auch das Tun des Gesetzes unter jene „Sünde" zu subsumieren, wie sie S. 380ff als Gegenteil zu einer Haltung beschrieben

[1] Was soll hier der Verweis auf Gal 4,13, womit S. 24f.28.32 der 2. Besuch in Galatien a. 52 wahrscheinlich gemacht wird?

[2] 39ff; aber möglicherweise sei Paulus vor dem Auftreten Jesu bei Gamaliel I. gewesen.

[3] Bei aller Sympathie für die verbreitete These muß z. B. H. Räisänen, The Torah and Christ (PFES 45), Helsinki 1986, 250ff zugeben, daß sie auf dünnem Beweisgrund ruht.

[4] Daß Paulus sich in gedankliche Schwierigkeiten verwickelt (s. die Fragen S. 420 unten), wie sie neuerdings H. Räisänen, Paul and the Law (WUNT 27), Tübingen 1987 hervorgehoben hat, läßt sich nicht gegen die Evidenz des Textes anführen.

[5] Dies tut bekanntlich in der Gegenwart H. Hübner. Vgl. seine Rez. von B. in FAZ vom 5. April 1990, S. 38.

wird, die alles von Gott erwartet, letztlich also als Gegenteil des Glaubens (S. 388 wird Röm 14,23 dazu wieder einmal aus dem Kontext gerissen). Es macht dabei keinen Unterschied, ob die Alternative der Rechtfertigung durch Christus faktisch angeboten ist oder nicht. Die Besonderheit von Texten wie Phil 3 und Röm 9,30–10,21, die in neuerer Zeit besonders U. Wilckens herausgearbeitet hat, wird eingeebnet; die Sünde des Juden, der Christus nicht braucht, ist strukturell identisch mit der Sünde überhaupt.

Gut reformatorisch, aber auch gegen die Unterscheidung E. P. Sanders zwischen „getting in" und „staying in" gewendet ist die Klarstellung, „daß Gottes Gabe und des Menschen Glaube nicht nur Anfangsbestimmung des wahren Gottesverhältnisses sind" (392). Dementsprechend gering ist die Bedeutung des Gesetzes für das Leben der Gemeinde und des Christen (318.460ff). Eine Stelle wie Röm 8,3f kommt hier nicht recht zum Tragen. Das nach 2 Kor 5,10 ergehende Endgericht nach den Werken entscheide nicht über das Endheil des Christen (393.474).

Die unter 15.2 „Der Völkerapostel und sein jüdisches Volk" nachgetragene Exegese von Röm 9–11 schließt (etwa gegen F. Mußner und andere Autoren) ganz im Sinn des Rezensenten aus, daß ein endzeitlicher Sonderakt Gottes die jetzige Evangeliumsverkündigung an Israel überflüssig macht. Ich würde nur noch hinzufügen, daß deswegen keine „letzte Mission an Israel" nötig wird, weil das Volk nach Röm 10,14–21 schon gehört hat und Paulus im Zeitraum derselben Generation denkt. Diese „Orientierung am nahen Ende" wird von B. sonst durchgehend beachtet, z. B. bei den sozialethischen Weisungen. Das macht natürlich eine Aktualisierung der paulinischen Gedanken nicht leichter.

Aber B. verzichtet darauf, dem Leser mit kurzschlüssigen Anwendungen für die Gegenwart entgegenzukommen. Statt dessen bietet er am Schluß noch „Grundzüge paulinischer Theologie". Dabei grenzt er sich gegen Versuche ab, sie aus der Vorgabe des Kerygmas und dessen Auslegung (so H. Conzelmann) oder als Fortschreibung alttestamentlich-jüdischer Traditionsgeschichte (so die heutige „Tübinger Schule") aufzurollen. Er möchte vielmehr Paulus gerecht werden, der von der allen Christen gemeinsamen Erfahrung mit dem die Menschen verändernden Evangelium her denke. Dabei ist allerdings nicht zu vermeiden, daß urchristliche Verkündigungs- und Bekenntnisformeln bei der theologischen Erfassung Gottes oder Christi eine wichtige Rolle spielen.

Die Besprechung konnte nur das Wichtigste herausgreifen; das Buch enthält noch wesentlich mehr an Information und Bedenkenswertem, z. B. zur Vita des Paulus, zur Struktur seiner Mission. Es ist in einer gehobenen Sprache geschrieben; seine einläßliche Art bedingt manche Wiederholungen, die aber letztlich auch zum Verständnis helfen. Als niveauvolle, zuverlässige und gründliche, aber auch eigene Akzente setzende Gesamtdarstellung ist es derzeit „konkurrenzlos", um eine beliebte Vokabel des Vf.s zu gebrauchen. Tabellen der Ereignisse und Register machen es übersichtlich und praktisch.

Mainz Dieter Zeller

Recherches sur l'histoire de la Bible latine. Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H. J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986 sous la direction de Roger Gryson et Pierre-Maurice Bogaert. – Louvain-la-Neuve: Publications de la Faculté de Théologie 1987. 153 S. (Cahiers de la Revue Theologique de Louvain, 19)

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von der Erzabtei Beuron.

25 (Pars II): Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. 3. Lfg. Hbr Vorbemerkungen u. 1,1 Epistula ad Hebraeos / 4. Lfg. Hbr 1,2–2,16, hg. v. Hermann Josef Frede. – Freiburg: Herder 1987. S. 999–1076 / 1077–1156

Der von Gryson und Bogaert hg. Bd enthält einen Bericht über die Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde an H. J. Frede, sowie verschiedene aus diesem Anlaß vorgelegte Beiträge.

Gryson erörtert in der Einführung zu diesem Band die Bedeutung der lateinischen Bibel, P.-M. Bogaert würdigt in seiner „Éloge académique du professeur H. J. Frede" Lebenslauf und Werk von Frede.

Der erste Beitrag „Recherches sur les citations d'Isaie chez Tertullien" (21–41) von P. Petitmengin bezieht sich auf Grysons Bearbeitung von Jesaja in Vetus Latina 12, und weist in instruktiver Weise auf einige der Probleme hin, die sich mit der Zitationsweise der Kirchenväter stellen.

B. Fischer gibt in „Zur Überlieferung des lateinischen Textes der Evangelien" (51–104) einen wertvollen Überblick über lateinische Manuskripte für die Evangelien und klassifiziert die Zeugen für die verschiedenen Versionen. Seine Gruppierungen und Kommentare ermöglichen es, sich in der großen Anzahl der Manuskripte zurechtzufinden.

In diesem Zusammenhang dürfen wir ihm unsere Dankbarkeit erweisen: sein Beginn des Unternehmens Vetus Latina markiert einen wichtigen Punkt in der Geschichte des Lateinischen, es folgte eine unschätzbare Konkordanz zur lateinischen Bibel; seine zwei Bände, Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter und Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte zeigen weitere Interessen; diese Werke werden in bewundernswerter Weise durch den vorliegenden Aufsatz ergänzt.

Frede und Thiele führten das große Werk der Vetus Latina fort, und wir dürfen den Beitrag von Thiele „Zum Titel des Sirachbuches in der lateinischen Überlieferung" (43-49), der eine erste Veröffentlichung des Abschnitts mit dem gleichen Titel in Thieles Ausgabe von Sirach, Vetus Latina 11/2 (153-159), darzustellen scheint, als einen Sproß seines Werkes betrachten. Er hat schon mit der Bearbeitung der Katholischen Briefe und des Buches der Weisheit zur Vetus Latina beigetragen.

Fredes „Lateinische Texte und Texttypen im Hebräerbrief" (132–153) ist ebenfalls ein Resümee eines Großteils seiner Argumentation in seiner Vorbemerkung zum Hebräerbrief, Vetus Latina 25 (Pars II) 999–1063. Frede baut in seinem Werk „Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Übersetzung des Hebräerbriefs" (1929) auf den Studien von K.T. Schäfer auf. Schäfer entdeckte drei Quellen der lateinischen Übersetzung D (d, 75 und verwandte Zeugen), R (r, 64) und die Vulgata. Für Schäfer kommt die Vulgata von D her, aber in diesem Punkt versagt Frede seinem Lehrer die Gefolgschaft.

Frede entdeckte und veröffentlichte die Budapester Handschrift (89) mit einer anderen lateinischen Version und einem beispiellosen lateinischen Kommentar zum Hebräerbrief. Er fand weitere Zeugen für den gleichen lateinischen Kommentar, den er mit „I" bezeichnete und Derivate mit „i". Mit solchen Modifikationen baut er auf Schäfers Werk auf.

Frede sah wenigstens zwei lateinische Versionen des Hebräerbriefes, die vor der Vulgata existierten. Das weckte unangenehme Fragen. Wenn Hebr erst spät als kanonisch akzeptiert wurde, wie kam es, daß es schon wenigstens zwei lateinische Übersetzungen gab? Die Implikation dieser Frage wird durch die Überlegung gestützt, die Frede vorbringt, nämlich eine Liste von christlichen Autoren von Clemens von Rom an aufwärts, die offensichtlich von Hebr abhängig sind (Recherches, 151). Er findet mit Recht Spuren von Hebr bei Schreibern des 2. Jh.s und möchte annehmen, daß die Gruppe paulinischer Briefe sehr früh entstanden ist; in diese Gruppe wäre Hebr einzuschließen. Er legt Wert auf die Ähnlichkeiten zwischen Hebr und dem paulinischen Corpus, macht aber Paulus nicht zum Vf. von Hebr.

Frede vermerkt sowohl in Vetus Latina 25, (S. 1056) als auch in Recherches, S. 151 zustimmend das Zeugnis von P^{46} (the Chester Beatty Epistles). Dies ist einer seiner wichtigen Beiträge zur Geschichte von Hebr, und wir dürfen uns bestärkt fühlen, weiter über das Zeugnis von P^{46} zu spekulieren.

P^{46} enthält Röm, Hebr, 1/2 Kor, Eph, Gal, Phil, Kol, 1 Thess (2 Thess?) Wir können in P^{46} drei Gruppen finden, von denen jede Spekulationen hervorruft.

Die erste Gruppe ist mit Rom verbunden, und wir dürfen die ersten beiden Briefe als Equivalent von 1/2 Röm betrachten. Wir werden gewahr, daß die Kirche von Rom eine Vereinigung von mehreren Gemeinden ist (vgl. G. La Piana, Foreign Groups in Rome during the first centuries of the Empire, 1927 und Havard Theological Revue xviii, 1925, 201–277). Wenn dies so ist, legt es sich nahe, daß Hebr an eine Gemeinde in Rom adressiert war, die aus dem einen oder anderen Grund als Ἑβραῖοσ bekannt war, und es wäre angemessen, ihn mit πρὸσ Ῥωμαίουσ als die beiden an römische Gemeinden adressierten Briefe zusammen zu ordnen.

Die zweite Gruppe benötigt nur wenig Erklärung. Sie besteht aus den zwei Korintherbriefen. Wir dürfen jedoch bemerken, daß 2Kor wohl eine kompliziertere Geschichte hatte.

Die dritte Gruppe beginnt nicht mit Gal, sondern mit Eph. Eph ist, wie weithin anerkannt, nicht paulinisch. Er verdankt den anderen Briefen viel. Es ist allgemein angenommen, daß Gal nach Lage der Dinge von dem Apostel ist, aber in Novum Testamentum 25, 1983, 319–326 „Peter, Jerusalem and Galatians" habe ich behauptet, daß die autobiographische Passage Gal 1,15–2,10 eine andere Geschichte hatte als der Rest des Galaterbriefes. So weit scheint die Argumentation über den Galaterbrief noch einschlägig zu sein,

jedoch darf man sie in eine Richtung ergänzen. In ZNW 68, 1977, 263–265 habe ich ausgeführt, daß διαθήκη im NT immer (einschl. Hebr 9,16f) „Bund" heißt außer in Gal 3,15–17, wo διαθήκη die allgemeine klassische und hellenistische Bedeutung von „Testament, Letzter Wille" zu haben scheint. Wenn dies so ist, hat Gal ein Beispiel von διαθήκη „Testament" außerhalb der autobiographischen Stelle, so daß die Spaltung zwischen der autobiographischen Passage und dem Rest des Briefes zusammenbricht.

Wenn wir anfangen, über Gal Zweifel zu hegen, dürfen wir feststellen, daß Phil, Kol, 1/2 Thess schon in Frage gestellt worden sind. In diesem Fall läßt Eph nicht nur eine komplizierte Geschichte zu, sondern dient als Einleitung zu einer Gruppe von Briefen, die selbst zweifelhafte Elemente zu enthalten scheinen. Dieses ist die dritte Gruppe, mit der wir es zu tun haben dank des Zeugnisses von P^{46}.

Es ist eines der Verdienste von Fredes Arbeit, daß er die Aufmerksamkeit auf das Zeugnis von P^{46} gelenkt hat. Mit Recht will er zeigen, daß das Wachstum der Sammlungen, die wir untersuchen, möglicherweise eher in das erste und zweite Jh. gehört als in das dritte und vierte, wie oft angenommen wird. Frede hat uns durchweg eine gelehrte und stimulierende Untersuchung geschenkt, die zu weit mehr Nachforschungen anregt als in dieser Rezension erwähnt worden sind.

Oxford George Dunbar Kilpatrick †

(Übersetzung aus dem Englischen von Annegret Woestmann)

Fitzmyer, Joseph A., S.J., **Paul and His Theology**. A Brief Sketch. Second Edition. – Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1987. XVII, 119 S., kart.

Das Buch, ein Auszug aus dem New Jerome Biblical Commentary, der 1990 erscheinen wird, ist die überarbeitete Fassung eines zuerst 1967 veröffentlichten Werks, das seinerzeit dem Jerome Biblical Commentary entnommen war.

Es bietet in der Form knapper und konzentrierter Thesen einen kurzen Abriß über das Leben (1–21; neu aufgenommen) und die Theologie des Apostels (23–107).

Auf weiterführende Literatur wird am Ende einschlägiger Paragraphen und in einer kurzen allgemeinen Bibliographie (109f) hingewiesen; die Auswahl ist in der Regel gut begründet. Die Diskussion mit der Forschung (die selbstverständlich durchweg im Hintergrund steht) wird nur selten ausdrücklich geführt.

Ein Vff.- und ein Sachregister beschließen den Band.

Die Rekonstruktion der vita Pauli, die sich aus dem kritischen Vergleich der Briefe mit der Apg ergibt, entspricht weitgehend der opinio communis. Das Apostelkonzil und der antiochenische Zwischenfall werden auf das Jahr 49 datiert. Den Gal stellt F. traditioneller Ansicht folgend an den Beginn der Hauptbriefe (was zu diskutieren wäre); den Phil, der als einheitlich betrachtet wird, und den Phlm ordnet er einer ephesinischen Gefangenschaft zu. Beim 2 Kor unterscheidet er Brief A, der die Kap. 1–9 umfasse, vom „Vierkapitelbrief" (Kap. 10-13), der etwas später, aber gleichfalls in Makedonien verfaßt sei.

Die Darstellung der pl Theologie konzentriert sich nach einem einführenden Blick auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Apostels (27–35) auf drei Schwerpunkte: die christozentrische Soteriologie (36–71), die Anthropologie (71–97) und die Ethik (97–107). Eschatologie und Ekklesiologie werden nur en passant gewürdigt. Den Schlüssel zur pl Theologie sieht F. in kritischer Auseinandersetzung mit Bultmanns anthropozentrischer und Bekers apokalyptischer Interpretation in der theozentrisch rückgebundenen und christozentrisch definierten Soteriologie. Soweit dies nicht zur Relativierung des apokalyptischen Denkhorizontes und der anthropologischen Dimension des Heilsgeschehens führt, ist es gewiß ein Ansatz, der zum Kern der pl Theologie vordringt.

Die Vorstellung der pl Theologie folgt einer systematischen Gliederung, die im wesentlichen vom Röm inspiriert scheint. Die Korrelation zwischen Situation und Intention in den einzelnen Briefen kommt dadurch einschließlich der pragmatischen Dimension zentraler theologischer Aussagen nur gelegentlich in den Blick. Indes gelingt es F. zweifellos, wesentliche Strukturmomente der „reifen" Phase pl Theologie zu erfassen: durch die Thematisierung der Theo-logie, den Aufweis der wechselseitigen Verbindung von Christologie und Soteriologie, die Herausarbeitung der Wirksamkeit des Erhöhten und seiner Verbindung mit dem Pneuma, die Vorstellung verschiedener soteriologischer Grundmotive, die Entwicklung der anthropologischen Thematik in soteriologisch-eschatologischer Perspektive, die Betonung von Gal 5,6, die Einbeziehung nicht nur der ethischen Grundforderungen, sondern auch der konkreten Einzelgebote.

Gewiß kann man bei einigen Thesen Fragen stellen: z. B. wie signifikant die Konzeption der „Heilsgeschichte" ist, mit der F. (S.41–49) im wesentlichen die theozentrische Struktur und die geschichtliche Dimension des eschatologischen Heilsgeschehens von Tod und Auferweckung Jesu begreifen will; ob sich Röm 10,4 tatsächlich final deuten läßt (79f); ob zwischen den „im-Kyrios"- und den „in Christus"-Wendungen wirklich ein signifikanter Unterschied besteht (90).

Eine Reihe weiterer Punkte könnte zu einer Differenzierung der von F. vorgestellten Ergebnisse führen. Die Theozentrik des auferweckten Gekreuzigten wäre sowohl in ihrer christologischen als auch in ihrer soteriologischen Relevanz eigens zu reflektieren. *Pistis* und *Agape* betrachtet Pl an wichtigen Stellen nicht nur als menschliche Haltung, sondern auch als Manifestationen der eschatologischen Gnadenmacht Gottes. Die Fragen, welche Bedeutung das Liebesgebot für die konkreten Einzelmahnungen besitzt, wie eng Indikativ und Imperativ aufeinander bezogen sind, mit welchem Anspruch die Paraklese auftritt und welche Verbindlichkeit den Weisungen zukommt, würden näher an die Diskussion über das Proprium der pl Ethik heranführen.

Das jüngst viel diskutierte Problem einer Entwicklung der pl Theologie kommt unter zwei Aspekten ins Blickfeld: durch die Eschatologie, die erst nach dem 1 Thess eine innere Verbindung zwischen der Auferweckung Jesu und der Auferweckung der Christen knüpfe, und durch das Gesetzesverständnis, das erst im Röm, noch nicht im Gal eine anthropologische Vermittlung erfahre. Auch wenn man die Differenzen anders zu bestimmen geneigt wäre, ist der Hinweis auf – mögliche – Entwicklungen der pl Theologie wichtig; er wäre dann auch hinsichtlich des Alters der Rechtfertigungs- und Gesetzestheologie, der Akzentuierung präsentischer Eschatologie, des Israel-Verständnisses, der Pneumatologie und der soteriologischen Verhältnisbestimmung von Christozentrik und Theozentrik weiter zu verfolgen.

Selbstverständlich kann ein kurzer Abriß vieles nur andeuten und muß manches auch übergehen. Gleichwohl enthält das Buch nicht nur eine Vielzahl bester Informationen, die häufig in lakonischer Kürze dargeboten werden, sondern auch eine klar erkennbare gedankliche Grundlinie, die bei der weiteren Diskussion nach wie vor zu beachten sein wird.

Giesen Thomas Söding

Grillmeier, Alois / unter Mitarbeit von Theresia **Hainthaler**: **Jesus der Christus im Glauben der Kirche**. Bd 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. XXV, 588 S., geb. DM 95.–/85.–

Es sind vier Jahre her, seit A. Grillmeier sein klassisch gewordenes Werk „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" mit Band 2/1: „Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451–518)" fortsetzte (vgl. ThRv 83, 1987, 125–129). Vor ein paar Monaten nun veröffentlichte er Band 2/2 mit dem Untertitel „Die Kirche von Konstantinopel im 6.Jh.". Für die anderen Gebiete des Orbis christologicus sind nach dem Vorwort des neuerschienenen Bandes drei weitere Teilbände in Vorbereitung, die den Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem, unter Einschluß von Armenien und Georgien, der nachchalcedonischen Kirche von Alexandrien, zusammen mit Nubien und Äthiopien sowie den westlichen Kirchen im Zeitraum von 451 bis 604 gewidmet sein werden.

Der vorliegende Band 2/2 selbst umfaßt vier Teile.

Zuerst kommt die antichalcedonische Christologie zur Sprache, wie sie sich um Severus von Antiochien gebildet hat (17–185). Darin handelt das erste Kap. von Severus und seinen Diskussionen mit den chalecedonischen und antichalcedonischen Gegnern, vor allem mit Johannes von Cäsarea und Julian von Halikarnass (20–134), während das zweite Kap. Severus als Verkünder (135–155) und das dritte Kap. das Christusbild des Dogmatikers vorstellen (156–183).

Der zweite Teil befaßt sich mit den Theologen, welche eine Rückbesinnung auf Chalcedon eingeleitet haben (187–328). Es geht darin in erster Linie um Leontius von Byzanz als dem Kronzeugen chalcedonischer Christologie (190–241), weiter um andere streng chalcedonische Christologen, wie Hypatius von Ephesus und den Mönch Eusthatius (242–285) sowie um Leontius von Jerusalem (286–327).

Als Schwerpunkt des vorliegenden Bandes ist ohne Zweifel der dritte Teil anzusehen. Er umschreibt „die theologischen Aktionen Justinians I. (518–527 und 527–565)" (329–498): seinen Einsatz um die Formel „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt worden" (333–359), das Ringen um die Severianer von 532 bis 540 (360–402), die zweifache Verurteilung der Origenisten in den Jahren 543 und 553 (403–430), vor allem den Drei-Kapitel-Streit

mit dem Edikt von 551 und dem zweiten Konzil von Konstantinopel von 553 (431–484) sowie schließlich die letzten theologischen Interventionen des Kaisers in den sechziger Jahren (485–495).

Der vierte Teil schließlich, mit dem Titel „Ausklang der justinianischen Ära und Würdigung des 6. Jh.s", geht im ersten Kap. den religionspolitischen Aktionen unter Justin II. nach und faßt die theologischen Positionen am Ende des 6.Jh.s zusammen, wie sie im besonderen in der Schrift De Sectis erscheinen (502–523). Zum Abschluß bietet das zweite Kap. eine Übersicht über die Christologie im Byzanz des 6. Jh.s und eine Darstellung des ganz auf die Mysterien Jesu zentrierten Christusbildes bei Romanos Melodos (524–544).

Eine Bibliographie in Auswahl und die Register zu den Bänden 2/1 und 2/2 beschließen das Ganze.

Es ist nicht möglich, in dieser Besprechung den ganzen Reichtum historischer, zu einem nicht geringen Teil eigener Forschung und theologischer Überlegungen nur annähernd zu würdigen, der sich hinter der trockenen Aufzählung der einzelnen Kap. des neuen Teilbandes verbirgt. Es sei wenigstens auf einige Darlegungen hingewiesen, welche dem Rezensenten besonders wertvoll scheinen.

Einmal verdient die Darstellung der Christologie Julians von Halikarnass deshalb eine spezielle Erwähnung, weil sie mit alten häresiologischen Vorurteilen gründlich aufräumt und klar aufzeigt, wie die These von der Aphtharsia Christi als Lehre über den neuen Adam zu verstehen ist, der über der Strafverfallenheit des adamitischen Menschen stand und darum Leiden und Tod in voller Freiheit auf sich genommen hat (111–116; vgl. bes. 111). Besonders nützlich finde ich auch die Hinweise auf die kritische Bewertung der Vätertexte durch Severus (95f) sowie die Zusammenstellung der Texte mit dem Synthesis-Begriff (132ff). Beachtenswert ist weiter, mit welcher Klarheit die beiden Leontii, jener von Byzanz und jener von Jerusalem, auseinander gehalten und dementsprechend differenziert beurteilt werden (vgl. bes. 328). Wichtig kommt mir auch der Exkurs über das Wissen Christi im 6. Jh. vor (378–400), eine Frage, welche noch heute allen Mühe macht, welche den chalcedonischen Glauben an den einen Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, ernst nehmen. Beeindruckt hat mich ferner die Übersicht über die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh., in der in präziser Weise zwischen der auf der Stellungnahme des Hieronymus beruhenden Ablehnung der Origenes zugeschriebenen Irrtümer von 543 und der Verurteilung des evagrianischen Origenismus im Vorfeld des zweiten Konzils von Konstantinopel unterschieden wird (403–430). Eigens hervorgehoben zu werden verdient schließlich der Exkurs über den Neuchalcedonismus (450–459). Darin stellt der Vf. die extremen den gemäßigten Neuchalcedonensern gegenüber. Zu den ersten zählt er jene Autoren, welche, wie etwa Johannes von Cäsarea, monophysitische und dyphysitische Formeln miteinander verwendeten, während er zu den andern jene Theologen rechnet, die, wie vor allem Kaiser Justinian, zur Erklärung des Glaubens von Chalcedon auch cyrillische, jedoch reinterpretierte Elemente übernahmen.

Eine Erwartung, vielleicht eine ungebührliche, ging bei der Lektüre des neuen Bandes allerdings nicht in Erfüllung. Der Vf. hatte sie indes selbst geweckt. Im Vorwort zum Band 2/1 hatte er nämlich geschrieben: „Der Nachweis der Gemeinsamkeiten unter den Kirchen soll aber nicht in erster Linie auf dem Gebiet der théologie savante oder auf der Ebene der spekulativen Christologie liegen, sondern vielmehr auf der Gemeinsamkeit des Glaubens und der Verkündigung. Darum wird in der Fortführung dieses Werkes der konkrete Christusglaube jedes einzelnen Überlieferungsgebietes oder jeder Einzelkirche dargelegt werden" (2/1,VIIf). Er wiederholt im Vorwort des vorliegenden Bandes freilich dieses hochgesteckte Programm nicht mehr. Doch auch hier kehren die Hinweise auf das „Christusbild" immer wieder. Es drängt sich jedoch die Frage auf, ob dieses Wort durchwegs im gleichen Sinn verstanden wird.

Auf jeden Fall wird der Begriff im mit „Severus der Dogmatiker und sein Christusbild" überschriebenen Kap. sehr eingeengt. Es heißt dort nämlich, es sei nicht möglich darzulegen, „was das Verhältnis zwischen Christologie, Sakramenten- und Kirchenverständnis für Severus bedeutet, oder auch das, was er zur Soteriologie zu sagen hat" (157). Der Christus in der Kirche und der Christus für uns werden also bei Severus nicht berücksichtigt, obwohl seiner Verkündigung ein eigenes Kap. gewidmet wird. Im Kap. über Leontius von Byzanz wird selbst ein Unterschied zwischen Christologie und Christusbild gemacht. Unter dem Titel „Leontius von B. als Christologe" wird dargelegt, wie dieser Theologe die chalcedonische Unterscheidung von Natur und Hypostase unter anderem mit der Leib-Seele-Analogie mehr spekulativ weiterführte, unter dem Titel „Leontius von B. und das chalcedonische Christusbild" hingegen wird untersucht, wie er in Contra Aphthartodocetas im Anschluß an die Schrift und die Väter über das irdische Erscheinungsbild dachte (vgl. 225), worunter aber wiederum die mehr spekulative Frage der Leidensfähigkeit Christi verstanden wird. Im Kap. das mit „Leontius von Jerusalem und sein Christusbild" überschrieben ist, wird nach einem Abschnitt über Person und Werk die Christologie des genannten analytisch und synthetisch dargestellt, wobei im synthetischen Teil das „Christusbild", das heißt, die Sündelosigkeit und die Schöpfermacht Christi zur Sprache kommen (vgl. 286; 291; 313–328). Schließlich werden unter dem Titel „Zur konkreten Christologie" die Mysterien des Lebens Jesu bei Romanos Melodos dargelegt (534. – Vgl. 540, wo „konkretes Christusbild" steht).

Tatsächlich nehmen in Band 2/2 die geschichtlichen Daten der christologischen Kontroversen sowie die verschiedenen Positionen gegenüber der auf der Unterscheidung von Natur und Hypostase beruhenden chalcedonischen Christologie weitaus den größten Raum ein. Das gilt in erster Linie von der vorwiegend historischen Darstellung der theologischen Aktionen Justinians I. (329–498). Das trifft indes weitgehend auch für die anderen Teile zu. Eine Ausnahme bildet in etwa der erste Teil, soweit darin Severus nicht als Polemiker und Dogmatiker, sondern als Verkünder vorgestellt wird. Allerdings dreht sich selbst dieses Kap. über die Homilien und Katechesen des Severus zum größeren Teil um die These der einen Natur und die Ablehnung des Chalcedonense (135–155). Auszunehmen sind ebenso im Abschnitt über das konkrete Christusbild des Romanos vier von zehn S., auf denen der Inhalt der 34 Hymnen zur „Person Christi" zusammengefaßt und von der reflexen Christologie des 6. Jh.s abgehoben wird (540–544).

Diese stark historische und strikt dogmatische Ausrichtung des besprochenen Bandes erklärt sich natürlich zum einen durch die Absicht, die Weiterentwicklung des chalcedonischen Glaubens aus dem geschichtlichen Kontext darzulegen. Zum anderen entspricht sie der Eigenart der behandelten Theologie, welche vor allem auf die technische Umschreibung des Glaubens an die Person Jesu Christi konzentriert war. So ist etwa bezeichnend, daß im Kap. über den Dogmatiker Severus und sein Christusbild ein längerer Text aus einer Homilie angeführt wird (178f). Es kommt hinzu, daß die Forschung über Christus in der byzantinischen Liturgie und Frömmigkeit für eine Darstellung des Christus der Gläubigen zu wenig fortgeschritten ist. Romanos Melodos bildet eher einen Glücksfall; seine Hymnen waren dem Vf. in den fünf Bänden der Sources Chrétiennes zugänglich.

In diesem Zusammenhang ist übrigens ein kleiner Schönheitsfehler zu vermerken. Einerseits wird von H. J. Höhn, dem Mitarbeiter G.s, das zu negative Urteil Baumstarks über die Eigenart der byzantinischen Verkündigung ohne Kritik übernommen (136, Anm. 337). Auf der anderen Seite wird mit Recht festgestellt, daß sich bei Romanos Predigt und Poesie berühren (536). Diese gegensätzliche Beurteilung war nur möglich, weil zu wenig beachtet wurde, daß nach der antiken Rhetorik die Rede in gehobenem Stil zur melodisch vorgetragenen Dichtung wird. Im Blick auf die Stile, welche in den verschiedenen literarischen Gattungen zur Anwendung kamen, wäre vielleicht auch das Urteil über die weniger lebendig wirkende Christologie des Leontius von Byzanz zu nuancieren (vgl. 193).

Mit anderen Worten, man muß sich damit abfinden, daß in der vorliegenden Untersuchung der Glauben an Jesus den Christus zum größten Teil nur historisch und dogmatisch im engen Sinn zur Darstellung gekommen ist. Der Vf. selbst wird das zuerst bedauern; jedenfalls deutet er an, daß er gerne weiter ausgeholt hätte (vgl. 525). Man ist ihm dennoch für die Einführung ins christologische Denken der byzantinischen Theologen des 6. Jh.s, wie sie nun vorliegt, zu großem Dank verpflichtet. Bei der Fülle des Gebotenen und der Präzision des Ausdrucks wird man selbst eine gewisse Breite in der Darstellung (vgl. etwa 135f; 159ff; 221ff; 432–438) und gewisse Wiederholungen (vgl. 154f und 273: gleiche Zitation eines längeren Textes) in Kauf nehmen. Wenn der Vf. im übrigen die dogmengeschichtliche Bedeutung des zweiten Konzils von Konstantinopel gegenüber jener von Chalcedon eher gering einschätzt, ist das eine Frage des Ermessens, das jeder einem so renommierten Historiker zugestehen wird (vgl. 483f; 498). So kann man nur hoffen, daß der Autor, zusammen mit seinen Mitarbeitern, sein mutiges und weit ausholendes Unternehmen mit den bereits angekündigten Bänden zu einem glücklichen Abschluß bringen kann.

Rom Basil Studer

Richter, Vladimir: **Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus**. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1988. 98 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, XIV) kart. DM 30,00

Die vier hier zusammengetragenen kurzen Studien liefern einen wichtigen Beitrag für unsere Kenntnis sowohl der Textüberlieferung wie der Rezeption des Werkes von Duns Scotus zu seinen Lebzeiten und danach.

Die erste Studie blickt auf das Dilemma der Diskrepanz zwischen John Pits Behauptung von 1619, daß Duns Scotus eine wahrhaft erstaunliche Anzahl Bücher in einem so kurzen Leben geschrieben hat, und den mageren 26 Büchern, die sein Hg. Wagging im 17. Jh. aufgelistet hat. In einem

ausgezeichneten Überblick faßt Richter die bisherigen Untersuchungen über die Authentizität von Stücken, die zum Werk von Duns Scotus gezählt wurden, und über die langwierige Frage nach dem Verhältnis von längeren und kürzeren Reportationes.
Der zweite Beitrag diskutiert die Textüberlieferung der Ordinatio und unternimmt einen Versuch, die erste Frage (Quaestio) des Prologs zu rekonstruieren.
Die dritte und vierte Studie befassen sich mit Problemen im Zusammenhang mit der im 1.Buch der Sentenzen, Dist.2, Qu.1-2; Dist.3, Qu.2, etc., abgehandelten Frage nach der Existenz Gottes. Von diesen beiden Studien nimmt die erstere die Aufgabe in Angriff, innerhalb der Handschriften-Gruppen Texte einer Reihe von Entwicklungen im Werk von Duns Scotus, als er in Oxford und Paris Vorlesungen hielt, zuzuordnen. R. gibt eine Edition des Scriptum Oxoniense für die zwei Fragen von Dist. 2 und der Qu. 2 von Dist. 3 der Reportata Parisiensia. Das liefert eine sichere Grundlage, um in einer abschließenden Studie, der Frage nach der ersten Rezeption der Reportatio und besonders der Abhängigkeit von Henry Harclay gegenüber Scotus nachzugehen. R. gibt eine Edition von Harclays Sentenzenkommentar (Dist. 2, Qu. 1-3) und eine Synopse der parallelen Texte der Reportatio Magna von Duns Scotus. Die Summa secundum Lecturam Scoti Parisiensem von Henricus de Superiori Alemania (Qu. 4) ist als Anhang beigegeben.

Dies ist solide Arbeit, die die Grundlage legt sowohl für weitere Textrekonstruktion als auch für das Studium des Denkens von Duns Scotus und seiner Nachfolger für einen wichtigen Bereich.

Die vier Studien, die zwischen 1981 und 1988 in Zeitschriften veröffentlicht wurden, bilden einen kohärenten und brauchbaren Band. Es ist gut, sie griffbereit zu haben. Wir erwarten weitere.

Cambridge G. R. Evans

(aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Gauer)

Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse. Hg. von L. Graf zu Dohna und R. Wetzel,
1: **Lateinische Schriften I. Tübinger Predigten**. Bearb. von Richard Wetzel. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987. XIII, 637 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd 13) Ln. DM 258.–

Die neue Veröffentlichung der Werke von Johann von Staupitz begann 1979 mit der kritischen Ausgabe von De exsecutione aeternae praedestinationis (1517), sowohl in ihrem lateinischen Original als auch in Christoph Scheurls zeitgenössischer deutscher Übersetzung. Der vorliegende Bd bietet einen längeren Text von 33 hochstilisierten Predigttraktaten über Hiob 1,1–2,9. Aller Wahrscheinlichkeit nach verfaßte Staupitz sie im Jahre 1498, als er Lektor im Tübinger Konvent der observanten Augustiner-Eremiten war. Zwei Hinweise auf Festtage (Johannes der Täufer und Heimsuchung Mariens – jeweils in Predigt 2 und 4) legen nahe, daß Staupitz tatsächlich Predigten über Hiob vor seinen Mitbrüdern gehalten hat, aus denen dann unsere Texte durch weitere Ausarbeitung erwachsen sind. Neues Material wurde hinzugefügt, besonders ausführliche Zitate aus Gregors Moralia in Job, Augustinus, De civitate Dei und Ennarationes in Psalmos, aus dem Sentenzenkommentar von Aegidius von Rom und aus mehreren Werken von Johannes Gerson.

Diese Tübinger Predigttexte wurden zuerst von Georg Buchwald und Ernst Wolf im Jahre 1927 veröffentlicht (QFRG 8), aber die vorliegende Ausgabe markiert einen großen Schritt vorwärts, in erster Linie wegen der Identifizierung zahlreicher Zitate, die in der früheren Ausgabe nicht registriert waren. Der Apparat der neuen Ausgabe ist von phänomenaler Exaktheit beim Nachweis von Wendungen aus Schrift und Tradition, die in Staupitz' Prosa eingewoben sind. Zudem bietet ein ausführliches Sachwortregister (525–637) eine umfassende Grundlage für weitere Forschungsarbeit zur Gedankenwelt dieses einflußreichen Frömmigkeitstheologen für die Zeit der Abfassung seiner frühesten Unterweisung über das christliche Leben. Staupitz wollte scholastische Disputationen vermeiden und bezeichnete sich selbst sogar als einen, der *de ambone ad vulgum* (46) predigte; die Texte sind jedoch eher abgestimmt auf eine Zuhörerschaft von Ordensmitgliedern, die die Hingabe ihres Lebens an Gott vertiefen und sich selbst ausrüsten wollen, um Versuchungen zu widerstehen und Fortschritte zu machen in Frömmigkeit und Ergebenheit durch geduldiges Ertragen von Prüfungen und innerer Anfechtung.

Die zentralen Themen, die Staupitz anspricht, zeichnen das Profil eines Gott ergebenen Christen entsprechend einer Strömung spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Der Gläubige wird von Hiob – und von jedem Wort seiner Geschichte – über spezielle Tugenden unterrichtet und zu einem umfassenden Gebrauch von bestimmten Mitteln und zur Einübung bestimmter Haltungen angeleitet, um diese Tugend zu erlangen und sie dann beizubehalten inmitten von Schmerz und Leiden angesichts der Angriffe Satans. Hiobs Rechtschaffenheit und Gottesfurcht mögen in den Lebensumständen eines wohlhabenden Familienvaters entstanden sein, doch Staupitz spricht von der Rechtschaffenheit, die sich entwickelt, wenn Ordensmitglieder sich demütig ihren Oberen unterwerfen (74) und von einer Unterwerfung unter Gott, die auf einem Gefühl von Einsamkeit und auf einem bereitwilligen Zugeben von Fehlern mitsamt des Annehmens der Strafe, die in der Ordensregel niedergelegt ist (85f), beruht. Als Hiob vom Satan angegriffen wurde, legte er sich bereitwillig Selbstdisziplin auf (453) und widerstand jenen, die ihm das trügerische Ziel vom Frieden in diesem Leben vorlegten (468). Hiob ist das christliche Vorbild, und durch eine Hiob-ähnliche Selbstdisziplin und Festigkeit beim Widerstand gegen Satan kann man einen hohen Grad an Gleichmut erreichen. Aber der *athleta Christi* weiß gut, daß er nie von der Störung durch die *reliquiae peccati* während dieses Lebens befreit sein wird (456f).

Der Höhepunkt dieser Frömmigkeit ist die völlige Übergabe all dessen, was man hat und ist, in die Hände Gottes mit der Bereitschaft, Leiden mit einem *sentimentum dulce patientiae* (412f) zu ertragen. Christologische Themen sind hier von geringer Bedeutung, jedoch findet Staupitz an einer Stelle einen pseudo-augustinischen Text, der veranschaulicht, wie das fromme Herz alle Tröstungen außer acht läßt, weil der Herr Jesus sein Schicksal ist. Der Christ ist überzeugt, auch durch die Gemeinschaft der Gnade mit Christus zur Herrlichkeit zu kommen, obwohl er *peccatorum sorde plenus* (447) ist.

Die Versuchung ist ein wesentlicher Teil christlicher Erfahrung auf der Pilgerfahrt durch dieses Leben, obwohl auch der Satan letztlich unter der Hand Gottes ist und uns innerhalb der weisen Fügung von Gottes Barmherzigkeit versucht. Genau durch solche Prüfungen will Gott zur Reue aufrufen.

Quis inter tot et tanta mala securus erit? Tota ergo praesens vita temptatio, tota tribulatio est, et, cum non sit homo in termino sed in via, decens videtur, ut divina bonitas sic temptatum temptationibusque prostratum revocet ad poenitentiam, conferat sibi gratiam et non abstrahat tempore misericordiae manum suae benevolentiae (227).

Hiob zeigt jedoch, wie man sich selbst in Vorbereitung auf die Versuchung rüstet, damit man nicht dem Bösen zustimmt, wozu der Satan drängt. Staupitz betrachtet die kirchlichen und sozialen Mißbräuche seiner Zeit, die auf die Nachlässigkeit jener zurückgehen, die für das Predigen und die gute Zucht verantwortlich waren, als Gelegenheiten für den Satan, um sogar noch freier daran zu arbeiten, Gläubige zu versuchen (Predigten 19–22). Somit muß der Gläubige wachsam und aufmerksam bleiben, immer seinen Ursprung und sein Ende bedenken, sich immer der Hilfe der Engel und der Gegenwart der Gnade bewußt sein, immer über menschliche Sünde und Schwäche nachdenken, so daß Mattigkeit ihn für den Kampf nicht untauglich macht.

Staupitz erwähnt die Heilige Schrift gelegentlich als eine bedeutende Hilfsquelle, wohingegen kein Ratschlag zur heiligen Kommunion und zur Beichte gegeben wird, keine Erwähnung der Fürsprache der Heiligen. Keine Empfehlung weist darauf hin, einem geistlichen Führer zu folgen. Weil jedoch die kanonische Schrift ihren Ursprung in Gottes eigener locutio hat (De civitate Dei XI,2), folgert Staupitz: *Valde igitur nobis discenda est sacra scriptura*. Ansonsten werden wir das Ziel des Lebens und den Weg, der dorthin führt, nicht kennenlernen (245f). Aber wenige nehmen diese Sache ernst, und so äußert Staupitz eine traurige Klage: *Ubi sunt veri discipuli sanctae sapientiae? Raros profecto invenis, Ideo rara virtus, modica salus, multa nimis impietas...* (246). Der Satan versucht hartnäckig, die Christen von der lectio sacra wegzulocken, weil sie dort lernen, seine Täuschungen zu entdecken und sich gegen sie zu verteidigen. Wichtiger ist, daß die Schrift allein ihren Lesern das wahre Gesicht des Herrn zeigt, *id est, aspectus divinitatis... in sola scriptura sacra ostenditur* (443).

Johann von Staupitz wurde im zweiten Jahrzehnt des 16. Jh.s ein geschätzter geistlicher Schriftsteller, und sein spiritueller Rat half Martin Luther durch schwierige Zeiten zwischen 1508 und 1512. Was ist jedoch zu sagen über diesen Text von 1498, der seine frühen Gedanken beinhaltet?

Erstens wird es in der weitergehenden Forschung über Staupitz weniger hilfreich sein, nach seinem Festhalten an der einen oder anderen der scholastischen viae zu fragen, z. B. in bezug auf die Rechtfertigungslehre und den menschlichen Beitrag zum Heil. In solchen Dingen schöpfte Staupitz aus Lehrideen, die allgemeiner Besitz der Gebildeten seiner Zeit waren. Sein eigenes persönliches Profil jedoch geht nicht aus einem theologischen System hervor, sondern aus dem Frömmigkeitsstil, den er übermittelt. Fruchtbringende Fragen beim Studium seiner Werke werden scharf auf deren spezifische Gattung achten müssen. Wir müssen Fragen stellen zu dem Selbstverständnis vor Gott, das er einschärft, dem Sinn für die Sünde und zu den Hoffnungen auf Hilfe, die er befürwortet, ebenso zu den Hilfsmitteln, zu deren Gebrauch er drängt, um als Gläubiger in einer feindlichen Welt zu überleben und zu wachsen. Mit einem Wort: Staupitz war der Übermittler einer Spiritualität, so wie dieser Begriff in den romanischen Sprachen gebraucht wird. Dieses Thema hat Bernd Hamm unter Berücksichtigung des späten Staupitz behandelt (Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jh.s, Tübingen 1982, 226–244). Jedoch ist die Geschichte der Spiritualität in den

Jahrzehnten vor der Reformation umfangreicher als das von Hamm untersuchte Material der überwiegend deutschen Entwicklungen.

David Steinmetz hat das eher farblose hermeneutische Instrumentarium von Staupitz' Predigttraktaten über Hiob von 1498 zufriedenstellend charakterisiert (Luther and Staupitz, Durham, N.C. 1980, 38–50). Staupitz war kein Linguist und hatte keine philologischen Interessen. Er machte keinen Gebrauch von Lexika und Grammatiken und prüfte keine „antiochenischen" patristischen oder mittelalterlichen Kommentare (z. B. Thomas von Aquin) auf der Suche nach dem wörtlichen Sinn. Er war gänzlich konventionell, wenn er über den Buchstaben hinausging, um spirituelle Unterweisung zu finden. Staupitz wandte sein Neun-Punkte-Schema rigoros auf jedes Fragment von Hiob an und zwang sich dadurch selbst, aus jedem Text ein Zeugnis zu Ehren Gottes herauszuziehen, eine dargelegte Tugend und Erbauung für den Nächsten, um dann drei weitere Prinzipien zu nennen, die die fragliche Tugend „erzeugen", und drei Faktoren, durch die dieselbe Tugend erhalten wird. Dieses Schema ist kein scholastischer Gedanke, sondern homiletische Routine. Selbstverständlich förderte dieses keine fesselnde Wiederentdeckung atl Weisheit mit ihrem spezifischen und unersetzbaren Beitrag zu christlichem Lehren und Leben. Der Gebrauch dieser Routine in Tübingen im Jahre 1498 hilft uns zu begreifen, warum andere Zugänge zu Schrift, jene von Erasmus und Luther, sich sogar zu Lebzeiten von Staupitz als so anziehend erwiesen haben.

Die Staupitzsche Spiritualität leidet hier schließlich unter der Zerstreuung in eine unscharfe Schwingungsweite. Seiner Theologie fehlt ein scharfes Profil wegen der Vielzahl von obligatorischen Tugenden und dem umfangreichen Themenkreis, zu dem Staupitz den Hörer veranlaßt, sich reflektierender Überlegung zuzuwenden. Natürlich vertrat Staupitz eine Verinnerlichung der großen Wahrheiten über Gottes Fürsorge, unsere gegenwärtige Gefahr und die Waffen des spirituellen Kampfes. Staupitz besaß ein breites Wissen und las 1498 hilfreiche Texte, aber er hatte sein Wissen noch nicht in die Form einer frischen und leicht mitteilbaren Systematisierung eingepaßt. Sehr ähnlich wie sein Mitbruder Johann von Paltz, der Texte pastoral überlieferten Wissens in seiner *Coelifodina* (1502) und dem *Supplementum Coelifodinae* (1504) zusammenstellte, vermittelte Staupitz 1498 kein einheitliches Zentrum für den Glauben, keine Evangelienbotschaft, um die Hoffnung zu stützen, kein scharf umrissenes Objekt christlicher Liebe. 1517 konzentrierte sich Staupitz in dem Büchlein über die Prädestination auf die Themen von Erwählung und Inkorperierung in Jesus Christus. Aber der spirituelle Hunger seiner Zeitgenossen konnte durch seine schwerfällige frühe Belehrung nicht gestillt werden; ihre Ängste und Sorgen waren nicht überwunden.

Rom Jared Wicks

(Übersetzung aus dem Englischen von Annegret Woestmann)

Fuchs, Eric: **La morale selon Calvin**. – Paris: Éditions du Cerf 1986, 186 S., 85 FF.

Der Vf., Pfarrer der reformierten Kirche von Genf, Prof. an den Universitäten Lausanne und Genf, hat eine glänzende Studie über die Ethik Calvins vorgelegt.

Gleich eingangs begründet er seine Option für die Verwendung des Begriffs „Ethik" statt „Moral" (was dem Buchtitel zu widersprechen scheint): er interessiert sich für die gesamte Glaubenspraxis, sofern sie sich beim französischen Reformator dogmatisch begründen läßt (Ethik), und nicht an erster Stelle für die daraus erst abzuleitenden, konkreten Weisungen (Moral) (10, Anm. 2). In der Tat liegt bei Calvin eine Glaubensethik vor, die dem gläubigen Hören des Gotteswortes „in ecclesia" entstammt (11).

Diese Grundhaltung läßt freilich die nach Gottes Willen vollzogenen sittlichen Taten, weniger als bei Luther, unter den Verdacht der Werkerei geraten (19). Vielmehr zährt solcher Ethos von Gottes Werk am von ihm unendlich entfernten Menschen. Und zwar vom Werk des Dreieinigen, denn er verdankt sich der Vorsehung des Schöpfers, der heilbringenden Mittlerschaft Christi, die auch das christliche Gesetz normiert, und der Wirkung des Heiligen Geistes, dem Inspirator allen christlichen Lebens (24). Den trinitarischen Raster der calvinischen Ethik so deutlich ausgearbeitet zu haben gehört zu den Verdiensten dieser Studie.

Dementsprechend fällt auch ihre Gliederung aus. Erstens wird die Vorsehung Gottes als letzter dynamischer Grund der glaubens-sittlichen Verantwortung dargelegt (26–39). Weil sich diese Vorsehung mit einer Verheißung verbindet, ruft sie die Antwort des Glaubenden als Ver-antwortung hervor (30), und dies sowohl im individuellen wie im gesellschaftlichen Bereich (31). Eine allzu einseitig prädestinationistische Auffassung von der Vorsehung des Schöpfers schließt, laut Vf., ihre Rückkoppelung auf die Erlösungsliebe Christi aus (38). Das veranlaßt ihn übrigens zu einer kritischen Stellungnahme zur berühmten These Max Webers über den Hauptantrieb der protestantischen Ethik (102).

Zweitens erfolgt ein Aufzeig der christologischen Begründetheit des Gesetzes, das im Doppelgebot der Agape gipfelt (40–69) und eine entsprechende Hermeneutik mit sich zieht (42). Hilfreich wird dann der „dreifache Gebrauch des Gesetzes" bei Calvin, nämlich der schuldoffenbarende, der politische und der zum Glaubensethos antreibende – letzterer ist wohl der hauptsächliche – in ebenso knapper wie klarer Weise in Erinnerung gerufen (49–56).

Drittens handelt der Vf. von der Heiligung der Glaubenden, die der Heilige Geist solchermaßen bewirkt, daß er höchste sittliche Aktivität durch dieselben miterweckt (70–110). Die ekklesiale Dimension des Heiligungsprozesses wird gebührend hervorgehoben (89–108).

Dem darlegenden Teil schließt sich dann ein kritisch-würdigender an (119–158). Höchst interessant ist die vorgeschlagene These, die Ethik Calvins münde oft in Sackgassen, insofern sie allzu dogmatisch und logisch die Allmacht Gottes zum systemkonstitutiven Faktor erhebt, was bestimmte Freiräume für spirituelle Deutung der Widerfahrnisse und für freie Optionen wesentlich einschränkt (119, 136). Der pädagogische Wert einer solchen Ethik läßt sich dann paradoxerweise ihren praktischen Inkonsequenzen verdanken! Was die theologische Sittenlehre des französischen Reformators heute noch wegweisend sein läßt, das ist ihre interaktive Struktur, wobei die verschiedenen Forderungen sich gleichsam einer gegenseitigen Steuerung unterziehen. Fuchs zeigt dies geistreich mit einem Dreieckschema von Theologie, Ethik und Politik auf (140).

Der Rest des Buches ist modernen, nicht selten recht ökumenisch eingestellten reformierten Ethikern zugedacht. So gewinnt der Leser einen exemplarischen Einblick in die aktuellste Phase der Wirkungsgeschichte, die der Ethik Calvins zuteil wurde. Das Werk kann katholischen Lesern, die eine Einführung in die reformierte Moraltheologie brauchen, wärmstens empfohlen werden.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hg. v. Michael Sievernich SJ und Günter Switek SJ im Auftrag der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Theologische Fakultät, Frankfurt am Main – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990. 704 S.

Bei dem Aufsatz-Sammelband „Ignatianisch" handelt es sich um eine Festschrift zum „Andenken an Ignatius von Loyola zum 500. Jahrestag seiner Geburt 1491–1991 und zum 450. Jahrestag der Gründung der Gesellschaft Jesu 1540–1990" (5). Diese Festschrift reiht sich ein in vielerlei Initiativen und Veröffentlichungen zum Jubiläumsjahr, das am 27. September 1990 begonnen hat (27. 9. 1540: Approbation der Gesellschaft Jesu durch Papst Paul III. in der Bulle „Regimini militantis ecclesiae") und am 31. Juli 1991 endet, am Todestag des Ignatius anstelle seines unbekannten Geburtstages. Das Jahr steht unter dem Leitwort „in allen Dingen seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen" (Exerzitienbuch Nr. 233) und wird verstanden als „eine Zeit der geistlichen Erneuerung und der Rückbesinnung auf die Ursprünge" (7, Geleitwort von Peter-Hans Kolvenbach SJ, dem derzeitigen Ordensgeneral der Societas Jesu).

Aus Anlaß des Jubiläums werden im September 1991 zwei internationale Kongresse in Loyola stattfinden: der Historikerkongreß vom 8.–13. September steht unter dem Titel „Ignacio de Loyola y su tiempo"; ein zweiter Kongreß vom 20.–26. September befaßt sich mit „The Spiritual Exercises and Today's World". Bereits 1989 erschien, ebenfalls zum Ignatius-Jubiläum, das Büchlein: Mit Jesus auf dem Weg. Erläuterungen zu Exerzitien im Alltag für die Jesuiten im deutschen Sprachraum 1989/1990, hg. im Auftrag der Provinzialskonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz der Gesellschaft Jesu von der Gruppe für Ignatianische Spiritualität (GIS), Elsheimerstr. 9, 6000 Frankfurt 1; es handelt sich um eine Übersetzung und Überarbeitung von Texten für Exerzitien im Alltag, die 1986 für die Maryland Province des Ordens bei der Georgetown University Press erschienen. Viele Jesuiten und auch Laien haben sich mit Hilfe dieser Anleitung auf das Jubiläumsjahr vorbereitet.

„Ignatianisch" – unter diesem Titel erschien bereits 1956 zum 400. Todestag des Ignatius ein Sammelbändchen mit vier Aufsätzen des Jesuiten Erich Przywara. Przywara versteht die von ihm gewählte Überschrift als „ein strenges ‚Anonymon'" (9). Der Eindruck, den P. Jerónimo Nadal vom Tod des Ignatius gehabt habe: er „erscheine wie von allen vernachlässigt und übergangen, ja wie von sich selbst vernachlässigt und übergangen" (zit. ebd.), charakterisiere zugleich das „Ignatianische" generell als Entäußerung in die Nachfolge des kreuztragenden Christus hinein. Das Jubiläum habe den paradoxen Auftrag, dieses „Vernachlässigt und Übergangen" zu feiern.

Die „Anonymität" des Dienstes wird in der neuen Festschrift in vielen Bereichen bewußt aufgehoben. Wir erhalten Einblick in die vielfältigen Dienste der Gesellschaft Jesu in Vergangenheit und Gegenwart. Ein solches vertieftes Bewußtsein der eigenen Geschichte kann für die Jesuiten und alle, die aus dem ignatianischen Geist zu leben versuchen, durchaus zur „kritischen Vergewisserung" (8) der eigenen Identität und Sendung beitragen.

So ist bereits P. Luis Gonçalves da Câmara bei der Niederschrift seiner persönlichen Erfahrungen im Umgang mit Ignatius im „Memoriale" der Überzeugung, „wir dürften uns nicht zufrieden geben, bis wir auch die kleinsten Dinge von unserem Vater Ignatius wüßten. Und in ihnen allen müßten wir den großen Wert und die Kraft suchen, die in ihnen als Abhilfe und Vorbild für unsere Dinge liegt" (MHSI 66, 529; Nr. 6). Diesem Anliegen haben die Ignatiusforschungen vor allem Hugo Rahners gedient. Die neuere Exerzitienbewegung verdankt der Erforschung der Geschichte des Ignatius und der frühen Praxis der Exerzitien wesentliche Impulse, nicht zuletzt die Neubelebung der „Exerzitien im Alltag". Der Beitrag von Werner Löser über die „Gemeinschaften Christlichen Lebens" (GCL) bietet einen weiteren Beleg für die Fruchtbarkeit des Rückgangs zu den Quellen. Seine These lautet: Indem die GCL in ihren „Allgemeinen Grundsätzen" und „Statuten" (1967) hinter die Marianischen Kongregationen und ihren Gründer Johannes Leunis zurückgreifen, lassen sie authentisch ignatianische Einsichten und Anliegen wiederaufleben und überwinden die Akzentverschiebung, die in der Gründungszeit ihrer Vorgängerorganisation im Selbstverständnis des Ordens unter Franz von Borja eingetreten waren (527–542).

Das Gesamtwerk soll in „lockerer Folge und exemplarischer Auswahl" (11, Vorwort der Hg.) einen Blick „aufs Ganze . . ., wenn auch nur im Fragment" (11) gewähren. Die 40 Beiträge sind mit einer Ausnahme eigens für diese Festschrift verfaßt worden. Der Autorenkreis besteht ausschließlich aus Jesuiten – trotz des Hinweises im Geleitwort, daß „in wachsendem Maße auch Laien . . . im ignatianischen Geist wirken wollen" (8). Sie stammen vorwiegend aus den drei von Jesuiten getragenen Fakultäten in Frankfurt/St. Georgen, München und Innsbruck; hinzu kommen Fachleute aus dem europäischen und außereuropäischen (Tokyo, Taipei, Chicago) Raum.

Der Untertitel macht bereits eine gewichtige Aussage über das Ignatianische: Nicht von ungefähr ist die „Eigenart" der Gesellschaft Jesu unmittelbar zusammengesehen mit der „Methode", dem „modus procedendi" oder – wie es in der Konstitutionen und anderen Dokumenten wiederholt heißt – der Weise, „im Herrn voranzugehen" (modo nuestro de proceder en el Señor nuestro: Konst. 547 u. ö.).

Die Methodenfrage rückt mit dem Beginn der Neuzeit auf vielen Ebenen in den Vordergrund: Indem das Fundament von Glaube und Weltbild durch die Kirchenspaltung und die naturwissenschaftlichen Entdeckungen ins Wanken gerät, wird die Suche nach einem auf Einsicht beruhenden Verfahren, das Gewißheit garantiert, das verbindende Grundanliegen der Disziplinen. Im experimentellen Vorgehen der Naturwissenschaften läßt sich dieses Anliegen ebenso wiederentdecken wie in Martin Luthers Theologie der Heilsgewißheit, in den „Loci theologici" des Melchior Cano OP und nicht zuletzt im „Discours de la Méthode" des René Descartes und in seiner Suche nach einem „fundamentum certum et inconcussum" für Erkenntnis und Handeln.

Da es nicht möglich ist, im Rahmen dieser Rezension alle 40 Beiträge in ihrem jeweiligen Forschungskontext zu würdigen, möchte ich die drei Hauptteile des Buches zunächst mit den Kurztiteln ihrer Beiträge vorstellen und jeweils einige Kommentare, Hervorhebungen, kritische Anfragen anfügen.

Teil I: Zur Gestalt des Ignatius von Loyola.

Ignatius von Loyola in seiner soziokulturellen Umwelt (Garcia-Mateo). – Die Rolle der Hl. Schrift im geistlichen Werden des Ignatius (Beutler). – Dialektik von Mystik und Dienst (Wulf † 2. 5. 1990). – Theologische Aspekte der Exerzitien (Kunz). – Anwendung der Sinne (Sudbrack). – Erste Illustrationen zum Exerzitienbuch (Pfeiffer). – Satzungen (Knauer). – Instruktionen (Stierli). – Briefe (Ravier). – Ignatius und Origenes (Lies). – Vergleich zu anderen Orden (Switek).

Vor allem die ersten Beiträge entsprechen der Tendenz der jüngeren Ignatius-Forschung, der Frühzeit des Gründers vor seiner Bekehrung größere Aufmerksamkeit zu schenken. Die „soziologische Radikalität der Lebenswende Iñigos" (40) wird damit in eine deutlichere Beziehung gesetzt zu seiner Verwurzelung in seiner Zeit.

Josef Sudbrack gibt diesen Erkenntnissen in seinem Beitrag gleichsam ein theologisches Fundament: In der ignatianischen „Anwendung der Sinne" findet er den „Ort, an dem die soziale, ekklesiologische Rolle der Gotteserfahrung . . . für die Praxis der Exerzitienmeditation Bedeutung gewinnt" (109).

Die ausgeprägte Erfahrung der wirk-samen Gegenwart Gottes, die der ignatianischen Spiritualität ihre Dynamik verleiht und in der „Anwendung der Sinne" ebenso Ausdruck erhält wie etwa im „Gott finden in allen Dingen", zieht die Frage nach sich: Wie werden Transzendenz und Entzogenheit Gottes gewahrt und gelebt? Wo liegt die „theologia negativa" des Ignatius? Zu dieser Grundproblematik zieht Sudbrack eine faszinierende Spannbreite von klassischen und modernen, katholischen und evangelischen, innerkirchlichen wie kirchenkritischen Interpreten heran. Die Antwort findet er in einer „Kreuzestheologie" (vgl. 107f; 113), die nicht in betrachtender Innerlichkeit, sondern im geschichtlichen Selbstvollzug in der Gnade Gestalt annimmt: Ehrfurcht, Indifferenz, Gehorsam, Sendung, Entäußerung in den Dienst an den Menschen hinein – in diesen Elementen konkretisiert sich die Selbstverleugnung und Selbstüberschreitung auf den „Deus semper maior" hin.

Von einer anderen Perspektive kommt Sudbrack mit Johannes Beutler zu dem gemeinsamen Ergebnis, daß der ignatianische Entwurf nicht nur kein Ausdruck der Gegenreformation sei, sondern sogar „eine Brücke [schlage] zu zwei großen Zeitgenossen, denen gegenüber Ignatius äußerlich gesehen auf Distanz blieb: Erasmus und Luther" (53; vgl. 105).

So klar Günter Switek in seinem Beitrag über die „Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden" (204–232) die These vertritt, „daß die Gesellschaft Jesu definiert ist durch das Priestertum" (221), so klar möchte ich ihm widersprechen.

Zugegeben, daß in den theologischen Reflexionen der Gründungszeit das Ordensziel tatsächlich recht unverbunden teils als apostolischer Dienst am Nächsten, teils als priesterlicher Dienst vorgestellt wird. Eine differenziertere Interpretation und Zuordnung war der Theologie der Zeit nicht möglich. Um so aufmerksamer muß aus der verwendeten Begrifflichkeit die theologische Dynamik erhoben werden. Die klare Abgrenzung vom Mönchtum darf nicht als Beleg der These Switeks herangezogen werden. Sie richtet sich gegen monastisch-kontemplative Formen des Ordenslebens und stellt ihnen das Ideal des apostolischen Dienstes entgegen. Daß in diesem Dienst das Priestertum eine in der praktischen Seelsorge vielleicht entscheidende, in der Wesensdefinition des Ordens jedoch untergeordnete Rolle spielt, zeigt bereits die Lebensgeschichte des Ignatius selbst. Die „zwei Ordensziele", die sich bei Switek in der Aneinanderfügung von „Priestertum und Apostolat" (221) finden und von denen auch Batllori spricht (316), sind einander jedenfalls nicht einfach nebengeordnet; vielmehr entwickelt sich das Priestertum als ein dienendes Element auf das (apostolische) Ziel hin, „den Seelen zu helfen". Damit ist in der ignatianischen Dynamik der apostolischen Sendung das Selbstverständnis vorgeformt, das im II. Vatikanischen Konzil für die gesamte Kirche zum Ausdruck kommt: Die Kirche ist wesentlich apostolische Kirche, Sendungsgemeinschaft mit und in Christus; ihre sakramentalen Vollzüge und Ämter haben Zeichen- und Dienstcharakter. Eine detaillierte Untersuchung zu dieser Frage wäre wünschenswert.

Teil II: Aus der Geschichte der Gesellschaft Jesu.

Jesuiten auf dem Konzil von Trient (Sieben). – Inkulturation/Japan (Dumoulin). – Inkulturation/China (Raguin). – José de Acosta (Sievernich). – Ratio studiorum (Batllori). – Lehre vom Tyrannenmord (Brieskorn). – Natürliches Sittengesetz nach Suárez (Riken). – Probabilismus (Schmitz). – Musik und Kirchenlied (Dopf). – Hofbeichtväter 17. Jh. (Bireley). – Dienst an Gefangenen (Beristain). – Jesuitentheologie 19./20. Jh. (Neufeld). – Kontroverse Erich Wasmann SJ/Ernst Haeckel (Koltermann). – Beiträge zur Kath. Soziallehre (Rauscher). – Widerstand gegen den Nationalsozialismus (Bleistein).

Die Kapitel des II. Teiles lassen uns in raschen Schritten exemplarisch die Entwicklung des Ordens vom 16. bis ins 20. Jh. hinein mitverfolgen. Bei der Lektüre wird deutlich: Die Frage der gelungenen oder mißlungenen „Inkulturation" stellt sich nicht nur hinsichtlich der christlichen Verkündigung für die Missionen in Japan, China, Amerika. Sie erhebt sich auch hinsichtlich der „Inkulturation" des ignatianischen Charismas in immer neuen Zeitumständen.

Ein Beispiel bietet bereits der erste Beitrag des II. Teiles über die Theologie des Papsttums, die die Jesuiten auf dem Trienter Konzil vertraten. Sollte der irritierende Widerspruch, den Hermann Josef Sieben zwischen der „grundsätzlichen Päpstlichkeit" und dem „Geist der Romanità" (253) auf der einen und den erstaunlich freimütigen und scharfen Äußerungen zur Reformbedürftigkeit des Papsttums auf der anderen Seite feststellt, daraus hervorgehen, daß die theologischen Mittel dem geistlichen Grundimpuls nicht hinreichend entsprachen? Der Rationalismus, der sich streckenweise in der jesuitischen Moraltheologie – deutlich bei Suárez (vgl. bes. 344f.) – entwickelt, bleibt klar hinter der zeitlich-geschichtlichen Dynamik der Exerzitien des Ignatius zurück. Die Jesuitentheologie des 19./20. Jh.s vollzieht insofern eine Rückkehr zu den Quellen, als von ihr in der Auswertung von Karl Heinz Neufeld gilt: „Im Mittelpunkt steht die Frage, wie Menschen unserer Zeit in die Wahrheit Jesu Christi hineinfinden, wie sie Glaubende *werden* (Hervorhebung v. Vf.in) können." Auf diesem Hintergrund ist der Appell Karl Rahners zu verstehen und zu unterstreichen, „die Jesuiten hätten ihrem Ordensvater Ignatius von Loyola gegenüber in der Theologie eine Verpflichtung, die sie noch nicht eingelöst haben'" (425; K. Rahner, Schriften zur Theologie XII, 210).

Teil III: Ignatianische Impulse für die Gegenwart.

Geistliche Begleitung (Van Breemen). – Exerzitien im Alltag (Schneider). – Gemeinschaften Christlichen Lebens (Löser). – Aloisius-Kolleg Bad Godesberg (Stüper). – Seelsorge für „Kinder und einfache Menschen" (Kehl). – Apostolische Unterscheidung in Gemeinschaft (Hengsbach). – Sachlicher Gehorsam (Sebott). – Ignatius und Joseph Beuys (Mennekes). – Inkulturation (Crollius). –Theologie der Religionen (Waldenfels). – Herausforderung durch den Atheismus (Haeffner). – Glaube und Gerechtigkeit (Zwiefelhofer). – Glaube und Friedensauftrag (Schwager). – Paradoxe Freiheit (Kern).

Im III. Teil kommen Jesuiten zu Wort, die großenteils aus einer Verbindung von praktischer Erfahrung und theologischer Kompetenz sprechen.

Michael Schneider etwa präsentiert ein hilfreich konkretes Modell für 3 Monate umfassende „Exerzitien im Alltag" (522–526). Wie die Reflexionen des Verfassers zur Situationsgebundenheit seines Modells nahelegen (523, 2.2.2.), wird eine Übernahme allerdings normalerweise eine starke Erweiterung der Impulse der Ersten Woche erforderlich machen.

Zwei Akzente tauchen im gesamten Teil III mehrfach auf und lassen sich als wesentliche Bezugspunkte der gegenwärtigen Selbstbesinnung des Ordens herausstellen:

1. Wiederholt wird Bezug genommen auf die Dekrete der 32. Generalkongregation (1974/75), insbesondere ihr Dekret 4 „Unsere Sendung heute: Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit" (vgl. 657–669 u. ö.). In ihm griff der Orden auf sein ursprüngliches Sendungsverständnis zurück und versuchte es angesichts der gegenwärtigen Welterfahrung zu aktualisieren; die 33. Generalkongregation (1983) bestätigte das Gelingen dieses Versuches: „Darin wird die Formula Instituti und das Charisma des hl. Ignatius für unsere Zeit übersetzt" (33. GK, Dekret 1, Nr. 38). In Entstehung und Auswirkung des Dekrets erweisen sich die Jesuiten als Wegbereiter eines Kirchenbildes, das an der Sendung Christi für die Welt orientiert und von einer (apostolischen) Gemeinschaft getragen ist und die mittlerweile weltweite Bewegung für „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung" in ihrem theologischen und geistlichen Keim vorwegnimmt (vgl. J.-Y. Calvez, Glaube und Gerechtigkeit, Rom 1975).

2. Diese Grundorientierung läßt die Frage nach der „Vorgehensweise" neu aktuell werden und verweist die Jesuiten auf einen weiteren Schatz ihrer Tradition: die „apostolische Unterscheidung in Gemeinschaft", die auf die Methode der „Beratung der ersten Gefährten" 1539 zurückgeht (MI Const. I, 1–7).

Die klare Tendenz der Beiträge des III. Teiles zu einer geistlich fundierten Gemeinschaftsorientierung läßt den Beitrag von Reinhold Sebott über „Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam" (584–596) geradezu unverständlich erscheinen.

Sebott bestimmt den ignatianischen Gehorsam als einen sachlichen Gehorsam, „der auf die gemeinsame Aufgabe ausgerichtet ist" (590). „Der Ordensgehorsam ist somit funktional" (595) und beziehe sich allein auf „äußere Akte". Er grenzt ihn theoretisch ab von einem „spirituellen Gehorsam", der auch „innere Akte" gebieten könne, jedoch nur charismatischen und spirituellen Autoritäten zukomme und „keine offizielle Legitimation" (590) besitze. Die Grundproblematik bei Sebott liegt offensichtlich in einem dominierend sachbezogenen Verständnis von „Gemeinwohl"; obwohl er selbst die „Gefahr ‚einer reinen Versachlichung'" (594f) abzuwehren versucht, gelingt es ihm nicht hinreichend, das Gemeinwohl wesentlich personal, d. h. vom Zeichen- und Sendungscharakter einer „apostolischen Kommunität" her zu verstehen, deren Mitglieder einander im Gehorsam gerade durch ihre freie Personalität zu Mittlern des Willens des freien Gottes werden. Auch die „sachlichen" Erfordernisse des Apostolats im kirchlichen Raum sind ohne die Dimension der kirchlichen Communio nicht adäquat zu erfassen.

Hinsichtlich der Formalien des Buches ist die übersichtliche Gliederung und Gestaltung der Seiten (Vf. und Kurztitel als Kopftext) hervorzuheben. In den Fußnoten findet sich eine Fülle weiterführender Hinweise aus Quellen und Literatur. Ein Personen- und ein Sachregister erleichtern die systematische Arbeit mit der Festschrift.

Druckfehler sind bis auf drei Ausnahmen nicht aufgefallen: S. 366: im lat. Zitat am Ende des 2. Absatzes muß es „est" statt „es" heißen; S. 533: vor der ersten Zeile ist ein Stück Text verlorengegangen; S. 693: in der These zu Beginn des 2. Absatzes fehlt im ersten Teil ein „beigeordnet" entsprechendes Verb.

Den Lesern bleibt die Aufgabe, die vielen Zeugnisse zusammenzulesen und für sich selbst und ihre jeweilige Gemeinschaft auszuwerten auf den je größeren und wieder zur Anonymität bereiten Dienst hin.

Rottenburg/Tübingen Barbara Hallensleben

Dalmases, Cándido de: **Ignatius von Loyola**. Versuch einer Gesamtbiographie des Gründers der Jesuiten. Übersetzung aus dem Spanischen: Pia Feßler IBMV. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1989. 276 S. (Große Gestalten der Christenheit) kart. DM 36.– / sfr 33.10 / öS 280.80

Vermutlich im Vorblick auf das Ignatius-Jubiläumsjahr 1990/91 übernahm der Verlag Neue Stadt als Lizenzausgabe vom Benno-Verlag/Leipzig die Ignatius-Biographie des spanischen Jesuiten Cándido de Dalmases, die bereits 1979 in Madrid in der Reihe „Biblioteca de Autores Cristianos" erschien. Dalmases (*1906), der als ehemaliger Leiter des Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu auch für die Herausgabe der „Monumenta Historica Societatis Jesu" verantwortlich war, stellt in seinem Werk seine umfassende Kenntnis des Quellenmaterials einer breiten interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung. Er will damit Vorarbeiten leisten zu der immer noch ausstehenden Gesamtbiographie des Ignatius – und läßt zugleich die Herausforderungen spürbar werden, die ein solches Unternehmen stellt: Die immensen Spannungspole in der Persönlichkeit des Ignatius müßten zum Aufleuchten gebracht und in ihrer Einheit aufgewiesen werden. Historisch-kritische Präzision und die (heils-)geschichtliche Schau, die Ignatius selbst in seinem Pilgerbericht vorlegt, sind zu verbinden.

Die Biographie von D. gehört zum unverzichtbaren Beitrag des Historikers auf dem Weg zu diesem Ziel. Wer einen fundierten Überblick über das Leben des Ignatius und die Gründungsgeschichte des Jesuitenordens sucht, dem wird das Buch hilfreich sein.

Der wissenschaftlichen Weiterarbeit und der theologisch-geistlichen Vertiefung der ignatianischen Spiritualität dient es nur begrenzt: D. verzichtet weitgehend auf eine theologische und frömmigkeits- sowie geistesgeschichtliche Einordnung der historischen Geschehnisse. Quellenangaben fehlen auch bei wörtlich zitierten Passagen; die 32 Anm. am Ende des Buches vertiefen vorwiegend historisch-biographische Hintergründe. Auch auf Literaturangaben und ein Literaturverzeichnis wurde völlig verzichtet. Am Ende des Textes (261f) findet sich eine hilfreiche Zusammenstellung der Häuser und Kollegien der Gesellschaft, die bis zum Tod des Ignatius gegründet waren.

Rottenburg/Tübingen Barbara Hallensleben

Kustermann, Abraham Peter: **Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853).** Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. 402 S. (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen, 36), kart. DM 78,00

Um es gleich vorweg zu sagen: Die in vielen Jahren gereifte Arbeit Abraham Peter Kustermanns über den Begründer der Katholischen Tübinger Schule ist nach den entsprechenden Studien Joseph Rupert Geiselmanns der mit Abstand bedeutendste Beitrag zur Drey-Forschung. K. berücksichtigt neben den gedruckten auch alle ungedruckten Quellen, unterzieht letztere erstmals einer gründlichen Literarkritik, liefert einen in seiner Vollständigkeit kaum übertreffbaren, stets differenziert urteilenden und dennoch übersichtlichen Forschungsbericht, bietet – damit verbunden – eine geradezu spannende Analyse der in gleichem Maße überragenden und von Vorurteilen geprägten Pionierarbeit Geiselmanns, schildert mit äußerster Genauigkeit das Entstehen von Dreys Hauptwerk und beschließt seine Diss. mit exakten Analysen zum Formalobjekt, zur Methode und Denkform, zur inneren Struktur und zur äußeren Durchführung der dreibändigen „Apologetik".

Nach einer methodologischen Einführung (13–22) und der Vorstellung eines kurzen, prägnanten Lebensbildes (22–30) unterscheidet Vf. drei Kap. seiner Diss.: Das erste untersucht als „Kritik" im zünftigen Sinn die verschiedenen Vorgaben einer Arbeit über J. S. Drey (31–136); das zweite besteht aus historischen Untersuchungen zur Entwicklung des Programms der Apologetik (137–235); und das dritte (236–351) dient der systematischen Klärung dessen, was Apologetik bei Drey der Sache nach ist.

Schon ein Vergleich der genannten Seitenzahlen beweist, daß Vf. den kritisch sichtenden Teil seiner Arbeit für mindestens ebenso wichtig hält wie die systematische Analyse der Dreyschen Apologetik. Wie sehr er damit nicht nur einer Vorliebe für historisch-kritische Arbeit, sondern einer sachlichen Notwendigkeit folgt, belegt eindrucksvoll „der Nachweis, daß Geiselmann bei der Erstellung der leitenden Interpretamente der Theologie Dreys an entscheidenden Kardinalpunkten exakte historische Arbeit durch eigene geschichtliche ‚Intuitionen' ersetzte und statt spekulativer Konstruktion manches krude ‚Konstrukt' zusammenspekulierte" (56). Obwohl Drey zunächst aufklärerische Positionen (Forderung nach Beseitigung des Pflichtzölibats; Befürwortung eines staatskirchlichen Systems) vertritt, nennt ihn Geiselmann einseitig einen „Anti-Aufklärer". Obwohl Drey über Sailer geradezu bemüht schweigt und nie einem der diversen Sailer-Kreise assoziiert ist, wird er bei Geiselmann zum „Sailer-Schüler". Und obgleich Drey „sehr wohl aus der

Zeitgeschichte heraus" (H. J. Brosch) zu verstehen ist, erklärt Geiselmann „die Romantik" zum alleinigen Schlüssel jeder Drey-Interpretation. Wie Geiselmann die Romantik einseitig als Antithese zur Aufklärung beschreibt, so analog die Geistesgeschichte als Antithese zur „bloßen Zeitgeschichte". Letztere – so betont er – kümmert sich nur um Ursachen; die Geistesgeschichte dagegen um „Verstehen" und „Sinn". Auf Grund seiner abundant belegten „Geiselmann-Bilanz" steigert K. sein ansonsten sehr moderates Urteil zu folgender Anklage: „Die Methodenschwäche komparatistischer Beziehungsklischees durchzieht Geiselmanns Drey-Forschung allenthalben. Es blieb völlig seiner Subjektivität überlassen, was er womit verglich. Fehlende Begründungen und eine fundierte geltungslogische Reflexion pflegte er regelmäßig durch verbale Suggestionen wie ‚zweifellos' oder ‚gewiß' zu ersetzen. Das Ergebnis ist seine einseitig standortgebundene, gegen Kritik autoimmunisierte Interpretation." (83). Daß dieses harte Urteil berechtigt ist, beweist allein schon Geiselmanns Bezeichnung von Lesefrüchten und Exzerpten als „Tagebücher". Wo Drey fremde Rezensionen abschreibt, spricht Geiselmann vom „intimsten Einblick in das theologische Werden des Gründers der Tübinger Schule". Schockieren kann, was K. über Geiselmanns Teiledition der von ihm entdeckten „Dreyschen Tagebücher" berichtet: „Nach erster Lektüre beauftragte er eine Hilfskraft mit der Maschinenschrift. Sie war weder sonderlich lesegewandt, noch mit den elementarsten Regeln von Quellenarbeit vertraut, noch hatte sie Lateinkenntnisse. Der im allgemeinen (nicht immer!) gut lesbare Text Dreys ist vielfach falsch übertragen, gelegentlich auch einmal frei geschätzt; die Übertragung ist diplomatisch völlig unzureichend; Lateinisches ist zumeist haarsträubend entstellt. Diese Fassung nahm Geiselmann zur Grundlage seiner Auswahl. Was ihm geeignet erschien, schnitt er weg und bereitete es für die Herausgabe vor. Dabei verfuhr er – obwohl als Philologe geschult und in analogen Fällen als Editor (bes. Möhlers) renommiert – mit einer Sorglosigkeit, man muß schon sagen: Schludrigkeit, die an Blindheit nicht nur grenzt. [...] Offensichtlich war ihm damals dringend an der raschen Publizierung eines Funds gelegen, der (neben anderem) seine Drey-Interpretation favorisieren konnte und sollte, koste es, was es wolle." (86f).

Nachdem Geiselmanns Autorität die meisten Drey-Interpreten zur kritiklosen Übernahme seiner Urteile oder Vorurteile bewegt hat, will K. endlich Exegese statt Eisegese bieten, aus kritisch gesicherten Daten und Fakten eine von Subjektivismen gereinigte Interpretationsbasis erstellen und eine genetische Erklärung des Dreyschen Hauptwerks versuchen. Deshalb kommen bei ihm „neben den geistes- und ideengeschichtlichen Aspekten auch biographische (wenn man so will: psychologisch-genetische), allgemein- und kirchengeschichtliche, begriffs- und wortgeschichtliche, literarkritische, literaturgeschichtliche, wissenschafts-, traditions-, universitäts-, fakultäts- und forschungsgeschichtliche Recherchen" (19) ungleich breiter und gezielter als in allen bisherigen Arbeiten über Drey zum Einsatz. Anders gesagt: K. gelingt es im Unterschied zu Geiselmann und allen von ihm abhängigen Arbeiten, nicht nur die möglichen, sondern die tatsächlichen Anknüpfungspunkte Dreys herauszupräparieren. Seine kritische Sichtung aller zugänglichen Manuskripte, Vorlesungsmitschriften und Büchernachlaß-Listen, der Differenzen zwischen erster und zweiter Auflage der „Apologetik", sowie sämtlicher Rezensionen von katholischer und protestantischer Seite (88–119) ist eine für jeden weiteren Drey-Interpreten unentbehrliche Hilfe. Der vorbildlich gearbeitete kritische Apparat dokumentiert eine ungeheure Detailarbeit und spiegelt zugleich die sprachliche Disziplin eines Autors, der aller Akribie zum Trotz nie kompliziert, sondern im Gegenteil elegant formuliert. Nur Kap. I, 7 (119–136) über die Bezeichnung Dreys als Vater der Fundamentaltheologie wirkt als Referat allzu vieler Positionen überfrachtet.

Die sich im zweiten Kap. anschließende Darstellung der Genese des Dreyschen Hauptwerkes darf man ohne Übertreibung als Meisterwerk und Musterbeispiel historischer Analyse bezeichnen. Dreys gesamtes Schrifttum, Mitschriften seiner Hörer, Dokumente über die Repetitionen der ihm in Tübingen zugeordneten „Hilfslehrer", über Prüfungen und Disputationen vermitteln ein zuverlässiges Bild des Entstehens und Reifens der Dreyschen „Apologetik". Nur auf Grund kritisch abgesicherter Belege spricht K. von „Abhängigkeiten". Die Verbindung Dreys zu Schleiermacher faßt er in vier Punkte: (a) inhaltliche Aufgabenstellung der „Apologetik" (Darstellung des Wesens bzw. der Grundidee des Christentums); (b) ihre methodologische Eigenart (philosophische Konstruktion); (c) ihre strukturelle Verfassung (Präponderanz der positiv-„apologetischen" Gesichtspunkte; (d) ihre funktionelle Bestimmung zur theologischen Grunddisziplin. Im letztgenannten Punkt (d) brechen nach Erscheinen des ersten Bandes von Schleiermachers Glaubenslehre (1821) die Differenzen auf. In seinem Frühwerk („Kurze Einleitung in das Studium der Theologie") ist Drey dem von Schleiermacher (und Schelling) geprägten Gedanken verhaftet, Apologetik sei die philosophische Konstruktion des Christentums aus einer einzigen Idee (der „Reich-Gottes-Idee"); in seinem Spätwerk aber will er die Inhalte des Christentums nicht mehr konstruieren, „sondern die in ihm objektiv gegebenen Inhalte in ihrer ihnen gemeinsamen Struktur (‚aus Offenbarung') erfassen" (256[58]). So gesehen aber ist Apologetik die theologische Disziplin, die im Unterschied zur Dogmatik nicht formaliter oder materialiter ex revelatione argumentiert, sondern die allen Offenbarungsaussagen gemeinsame Struktur reflektiert.

Vor dem Hintergrund der von Geiselmann beherrschten Forschung ist bedeutsam, daß K. den Einfluß des Benediktiners Marian Dobmayer auf Drey ebenso hoch veranschlagt wie den von Schleiermacher und Schelling. Wie Dobmayer die gesamte Ekklesiologie der Dogmatik entzieht und in seine „Theologia generalis" einbaut, so ist die Kirche bei Drey nicht Einzelgegenstand, sondern Prinzip (id ex quo) der Dogmatik. Als „Organ der lebendigen Selbstüberlieferung der göttlichen Offenbarung im Fortgang der Geschichte" ist die Kirche Basis alles theologischen Wissens und die Lehre über das Wesen, den Ursprung und die Identität der Kirche (Ekklesiologie) Bestandteil der aller Dogmatik vorausliegenden Apologetik.

Aller Dogmatik voraus liegt die Apologetik als die Lehre von dem „transzendentalen Grund alles empirisch Christlichen" (246), als Lehre über die „Offenbarung als Idee". Damit gemeint ist die rein philosophische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung des Unbedingten im Bedingten (in der Geschichte). Die Offenbarung selbst besteht aus Tatsachen; sie ist „die Summe solcher äußern Anregungen und Erscheinungen, durch welche dem Menschen das Göttliche zur unmittelbaren, nicht erst durch Reflexion erzeugten Anschauung gebracht" wird. Aber zur Annahme der Tatsachen durch den Glauben tritt die „Auseinandersetzung der Tatsachen im Denken", d. h. das Begreifen des Faktischen als des Notwendigen im Lichte der zuvor philosophisch eruierten „Offenbarungsidee". Mit überzeugenden Argumenten verwirft der Vf. die vom Rezensenten 1977 in der Zeitschrift „Philosophie und Theologie" vorgetragene These von der „inneren Doppelbödigkeit des Dreyschen Systems"; denn wenn Drey vom Faktischen der Offenbarung (von der Heilsgeschichte) ausgehen und zugleich die Fakten als Ideen begreifen will, muß man seine „Philosophie der Offenbarung" immer schon voraussetzen. Anders gesagt: Drey will die phänomenale Wirklichkeit nicht in die Idee „aufheben", sondern er entwikkelt zunächst einen Begriff (eine Idee) von Offenbarung überhaupt und betrachtet dann im Lichte dieser Idee die Phänomene der sogenannten Heilsgeschichte.

K. spricht von einem „hermeneutischen Zirkel": Drey geht aus von den Tatsachen (Phänomenen) der „Offenbarung", fragt dann philosophisch nach den Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt, wendet sich im Lichte der so eruierten „Idee der Offenbarung" zurück zu deren Tatsachen (Phänomenen) und erkennt auf diese Weise den inneren Zusammenhang des Einzelnen im Ganzen. Ob man diese Struktur mit Recht als „hermeneutischen Zirkel" bezeichnet, mag hier dahingestellt bleiben. Aber diskutiert werden muß, was K. aus der Tatsache folgert, daß Drey seine „Idee der Offenbarung" unter ausdrücklicher Voraussetzung der Tatsache der christlichen Offenbarung entwickelt. Er folgert nämlich aus der Abhängigkeit der Dreyschen Offenbarungsphilosophie von der biblischen Heilsgeschichte die Gleichsetzung der Dreyschen Apologetik mit einer „Prüfung des Christentums an sich selbst" (326). Er schreibt Drey die These zu, daß die Übereinstimmung der Tatsachen aller Offenbarung miteinander das eigentliche Kriterium sowohl ihrer Wahrheit als auch ihrer Göttlichkeit ist. Wie aber verträgt sich diese Auffassung mit der zuvor (im Anschluß an die Habil.schrift von Franz Schupp) getroffenen Feststellung, daß Dreys Apologetik „selbst keine Offenbarungsaussagen macht, nicht formaliter oder materialiter ex revelatione argumentiert, sondern rein ‚die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarungsaussagen ganz im allgemeinen und so von Theologie überhaupt' ist" (256[58])? Und wie vereinbart K. diese Auffassung mit der von ihm selbst gebotenen Erklärung des Unterschieds zwischen Drey und Kuhn? Wenn es nach Drey nicht möglich ist, mit der autonomen philosophischen Vernunft einen unumstößlichen Begriff bzw. eine unumstößliche Idee der Offenbarung des Absoluten im Endlichen der Geschichte zu ermitteln; wenn nach Drey Apologetik der in jeder Zeitsituation neu zu unternehmende Versuch ist, den inneren Zusammenhang der Tatsachen der Offenbarung darzustellen, dann kann man nicht gleichzeitig behaupten, daß Apologetik im Sinne Dreys „rationes necessariae sive demonstrativae" statt bloßer „rationes persuasoriae" (232) vorträgt, daß also Apologetik für Drey anders als für seinen Schüler Kuhn keine bloß „generelle Dogmatik", sondern selbständige „Grund- und Begründungswissenschaft" (231) ist.

Vielleicht ist die als Gegengewicht zu Geiselmanns Pathos gedachte Nüchternheit des Verfassers zu streng. Denn sein Fazit lautet: „Die auf Drey folgende Apologetik fiel in vielem hinter die intellektuelle Höhe und geistige Kraft seines Konzepts zurück. Es ist heute nicht repristinierbar. Es ist ein Datum der (Theologie-) Geschichte und als solches zu würdigen. Es legt der Fundamentaltheologie heute keine weitere Verpflichtung auf als die, ‚jedem Rede und Antwort zu stehen' (1 Petr 3,15b) so, daß nach der geistigen Verfassung der Zeit die Rede sinnvoll und die Antwort verständlich ist" (354). Wenn Drey mit seiner „Philosophie der

Offenbarung" nach einem Begriff der Selbstmitteilung des Absoluten in der Kontingenz des Faktischen (Idee der Offenbarung) gesucht hat, kann seine Apologetik mehr sein als ein wichtiges Datum der Theologiegeschichte. Denn dann könnte sie den Relativismus einer z. B. von Gadamers Hermeneutik und Apels Transzendentalpragmatik geprägten Fundamentaltheologie in Frage stellen oder gar korrigieren.

Die Anfragen und Einwände des Rezensenten stellen den Wert der vom Vf. geleisteten und hier nur punktuell referierten Analyse keineswegs in Zweifel. K. bietet nicht nur die erste monographische Darstellung des Dreyschen Hauptwerkes, sondern darüber hinaus einen Gesamtaufriß seines apologetischen Denkens und eine detaillierte Erforschung seiner tatsächlichen Stellung und Rolle in der Geschichte der Fundamentaltheologie. K.s vorbildlich gründliche und zugleich stilistisch glänzend gearbeitete Studie gehört zu den Grundlagen jeder weiteren Arbeit über die Tübinger Schule und die Theologiegeschichte des 19. Jh.s insgesamt.

Bonn Karl-Heinz Menke

Tiefensee, Eberhard: **Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung**. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777–1853). – Leipzig: St. Benno-Verlag 1988. XXV, 261 S. (Erfurter Theologische Studien, Bd 56), kart.

Die noch vor der „Wende" entstandene Diss. des Erfurter Studentenseelsorgers Eberhard Tiefensee verweist einleitend (vgl. bes. 16[91a]) auf die vielen Umwege, über die alle ungedruckten Quellen und große Teile der Sekundärliteratur besorgt werden mußten. Obwohl Raimund Lachners Arbeit über Dreys Ekklesiologie (vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 40–44) schon 1986 publiziert wurde, hatte bis 1988 noch kein Exemplar die innerdeutsche Grenze überschritten. Um so mehr ist zu bewundern, daß der Vf. fast das gesamte Werk des Gründers der Katholischen Tübinger Schule und – von Lachners Arbeit und einigen kleineren Arbeiten abgesehen – auch die gesamte Parallelliteratur verarbeitet.

Ausgehend von einer Bemerkung des von Hefele verfaßten Drey-Nekrologs über die Vereinigung physikalischer, mathematischer und religionsphilosophischer Interessen stellt T. die Frage, „inwieweit sich Dreys Entwicklungsvorstellung im lebendigen Kontakt mit der Naturwissenschaft seiner Zeit – und das heißt um die Jahrhundertwende: mit der Naturphilosophie – ausformte" (7). Zunächst (Kap. I) will er Dreys Entwicklungsbegriff auf naturwissenschaftliche Wurzeln hin untersuchen und dann (Kap. II–III) die so eruierte Entwicklungsvorstellung als Mitte seines religionsphilosophischen Denkens erweisen. Kap. I stellt Dreys Entwicklungsbegriff in den naturphilosophischen Manuskripten (teilweise in einem Anhang der Diss. publiziert) und theologischen Veröffentlichungen dar. Kap. II analysiert den Begriff der religiösen Anlage. Und Kap. III schildert die Entwicklung dieser Anlage als Erziehungsvorgang, Religionsgeschichte und Bildungsgeschehen.

Der Vf. darf für sich beanspruchen, die drei wichtigsten naturphilosophischen Handschriften Dreys, ein mit dem Titel „Entwurf" versehenes Manuskript und die zwei erhalten gebliebenen Bände seines „Physikalischen Tagebuchs", erstmals literar- und textkritisch untersucht bzw. analysiert zu haben. Er zeigt, daß der 1806 zum Prof. für Religionsphilosophie, Mathematik und Physik in Rottweil ernannte Drey eine atomistische (allein auf Empirie beruhende) Naturphilosophie ablehnt und sich stattdessen für Schellings Methode der „Konstruktion" aller Tatsachen durch deren systematische Einordnung in ein „Ganzes" begeistert. Das „Ganze" ist nach Drey ein „Organismus", der durch zwei Prinzipien, ein inneres Lebensprinzip und ein äußeres belebendes Prinzip, gebildet wird. Lorenz Oken, der Begründer der exakten Entwicklungslehre in Deutschland, beschreibt den mit Seele und Geist begabten Menschen als Inbegriff aller Möglichkeiten des Organischen und nimmt, wie T. nachweist, unmittelbar Einfluß auf Dreys naturphilosophische Ausführungen über ein Universum, „das durch das ‚Ineinandergreifen aller Dinge' mit ‚Wechselwirkung in allen Perioden und zwischen den Wesen' gekennzeichnet ist" (34). Für den Tübinger umfaßt der Organismusbegriff eine biologische und eine ästhetische Komponente, indem er beides zugleich bezeichnet: den menschlichen Organismus als geistbeseelten Leib und die ein geistiges Prinzip verkörpernde und veranschaulichende Einheit. Jede Organismusbildung ist – so formuliert Drey im Anschluß an Oken – ein Kristallisationsprozeß, als dessen bestes Beispiel ihm die Ausbildung des kirchlichen Dogmensystems erscheint.

Zur Erklärung des Phänomens „Entwicklung" übernimmt der Tübinger bestimmte Denkmodelle wie das Schema „Einheit – Differenz – Indifferenz" (Polarisierungsmodell), das „Reiz-Antwort-Schema" (Irritabilitätstheorie) oder die vitalistisch orientierte Lehre vom „Bildungstrieb" von Oken oder Schelling. Doch darf er deshalb nicht als Plagiator bezeichnet werden. Denn T. kann überzeugend nachweisen, daß Dreys frühe naturwissenschaftliche Studien der Grund all seiner späteren Fragen an die Philosophie und Theologie seiner Zeit sind. Zwei dieser Fragen beziehen sich auf das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität sowie auf das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit einer Entwicklung. Mit Hilfe der Schellingschen Philosophie sucht Drey eine Antwort, die sowohl dem Gedanken einer reinen Selbstentwicklung mit seinen deistischen und naturalistischen Implikationen als auch dem einer reinen Fremdbewirkung der Entwicklung mit seinen okkasionalistischen und supranaturalistischen Konsequenzen entgegentritt. Drey unterscheidet verschiedene Grundgesetze wie „das der Entwicklung aus einer Anlage oder einem Keim vermittels des darin verborgenen organisierenden Triebes" und „das einer Entwicklung durch einen gleichgearteten Reiz von außen". Aber er hält diese Gesetze für Abstraktionen, die in der Wirklichkeit der Naturphänomene immer schon vereint sind und deshalb nur auf der reflexen Ebene des Wissenschaftlers zu Alternativen wie der zwischen Determinismus und Okkasionalismus führen. T. beschließt das erste Kap. seiner Diss. mit der gut belegten These, daß Dreys frühe naturphilosophische Reflexionen über das Phänomen „Entwicklung" der Ausgangspunkt für seine fundamentaltheologische Suche nach einem Mittelweg zwischen Rationalismus und Suprarationalismus sind.

Der Begriff „Anlage" ist für den Tübinger so etwas wie eine Brücke von der Natur- zur Religionsphilosophie. Er bezeichnet nicht nur formal einen aus dem Gang der Entwicklung zurückgefolgerten Anfangspunkt, sondern ein reales Kraftzentrum. Entsprechend ist die religiöse Anlage des Menschen ein lebendiger Keim, der – angestoßen durch die Offenbarung – alle Lebensbereiche durchdringt. Drey findet die religiöse Anlage nicht in den erkennenden Kräften des Menschen (Verstand und Vernunft) und auch nicht in den praktischen Geistesvermögen (Gewissen und Wille), sondern im Gemüt. Denn das Gemüt ist das kraftvoll zur Entfaltung drängende Prinzip aller anderen Geistesvermögen und liegt so der Differenz von Verstand und Vernunft als deren Einheit voraus. In der mehr noch von Schleiermacher als von Schelling beeinflußten „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie" (1819) definiert er Religion als „durchgängiges, allseitiges und lebendiges Bestimmtsein des Menschen durch das Gottesbewußtsein" und vermeidet so den Mystizismus reiner Innerlichkeit ebenso wie die traditionalistische Ausschaltung des Subjekts. Die religionspädagogische und missionstheologische Konsequenz der Dreyschen Anthropologie beschreibt T. mit der Bemerkung, daß der durch die Verkündigung angerufene Mensch in dem Maße getroffen und betroffen wird, wie der Kern seines Lebens berührt und geweckt wird.

Das dritte Kap. mit dem Titel „Die Entwicklung der religiösen Anlage" dient zunächst dem Nachweis einer eingehenden Beschäftigung des Tübinger Theologen mit Lessings Schrift über die „Erziehung des Menschengeschlechts". Drey ist bemüht, die Konsequenzen eines allzu unkritischen Vergleichs zwischen Offenbarungs- und Erziehungsvorgang zu vermeiden. Er spricht zwar wie alle Traditionalisten von einer „Uroffenbarung", versteht diese aber nicht als Vermittlung der besagten „religiösen Anlage". Denn aller Erziehung des Menschen durch Gott liegt die „religiöse Anlage" als Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung so voraus, daß ihre Entwicklung integraler bzw. konstitutiver Bestandteil der Heilsgeschichte ist. T. bemerkt, daß Drey die Analogie zwischen Erziehungs- und Offenbarungsvorgang im Sinne einer Parallelisierung von Natur- und Geistesentwicklung überzieht, sich aber zumindest punktuell selbst korrigiert, indem er Erziehung nicht nur als Vermittlung von Inhalten, sondern auch als gegenseitige Offenbarung von Personen charakterisiert. Dem entspricht, daß der Tübinger über programmatische Entschlüsse, Materialsammlungen und Skizzen zu einem „System der Naturgeschichte", zu einem „System der Dogmengeschichte" oder einer „Enzyklopädie der Theologie" nicht hinausgelangt. Er will zwar hinter der real anschaubaren und scheinbar zufälligen Ereignisabfolge der Geschichte eine notwendige Entwicklung aufdecken und „konstruiert" deshalb in seiner „Apologetik" die Religions- und Offenbarungsgeschichte in Anwendung des ihm von der Naturphilosophie her vertrauten Entwicklungsschemas „Urreligion (Einheit) – Heidentum und Judentum (Differenz) – Christentum (Indifferenz)". Doch dieser Drang zum „System" bzw. zur „Konstruktion" wird durchbrochen von einem personaldialogischen Verständnis von „Erziehung" und „Offenbarung".

Die Aporien einer zu weit getriebenen Übertragung naturphilosophischer oder pädagogischer Entwicklungsvorstellungen auf die Theologie zeigen sich in Dreys Ausführungen über die Erbsünde und über den Abschluß der Offenbarungsgeschichte mit dem Tode des letzten Apostels. Der „Sündenfall" erscheint ihm als ein eigentlich unbedeutender „Zwischenfall" innerhalb einer fortschreitenden Entwicklung; und die These vom Abschluß der Religions- und Offenbarungsgeschichte widerspricht seiner weitgehenden Gleichsetzung von Welt- und Heilsgeschichte. Aber in dieser „Heilsgeschichte" bleibt das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf, von Erlöser und Sünder, stets gewahrt. Mit seiner Definition der Religion als „Zu-sich-selbst-Kommen des Gott-Welt-Verhältnisses" distanziert sich Drey von Hegels Gleichsetzung des göttlichen Selbstbewußtseins mit der Entwicklung der religiösen Anlage des Menschen. Ziel aller Entwicklung ist die Abbildung des Urbildes (= „Bildungs"-Geschehen): Nach Drey bringt sich der offenbarende Gott in aufsteigender Folge im Gesamtuniversum, in der Menschheit und im „Repräsentanten" der neuen Menschheit, in Christus, zur Anschauung. Ohne beide Begriffe stets sauber zu trennen, bezeichnet der Tübinger die Anlage des Menschen zur Verähnlichung mit Gott als „imago" und die gottgefällige Entwicklung dieser Anlage als „similitudo". Dabei wird die Entfaltung der Gottebenbildlichkeit als durch den Nächsten bzw. die kirchliche Communio vermittelt gedacht. T. spricht sogar von einer Aversion Dreys gegen jede Art von Individualismus.

Leider konnte der Vf. die von Abraham Peter Kustermann ebenfalls 1988 publizierte Gesamtdarstellung des Begründers der Tübinger Schule (s. u.) vor der Veröffentlichung seiner eigenen Studie nicht mehr „einarbeiten". Nach Kustermann geht Drey aus von den Tatsachen (Phänomenen) der „Offenbarung", fragt dann philosophisch nach den Bedingungen der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt, wendet sich im Lichte der so eruierten „Idee der Offenbarung" zurück zu den Tatsachen (Phänomenen) und erkennt auf diese Weise den inneren Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob auch die „Idee der Entwicklung" einen „hermeneutischen Zirkel" (Kustermann) beschreibt oder aber wie ein apriori konstruiertes Denkmodell von den Phänomenen der Natur auf die Phänomene der Heilsgeschichte „übertragen" wird.

Insgesamt ist die besprochene Diss. ein wichtiger Beitrag zur Drey-Forschung und zur Geistesgeschichte des 19. Jh.s. T. hat nicht nur den engen Zusammenhang zwischen dem naturwissenschaftlichen und dem theologischen Schrifttum Dreys herausgestellt, sondern auch mit äußerster Genauigkeit d i e Verbindungen des Tübinger Theologen zu den nichttheologischen Denkern seiner Zeit dargestellt und analysiert. Von „Abhängigkeiten" und „Einflüssen" spricht er nur dann, wenn sie sich quellenkritisch nachweisen lassen. Wie Kustermann stellt er Geiselmanns Etikettierungen „Anti-Aufklärer" und „Romantiker" mit guten Gründen in Frage. Der vorbildlich gearbeitete kritische Apparat seiner Arbeit ist eine Fundgrube, deren Reichtum hier nur angedeutet werden kann. T. klärt zentrale Begriffe wie „Organismus", „Anlage", „Gemüt", „Gewissen", „Vernunft" und „Verstand" stets im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Autoren. Er beweist die Bedeutung des Tübingers für die Suche nach einem eigenen Wortschatz der Anfang des 19. Jh.s erstmals in deutscher Sprache verfaßten katholischen Theologie. Und er hat jedes seiner Zitate literarkritisch so hinterfragt, daß ihm im Unterschied zu fast allen anderen Drey-Interpreten keine Verwechslung von „Exzerpten" mit „Meinungen" Dreys unterläuft. Vielleicht wäre die Diss. flüssiger lesbar, wenn T. seine häufigen Randbemerkungen und Einzelbeobachtungen in die Fußnoten verbannt hätte. Zudem: Für eine Arbeit mit vielen Details wäre ein Sachregister noch wichtiger als das angefügte Personenregister gewesen. Und: Man vermißt ein Schlußwort über die Relevanz der Ergebnisse für den theologischen Diskurs der Gegenwart. Dennoch: Der Vf. hat mit großem Geschick und vorbildlicher Gründlichkeit nicht nur eine ausgezeichnete Studie zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jh.s geliefert, sondern darüber hinaus Fragen gestellt, die in der gegenwärtigen Diskussion über das Selbstverständnis der Dogmengeschichtsschreibung, über das Verhältnis von Schrift und Tradition und nicht zuletzt für das leider erlahmte Gespräch der Theologie mit den Naturwissenschaften von Bedeutung sind.

Bonn Karl-Heinz Menke

Edith Stein: **Aus dem Leben einer jüdischen Familie**. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend. – Freiburg: Herder 1985. XXXI, 376 S. (Edith Steins Werke, Bd VII), geb DM 68,00

Edith Stein: **Aus meinem Leben**. Mit einer Weiterführung über die zweite Lebenshälfte von Maria Amata Neyer OCD. – Freiburg: Herder 1987. VII, 407 S. (Sonderausgabe von Bd VII von Edith Steins Werken), kart DM 24,80

Edith Stein berichtet in dieser Autobiographie, deren einzelne Teile zu unterschiedlichen Zeiten, aber mit einem durchgängig apologetischen Interesse entstanden, von ihrer Kindheit-, Jugend- und Studienzeit bis zu ihrer Promotion im Jahre 1916. Die beiden Ausgaben der Biographie (die in diesem ihrem Kernteil bis auf die Seitenzahlen identisch sind) bringen zum ersten Mal die vollständigen und ungekürzten Aufzeichnungen Edith Steins, die aus testamentarischen Gründen bisher nicht veröffentlicht werden konnten. Die Sonderausgabe der als Bd VII von Edith Steins Werken erschienenen Autobiographie, die diese Autobiographie einem breiteren Publikum zugänglich machen will, enthält zusätzlich eine kurze „Weiterführung" über die zweite Lebenshälfte von Edith Stein (375–400). Zu bedauern ist, daß in diese Sonderausgabe nicht einige der Bilder der Familie Stein aus der Werkausgabe aufgenommen wurden.

Einige Fehler, die nicht als Fehler im Manuskript Edith Steins selbst kenntlich gemacht wurden, sollten bei einer Neuauflage korrigiert werden: S. 49 Z. 3; S. 61 Z. 5 v.u.; S. 81 Z. 3; S. 98 Z. 4; S. 189 Z. 14 v.u.; S. 194 Z. 18; S. 278 Z. 12 v.u.; S. 298 Z. 3f; S. 308 Z. 13; S. 333 Z. 6.

Durham, USA Teresa Berger

Edith Stein: **Verborgenes Leben**. Hagiographische Essays, Meditationen, Geistliche Texte. – Freiburg: Herder 1987. XXVII, 181 S. (Edith Steins Werke, Bd XI), geb DM 48,00

Der XI. Bd der Werkausgabe Edith Steins enthält 13 einzelne Texte: Betrachtungen, Abhandlungen, geistliche Ansprachen, Dialoge und Gedichte. Die Texte entstammen dem Lebensabschnitt 1930–1942 und geben damit Einblick in eine Zeit in Edith Steins Leben, aus der keine autobiographischen Notizen und nur relativ wenige Briefe erhalten geblieben sind. Der vorliegende Bd bietet somit wichtige Einblicke in Edith Steins letzten Lebensabschnitt. Einen besonderen Niederschlag findet natürlich Edith Steins durch den Karmel geprägte Spiritualität.

Die einzelnen Texte sind nicht chronologisch, sondern inhaltlich geordnet mit dem Ziel, die religiöse Entfaltung Edith Steins zu dokumentieren, ihre Berufung zum Karmel zu erschließen, die mystische Ausrichtung ihres Denkens, sowie die poetische Komponente ihrer Spiritualität zu zeigen. Einige der Texte finden sich hier erstmals veröffentlicht. Der ganze XI. Bd der Werkausgabe mit seiner Sammlung geistlicher Texte verdient auch über den Kreis der an der Werkausgabe Interessierten hinaus Beachtung.

Durham, USA Teresa Berger

Edith Stein: **Ganzheitliches Leben**. Schriften zur religiösen Bildung. – Freiburg: Herder 1989. 230 S. (Edith Steins Werke, Bd XII), geb DM 48,00

Der XII. Bd von Edith Steins Werken enthält 17 Texte, die Edith Steins Arbeiten zu Fragen der religiösen Bildung darstellen. Die Texte stammen aus den Jahren 1926–1938 und umfassen somit den Zeitraum von 12 Jahren vor und nach ihrem Eintritt in den Karmel. Einige der Texte waren bis jetzt unveröffentlicht, andere nur schwer zugänglich. Man ist für die jetzt vorliegende Sammlung in einem Bd dankbar. Gegliedert sind die Texte nach inhaltlichen Gesichtspunkten (wobei sich zumindest ein Abschnitt mit dem Themenkreis eines weiteren Bdes der Werke überschneidet bzw. diesen ergänzt: vgl. Abschnitt III: Frauenleben und den V. Bd der Werke, der den Titel „Die Frau" trägt). Mit seinen 17 teils kurzen Aufsätzen, teils längeren Abhandlungen verdient der vorliegende Bd die Aufmerksamkeit aller an Fragen der religiösen Bildung Interessierten.

Durham, USA Teresa Berger

Edith Stein: **Keine Frau ist ja nur Frau**. Texte zur Frauenfrage. Hg. und eingel. von Hanna-Barbara G e r l . – Freiburg: Herder 1989. 144 S. (frauenforum), geb DM 19,80

Der vorliegende Bd versammelt in relativ loser Aneinanderreihung Aussagen von Edith Stein zu verschiedenen Aspekten der Frauenfrage. Wie die Hg.in der Texte zu Recht bemerkt, handelt es sich bei der „Frauenfrage" um ein „Hauptthema der Zeit" (23) – die Feststellung ist bezogen auf die Wirkungszeit Edith Steins, ist aber mindestens ebenso anwendbar auf die heutige Zeit.

Edith Steins Aussagen zur „Frauenfrage" (sie stammen zum großen Teil aus Arbeiten zwischen den Jahren 1928–1933) sind in neun thematischen Kap.n gesammelt, denen jeweils eine kurze Einführung der Hg.in vorangestellt ist. Die Kap. reichen vom Ringen um „weibliche Eigenart" über die Frage der Frauenarbeit bis zum behutsamem Tasten nach weiblichen Gottesbildern. Bei manchen Texten (z. B. S. 57 und S. 63) hätte man gerne genauer gewußt, vor welchem und für welches Publikum sie geschrieben wurden (da die Stellenangaben durchweg auf spätere, meist die neueste Werkausgabe verweisen, helfen sie in dieser Frage nicht unbedingt weiter).

Die Hg.in hat den Bd mit einer sachkundig-knappen Einführung zum Thema „Edith Stein und die Frauenfrage" (5–22) versehen. Man gibt Hanna-Barbara Gerl gerne Recht, wenn sie – auch da, wo sie Edith Steins Positionen als inzwischen fragwürdig bezeichnen muß – ihr auch für das Heute die Gabe der „Problemschärfung" zuspricht. Der Bd mit Texten Edith Steins zur Frauenfrage kann durch diese „Problemschärfung" gleichzeitig Mut und Vorsicht geben im Ringen um die Frauenfragen unserer Zeit.

Durham, USA Teresa Berger

Tanner, Klaus: **Die fromme Verstaatlichung des Gewissens**. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XXI, 288 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Bd 15) Lw.

Im Jahr der Abdankung Wilhelms II. und der deutschen Kriegsniederlage, die am 11. November 1918 mit der Unterzeichnung des Waffenstillstandes im Wald von Compiègne besiegelt war, erschien die erste Fassung von Ernst Blochs sozialapokalyptischer Schrift ‚Geist der Utopie'. Die dort im Rahmen einer allgemeinen Analyse der Gedankenatmosphäre der Zeit gegebene Diagnose der kirchlichen Lage war in Kontrast zum revolutionär-eschatologischen Hoffnungsprinzip, dem nach Bloch die Zukunft gehören sollte, ganz auf Desillusionierung gestimmt: Während die einstmals große katholische Kirche mittlerweile einem ängstlich und kraftlos gewordenen, fast nur noch in der Vergangenheit lebenden alten Weib gleiche („Sie glaubt, wenn sie mittelmäßig ist, korrekt zu sein und zittert vor jedem Studenten der Chemie, daß er mit seinen Experimenten das Dasein Gottes erschüttere . . ."), sei der „sogenannte . . . liberale . . . Protestantismus" nichts weiter als „ein einfacher Rechenschaftsbericht moderner Lauheit, Glaubenslosigkeit, Dummheit und Gottleere" (E. Bloch, a.a.O., 268).

Zumindest hinsichtlich des religiösen Zustands der eigenen Kirche wurde dieses Verdikt von nicht wenigen evangelischen Theologen geteilt. Ihre religiös-theologische Zeitkritik verband sich dabei nicht selten mit politischen Ordnungsreflexionen, die ihren polemischen Bezugspunkt in der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 hatten und in einer sachlichen Beziehung standen mit Krisentheorien aus dem Bereich der zeitgenössischen Staatsrechtslehre. Auf diesen Zusammenhang ist die bei Trutz Rendtorff angefertigte, im SS 1987 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. angenommene Untersuchung von T. konzentriert.

Aufgabe und Ziel seiner Studie hat der Vf. in einer knappen Einleitung (IX–XXI) selbst präzise beschrieben:

> Die theologische Staatsdiskussion im Protestantismus der Weimarer Republik und die zur gleichen Zeit geführte Debatte in der Staatsrechtslehre sollen so aufeinander bezogen werden, daß gegebene Wechselwirkungen zwischen religiöser Wirklichkeitsdeutung und politischer Handlungsorientierung durchsichtig werden und auf diese Weise ein Lösungsbeitrag geleistet wird zu dem strukturellen Problem im Verhältnis des deutschen Protestantismus zur modernen parlamentarischen Demokratie (IXf.).

Zu diesem Zweck stellt T. zunächst Grundstrukturen der Weimarer Reichsverfassung im Kontext des modernen Verfassungsdenkens und die Ansatzpunkte der durch sie hervorgerufenen Diskussion dar (1–33). Bekanntlich brachte die Weimarer Verfassung nicht nur das Ende des überkommenen Staatskirchentums, sondern sie markierte auch „den Übergang vom alten monarchischen Obrigkeitsstaat zur liberalen, parlamentarischen Demokratie" (14). Dieser Übergang steht im Zusammenhang eines umfassenden Strukturwandels, wie er für die werdende Moderne charakteristisch und durch die Auflösung einer religiös-politischen Einheitskultur, die Unterscheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, die Entstehung einer freien Öffentlichkeit und durch jene Ausdifferenzierung der Lebenswelt gekennzeichnet ist, die namentlich in den politischen und ökonomischen Sphären wirksam wurde und dort zur Ausbildung eigengesetzlicher Funktionsmechanismen und Rationalitätsstandards führte. Die Rationalisierung des Politischen erfolgte dabei, nachdem Politik nicht mehr länger als bloße Verwaltung einer göttlich vorgegebenen Ordnung betrachtet, sondern in die eigene Verantwortung des Menschen übernommen wurde, entscheidend durch Verrechtlichung, will heißen: durch Bindung staatlichen Handelns an die in einer Verfassung kodifizierten Regeln und Normen. Als treibendes Grundmotiv einer solch verfassungsmäßigen Organisation politischer Machtausübung hat zweifellos das Interesse an der Sicherstellung und Beförderung individueller Freiheit zu gelten. Der Achtung vor der Freiheit des einzelnen in der Gesellschaft hinwiederum mußte die Anerkennung eines durch souveräne Akte der Staatsmacht nicht einfach auflösbaren Pluralismus notwendig entsprechen. Daraus ergab sich schließlich das Problem, welches Maß an Homogenität in der Gesellschaft gegeben sein muß, damit die an den Staat delegierten Aufgaben politisch effektiv erfüllt werden können.

Von diesem Integrationsproblem war auch die Weimarer Republik bedrängt, und das um so massiver, als die innere Verpflichtungskraft ihrer politischen Ordnung von vielen Intellektuellen der Zeit systematisch in Abrede gestellt bzw. destruiert wurde. An ausgewählten Beispielen aus dem Bereich der Staatsrechtslehre und der protestantischen Theologie wird dieser Prozeß gezielter Delegitimierung der Weimarer Reichsverfassung von T. detailliert untersucht (35–100).

Das elementare Krisenbewußtsein vieler Staatsrechtslehrer und ihre häufig anzutreffende Opposition gegen einen liberalen Rechtsrationalismus, wie er etwa von Hans Kelsen vertreten wurde, exemplifiziert T. neben Erich Kaufmann insbesondere an Carl Schmitt, der gegen den Parlamentarismus, den er als Inbegriff des Liberalismus und Rationalismus denunzierte, seine charismatisch-dezisionistische Führeridee zur Geltung bringen wollte. Interessant ist, daß er sich dabei „zum Anwalt der konkreten Verfassungwirklichkeit gegenüber der abstrakten Verfassungsnorm, der Weimarer Reichsverfassung (machte). Diese erweist sich . . . für ihn angesichts der Integrationsprobleme, die sich in einer inhomogenen Massengesellschaft stellen, als ein untaugliches und antiquiertes Instrument zur Bewältigung der Krise. Denn die parlamentarische Demokratie fuße auf Prinzipien und Ideen des liberalen Bürgertums des 19. Jh.s, somit auf Überzeugungen, die, wie ihre soziale Trägergruppe, durch den gesellschaftlichen Transformationsprozeß längst Einfluß und Bedeutung verloren hätten. Zur Lösung des zentralen Problems der politischen Einheitsstiftung könne gerade der Parlamentarismus wenig beitragen. Er spiegele zwar den faktischen Zustand der modernen Gesellschaft wider, d. h. den Pluralismus konfligierender Gruppeninteressen. Aber er liefere den Staat auch an diese Interessen aus und schwäche ihn damit." (57f) Demgegenüber erklärt Schmitt die Stiftung einer integrativen und differenzfreien Einheit des Staates zur politischen Hauptaufgabe. T. weist darauf hin, daß für die Lösung dieser Aufgabe die Weimarer Verfassung selbst immerhin zwei Ansatzpunkte bot: „Die Stärkung der Exekutive auf Kosten der Legislative, d. h. vor allem die Stärkung der Position des Reichspräsidenten gegenüber dem Parlament war die eine Möglichkeit, für die Schmitt immer wieder optierte. Die zweite Möglichkeit war mit dem Grundrechtsteil der Verfassung gegeben. Diese bot Ansatzpunkte für die Definition einer substantiellen Homogenität des Volkes." (58)

Nicht minder allergisch als viele Staatsrechtslehrer reagierte die Mehrzahl evangelischer, namentlich lutherischer Theologen auf den ihrer Meinung nach desintegrativen und einheitszersetzenden Pluralismus der Weimarer Republik. Im Anschluß an die sog. Ideen von 1914 und in Opposition gegen alle durch die westlich-liberale Zivilisation geprägten Demokratievorstellungen versuchten sie eine eigene, auf Fundamenten spezifisch lutherischen Denkens basierende deutsche Staatsidee zu profilieren. Als Gegengift gegen Parteiengegensätze und Interessenkonkurrenz, gegen gesellschaftlichen Pluralismus und Relativismus wurde die Restauration einer überparteilichen deutschen Volksgemeinschaft und antirepublikanischen Einheitskultur empfohlen, die durch kritische Abkehr von Aufklärung, Rationalismus und Liberalismus gekennzeichnet sein sollte. Theologie nimmt unter solchen Voraussetzungen zwangsläufig die Gestalt der Krisendiagnostik und Krisenhermeneutik an. Der Ursprung der Krise wird dabei im wesentlichen mit der aufgeklärt-bürgerlichen Welt des 19. Jh.s, ihre praktisch-soziale Dimension mit der fortschreitenden Emanzipation des Politisch-Ökonomischen vom Religiösen verbunden. Polemisiert wird gegen den gemeinschaftszerstörenden Kapitalismus der bürgerlichen Gesellschaft, gegen die zersetzende Kraft ihrer Verstandeskultur sowie gegen die politischen Leitvorstellungen der liberalen Demokratie, gegen Volkssouveränität, Parlamentarismus und Mehrheitsprinzip. Charakteristisch für solche Polemik ist stets ein dezidierter Antimodernismus. T. exemplifiziert dies namentlich an national-konservativen Theologengestalten wie Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Reinhold Seeberg und Friedrich Brunstäd. Aber auch bei Theologen, die wie Karl Barth und Paul Tillich eher dem Lager der sozialistischen Linken zuzurechnen sind, entdeckt er signifikante Indizien der konservativen Revolution und ihres antidemokratischen und antiliberalen Denkens. „Bis auf jene kleine Minorität jüngerer Theologen", so T., „die nicht zuletzt auch im Interesse einer Stärkung der parlamentarischen Demokratie an liberalen Theorietraditionen festhielten und um eine produktive Vermittlung von Religion und neuzeitlicher Rationalität, Protestantismus und Aufklärung bemüht waren, stimmten die anderen Vertreter der damals jüngeren Generation, ihrer Herkunft aus unterschiedlichen theologischen bzw. kirchenpolitischen Lagern zum Trotz, bereitwillig mit ein in den großen Chor einer zeitgeisttypischen Liberalismuskritik." (67)

Verbunden war die Kritik der politischen Leitvorstellungen der liberalen Demokratie Weimars sowohl in der Staatsrechtslehre als auch in der protestantischen Theologie mit eifriger Suche nach neuer Verbindlichkeit. Dieser Suche und ihren Ergebnissen ist der umfangreichste Teil der Studie von T. gewidmet (101–262).

Eingehend analysiert T. den methodischen Neuansatz der Staatsrechtslehre, wie ihn ein Günther Holstein verfolgte, die Renaissance des Rechtsidealismus bei Julius Binder, die Integrationslehre Rudolf Smends sowie die zeitgenössische Grundrechtsdebatte. Dabei führt er die gegen die Entdifferenzierung von Politik und Metaphysik gerichtete geisteswissenschaftliche Neuorientierung in der Staatsrechtslehre der Zwanziger Jahre im wesentlichen auf das Interesse zurück, „neue gesamtgesellschaftlich verbindliche ethische Substanz zu definieren und so durch materiale Wertintegration den gesellschaftlichen Pluralismus und Antagonismus überwinden zu können" (152). Charakteristisch sei insgesamt eine Abwertung der Formalität von

Recht und Organisationsnormen zugunsten einer materialen Wertordnung („Nicht der Erkenntnis der Legitimität der Legalität gilt das Interesse, sondern die Frage nach der Legalität wird ganz von der Frage nach der Legitimität aufgesogen." [265]) sowie eine Tendenz zur Vergemeinschaftung individueller Freiheit („Die individuellen Schutzrechte des aufgeklärt-liberalen Grundrechtsdenkens werden zu substantiellen Gemeinschaftswerten umgedeutet, die das Individuum auf ‚das Ganze' verpflichten." [265]). Der im sachlichen Zusammenhang hiermit verhandelte Streit um die Kulturbedeutung des Luthertums, wie er vor allem zwischen Ernst Troeltsch und Karl Holl ausgefochten wurde, leitet sodann über zur Darstellung theologisch formierter Staatsideale, die T. unter dem Titel abhandelt: Der nationale Kulturstaat als Leitideal lutherischer Theologen (186ff). Zur Mitte deutscher, vom westeuropäischen Geist dezidiert abgehobener Staatsgesinnung wird der Gedanke gebundener Freiheit erklärt, wobei die innere Vergemeinschaftung entweder durch Gewissensreligion (Holl) oder durch eine theistisch-ethische Geschichtsansicht (Hirsch) oder durch eine Glaubensphilosophie im Sinne Brunstäds, jedenfalls in einer Weise erreicht werden soll, welche die positive Religion als einheitsstiftende Kraft und Garant staatstragender Sittlichkeit in Geltung setzt. Welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Organismusmetaphorik, dem Reich-Gottes-Gedanken, schließlich der Idee der Volksgemeinschaft und Nation zukommt, wird im einzelnen untersucht. Vor allem drei Merkmale sind nach T. kennzeichnend für das theologisch entwickelte Staatsideal: „Erstens wird der Staat zu einem gegenüber den Individuen eigenständigen Wesen hypostasiert, dem selbst eine geschichtlich gewachsene, individuelle Prägung zu eigen sei. Dementsprechend soll seine Legitimität nicht aus der Anerkennung durch die Bürger resultieren, sondern in der mit dem Volk immer schon gegebenen Substanz liegen. Zweites Merkmal dieses Staatsverständnisses ist eine extensive Staatszielbestimmung. Der Staat soll durch das Recht nicht nur die äußere Sphäre menschlichen Zusammenlebens regeln. Sein legitimer Aufgabenbereich soll auch das Innere, die Gesinnung der Volksglieder umfassen. Er wird zum Subjekt von Prozessen der Erziehung und Verwirklichung von Sittlichkeit, Einheit und organischer Gemeinschaft sowie zum Träger von nationalen Kulturgütern erhoben. Der Heraushebung der Selbständigkeit des Staates korrespondiert drittens die Betonung, daß jeder einzelne innerlich an diesen Staat gebunden sei, durch die sittliche, national-kulturfördernde Bestimmtheit des staatlichen Handelns. Durch die Theologisierung des Staats- und Volksdenkens werden die Verbindlichkeitsforderungen des Politischen gesteigert zum Anspruch auf gesinnungsmäßige, innere Vergemeinschaftung. Jede Abweichung vom sittlich-nationalen Wertkonsens muß aus dieser Perspektive immer schon als moralisch illegitim und verwerflich erscheinen. Im Vergleich mit einem solchen moralisierenden Grundzug hat die Orientierung an einer Verfassung als positiver Rechtsordnung in diesem Staatsverständnis allenfalls noch eine beiläufige Bedeutung." (257f)

T. macht kein Hehl aus seiner Annahme, daß die Weimarer Republik nicht nur an ihren mit Versailler Vertrag, Wirtschaftskrise usw. allerdings reichlich gegebenen äußeren Problemen, sondern auch und vor allem an solchermaßen hehren Staatsidealen zugrunde gegangen sei. In der abschließenden Zusammenfassung seiner Studie und nicht zuletzt auch im Blick auf die politischen Auseinandersetzungen im bundesdeutschen Protestantismus der Gegenwart (vgl. IX) plädiert T. daher entschieden für einen politischen Weg „Von der ‚Wertsubstanz' zu einer Ethik der Rechtsform" (263–267). Statt nach eindeutigen Werten für das Gemeinwesen zu suchen, wodurch die beklagte kulturelle Fragmentierung nur verstärkt, parteipolitische Interessengegensätze zu weltanschaulichen Fundamentalantagonismen dramatisiert und so gerade jene Fähigkeit zum pragmatischen Kompromiß moralisch diskreditiert würde, welche der parlamentarisch-demokratische Staat immer schon in Anspruch nehmen müsse, ohne sie selbst erzeugen zu können, sei die ethische Validität jener Konsensbildungsmechanismen zu erkennen, die in der Weimarer wie in der gegenwärtigen Verfassung immer schon impliziert seien (267). Kurzum: es gelte, die eigentümliche Leistungskraft des vermeintlich nur Formalen von Recht und Verfassung, „die Selbstbegrenzung in Hinblick auf substantielle weltanschauliche Wahrheiten" (266), konsequent wahrzunehmen und zu bewahren.

Die historische Berechtigung einer solchen Mahnung ist gewiß belegt. Was sie im einzelnen, insbesondere für den theologischen Wahrheitsanspruch bedeutet, darüber wäre freilich noch genauer zu reden. Näher zu klären wäre etwa, ob und inwiefern man die Theologie – was ja sozialgeschichtlich durchaus naheliegt – zu einer Funktion allgemeiner kultureller Entwicklungen erklären kann, ohne sie zugleich zu deren Epiphänomen herabzusetzen. Zu fragen wäre ferner, wie und aus welchen geistigen Ressourcen sich eigentlich jene kritische Selbstbegrenzung im Bewußtsein von Autonomie als der Bedingung ihrer produktiven Entfaltung im Pluralismus individueller Freiheitsvollzüge begründen und vermitteln soll, wenn sie denn, wie T. ausdrücklich sagt, weder staatlich verordnet noch politisch andemonstriert oder zu einer gegebenen Selbstverständlichkeit erklärt werden kann. Damit verbindet sich die Frage, ob die Unterscheidung zwischen formalen Funktionsmodellen und material bestimmten, substantiellen Integrationsideen ein hinreichend differenziertes Kriterium historischer und theologischer Urteilsbildung darstellt. Auch wer in dieser Hinsicht Zweifel hat, wird indes die analytische Hellsichtigkeit, argumentative Dichte und sprachliche Präzision der Studie T.s nur bewundernd anerkennen können. Im Anschluß an und in Fortführung von Kurt Nowaks Standardwerk zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932 (Evangelische Kirche und Weimarer Republik, Weimar ²1988) hat T. einen ausgezeichneten Beitrag zur Erforschung juristischer und theologischer Ideenpolitik in der Weimarer Republik geleistet.

Augsburg Gunther Wenz

Löwy, Michel: **Rédemption et Utopie**. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective. – Paris: Presses Universitaires de France 1988. 258 S. (Sociologie d'aujourd'hui), kart FF 150,00

Die Wahlverwandtschaft zwischen Messianismus und libertärer Utopie, die sich bei jüdischen Denkern in Mitteleuropa im ersten Drittel des 20. Jh.s ergibt, untersucht L. mit dem Ziel, die einer ganzen Generation jüdischer Intellektueller gemeinsamen Denkmuster zu analysieren und damit zugleich die Fruchtbarkeit des Begriffs der Wahlverwandtschaft für die kultur- bzw. religionssoziologische Analyse des Zusammenhangs zwischen Denken und sozialer Situation sowie der Artikulationsformen zwischen religiösen und politischen Universen zu eruieren. Er arbeitet den Weg heraus, den die Verbindung eines romantisch-restaurativen Antikapitalismus und revolutionär-utopischen Denkens bei der mitteleuropäischen jüdischen Intelligenz nimmt. Vf. analysiert deren gemeinsame antibürgerliche „Pariaexistenz", die sie in der Revolte gegen die Assimilierung ihrer Eltern zu einer Desäkularisierung, Deassimilierung und einer kulturell-religiösen Anamnese der jüdischen Vergangenheit gelangen läßt, die L. als „anaculturation" (47) bezeichnet. Ihm zufolge werden die Korrespondenzen zwischen jüdischem Messianismus und libertärer Utopie in dieser Generation dynamisch und transformieren sich zu einem Verhältnis der Wahlverwandtschaft, das sich nach zwei Polen hin ausprägt, in Richtung eines anarchisierenden religiösen Judentums und in den „religiösen Atheismus" der assimilierten, libertären Juden.

„A l'écart de tous les courants" (Adorno) und zugleich am Kreuzungspunkt beider Wege steht L. zufolge W. Benjamin, den er neben den eine „theologia negativa" und eine „utopia negativa" im präzisen Sinn vertretenden F. Kafka ins Zentrum seiner Untersuchungen stellt (121–161). Bei Benjamin führe die Wahlverwandtschaft zwischen jüdischem Messianismus und libertärer Utopie „à une véritable fusion, c'est-à-dire à la naissance de pensée nouvelle, irréductible à ses composantes" (122). Dieses neue Denken finde in dessen auf die dialektische Einheit von Revolution und Erlösung abhebenden „Geschichtsphilosophischen Thesen" seinen prägnantesten Ausdruck. L. wendet sich gegen eine Interpretation, die das Umschlagen von Messianismus in Politik bei Benjamin als Säkularisierung versteht wie gegen eine Sicht, die darin eine falsche Theologisierung der Revolution sieht und betont die Beibehaltung einer religiös-messianischen Dimension in seiner marxistisch-libertären „théologie de la révolution" (158).

Die sich bei Benjamin kreuzenden Strömungen verfolgt Vf. anhand der „Juifs religieux anarchisants" M. Buber, F. Rosenzweig, G. Scholem und L. Löwenthal (62–91) einerseits, der „Juifs assimilées, athées-religieux, libertaires" G. Landauer, E. Bloch, G. Lukács und E. Fromm (162–200) andererseits. Dem „religiösen Atheismus" (Lukács) der zweiten Gruppe ist laut L. gemeinsam, daß sich ihre „religiöse Unruhe" aus jüdischen Wurzeln speist, freilich nicht in konfessionell-religiöser Form artikuliert, sondern wie in der Sozialphilosophie Landauers an häretischen, anti-etatistischen Strömungen orientiert.

Aus der spezifisch mitteleuropäischen Wahlverwandtschaft zwischen Messianismus und Utopie, für die Vf. als einzigen französischen Vertreter die Ausnahme B. Lazare anführt, entsteht nach L. eine neue, besonders bei Benjamin formulierte Konzeption der Zeit und Geschichte, ein „historischer Messianismus" oder eine „romantisch-messianische Konzeption der Geschichte", die gegenüber Evolutionismus und positivistischem Fortschrittsdenken eine qualitative Wahrnehmung von Zeit beinhaltet.

L.s außerordentlich materialreiche und anregende Studie ist eine gelungene kultur- bzw. religionssoziologische Präsentation einer Generation jüdischer Denker, wobei der Zusammenhang zwischen deren gemeinsamer sozialer Basis und ihren religiös-politischen Perspektiven treffend dargestellt wird. Über ihre soziologische Intention hinaus ist die Arbeit auch fundamentaltheologisch relevant und verdient die Aufmerksamkeit aller, die interessiert sind zum einen am Beitrag des jüdisch-messianischen Denkens dieses

Jh.s für die christliche Theologie, zum anderen an der sozialen Verankerung politisch-theologischer Optionen.

Bei der Fülle der auftauchenden Namen – z.T. fehlerhaft: so Paul statt Karl Barth (222), verschiedentlich Gerschom statt Gershom Scholem sowie orthographische Fehler bei deutschen Orts- und Verlagsangaben – wäre ein Personenverzeichnis hilfreich.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Schaeffler, Richard: **Das Gebet und das Argument**. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. – Düsseldorf: Patmos 1989. XII, 346 S. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), kart. DM 44.80

Ausgehend von der Fragestellung nach der Möglichkeit einer produktiven Aufnahme der Sprechhandlungstheorie durch die Theologie entwirft Richard Schaeffler in konsequenter und konzentrierter Gedankenführung mit diesem Werk, das aufgrund häufiger Wiederholung der zentralen, in ihm in ausführlichen Argumentationsgängen entwickelten und zu einer Gesamtaussage zusammengefügten Einsichten dennoch gut lesbar bleibt und das so dem Anspruch einer „Einführung" gerecht wird, eine Theorie der religiösen Sprache, und ihres Verhältnisses zu Theologie und Philosophie, die in diesem Zusammenhang hinsichtlich ihrer *ursprünglichen* Ziele und Aufgaben bestimmt werden. Weil Sch. mit dem Begriff der „Religion" zwar auch Elemente antiker Religiösität bezeichnet, überwiegend jedoch die konkrete jüdisch-christliche Heilsgeschichte mit ihren biblischen und liturgischen Objektivationen meint sowie die Kirche als sich artikulierende Gemeinschaft der Gläubigen, läßt sich sein Buch auch als Beitrag zur Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen und - weil die Philosophie bei Sch. wesentlich als Metaphysik verstanden wird – als Beitrag zur neuerdings diskutierten Frage nach der Bedeutung der Metaphysik für die Theologie lesen.

Der erste Teil (16–99) der dreigliedrigen Schrift Sch.s ist der methodischen Grundlegung gewidmet:

Sch.s Denken basiert auf der Sprechhandlungstheorie, die er in Anlehnung an Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen sowie besonders in Aufnahme der Religionsphilosophie des Marburger Neukantianers Hermann Cohen (1842–1918) mit dem transzendentalen Denken zu vermitteln sucht (vgl. bes. 60–70), um so die Grundaporie einer theologischen Rezeption der Sprechakttheorie zu überwinden. Diese Grundaporie spricht Sch. vielfach in dankenswerter Klarheit aus: Eine Theorie, die die verschiedenen Formen sprachlicher Interaktion als funktionierend innerhalb geschlossener Regelsysteme denkt, immunisiert zwar die religiöse, kirchliche und theologische Sprache gegen etwa philosophische Kritik und wirkt so auf manche Theologen anziehend; der Preis aber, den eine Theologie, die diesen Dienst leichtfertig annähme, zu zahlen hätte, wäre der Verzicht auf die Denkmöglichkeit, sinnvoller eigener Aussagen als für den außerreligiösen Bereich gültige und wahre. Sch. bezeichnet diese drohende Situation durchgängig als „Anarchie" der Sprachspiele, die er von deren relativer Eigengesetzlichkeit bei gewahrter, wahrheitsorientierter Kommunikationsmöglichkeit zwischen Teilnehmern an verschiedenen Sprachspielen (von Sch. „Interferenz" zwischen den Sprachspielen genannt), der Autonomie der Sprachspiele, unterscheidet (28–31). Wird die religiöse Sprache als autonomes Sprachspiel anerkannt, verliert der imperialistisch vom Wissenschaftssprachspiel gegen sie vorgebrachte Sinnlosigkeitsverdacht seine Berechtigung (317). Zugleich lehnt Sch. die sprachanalytische Metaperspektive, die Sprachverhalten lediglich als in funktionalen Regelsystemen sinnvolles Verhalten beschreibt, ab. Er nimmt vielmehr den ursprünglichen Anspruch des religiösen Subjektes, in seinen Äußerungen authentische Welterfahrung, die für das eigene Subjektsein konstitutive Bedeutung hat, zu verbalisieren so ernst, wie dies einerseits in der Logik einer rein analytischen Philosophie liegt, die keinen absoluten Wahrheitsbesitz für sich reklamieren kann und wie dies andererseits aus der konsequenten Aufnahme der der Transzendentalphilosophie eigenen Aporien etwa durch Cohen sich nahelegt: So wird das religiöse Sprachverhalten verstehbar als Konstitutionsprozeß eines konkreten (nicht eines kantisch-aprioristisch abstrakten, und in Wirklichkeit eben doch durch die Konkreta der Mathematik und Physik bestimmten) Transzendentalsubjektes mit „seiner spezifischen Weise der Objektivität" (319), mit „Sachbezug und Bedeutungsgehalt" (210), „in welchem regulative Ideen, Kategorien und Anschauungsformen in spezifischer Weise gestaltet werden" (318).

Der zweite Teil der Buches (100–211) enthält eine grammatische, semantisch und pragmalinguistisch verfahrende Rekonstruktion spezifisch religiöser Weltwahrnehmung und -deutung, durch die sich ein Transzendentalsubjekt konstituiert, das in der religiösen Sprache diesen Prozeß seiner Selbstkonstitution im Gebet bespricht (vgl. 161).

Untersuchungsgegenstände sind: die antike Gebetssprache, antike Gottesprädikationen (123–157), das Magnifikat (163–207) sowie Psalmenverse (ebd. passim, zu denen sich auf S. 332 ein Index findet).

Der dritte Teil der Untersuchung Sch.s (216–330) handelt von der *notwendigen* Hervorbringung der Theologie und der Philosophie durch die Religion sowie von den Interferenzen zwischen beiden Wissenschaften:

Vieldeutigkeit sei für die religiöse Rede konstitutiv, weil die religiösen Objektivationen als aus dem antwortenden Verhalten des Menschen gegenüber der „religiösen Wirklichkeit" entspringende hinter der religiösen Wirklichkeit immer zurückbleiben, so daß immer auch noch andere Deutungen der ursprünglichen religiösen Erfahrung möglich bleiben (232). Im religionsgeschichtlichen Regelfall werde diese Situation als unausweichliche einfach akzeptiert (228). Einen Entscheidungsbedarf angesichts der Vieldeutigkeit religiöser Rede diagnostiziert Sch., wo es gegenüber dem orakelnden Gott um eine situationsangemessene hermeneutische Fragekunst geht (249) und wo sich – wie in der christlichen und jüdischen Tradition – die Einsicht durchsetzt, daß hermeneutische Weisheit in der ‚naiven' Auseinandersetzung mit religiösen Erfahrungen in „verderbliche Verblendung und Torheit" (250) umschlagen kann, so daß das Bedürfnis nach einer argumentativ gegründeten „Kriteriologie" (ebd) entsteht, mit deren Hilfe diesem Umschlag vorgebeugt werden kann. Den Ursprung der Philosophie schließlich sieht Sch. im Radikalisierungsprozeß theologischer Religionskritik: Wo die theologische Abwehr törichter religiöser Deutungen sich zur Bestreitung der Existenz der von diesen Deutungen anvisierten Götter radikalisiert, richtet sich die so entstehende Religionskritik konsequenterweise als Verdacht auch gegen den eigenen Kult (303). Unter diesen Bedingungen greift die Theologie auf die philosophische Gotteslehre zurück, um gegen den Verdacht, jeglicher Gott sei Produkt menschlicher „Götzenmacherei" (303), Argumente zu finden für die Existenz eines wahren Gottes (305), dessen Eigenschaften nicht nur als religiöse Erfahrung bekannt werden, sondern als denknotwendige der Philosophie zugänglich sind (304f). Bedarf die Religion mithin zur Abwehr der durch sie selbst inaugurierten Religionskritik als theologieimmanenter der Philosophie, was nach Sch. die viel geschmähte philosophische Gotteslehre als theologisch zu rezipierende rechtfertigt (Interferenz Philosophie → Theologie), so verwendet der Philosoph die von ihm aus der Sprache der Religion und der Theologie entlehnte (290–300) Vokabel „Gott", um den Anspruch zu erheben, daß philosophisches Denken nicht nur philosophieimmanent ‚funktioniert', sondern daß das in der Philosophie Gedachte „auch außerhalb der Philosophie besprochen wird" (206), so daß die Verwendung der Vokabel „Gott" in der Philosophie einen von dieser erhobenen hermeneutischen Anspruch gegenüber der Religion impliziert (293), der nur dann innerhalb des Grundkonzeptes autonomer, jedoch untereinander interferenter Sprachspiele legitim erhoben werden kann, wenn sich die philosophische Spekulation ihrerseits auch an der religiösen Erfahrung selbst kontrolliert (298f) statt diese metatheoretisch zu substituieren.

Sch. denkt die Aufgabe der Theologie wesentlich als hermeneutischen Dienst an der ursprünglichen religiösen Erfahrung, an der als in den religiösen Gemeinschaften lebendiger sich jede Theologie messen lassen muß, so daß sie eine permanente Relativierung vor der „veritas semper maior" (ihres religiösen Ursprunges) erfährt (286ff). Hier nun sieht Sch. den entscheidenden Interferenzbeitrag der Theologie für die Philosophie, die im Interesse der von ihr selbst intendierten Gotteserkenntnis sich der Einsicht der „veritas semper maior" zu beugen habe (313, passim).

Sch.s Grundgedanke der Kombination des sprechakttheoretischen mit dem transzendentalphilosophischen Theorieansatz weist einen vielversprechenden Weg im Feld einer fundamentaltheologischen und christlich-philosophischen Theoriebildung. Wohl im Interesse der Reinheit des philosophischen Ansatzes vermeidet Sch. jeden Rückgriff auf Offenbarung und positive Theologie, der nicht unter dem Apriori des Religionsbegriffes stünde. Gegen diese allzu unproblematische Parallelisierung der Religionen mit dem Christentum wird sich eine offenbarungstheologisch engagierte kritische Sch.-Rezeption wohl mit Recht wenden können. Aber auch eine solche wird in Sch.s Konzept ein gut ausgearbeitetes, in sich stimmiges und argumentativ gründlich untermauertes Diskussionsangebot zur Kenntnis zu nehmen haben.

Paderborn Ralf Miggelbrink

Hofmann, Peter: **Glaubensbegründung**. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht. – Frankfurt/M.: Knecht 1988, 352 S. (Frankfurter Theologische Studien, 36), kart. DM 58,00

Die von J. Splett betreute Diss. an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen setzt sich zum Ziel, im Durchgang durch verschiedene Entwürfe zeitgenössischer Fundamentaltheologie und die Transzendentalpragmatik K.-O. Apels als einer exemplarischen zeitgenössischen Philosophie sowie im Aufweis von deren Problemüberhängen ein fundamentaltheologisches Programm einer trinitarischen Glaubensbegründung zu entwickeln. Dieses soll in drei Schritten „die christliche Sinn-Erschlossenheit der politisch-sozialen Welt in der Kirche" thematisieren, „deren Geltungsanspruch mit Hilfe einer theologisch rekonstruierten Transzendentalpragmatik"

begründen und „die christliche Theorie/Praxis-Einheit in der Person Jesu Christi und seiner Nachfolge" aufweisen. Damit werden laut Vf. „die triadischen Erkenntnisschritte der beiden ersten Durchgänge auf den trinitarischen Grund der Wirklichkeit zurückgeführt, den die Kirche in ihrem Credo als den dreieinigen Gott Jesu und als den Herrn der Schöpfung bzw. seines Neuen Bundes bekennt" (295). Das ambitionierte Projekt wird in den drei Teilen des Bandes entfaltet, an die sich zwei mit dem Vorangehenden kaum verbundene Exkurse zu Guardinis „Theologischen Briefen an einen Freund" (297–306) und zur christologischen Struktur der „reinen Transzendenzerfahrung" bei Rahner (307–319) anschließen.

Teil I widmet sich der „Thematik, Kohärenz und Kriteriologie in der zeitgenössischen Fundamentaltheologie" (19–118), wobei er sich v. a. mit den Konzeptionen politischer Theologie bei J. B. Metz bzw. einer Theologie des Politischen bei C. Boff befaßt, auf die wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion der Theologie und den Status theologischer Sätze bei W. Pannenberg eingeht und das theologische Problem der Theorie/Praxis-Vermittlung anhand von Metz, Boff und H. Peukert thematisiert.

Laut H. kann die politische Theologie nicht auf eine transzendentale Subjekttheologie verzichten; ihr metatheoretisches Defizit sieht er außer im Verzicht darauf und auf Letztbegründung zugleich im fehlenden „Schritt von einer Hermeneutik des Leidens zu einer Ethik des Handelns" (86). Letzteres sei – freilich ungenügend – bei Peukert vollzogen, dessen „Konvergenzdenken" auf eine begründete „systematische Position" (88) verzichte und auf Erfahrungen zurückgreife, statt die handlungstheoretische Basis als prinzipielle theoretische Frage zu konstituieren. Bei Pannenberg stelle sich das mit dem angenommenen „antizipatorischen" Status theologischer Sätze ungelöste Begründungsproblem, das in das Dilemma seiner „religionswissenschaftlichen Definition theologischer Aussagen" (77) führe. Mit J. Heinrichs transzendental-dialogischem Praxisbegriff wendet sich H. gegen das Verständnis der Praxis als Wahrheitskriterium und formuliert einen erkenntnistheoretisch begründeten Primat der Theorie.

Der „Kritik der kommunikativen Vernunft. Das Problem der Letztbegründung in der Transzendentalpragmatik K.-O. Apels" überschriebene Teil II (119–211) gibt einen Abriß der Entwicklung von Apels Transzendentalpragmatik, angefangen von dessen frühen Studien des Zusammenhangs von Sprache, Welterschließung und Sinneröffnung über sein Programm einer Transformation der Philosophie im Gespräch mit Wittgenstein und Heidegger, Peirce und Royce bis zum Unternehmen einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung der Ethik. Dabei macht H. ein „‚Positivitätsdefizit, der Transzendentalpragmatik" (200) aus und äußert den Verdacht, Apels Meta-Norm werde durch eine „naturalistic fallacy" erkauft, die er in der Aporie der „kontrafaktischen Antizipation" gegeben sieht.

H.s Versuch, Apels Aporie mit den Mitteln philosophischer Theologie zu lösen, erfolgt in Teil III: „Trinitarische Glaubensbegründung als Aufgabe der Fundamentaltheologie" (213–293). Er entfaltet das theologische Apriori des Glaubens und stellt die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft des Glaubens heraus, die zugleich der Gegenstandsbereich der Fundamentaltheologie sei. Sein fundamentaltheol. Programm versteht er im Sinne einer mehrstufigen „demonstratio", die die kirchliche Wirklichkeit wahrnehme, die Wirklichkeit Gottes als Sinnbedingung des kirchlichen Glaubens aufweise und auf die Wirklichkeit Jesu Christi als „einzigartigen kirchlichen (sic!) Zugang zur Wirklichkeit Gottes" (221) verweise. Die Kirche ist ihm zufolge als ideal-reale Kommunikationsgemeinschaft Ur-Sakrament der Vermittlung der Wirklichkeit des Absoluten. Die Wirklichkeit Gottes wird in Aufnahme der Thematik der „Gottesbeweise" sowie in Auseinandersetzung mit der Behauptung der Antizipation von Sinn thematisiert, um dann die „trinitarische Dimension der Letztbegründung" (244–270) anhand von Richard von St.-Victor zu entfalten. Sein Modell der immanenten Trinität versteht Vf. als „ein Modell der offenen Kommunikationsgemeinschaft, die zugleich Urbild und Ziel jeder menschlichen Kommunikationsgemeinschaft ist" (268).

Abschließend skizziert H. mittels eines an H.-U. von Balthasar orientierten, christologischen, ekklesiologischen und aus der Nachfolge stammenden Identitätsverständnisses eine „fundamentale Theologie des christlichen Lebens" (270–293).

H. verarbeitet eine eindrucksvolle Fülle von Material, ohne daß er freilich seinem Anspruch gerecht wird, daraus ein auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion angesiedeltes fundamentaltheologisches Programm zu entwickeln. Die drei Teile stehen relativ unvermittelt nebeneinander. So moniert Vf. zwar die wahrheitstheoretischen Defizite gegenwärtiger Fundamentaltheologien, geht bei der Entfaltung von Apels Transzendentalpragmatik jedoch mit keinem Wort auf dessen wichtige wahrheitstheoretische Arbeiten ein und läßt auch beim eigenen fundamentaltheologischen Programm die Wahrheitsfrage außer acht, und daß, obwohl von Richard von St.-Victors in der „Evidenzmystik" (252) gipfelnder und auf den „kirchlichen Konsensus" (253) gegründeter Trinitätslehre Apels transzendentalpragmatische Wahrheitstheorie sich geradezu anbietet. Bei aller Rede von der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft wird die für Apel, Peukert etc. zentrale intersubjektive Dimension kommunikativen Handelns nicht ernstgenommen und Theologie personalistisch enggeführt. Zudem verbindet H. eine idealistische Ekklesiozentrik mit einer subjektlosen reinen Theorie, die philosophisch hinter Apels kommunikationstheoretischer Transformation der Philosophie und theologisch hinter die eingangs kritisierten Positionen zurückfällt.

Im übrigen fand der Rez. 110 Fehler, darunter falsche Namensangaben: Heinrich Krings, statt Hermann (214), R. Vander Gucht, statt v. Gucht (341), I. U. Dalferth, statt C. U. (345), J. Heinrichs, statt J. Habermas als Vf. von „Arbeit und Interaktion" (331), J. Habermas, statt J. Moltmann als Gegenstand der Arbeit von P. Henke (ebd.), falsche Erscheinungsdaten u.v.m. Daß die von Peirce herausgearbeitete triadische Struktur des Zeichens bei J. J. Fitzgerald „keine Rolle mehr" (170 Anm 113) spielt, ist schlichtweg falsch; das Gegenteil ist der Fall.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Korsch, Dietrich: **Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein**. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989. X, 290 S. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd 76), geb DM 138,00

Subjektivität ist der Epochenindex der Neuzeit. Das der Moderne eigentümliche Gesetz bringt sich, um es im Anschluß an Kant zu formulieren, theoretisch als jenes Ich-denke, welches all meine Vorstellungen begleiten können muß, praktisch als autonome, allein durch eigene Vernunfteinsicht motivierte Handlungssubjektivität zur Geltung. K.s systematische Variationen über ‚Gesetz und Evangelium' als ein zentrales Theorem reformatorischer Tradition sind direkt auf dieses spezifisch neuzeitliche Selbstbewußtsein bezogen. Dementsprechend abstrahiert die intendierte aktuelle Reformulierung des theologischen Gesetzesbegriffs bewußt „von der Äußerlichkeit empirischer Gesetze ebenso wie von dem Inbegriff derselben in einem positiven göttlichen Gesetz" und rekurriert stattdessen sogleich „auf den Ursprung aller Gesetzesförmigkeit selbst . . ., der sich zugleich als unmittelbar lebensbezogen darstellt: das Subjekt." (2) In kritischem Anschluß an die existentiale bzw. prononciert subjektivitätstheoretisch-ontologische Auslegung der Rechtfertigungslehre bei Gerhard Ebeling bzw. Wilfried Härle und Eilert Herms versucht K. den theologischen Gesetzesbegriff über den Subjektbegriff zu rekonstruieren, um so die einstmals im Gesetz vermeinte allgemeine Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Moderne erneut zu erlangen. Dabei gelte es, solche Allgemeinheit von Resten verbliebener Unmittelbarkeit zu befreien und nach Maßgabe der Einsicht zu gestalten, daß „Allgemeinheit sich gerade und nur über konsequente Individualisierung einstellt" (5). Dazu hinwiederum sei „die individualisierende Funktion des Evangeliums im bleibenden Gegenüber zum Gesetz unerläßlich. Nur eine auf Individualität zielende Fassung der Lehre von Gesetz und Evangelium", so die zentrale Ausgangsthese K.s, „wird sich in der Situation noch weiter schwindender unmittelbarer Allgemeinheit behaupten können" (5), wie sie in einer Welt, „die nicht mehr imstande ist, sich selbst auf den Begriff zu bringen" (2), gegeben ist.

Ziel der Studie von K. ist sonach „eine christologische Individualitätstheorie, die sich als Reformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium verstehen will" (6). Die für einen zeitgenössischen Begriff der doctrina christiana geforderte Konkretion habe eine solche Theorie allerdings erst dann erreicht, „wenn sie nicht nur eine gegenwärtige Funktion für anderes wahrnehmen, sondern auch sich selbst historisch verorten kann. Diese Ortsbestimmung ist", so K., „möglich, weil es in der neueren Theologiegeschichte hinreichend profilierte Modelle gibt, Gesetz und Evangelium zugleich zeitbezogen und subjektzentriert auszulegen." (6) Drei solcher Modelle aus der Übergangsphase vom 19. zum 20. Jh. wählt K. als Fallbeispiele aus, um an ihnen modernitätsspezifische Transformationen der traditionellen Kategorien von Gesetz und Evangelium aufzuzeigen: erstens die Theologie Albrecht Ritschls (Christliche Religion als positiver Rahmen humanen Selbstseins: 8–73), zweitens das Werk des Ritschlschülers und Lehrers von Karl Barth Wilhelm Herrmann (Christliche Religion als individuelles Erleben humanen Selbstseins: 74–144), drittens Karl Holls Lutherdeutung als ein exemplarisches Medium theologischer Gegenwartsdiagnostik (Christliche Religion als kritische Konstitution humanen Selbstseins: 145–213).

Bei Albrecht Ritschl (1822–1889) wird die Stelle der traditionellen Kategorien von Gesetz und Evangelium von Sittlichkeit und Religion eingenommen.

„Darin spricht sich die Einsicht aus, daß allein die sittliche Selbstbestimmung des Subjekts mit seinem operationalen Zentrum im Selbstbewußtsein einen schlüssigen Rahmen abgibt für die über die Äußerlichkeit von Gesetzen nicht mehr aufzubauende Allgemeinheit des Gesetzes. Daß die Religion aber diesem Rahmen nicht einfach, wie noch bei Kant, eingeordnet wird, zeigt schon vorab den Leistungsanspruch an, den sie der sittlich-gesellschaftlichen Allgemeinheit gegenüber erhebt." (6) Dieser Leistungsanspruch besteht näherhin darin, die christliche Religion als positive Voraussetzung der Sittlichkeit und insbesondere den Protestantismus als Realfundament der modernen Geisteswelt zu erweisen. Indem allerdings Ritschl die integrative Positivität christlicher Religion nur im Modus des Ausschlusses von Negation, als negationslose Totalität zu konzipieren vermochte, wird er nach Auffassung von K. der kritischen Unterbrechung und Neubestimmung nicht angemessen gewahr, welche das Evangelium für das Gesetz, das christliche Glaubensbewußtsein für das sittliche Selbstbewußtsein der Moderne bedeutet. „So wie Ritschl der Sittlichkeit die Religion vorordnet, ist sie zwar – noch einmal – in der Lage, ihr den verlorengegangenen Horizont der Universalität zu öffnen und die partikularen Handlungsräume der Sittlichkeit stufenweise zu einem Ganzen zu erweitern. Doch bleibt dies einerseits, dem Aufforderungscharakter nach, bloßer Appell, andererseits, der Geltung nach, reine Ideologie, sofern nicht auch die umgekehrte Bewegung der Individualisierung und spezifischen Kritik sittlichen Lebens in den geronnenen Formen der Lebenswelt ermöglicht wird. Eben diese kritische Rückwendung schließt Ritschls Verfahren, sich auf die Sittlichkeit als konstitutiven Auslegungshorizont zu beziehen, der in der Religion überboten, nicht aber kritisiert wird, aus." (71)

Ein ausgeprägteres Bewußtsein von der Krise der Moderne sowie insonderheit von jener Krisis, welche das Evangelium dem modernen Gesetz selbstbewußter Sittlichkeit bereitet, attestiert K. Wilhelm Herrmann (1846–1922) und seinem Versuch, Religion als kritische Vollendung der Sittlichkeit zu konzipieren. Nach K. macht es Herrmanns „eigentümliche theoretische Leistung aus, die Erfahrung des Gegensatzes von Religion und Gesellschaft nicht nur wie sein Lehrer Albrecht Ritschl faktisch zu bearbeiten, sondern bewußtermaßen zum Ausgangspunkt des Aufbaus der Theologie zu erklären. Indem Herrmann an der Erinnerung dieser Differenz festhält, vergeht ihm die Vorstellung, neuzeitliches Bewußtsein und christliche Religion ließen sich noch einmal zu einer Synthese zusammenschweißen." (133) Vielmehr veranlaßt ihn die Einsicht in das gesellschaftliche Schicksal empirischer Subjekte, die Bezugnahme auf die Subjektivität zuzuspitzen auf Individualität (6) und seine Theologie als christologisch vermittelte Theorie der Individualität als des „prinzipiell einzige(n) Vorkommen(s) einer Besonderung" (104) zu entwickeln. Diesem Programm weiß sich auch K. verpflichtet, wenngleich er zu über Herrmann hinausgehenden Differenzierungsleistungen und zur Ausarbeitung eines theologischen Konzepts sich genötigt sieht, welches das aus der Subjektivitätsreflexion erwachsene Individualitätsproblem „nicht, wie es im Gefälle des Denkens Herrmanns liegt, zur Auflösung bringt, sondern auf seinen Begriff: als an sich selbst unauflösbar, aber im Glauben an Jesus Christus verwandelt und aufbewahrt." (144)

Bevor er dieses Konzept im Anschluß an Martin Luther und damit unter Rückbezug auf den reformatorischen Ursprungsort der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entfaltet, stellt K. noch ein drittes modernes Transformationsmodell der Gesetz-Evangeliums-Thematik vor, in dem nach seinem Urteil die religiös-sittliche Übersetzung der reformatorischen Kategorien selbst an ihre Grenze gelangt: Karl Holls (1866–1926), wie erwähnt, ebenfalls im Medium der Lutherdeutung expliziertes Verständnis der Religion als Krise und Neubeginn der Sittlichkeit. Es ist nach K. „die theologisch eindrucksvolle und historisch sensible Intention Karl Holls in seiner allein als systematischer Gesamtentwurf hinreichend zu würdigenden Lutherauslegung gewesen, durch die Absonderung der Religion von der Gesellschaft und ihrer natürlichen Sittlichkeit deren Krise in sich mit eigenen Mitteln zu verdichten und zur auflösenden Entscheidung zu bringen im antinomisch verfaßten Konstitutionserlebnis individueller Subjektivität. Auf diesem differenzierten Wege hoffte Holl die Grundfesten für eine gesellschaftlich allgemeine Sittlichkeit zu legen, die Humanität in Gestalt eines verträglichen, einvernehmlichen Miteinanders von Individualität und Gemeinschaft durch die faktischen Gegensätze und Verwerfungen hindurch in Aussicht zu nehmen erlaubt. Was Holl nicht gesehen hat und durch die Uneindeutigkeit des historischen Standes gesellschaftlicher Differenzierung zu bemerken gehindert war: Die von ihm projektierte Besonderung der Religion um ihrer Allgemeinheit willen ist selbst noch unterbestimmt." (212)

K. versucht deshalb Holls Ansatz in dem Sinne weiterzuentwickeln, daß er die Autonomie der Religion gerade und konsequent aus ihrer Partikularität zu entwickeln sucht. „Ihre eigene Differenz zur Gesellschaft lernt die Religion zu begreifen, wenn sie sich nicht um ihrer vermeintlichen gesellschaftlichen Wirkung willen auf die Funktion einer unmittelbar-allgemeinen Begründung von Sittlichkeit festlegen läßt. Sie wird sich statt dessen zu ihrer eigenen Partikularität bekennen und darauf verzichten, bloß konstruktiv eine religiös-allgemeine Sittlichkeit aufbauen zu wollen." (212f.) Mit solchem Verzicht werde „auch der letzte Schein einer sittlichen Vermittlung des Glaubens abgelegt" (213) und auf das vormoralische Konstitutionsgeschehen von Subjektivität verwiesen.

Am Beispiel der Theologie Luthers versucht sich K. dieser Einsicht und der gegenwärtigen Leistungsfähigkeit der Gesetz-Evangeliums-Thematik zu versichern (Die Bestimmtheit der christlichen Religion als kritische Individuation humanen Selbstseins: 214–279). Dabei soll die Rechtfertigungslehre als Weg zur Selbstbestimmung christlicher Religion in der Moderne ausgearbeitet werden, wobei Rechtfertigung als Konstitution individuellen Selbstseins und Kritik unmittelbarer Selbstbeziehung zu fassen ist. Das Zentralproblem läßt sich dabei folgendermaßen umschreiben: „Indem die Theologie religiöse Lösungsvorschläge für das Konstitutionsproblem von (individueller) Subjektivität ausarbeitet, muß sie diese in Relation bringen zu einem zu unterstellenden Selbstverständnis natürlichen humanen Selbstseins. Das heißt, sie muß mit religiösen Mitteln die Differenz zwischen ihr selbst und dem vermeinten anderen bestimmen." (217) Hierfür bietet sich nach K. die traditionelle Gesetz-Evangelium-Thematik als ein „Konzept nichtsynthetischer Differenzverarbeitung" (219) an. „Denn mit der Kategorie des Evangeliums ist ein Gedanke hervorgebracht, der sich in negativer Weise auf sein anderes als Gesetz bezieht. Dabei ist diese Beziehung der Negativität von der Art, daß sie das Negative als notwendig sich voraussetzt." (219) Die Kategorien von Gesetz und Evangelium bieten somit die theologische Basis für einen Begriff von Differenz, „der die unvermeidliche Andersheit des anderen als solche zuläßt, ohne sie entweder konstruktiv zu vereinnahmen oder, weil das nicht geht, abstrakt unters Verdikt des Nichtseinsollenden zu stellen – und der zugleich von der Bestimmtheit des Selbstseins in der Religion nicht Abschied nimmt" (221). Bestand hat ein solcher Begriff von Differenz nach K. dann, „wenn er zum Konstitutionsvorgang von Subjektivität im Glauben selbst unerläßlich gehört. Individuelle Konstitution im Glauben müßte dann gerade heißen, an sich selbst den Übergang vom wie immer bestimmten Anderssein zum eigentümlichen Selbstsein zu vollziehen." (221f.) In argumentativ höchst subtiler Interpretation insbesondere von Luthers Schrift ‚De servo arbitrio' und seiner Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 sowie der Auseinandersetzung mit den Antinomisten baut K. die Lehre von Gesetz und Evangelium als innerem Kategoriengefüge der Rechtfertigungslehre zum Grundmuster einer solchermaßen Konstitution und Differenz verknüpfenden Theologie auf. „Die sachliche Intention der Kategorien Gesetz und Evangelium läßt sich", so lautet die entscheidende These, „theoretisch reformulieren durch die Verbindung von Subjektivitätstheorie und Christologie im Verhältnis von Selbstbewußtsein und Glaubensgewißheit, durch welches sich humane Individualität konstituiert. Diese Reformulierung unterstreicht, daß sich der Glaube weder vom Selbstbewußtsein trennen kann noch von der modernen Welt, die sich nach dessen problematischem Muster organisiert. Diese Untrennbarkeit ist die Voraussetzung der Differenz: Gerade im Bezug zum eigenen Selbstbewußtsein lebt der Glaube durch Christus, der d e s s e n kategorial anderes, der Individuum ist. Die Kategorien Gesetz und Evangelium dienen der Selbstdifferenzierung dieses Glaubens, indem sie jene individualitätsgründende Funktion der Anschauung Christi als bewußten Lebensakt des Subjektes unterscheiden von den Akten praktischer Selbstbestimmung, in denen sich das Subjekt zur Darstellung bringt als das, was es ist." (274)

Detailkritik und marginale Mängelanzeigen besagen wenig angesichts eines großen systematischen Entwurfs. Um einen großen Systementwurf aber, der nicht nur eine hervorragende theologische Leistung, sondern auch „eine Herausforderung philosophischer Subjektivitätslehre" (222) darstellt, handelt es sich im gegebenen Fall zweifellos. Systeme hinwiederum erschließen sich nur auf systematische Weise, will heißen: durch eigenständiges, kritisch-konstruktives Nachdenken ihrer Vorgaben. K.s Werk ist der Mühe einer solch nachdenklichen Lektüre wert. So verbleibt dem Rezensenten nur die Empfehlung ‚tolle lege', wobei eine mögliche Mißdeutung dieser Empfehlung durch die von der Lektüre zu erwartende Einübung in die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gewiß verhindert wird.

Augsburg Gunther Wenz

Alt, Franz: **Jesus – der erste neue Mann.** – München, Zürich: Piper 1989. 185 S., geb. DM 19.80

Von den zahlreichen Widersprüchen, die das Buch Alts in vernichtenden Kritiken von Zeitungen und Zeitschriften bereits erhalten hat, greife ich einen heraus: den Widerspruch gegen das „patriarchalische Richter-Gottesbild", das A. im Judentum ausfindig machen will. Es ist traurig, aber wahr: „Alt reiht sich ein in die unheilvolle Geschichte antijüdischer Polemik im Christentum" (B. J. Hilberath, Traum von einem Mann oder Gottes Weg zum Menschen? Zu Franz Alts Buch: Jesus – der erste neue Mann, in: StdZ 115 (1990) 180-192, hier 183). Der Antijudaismus tritt vor allem

dort in Alts Buch auf, wo – wie könnte es auch anders sein? – vom Gott der Liebe und vom mütterlichen Vater und von eben all dem Neuen in Jesu Gottesbild die Rede ist, das es in dem Offenbarungszeugnis, das wir Christen das Alte Testament nennen, alles nicht geben soll. „Jede Harmonisierung und Vermischung des Gottesbildes Jesu mit dem patriarchalischen Richter-Gottesbild des Alten Testaments ist Gift für lebendige Religion" (118), heißt es da, und: „Die Evangelien sind nicht judenfreundlich. Wer sie dazu machen will, muß sie abschaffen" (121). A. weiß auch, daß das Gottesbild des Judentums des Alten Testaments „kollektiv", „patriarchalisch", „national", „vertröstend", „statisch", „mechanisch", „angstmachend", „krankmachend", „gesetzlich", „rachsüchtig", „bestrafend" ist, das Gottesbild Jesu dagegen „individuell", „mütterlich-väterlich", „global", „gegenwartsorientiert", „dynamisch", „organisch", „angstbefreiend", „heilend", „freiheitlich", „gewaltfrei" und natürlich und vor allem „liebevoll" ist (129). Und deshalb weiß A. auch, daß Jesus aufgehört hat, Jude zu sein (131) – er war ja ohnehin schon „kein typischer Jude" (61) –, und daß Jesus am Kreuz nur „bewußtlos" war (56), denn der Tod und obendrein die Auferweckung sind ja mit einem liebenden Gott nicht vereinbar. Woher weiß A. das alles? „Wer es fühlt, weiß es" (125).

Sein Vermischungsverbot vom Gott Jesu mit dem des Judentums begründet A. im Anschluß an Hanna Wolff mit dem Spruch „Neuer Wein in neue Schläuche!" (120). Dieser Vers scheint besonders gut dazu geeignet zu sein, das angeblich Neue in der Religiosität Jesu als etwas qualitativ Besseres zu behaupten. So schrieb z. B. Anders Nygren in seinem berühmten Werk „Eros und Agape", daß die christliche Agape der neue Wein sei, der die alten Schläuche zerreißen muß (Gütersloh 1930, 51,59). Dasselbe findet man auch in Viktor Warnachs Buch „Agape": „Das ‚Neue' Gesetz der göttlichen Liebe braucht eben neue Menschen; der ‚neue' Wein zerreißt die alten Schläuche" (Düsseldorf 1951, 92, Anm. 1). Und so argumentiert auch Hanna Wolff mit diesem Vers, daß das Christentum endlich „aus dem Schatten des Judentums" heraustreten solle (zitiert bei A.121). Abgesehen davon, daß das Faktum des Zerreißens der alten Schläuche in den Evangelien nicht berichtet wird (es soll ja gerade vermieden werden!), ist aufschlußreich, daß Nygren (a.a.O.), Wolff (Neuer Wein – Alte Schläuche, Stuttgart 1981, 7) und A. (120) die Proklamation „Neuer Wein in neue Schläuche!" nach Mt 9,17 zitieren, Warnach (a.a.O.) nach Mk 2,22. Warum zitiert keiner nach Lk? Dessen Version würde ihnen nicht ins Konzept passen: „Und niemand, der alten Wein getrunken hat, will neuen; denn er sagt: Der alte Wein ist besser" (Lk 5,39).

A. hat aber kein Interesse für eine gewissenhafte Exegese, er hat sich nämlich im Anschluß an Karl Herbst ein tolles Konzept zur Bibellektüre zurechtgelegt: Von dem, was nicht zu Jesus paßt, heißt es da: „Das streichen wir" (45).

Man möchte nach der Lektüre dieses Buches einen Satz Hermann Cohens wiederholen, mit dem dieser im Jahr 1888 ein Gutachten für einen Strafprozess beim Landgericht Marburg über „Die Nächstenliebe im Talmud" abschloß: „Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not: Ehrfurcht vor der Wahrheit" (Jüdische Schriften I, Berlin 1924, 174). Nichts anderes als diese Ehrfurcht vor der Wahrheit wird in heutigen jüdischen Rezensionen zu A.s Jesusbuch gefordert: „Daß ein Mensch, der solches schreibt, das, was er ausmerzen will, nicht kennt, ist offensichtlich. Die paar wenigen hebräisch-aramäischen Ausdrücke wie der infantile vorgeblich jesuanische Gottesbegriff ‚Abba – Papi' und das falsch verstandene Schechina und dergleichen können darüber nicht hinwegtäuschen und sind ein Beispiel eines in Deutschland weitverbreiteten Irrglaubens, daß man mit ein paar hebräischen Sprachfetzen etwas vom Judentum verstanden habe. Wer sich auch nur ein wenig Mühe macht, ein paar jüdische Quellen oder gute Bücher über sie zu lesen, der weiß, daß die besten Züge des neutestamentlichen Jesus gutes Judentum vertreten; der weiß auch, daß das sogenannte ‚Alte Testament' als Negativfolie zu Jesus ein reiner antijüdischer Popanz ist" (K. E. Grözinger, Der Alt[e] Kampf gegen den „typischen Juden". Der Antijudaismus und kein Ende, in: Semit 2 [1990] 62f).

Münster Andrea Tafferner

Auer, Johann: **Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes**. – Regensburg: Pustet 1988. 509 S. (Kleine Katholische Dogmatik, IV/2) kart. DM 38.–

Der erste Teil des vorliegenden Bandes, der sich mit Christus dem Erlöser beschäftigt, ist bei weitem der umfangreichste.

Der Vf. beginnt, indem er das Erlösungsproblem mit der geistigen Krise unserer Zeit in Verbindung bringt und einige Hinweise auf Heilslehren der außerchristlichen Religionen gibt. Anschließend stellt er die Lehraussagen des Neuen Testaments dar und bietet uns einen Überblick über die Entwicklung der Soteriologie durch die Jh.e: vor Nicäa, von Nicäa nach Chalcedon, dann bis zum Ende der patristischen Zeit, im Mittelalter und von der Reformationszeit bis zur Gegenwart. Im Blick auf diese Lehrentwicklung stellt er drei Grundideen heraus: Christus ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er, indem er Gott und Mensch ist, die ontologische Grundlegung der Erlösung bildet; er befreit uns von der Sünde, vom Tod und vom Teufel; diese Befreiung geschieht durch die Weise der Sühne, der Genugtuung und des Verdienstes.

Das Erlösungswerk wird anschließend in seinem Ablauf dargestellt: die jungfräuliche Empfängnis, die es ermöglicht; Taufe und Versuchung; Verkündigung, Wunder und Apostolat; dann das Ostergeschehen: das Leiden am Kreuz und der Tod; daran anschließend das Hinabsteigen in das Reich des Todes, die Auferstehung am dritten Tag, Himmelfahrt, Sendung des heiligen Geistes, das Sitzen zur Rechten des Vaters. In derselben Perspektive folgen die Wiederkunft, zu richten die Lebenden und die Toten und die Errichtung eines Reiches ohne Ende. Schließlich wird Christus in seiner dreifachen Funktion als König, Prophet und Hoherpriester des neuen Bundes betrachtet.

Die Ausführung folgt somit der chronologischen Entwicklung, jedoch auch der inneren Logik wichtiger Artikel des Erlösungswerkes. Vielleicht hätte aufgrund eben dieser Logik das Sitzen zur Rechten des Vaters mit der Himmelfahrt verbunden werden können, da es der Sendung des heiligen Geistes voraufgeht. Die Darlegung der Lehre ist fest auf Schrift und Tradition gegründet und zeigt gut die Bedeutung des Erlösungsopfers auf. Mit Recht weist der Vf. ein Verständnis der Stellvertretung zurück, nach dem Christus so die Stelle der sündigen Menschheit einnimmt, daß er selbst Sünder wird. Die Sicht von K. Barth, daß Christus „die Hölle leer gelitten" oder „die Hölle leer geliebt" hat, läßt er nicht gelten. Er erkennt die Gültigkeit der Lehre von der „satisfactio vicaria" an. Tatsächlich hat Christus die Menschheit vor dem Vater repräsentiert, jedoch als Sohn Gottes, vollkommen heilig und unschuldig, der die Folgen der Sünde auf sich nimmt. Die Erklärung des Hinabstiegs in die Unterwelt könne verdeutlicht werden durch die Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren Verherrlichung der Seele Christi, die zusammenfällt mit seiner Todeserfahrung, und einer Verherrlichung seines Leibes, die diese Erfahrung beendet und am dritten Tag erfolgte. Was die Eigenschaft eines Hohenpriesters des neuen Bundes angeht, ist es korrekt zu sagen: „wir haben keine Aussagen, in denen Jesus sich selbst den ‚Priestertitel' beilegt" (363). Trotzdem gilt: Jesus macht sein eigenes Priestertum begreiflich, wie Vf. darlegt, durch die Anspielung auf Ps 110 und die Einsetzung der Eucharistie.

Der zweite Teil des Bandes besteht in einer Zusammenfassung der Mariologie.

Der Vf. stellt, ohne selbst Position zu beziehen, mehrere Meinungen in bezug auf das erste Prinzip der Mariologie dar. Nach einer Darlegung der Aussagen über Maria in der Schrift und in der Dogmengeschichte, entfaltet er die Rolle Marias, die ihr im Heilsplan Gottes übertragen wurde: ihre Vorherbestimmung, ihre Mutterschaft mit dem Theotokos-Titel, ihre Jungfräulichkeit. Anschließend untersucht er anhand des Titels „neue Eva", der von anderen Autoren zuweilen auf die Miterlöserschaft angewandt wurde, die Grundlagen der unbefleckten Heiligkeit Marias und betrachtet deren Krönung durch die Aufnahme in den Himmel. Unter diesem Blickwinkel erscheint die himmlische Verherrlichung Marias mehr als eine individuelle Auszeichnung als eine Folge ihrer Mitarbeit an der Erlösung. Diese Mitarbeit wird im weiteren untersucht: Maria, die Magd des Herrn, Miterlöserin, Mittlerin aller Gnaden, Königin, Mutter der Kirche. Schließlich wird die Aufmerksamkeit auf die Marienverehrung gelenkt, verbunden jedoch mit allgemeinen Betrachtungen zur katholischen Heiligenverehrung.

Was die Jungfräulichkeit in der Geburt betrifft, ist der Stand der Fragestellung nicht genügend erläutert und werden die patristischen Gegebenheiten der ersten 4 Jh.e nicht korrekt wiedergegeben. Bis zur zweiten Hälfte des 4. Jh.s glaubten die Väter, während sie die Jungfräulichkeit Marias bekräftigten, daß die Geburt auf natürliche Weise stattgefunden habe. Die Vorstellung einer wunderbaren Geburt wurde von Ambrosius übernommen, um gegen die Leugnung der Jungfräulichkeit durch Jovinian zu kämpfen. Tatsächlich kann eine Geburt als solche nicht die Jungfräulichkeit einer Frau aufheben, denn diese beruht auf der Enthaltung vom Geschlechtsverkehr. Es ist folglich nicht unvereinbar, einerseits die immerwährende Jungfräulichkeit Marias zu bekräftigen und andererseits eine normale Geburt nach der Formel des Irenäus ‚purus pure puram aperiens vulvam' anzunehmen. Das Vaticanum II hat, indem es ausdrücklich auf eine Erklärung in dieser Angelegenheit verzichtete, den Theologen alle Freiheit lassen wollen, genauer auszuführen, worin die jungfräuliche Mutterschaft besteht.

Es ist verständlich, daß der beschränkte Raum, der der Mariologie verblieb, eine wünschenswerte lehrmäßige Entfaltung nicht zuließ. Im Ganzen jedoch ist dieser Band durchaus beachtlich aufgrund der Gelehrsamkeit des Vf. und seiner persönlichen Überlegungen, die es ihm erlauben, die Bedeutung der Gegebenheiten der Offenbarung und der kirchlichen Lehre zu bestimmen.

Rom Jean Galot SJ

(Übersetzung aus dem Französischen von Martin Gaukesbrink)

Meessen, Frank: **Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes**. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung. – Freiburg – Basel – Wien: Herder 1989. XIII, 562 S. (Freiburger theologische Studien, Bd. 140) kart.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen den im Horizont griechischer Metaphysik formulierten Aussagen über die Unveränderlichkeit und Apathie Gottes und der konkreten biblischen Rede vom lebendigen und freien Gott der Geschichte war zwar in der durch die lutherische Kreuzestheologie maßgeblich bestimmten Tradition der protestantischen Theologie immer virulent und wurde durch K. Rahners programmatischen Aufsatz Ende der fünfziger Jahre („Zur Theologie der Menschwerdung") auch für die katholische Gotteslehre der Gegenwart als Problemanzeige markiert. Aber erst seit Beginn der siebziger Jahre wurde sie – nicht zuletzt durch J. Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott" (1972) erneut angestoßen – zum Gegenstand einer breiten und intensiv geführten Diskussion innerhalb der katholischen und evangelischen Theologie. Von daher erscheint Aufgabenstellung und Anliegen der vorliegenden Arbeit, in Form einer kritisch sichtenden Bestandsaufnahme das „Schicksal dieser traditionsgeladenen Aussage von der Unveränderlichkeit Gottes innerhalb der theologischen Gotteslehre der Gegenwart nachzuzeichnen" (1), als sinnvoll und lohnenswert und kann auf breites Interesse hoffen. Als „theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung" verspricht sie eine Erhellung der einzelnen gegenwärtigen Diskussionsbeiträge vor dem Hintergrund ihrer traditionsgeschichtlichen Wurzeln.

Die Arbeit gliedert sich in vier große Teile unterschiedlichen Umfangs und Gewichts hinsichtlich ihrer eigentümlichen Aufgabenstellung. Die beiden ersten Teile haben deutlich hinführenden Charakter.

Im ersten Teil (Die Unveränderlichkeit Gottes als theologisches Problem, 2-33) gibt der Vf. – vor allem gestützt auf die Ergebnisse der gründlichen theologiegeschichtlichen Studie von W. Maas (Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München 1974) – einen gerafften Überblick über die philosophische Entstehungs- und theologische Rezeptionsgeschichte der Aussage von der Unveränderlichkeit Gottes und skizziert in einem ersten Zugriff die vor allem bibeltheologisch sowie in der Forderung nach zeitgemäßer Vermittlung christlichen Sprechens von Gott fundierten Motive zur Infragestellung des Unveränderlichkeitsaxioms in der theologischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Als den leitenden Gesichtspunkt und kritischen Maßstab seiner Untersuchung hebt M. hervor, es sei zu prüfen, ob bei den einzelnen Theologen „die Dialektik, die sowohl im Begriff der ‚Unveränderlichkeit' als auch der ‚Geschichtlichkeit' Gottes enthalten ist, in angemessener Weise beachtet und ausgetragen wird" (32). Darüber hinaus richtet sich M.s Untersuchungsinteresse auf die Frage, „ob sich in der Spannungsmitte dieser Dialektik eine positive Vermittlungsmöglichkeit abzeichnet" (ebd.).

Bevor der Vf. im dritten Teil ausführlich diese seine spezifische Aufgabenstellung in Angriff nimmt, erfolgt im zweiten Teil (34–127) als Zwischenschritt zunächst ein komprimierter theologiegeschichtlicher Abriß über erste Ansätze einer Kritik am Unveränderlichkeitsaxiom. Behandelt werden die Leidenstheologie der Patristik, Luthers Kreuzestheologie, die Geschichtlichkeit Gottes im dt. Idealismus, die russischen Kenotiker und die dt. Kenotiker des 19. Jh.s, verschiedene Strömungen angelsächsischer Theologie (Theologie des Selbstopfers, Prozeßtheologie, Gott-ist-tot-Theologie) sowie die Wirkungsgeschichte der Ansätze des dt. Idealismus in der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzung.

Trotz des notwendigerweise überblicksartigen Charakters der ersten beiden Teile wird präzis und sachkundig über die wesentlichen Entwicklungslinien des Problems in der Theologiegeschichte informiert und auf diese Weise der traditionsgeschichtliche Hintergrund für ein vertieftes Verständnis und für eine adäquate Beurteilung der gegenwärtigen Gesprächsbeiträge in der evangelischen und katholischen Theologie geschaffen. Deren umfassende Präsentation geschieht im folgenden Hauptteil der Arbeit (128-418).

Die Darstellung der verschiedenen Konzeptionen ist nicht chronologisch, sondern systematisch ausgerichtet. Die einzelnen behandelten Autoren werden entsprechend den jeweils erkennbaren Akzenten ihrer Diskussionsbeiträge einem bestimmten theologisch-systematischen Ansatz zugeordnet und in diesem größeren Kontext referiert. Dabei handelt es sich bisweilen – wie der Vf. selbst einräumt – um „Idealtypisierungen" (131), so daß in einigen Fällen auch eine andere Zuordnung möglich und sinnvoll gewesen wäre. Aus der Systematisierung der Diskussionsbeiträge ergeben sich für M. sechs charakteristische Ansätze mit folgender Zuordnung der einzelnen Autoren: 1. Bundestheologischer Ansatz (G. Greshake / H. Schaller; J. Galot; F. Varillon / J.-B. Brantschen / H. Riedlinger; K. Barth); 2. Christologischer Ansatz (K. Rahner; D. Wiederkehr); 3. Hamartiologischer Ansatz (K. Kitamori); 4. Universalgeschichtlicher Ansatz (W. Pannenberg); 5. Staurologischer Ansatz (G. Koch; E. Jüngel); 6. Trinitätstheologischer Ansatz (H. Mühlen; J. Moltmann; H. U. v. Balthasar). Die Behandlung der Beiträge der einzelnen Theologen ist durchgehend so gestaltet, daß sich an einen darstellenden ein kommentierender Teil anschließt, in dem M. sich mit den Beiträgen hinsichtlich seines leitenden Frageinteresses einer dialektischen Verhältnisbestimmung zwischen Gottes Unveränderlichkeit und seinem Geschichtshandeln kritisch auseinandersetzt.

M. gelingt durchgehend eine exakte und verständliche Darstellung der vielfältigen und zum Teil recht unterschiedlichen Ansätze, was von großer Sachkenntnis zeugt. Auch die kommentierenden Teile überzeugen aufs Ganze gesehen durch ihr Bemühen, auf der Grundlage des oben formulierten kritischen Maßstabs und eines ausführlichen und genauen Referats der einzelnen Konzeptionen sowie ihrer vergleichenden Analyse zu einem begründeten Urteil zu kommen. Allerdings tritt bisweilen Vf.s eigene Position gegenüber den in der Regel umfangreich dokumentierten und teilweise erheblich divergierenden Wertungen aus der Sekundärliteratur nicht klar und pointiert genug hervor (vgl. z. B. S. 310, Anm. 870; S. 376, Anm. 1182; S. 385, Anm. 1236).

Das Gesamtergebnis seiner hier vorgelegten kritischen Sichtung der gegenwärtigen Diskussion zu dieser Problematik präsentiert M. dann im abschließenden vierten Teil seiner Arbeit (419–440).

Zunächst scheint es M. für die gegenwärtige Gesprächslage charakteristisch zu sein, daß einer Mehrzahl von Beiträgen, die durch verschiedene, sich teilweise ergänzende theologische Perspektiven bestimmt sind und daher nicht beanspruchen können, die Fragestellung umfassend zu behandeln, solche Konzeptionen gegenüberstehen, die die Unveränderlichkeit Gottes in Bezug auf alle Konkreta der Heilsgeschichte (Schöpfung, Inkarnation, Passion, Kreuz und Auferstehung) zu bestimmen suchen (Moltmann, Balthasar, mit Einschränkung Barth; 419). Ungeachtet dieser unterschiedlichen Ausrichtung der Beiträge zeigt sich für M. zumindest in drei Punkten ein Konsens (428): 1. die Einsicht in das biblisch bezeugte heilsökonomische Geschichtshandeln Gottes sowie seine innere Lebendigkeit führen zur Aufgabe des Axioms von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes in seiner traditionellen Gestalt. 2. Gottes heilsgeschichtliches Wirken ist in seiner Bedeutung für Gott selbst zu bedenken und zu artikulieren. 3. Grundsätzlich wird die Notwendigkeit gesehen, nicht einfach bei der Ablehnung des alten Unveränderlichkeitsaxioms stehen zu bleiben, sondern – zumindest der Sache nach – der „Geschichtlichkeit" Gottes einen neuen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes zur Seite zu stellen. Die Hauptdifferenzen sieht M. dann allerdings wesentlich im unterschiedlichen Verständnis dessen gegeben, was unter Unveränderlichkeit Gottes verstanden werden soll. Der Vf. unterscheidet schematisierend zwischen solchen Konzeptionen, „die Gottes ‚Unveränderlichkeit' seinem Geschichtshandeln entweder in einer offenen Dialektik gegenübergestellt (Konfrontationsschema: Galot, Rahner), nebengeordnet (Additionsschema: Greshake) oder in welcher Form auch untergeordnet haben (Subordinationsschema: Pannenberg, Koch, Moltmann)" (434) und solchen Beiträgen, die die Unveränderlichkeit Gottes darin begründet sehen, „daß Gottes Geschichtshandeln von einem einzigartigen Vermögen hierzu getragen und umgriffen ist" (ebd.) (= Inklusionsschema: Schaller; Kitamori; Galot; Varillon/Brantschen/Riedlinger; Mühlen; Barth; Jüngel; Wiederkehr; Balthasar). Bei den Autoren, die dem sog. Subordinationsschema zugerechnet werden, stellt M. eine Tendenz zur Vereinseitigung im Sinne einer Überbetonung der „Geschichtlichkeit" Gottes fest, mit der Folge, daß die in der Aussage von der Unveränderlichkeit Gottes zum Ausdruck gebrachte Wahrheit von der ontologischen Freiheit, Transzendenz und Geschichtsmächtigkeit Gottes überhaupt nicht oder nicht mit der geforderten Eindeutigkeit zur Sprache gebracht wird (429ff). Daneben weist er insbesondere für Moltmann und Koch überzeugend eine problematische Vereinfachung in der Fragestellung nach, die er sowohl in dem Bestreben, die Unableitbarkeit der Schöpfungsbeziehung Gottes durch eine vernünftige Einsehbarkeit zu ersetzen als auch in der Univozität im Verständnis von göttlichem und kreatürlichem Leiden gegeben sieht (431-434). Demgegenüber streicht M. kräftig die Überlegenheit der Argumentationsstruktur beim Inklusionsschema gegenüber allen anderen Modellen heraus. Sie besteht für den Vf. darin, daß an die Stelle eines konkurrierenden Verhältnisses zwischen den beiden Gottesprädikationen der „Unveränderlichkeit" und „Geschichtlichkeit" Gottes eine im Grundsatz gelungene Vermittlung tritt, insofern hier die „Unveränderlichkeit Gottes" als Mächtigkeit und Vermögen Gottes aufgefaßt wird, in dem Gottes heilsgeschichtliches Handeln gründet und durch das die geschichtliche Dramatik zwischen Gott und Welt bis zur äußersten Entfremdung schon ewig unterfaßt und überwunden ist (434-437). Dabei erweisen sich für M. solche Konzeptionen als besonders gelungen, die die Vermittlung zwischen Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes im systematischen Horizont der Trinitätslehre versuchen (415f, 434f). Als in jeder Hinsicht gelungener Antwortversuch auf die Fragestellung muß nach Meinung von M. der konsequent trinitätstheologisch orientierte Beitrag H. U. von Balthasars angesehen werden (416).

Um dies Urteil des Vf.s verstehen und seinerseits einer kritischen Prüfung unterziehen zu können, müssen kurz die Grundgedanken Balthasars zur Thematik, wie sie sich für M. darstellen, wiedergegeben werden (370-397).

Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität wird bei Balthasar so gefaßt, daß die gesamte Heilsgeschichte von der Schöpfung über die Erlösung im Kreuz Christi und der Versöhnung im Geist als freie Kenosis des dreieinen Gottes der Liebe erscheint, die in der innertrinitarischen „Ur-kenose" des Vaters in der Zeugung des Sohnes und Hauchung des Geistes ihre überholende Voraussetzung hat. Denn indem der Vater in der Zeugung des Sohnes „eine radikale ‚Selbstentleerung' und Selbsthingabe an den Sohn" (389) vollzieht, „ohne etwas von seinem Gottsein für sich zurückzubehalten" (ebd.), ereignet sich darin zugleich „‚die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen andern Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfangen sind, ... In der ewigen Zeugung des Vaters zieht dieser sich als der Schenkende so vom Beschenkten zurück, daß ein Raum entsteht als ‚innertrinitarische Grundlage für das..., was in der ökonomischen Trinität die Möglichkeit der Distanz bis zur Kreuzesverlassenheit sein wird.'" (ebd.) Der Sohn antwortet auf den gleichwesentlichen Besitz der Gottheit mit ewiger Danksagung an den Vater in derselben Selbstlosigkeit, die der ersten Hingabe des Vaters eigen war. Diese sich in absolutem Sohnesgehorsam bis zur Dahingabe am Kreuz ins Ökonomische übersetzende ewige Hingabe des Sohnes an den Vater ist Entsprechung zum kenotischen Zeugungsakt des Vaters. Als „subsistierendes Wir" hält schließlich der Geist die unendliche Differenz zwischen Vater und Sohn zugleich offen und überbrückt sie. „Deshalb kann kraft der dritten Person die ökonomische Trennung zwischen Vater und Sohn, die bis zur Kreuzesverlassenheit reicht, als stärkster Ausdruck ihrer höchsten Einheit gelten. Im Geist sind Vater und Sohn so eins, daß sie eine solche Trennung ohne die Gefahr einer Entfremdung auf sich nehmen" (390).

Indem Balthasar auf diese Weise die Unveränderlichkeit Gottes nicht substanzontologisch, sondern in einer trinitarischen Ontologie als machtvolles Vermögen verstehen will, das die heilsgeschichtliche Dramatik zwischen Gott und Welt bis zur äußersten Entfremdung ewig unterfaßt, scheint die gesuchte Vermittlung zwischen der Unveränderlichkeit Gottes auf der einen und seinem geschichtlichen Engagement auf der anderen Seite in hohem Maß gelungen zu sein. Denn durch Balthasars Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität scheint gewährleistet zu sein, daß Gott der menschlichen Geschichte weder in völliger Teilnahmslosigkeit und Unberührtheit gegenübersteht noch umgekehrt in Gefahr gerät, seine absolute Freiheit zu verlieren und auf mythologische Weise ins Weltgeschehen verstrickt zu werden.

M. jedenfalls gibt deutlich zu erkennen, daß er in Balthasars Überlegungen den derzeitigen Höchststand der Diskussion gegeben sieht (416f; 531, Anm. 2). Offenbar hat den Vf. die unbestreitbar imposant anmutende Geschlossenheit der Sicht des Gott – Welt Verhältnisses bei Balthasar zu diesem Urteil gelangen lassen. Allerdings verwundert angesichts des von M. gerade im dritten Teil seiner Arbeit unter Beweis gestellten kritischen Urteilsvermögens, daß er ausgerechnet die Konzeption Balthasars keiner ernsthaften kritischen Prüfung unterzogen hat. Im Unterschied zur Behandlung der anderen Autoren unterbleibt auch hier fast vollkommen die Zitierung und Würdigung der in der Sekundärliteratur begegnenden Kritik an Balthasars theodramatischem Ansatz. Im folgenden soll wenigstens in Form einiger kritischer Rückfragen angedeutet werden, wo aus meiner Sicht an Balthasars Konzeption Kritik angemeldet werden muß und warum ich daher M.s herausragend positives Gesamturteil über die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes nicht teilen kann.

Wenn Balthasar – worauf M. hinweist – Rahner vorwirft, seine Fassung der immanenten Trinität habe „etwas seltsam Formales", so provoziert seine in der Tat anschaulichere Beschreibung eines ewigen innergöttlichen Dramas zwischen Gott Vater und Gott Sohn umgekehrt die kritische Rückfrage, woher er sein detailliertes Wissen über dieses göttliche Urdrama bezieht? Sicherlich ist Balthasars Bemühen um eine Annäherung zwischen Theologie und Spiritualität bemerkenswert und verdienstvoll, aber es muß doch ernstlich die Frage gestellt werden, ob es Aufgabe der Theologie sein kann und darf, sich so vorbehaltlos, wie bei Balthasar geschehen, mit einer Spiritualität, den mystischen Visionen der Adrienne von Speyr, zu identifizieren und von ihnen aus zu einer weder durch die biblischen Offenbarungszeugnisse noch durch die theologische Traditon gedeckten inneren Schau der göttlichen Trinität zu gelangen, die Gottes Liebe nur dramatisch in der Setzung und gleichzeitigen Überbrückung eines „unendlichen absoluten Abstands" zwischen Vater und Sohn als Überholung aller möglichen anderen Abstände innerhalb der endlichen Welt einschließlich der Sünde sehen kann? Muß unser Sprechen von der innergöttlichen Trinität nicht notwendigerweise bis zu einem gewissen Grad formal bleiben, dessen ungeachtet, ob man Rahners Vorschlag, von „drei distinkten Subsistenzweisen" zu reden, für befriedigend hält oder nicht? – Läßt sich die Unveränderlichkeit Gottes, seine Souveränität der Welt gegenüber wirklich nur, wie Balthasar unterstellt, durch seinen spekulativen Ansatz eines ewigen innergöttlichen Urdramas wahren und unmißverständlich zum Ausdruck bringen? Wenn es Balthasar mit seiner Fassung der immanenten Trinität in bewußter Abgrenzung von Rahners Axiom der Identität von immanenter und ökonomischer Trinität darum geht, daß „Gott schon (Hervorh. von mir) in sich als die absolute Liebe" erscheint, „woraus sich erst die freie Hingabe an die Welt als Liebe erklärt" (Theodramatik III, 300), so unterstellt diese Redeweise doch, es könne theologisch sinnvoll danach gefragt werden, was Gott „vor" der Zeit und „vor" der Schöpfung war und tat. Die Differenz von Gott und Welt bleibt m. E. entgegen Balthasars Behauptung auch durchaus gewahrt, wenn man mit Rahner alles konkret Geschaffene letztlich in Gottes Wesen als Liebe, d. h. in der darin beschlossenen „Urmöglichkeit [nicht Urmüssen!] Gottes ... sich selbst weggeben zu können an das Nichtgöttliche und dadurch wirklich eine eigene Geschichte an den anderen, aber als seine eigene Geschichte, zu haben" (Grundkurs des Glaubens, 220f), begründet sieht und damit zum Ausdruck bringt, daß Gott immer schon der Gott mit uns sein wollte. – Des weiteren impliziert sowohl Balthasars Vorstellung von einer „absoluten Trennung" zwischen Vater und Sohn in der als Urkenose verstandenen Zeugung des Sohnes als auch die eines ewigen Gesprächs zwischen Gott Vater und Sohn vor dessen Menschwerdung bzw. Erhöhung die tritheistische Annahme dreier göttlicher Subjekte. – Und selbst wenn man in unserem Zusammenhang von der grundsätzlichen Frage absieht, wie man Balthasars durch die Motive des absoluten Sohnesgehorsams, der Preisgabe und Entladung des väterlichen Zornes über den Sohn im Kreuzesgeschehen bestimmte dramatische Soteriologie im einzelnen zu bewerten hat, so fragt sich doch angesichts von Balthasars Verständnis einer Inklusion der ökonomischen in der immanenten Trinität sowie seiner Darstellung der Heilsökonomie als dramatisches Geschehen dreier göttlicher Subjekte, ob Geschichte im Sinne Balthasars wirklich als dramatisches Zusammenspiel endlicher und unendlicher Freiheit plausibel gemacht werden kann oder ob Welt und Geschichte nicht vielmehr nur Handlungsraum eines theo-dramatischen Geschehens werden?

Ungeachtet dieser kritischen Rückfragen an M.s Beurteilung der Konzeption von Balthasars stellt die vorliegende Studie als kritisch sichtende Bestandsaufnahme der in der Theologie in den letzten Jahren intensiv geführten Diskussion über Gottes Unveränderlichkeit und „Geschichtlichkeit" einen in vieler Hinsicht erhellenden und hilfreichen Beitrag für die theologische Forschung der Gegenwart dar, der Anerkennung und breites Interesse verdient.

Osnabrück Michael Kappes

Simonis, Walter: **Gott in Welt**. Umrisse christlicher Gotteslehre.-St. Ottilien: EOS Verlag 1988. 391 S. geb. DM 38,00

Dieses Buch reizt zum Widerspruch, weil es auf Widerspruch aufgebaut ist. Freilich muß man sich hüten, für die vom Vf. inkriminierte Position nun als ein Kontrahent in Anspruch genommen zu werden. Doch der Widerspruch kann auch von einem anderen Ansatzpunkt her angemeldet werden, von dem her die das ganze Buch durchziehende Antithetik vom biblischen und griechischen Denken nicht als das adäquate Instrumentarium für die Dogmengeschichtsschreibung annehmbar ist.

S. geht von der zweifelsohne richtigen Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen systematischen Gotteslehre aus. So wie die Christologie nicht mehr einfach eine systematische Ausarbeitung der Resultate altkirchlicher Lehrentwicklung sein kann ohne Berücksichtigung der historisch-kritischen Schriftexegese, so muß auch Theologie – im engeren Sinn – bei dem biblischen Urzeugnis der Offenbarung ansetzen. Freilich widerspricht S. einer evolutiv-explizierenden Sicht, die bei allen Wandlungen eine je tiefere Kontinuität und Identität in Lehre und Bekenntnis sieht, um dagegen die Diskontinuität als das im ganzen beherrschende Interpretament herauszustellen. Die letztlich in der Trinitätstheologie und in der Logos- und Zweinaturenchristologie gipfelnde patristische und scholastische Tradition stellt sich – in der Sicht von S. – als eine Verfehlung und geradezu Verkehrung des urkirchlichen Glaubens in sein Gegenteil heraus. Ziel der gegenwärtigen Theologie kann also nur eine Re-konstruktion des Gottesbegriffs aus der Bibel sein im Gegenzug zur kirchlichen Tradition. Worin besteht denn der unüberbrückbare Gegensatz? Biblisch gesehen gibt es nun unhinterfragbar den sympathetischen Gott des Für-Seins der Liebe für Israel und die Welt in Schöpfung, Bund und im Schicksal Jesu, also den „Gott der Welt", während auf der anderen Seite der apathetische Gott des reinen Für-sich-selbst-Seins stehe, also der Gott der griechischen Philosophie, der schon seit dem 2. Jh. in die Kirche Einzug gehalten habe mit dem Ergebnis einer Metaphysizierung und Verjenseitigung Gottes und der Intellektualisierung und Rationalisierung des Glaubens.

Dementsprechend gliedert sich die vorliegende Arbeit in zwei Teile. Zuerst wird von Paulus zu Hegel die abfallende Linie der Lehrentwicklung gezeigt, die in einer Selbstzerstörung des Gottes der abendländischen Metaphysik gipfelt (12–161). Sodann aber erfolgt in einer aufsteigenden Linie die ausschließlich aus der Bibel rekonstruierte wahre christliche Gotteslehre unter dem Titel „Der Gott und Vater Jesu Christi" (164–285; jeweils mit reichen Erläuterungen im Anmerkungsteil, 286–391). Es versteht

sich von selbst, daß der systematische Teil nur noch aus einer immanenten Bibelexegese besteht, die auf jede kritische Vermittlung mit dem Gottesverständnis in den Religionen und in der philosophischen Theologie verzichten muß, weil es außerhalb der Schrift sowohl geschichtlich als auch systematisch nur Fehlentwicklungen geben kann.

Im ersten Teil beginnt S. mit der paulinischen und johanneischen Theologie. Im Ergebnis stellt er fest, daß die Lehre von der Präexistenz des Sohnes Gottes oder des Logos mit der später angenommenen wesensgleichen göttlichen Natur Christi nichts zu tun habe. Es handele sich dabei lediglich um ein zeitbedingtes Mythologumenon von einem im Himmel existierenden geschaffenen „Sohn" analog zu geschöpflichen Engelwesen oder der Vorstellung von präexistenten Menschenseelen. Dieses Wesen habe sich nun in einen Menschen verwandelt. Zur Erfüllung des Heilswillens des „Vaters" sei es auf Erden gewandelt und nach dem Tod wieder in den Himmel zurückgekehrt-analog zu der verbreiteten antiken Vorstellung von den Göttern, die auf Erden zeitweilig in Menschengestalt erscheinen können (vgl. Apg 14,8ff; 28,6), ohne daß dem Vf. klar ist, daß Lukas diese Sicht seiner heidnischen Zeitgenossen keineswegs teilt. Diese zeitbedingte Einkleidung bringe aber nur auf andere Weise die ältere palästinensische Christologie zur Sprache, wonach Christus der mit dem Pneuma erfüllte Heilsbringer war, in dem Gott sein ewiges Mit-Sein mit der Welt, das sich in seinem Für-Sein für Israel schon geschichtlich bewährt hatte, eschatologisch offenbarte und realisierte. Jesus und der Geist gehören zu Gott. Sie sind aber keineswegs göttlicher Natur. Da sie nicht eigenständige göttliche Subjekte neben Gott, dem Vater, der allein Gott ist, darstellen, gefährden sie nicht den reinen Monotheismus. S. interpretiert die biblische Redeweise von der Sendung des Sohnes (vgl. Röm 8,3; Gal 4,4) und der Fleischwerdung des Logos (vgl. Joh 1,14) als eine Verwandlung dieses präexistenten Geschöpfes in einen Menschen, ähnlich wie im Märchen der Riese sich in eine Maus verwandelt. Allerdings kann er nicht zeigen, daß die Schrift selber den Begriff der Verwandlung gebraucht. Genaugenommen spricht die Schrift ja davon, daß der Sohn das Subjekt eines Werdens in einem neuen Was-Sein ist, nämlich dem Menschsein. Das gleiche Subjekt ist also der Träger der Veränderung, so daß das ursprüngliche Sein des Sohnes in seiner Relationalität zum Vater nicht verlorengeht, sondern bleibend das innere Sein des Sohnes mitbestimmt, was seine Göttlichkeit ausmacht.

Um nun der Anstößigkeit des paulinisch-johanneischen Mythologumenons, wie S. es sieht, bei den philosophisch gebildeten Griechen zu entgehen, habe Justin erstmals die Logosspekulation eingeführt, die letztendlich zur Zweinaturenlehre führen mußte. Dabei scheint erstmals der Logos als ein eigenständiges göttliches Subjekt neben dem Vater. Die Folge war, daß der himmlische Sohn nicht mehr Fleisch wurde durch Verwandlung, sondern nur noch das Menschsein annehmen konnte. Aus der Fleischwerdung im Sinne einer Verwandlung sei nun die Menschwerdung Gottes durch die Annahme der menschlichen Natur geworden. So sehr man sich dem gnostischen Dualismus von einem himmlischen Christus und einem irdischen Jesus entgegensetzen wollte, habe man damit doch gerade dieses Grundmodell übernommen. Zwar habe Irenäus von Lyon sich gegen die spekulativen Systeme der Gnosis gewandt, aber dabei unbemerkt doch die beginnende Dogmatik in den Strudel immer komplizierter werdender Begriffsakrobatik und selbstzwecklicher Spekulation getrieben mit einer immer stärkeren Einbeziehung des ganzen Apparates von Logik und Metaphysik zur Lösung immer subtilerer Probleme, die man sich selber geschaffen hat. Man wollte das Geheimnis mit immer neuen Geheimnissen erklären.

Es wundert nun nicht, daß bei S. die Adoptianer und Monarchianer und schließlich der grob mißdeutete Arius als treu-konservative Bewahrer der alten Lehre gegen die verfälschende Neuheit der Logoschristologie eine unerwartete Ehrenrettung erfahren. Ohne allerdings zu bedenken, daß eine Dogmenhermeneutik nur einen Sinn hat bei grundsätzlicher Anerkennung des kirchlichen Dogmas als verbindlicher Auslegung des im Glauben der Kirche tradierten Offenbarungszeugnisses, glaubt S. im Nicänum nur eine Verwerfung der Lehre von einem nicht-göttlichen Logos erkennen zu sollen. Wenn gewiß auch die Logoschristologie nicht als die einzig mögliche Deutung des Glaubens an Jesus als den eschatologischen Heilsbringer angesehen werden muß, so ist doch m. E. die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater – in hypostatischer Verschiedenheit von ihm – durchaus das verbindliche Ergebnis der altkirchlichen Christologie von Nicäa bis zu Chalcedon. Für S. ist aber der Weg zur Funktionslosigkeit der ökonomischen Trinitätslehre – zumindest im Westen – gebahnt, insofern man unter Umgehung eines möglichen Tritheismus mit drei göttlichen Subjekten nun die göttlichen Personen zu einer reinen Selbstrelationalität des göttlichen Wesens schon vor und außerhalb der Offenbarung „entkernte". Von einer solchen Rede über Gott außerhalb und vor seinem Bezogensein auf Welt wisse die Bibel nichts. Über Augustinus und Anselm führte diese rein immanente Gotteslehre nun bei Thomas zu einer endgültigen metaphysisch-deistischen Hinausdrängung Gottes aus der Welt. Der philosophische Begriff von Gott als dem reinen unveränderlichen Selbstsein, Selbsterkennen, Selbstlieben, hat den theologischen Begriff von Gott als Mit-Sein, d. h. die zu seinem Wesen gehörende Relationalität auf Schöpfung und Geschichte hin verschlungen. Letztlich sind die offenbarungstheologischen Vorgaben nur noch Anschauungsmaterial für die Rede vom philosophischen Gott an sich. Auch Hegel bietet bei aller bewundernswerten dialektischen Vermittlung von Gott und Welt nur einen scheinbaren Ausweg. Gott bleibt der ganz Andere und ist nicht der biblische Gott, der sein Wesen in seinem Willen zur Welt verwirklicht und offenbart hat. Der metaphysische Gottesbegriff, auch wenn er in sich den Gedanken einer außer und vor der ökonomischen Trinität bestehende immanente Trinität enthält, ist reine Abstraktion, eine sinnlose Theoretisierung Gottes, ein Widerspruch zur konkreten unhinterfragbaren Faktizität der göttlichen Selbstoffenbarung. Insgesamt muß man sagen, daß in der gesamten abendländischen Tradition der Gotteslehre der Selbstwiderspruch zum biblischen Ansatz von Justin bis zu Hegel unbemerkt geblieben ist.

Zum Schluß des ersten Teiles bietet S. eine Zusammenfassung und einen Überblick über die sich daraus ergebende wesentliche Aporetik der Logoschristologie. Die Besonderheit Jesu könne nicht in seiner göttlichen Hypostase liegen, da sie sein Menschsein entweder verkürze oder nur die Selbstverständlichkeit der Relationalität jedes Geschöpfes zu Gott ausdrücke. Die Bedeutung Jesu liege vielmehr darin, daß Gottes wesenhaftes und gewolltes Mit-Sein sich im Leben, Leiden und Sterben Jesu eschatologisch offenbare und realisiere und daß Jesus-durchtränkt vom göttlichen Pneuma-im Gehorsam den Willen des Vaters ausführe als einen im Wesen Gottes begründeten Willensentschluß (vgl. 145–161).

Diese Identität von Gott und Jesus im Willen Gottes und im Gehorsam Jesu wird im zweiten Teil expliziert. Jesus ist einfach die Kulmination und der eschatologische Durchbruch des in Israels Glauben schon offenbaren Wesens Gottes als geschichtlich sich vielfältig und eindeutig realisierenden Kommens Gottes zur Welt. Mit dieser ganz aus dem Geist des AT gespeisten Gotteslehre gelingt S. in der Tat ein bedenkenswerter Ansatz zur biblischen Grundlegung christlicher Rede von Gott. Ob es allerdings – bei dem unbestrittenen Herrsein und Subjektsein Gottes in der Bundesstiftung – nur eine Richtung von oben nach unten gibt und ob des Menschen Liebe zu Gott, also die Bewegung von unten nach oben im menschlichen Willen, Gott zu erkennen, nur in gehorsamer Ausübung des Liebesgebotes gegenüber dem Mitmenschen und der Umwelt besteht, ohne jede personale Rückwendung zu Gott, mag bezweifelt sein. Offenbar sieht S. die Richtung nur so, daß Gott sich zur Welt hinwendet und daß er den Menschen als seinen Repräsentanten in der Welt beauftragt, sich nun auch zur Welt hin zu wenden, ohne daß es zu einer personal-dialogischen Hinwendung des vernunftbegabten Geschöpfes zu Gott kommt (vgl. die Offenbarung Gottes an den Menschen im Wort und die Hinwendung des Menschen im persönlichen Gebet zu Gott). Nach S. bleibt Gott dem Menschen immer im Rücken und kommt ihm nie zu Gesicht. Jesus ist als der seiner selbst völlig entmächtigte Mensch zu verstehen, in dem Gott endgültig auch gegen die Ablehnung seiner Liebe in Schmerz und Freude sich aus-drückt. Jesus ist der sich im Für-Sein realisierende Selbstausdruck Gottes. Liebe läßt sich also nicht mehr im Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Gottesmetaphysik als reine selbstbezügliche Liebe verstehen, sondern als eine Selbstfindung im anderen.

Wenn S. nun allerdings mit großer Vehemenz gegen die „traditionelle" Lehre von der Gottheit Christi Stellung bezieht und sein Menschsein als den welthaften Aus-druck einer zum Wesen Gottes gehörenden (und nicht einfach von außen ihm zugewachsenen) substantialen Relationalität sein läßt, ist kaum noch ein Unterschied zur orthodoxen Trinitätslehre auszumachen, allenfalls zu einem von S. aufgebauten Popanz eines hinter der Welt vorgestellten göttlichen Abstraktums oder logischen Konstrukts. Auch S. redet ständig von einer Selbstoffenbarung Gottes und seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus (was entgegen seiner Behauptung natürlich auch ad verbum schon Thomas tut). Soll also Jesus nicht einfach nur der geschöpfliche Zwischenträger des Offenbarungswillens Gottes sein, sondern Gott in seinem eigenen Selbst vergegenwärtigen, dann muß die Menschheit Jesu, durch die sich Gott selbst verlautbart, von Gottes Sein und Wesen getragen und verwirklicht sein, d. h. durch sein inneres Wort, das wesenhaft zu Gott gehört, existieren. S. muß sich wohl oder übel erneut auf die Bahn der Zweinaturenlehre begeben, wenn er an einer Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus festhalten will. Wenn er aber die Zweinaturenlehre für unannehmbar hält, müßte er logisch konsequent auch auf den Begriff der Selbstmitteilung Gottes verzichten. Auch die in der Tat metaphysisch ausgelegte Gotteslehre des Mittelalters will nicht in einer zweifachen und unverbundenen Weise von Gott sprechen, einmal außerhalb und einmal innerhalb seiner Offenbarung. Es geht ja darum, daß sich die theologische Vernunft Rechenschaft gibt über die bleibende Inadäquatheit Gottes als ihres „Gegenstandes". Gott und Welt lassen sich nicht in einem einzigen Konzeptus umspannen, wenn Gott nicht apriorisch als der notwendige Gegenpol unseres Denkens dialektisch vereinnahmt werden soll. Daß dies mit dem „griechischen" Gott der Metaphysik nichts zu tun hat, liegt auf der Hand. Jener Hinweis auf die Differenz der biblischen Rede von Gott und der griechischen Erfassung von Welt im Denken, zu der eine Explikation der Idee von „Gott" als einem notwendigen Vernunftgedanken gehört, ist schon so oft wiederholt worden, daß die Alternative Bibel oder Hellenismus geradezu banal wirkt. Bei S. sieht es so aus, daß das hebräische Gottesverständnis ein bewußter Gegenentwurf zur platonisch-aristotelischen philosophischen Theologie war. Genaugenommen gibt es in der Bibel eine Gotteserfahrung in seinem geschichtlichen Handeln, das selbstverständlich in

verschiedenen sprachlichen Gestalten und gedanklichen Mustern von einer Analyse der Welt im Denken ausgeht. Sie gehört einem ganz anderen Genus an.

Will aber die christliche Theologie Wissenschaft sein, dann muß sie sich auch der wissenschaftlichen Methodik und Argumentation des auf die Wirklichkeit hinzielenden Denkens bedienen und die aus der weltgebundenen Vernunft resultierenden Kategorien aufnehmen und umformend auf die in der Bibel bezeugte Gotteserfahrung beziehen. Das führt jedoch nicht zu einer notwendigen Verdoppelung der Gotteslehre in einen philosophischen und offenbarungstheologischen Teil, denn die Theologie kann nur in der Tat von dem Gott sprechen, der sich in der Offenbarung zeigt, aber als der aller Wirklichkeit und ihrer Vergegenwärtigung in der menschlichen Erkenntnis vorausgehende Urheber.

Dies tut übrigens auch S., wenn er beständig von einem biblischen „Begriff" Gottes spricht und zu einer Bestimmung seines Wesens ansetzt, was ja eben nichts anderes ist als eine Transformation der ursprünglichen Gotteserfahrung in das Kategoriensystem der Vernunft. Die Bibel liefert nicht einfach die philosophisch-rationalen Kategorien mit. Diese müssen aus der Welterfahrung und aus der philosophischen Reflexion entwickelt werden. Da es auch im AT keine unmittelbare Evidenz Gottes in seinen Manifestationen in der Welt gibt, sondern Gott nur geglaubt wird im Sinne der Identifikation natürlich faßbarer Ereignisse mit Gottes geschichtlich wirksamem Heilswillen, ist das fundamentaltheologische Problem einer Vergewisserung der Existenz Gottes und Erkennbarkeit von Offenbarung überhaupt nicht, wie S. es will, einfach vom Tisch zu wischen. Es hilft dem modernen Menschen wenig, wenn man ihm die Frage nach Gottes Dasein als Scheinproblem ausreden will, einfach weil Israel und auch Jesus das Dasein des lebendigen Gottes nicht hinterfragen konnten und wollten. Die beliebte Auskunft dieser sogen. Theologien von oben, der sich S. gegen die philosophisch-vernünftig ansetzende Theologie von unten verpflichtet fühlt, man könne einfach bei der Selbstbezeugung Gottes ansetzen, mag für den Glauben als personalen Akt angehen. Theologische Vernunft als Wissenschaft jedoch kann nicht umhin, sich mit dem möglichen Verdacht auseinanderzusetzen, der Gott Israels sei gar nicht so evident, wie es scheint, sondern es handele sich vielleicht nur um eine Selbstapotheose des Nationalgeistes eines eigenwilligen vorderorientalischen Volkes, und die mitgelieferte Theorie der Evidenz sei nur eine perfekte ideologische Selbstimmunisierung. Weil Theologie als Wissenschaft vom Glauben (und eben nicht als der Glaubensakt selbst) in einer vernunftgemäßen Rede jedem, der es verlangt, Rechenschaft geben will (vgl. 1 Petr 3,15), ist sie auf eine philosophische Explikation ihrer eigenen Vernünftigkeit verwiesen und damit auf den Weg eines unabschließbaren Interpretationsprozesses des biblisch bezeugten Glaubens. Theologie kann die Anfrage an Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung nicht dadurch begegnen, daß sie einfach schriftimmanent die biblischen Aussagen ununterbrochen wiederholt. So Theologie betreiben, hieße einfach, sich nur um die eigene Achse zu drehen, anstatt den Denkweg in Richtung auf die sich ergebenden neuen Fragestellungen einzuschlagen. Daraus ergibt sich schon, daß eine von S. angezielte „zeitlose" Rekonstruktion der biblischen Offenbarung, die er offenbar außerhalb einer Interpretation für an sich feststellbar hält, nicht möglich ist, sondern daß deren Vergegenwärtigung in einem innovativen Traditionsprozeß zum Wesen von Offenbarung und zur Verkündigung gehört und daß eine bloße gegengeschichtliche Konservierung nur eine Selbsttäuschung sein kann. Wenn S. sich auf den biblischen Satz, daß Gott sich in Christus geoffenbart hat, bezieht, dann wird ihm niemand bestreiten, daß dies tatsächlich in der Bibel steht. Es ist jedoch die Frage damit noch nicht geklärt, ob er der Realität entspricht. Und die Realität dieses schriftlich niedergelegten Satzes ist nur präsent im Zeugnis derer, die Jesus Christus geschichtlich selbst begegnet sind und die dieses Zeugnis in die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche hineingegeben haben. Somit ist dieser Satz schon innerlich unabweislich in die Glaubensgeschichte der Kirche als deren inhaltliche Vorgabe, aber auch als Moment ihrer Erkenntnis, eingestiftet. Damit ergibt sich schon ein innerer Zusammenhang zwischen dem in der Bibel niedergeschriebenen apostolischen Urzeugnis und dem vom apostolischen Urzeugnis ausgelösten Traditionsprozeß in der Kirche. Der von S. vorgegebene absolute Widerspruch zwischen Schrift und Tradition fällt also in sich zusammen. Trotz der unbestreitbaren Gelehrsamkeit und Darstellungskunst des Vf.s bleiben beim Studium seiner Thesen nicht nur viele unzählige kritische Anfragen an biblische und theologiegeschichtliche Behauptungen im Detail, sondern gerade auch unbehebbare Zweifel an der Methodik und an den hermeneutischen Grundlagen. Die Theologie wird sich auch weiterhin mit ihrer 2000jährigen Tradition auseinandersetzen müssen, nicht nur aus historischem Interesse, sondern weil in einer hermeneutischen Gesamtvermittlung der Offenbarung die Geschichte ihrer Bezeugung mit ihren großen Manifestationen zum Wesen des Zeugnisses selber gerechnet werden muß, in dem die Offenbarung allein geschichtlich präsent sein kann. Eine gegengeschichtliche, rein literarische Rekonstruktion der Offenbarung aus einzelnen Dokumenten der urkirchlichen Frühzeit wird immer nur ein Konstrukt bleiben, das zur Persönlichkeit und Gedankenwelt ihres Vf.s hinführt, aber nicht zu Gott selber, dem Urheber der Offenbarung und des Prozesses ihrer Vergegenwärtigung, um den es ja im Glauben und in einer theologischen Gotteslehre gehen soll.

München Gerhard L. Müller

Neuner, Peter: **Der Laie und das Gottesvolk**. – Frankfurt: J. Knecht 1988. 236 S., kart DM 32,–

Die vorliegende Studie befaßt sich mit einer seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil viel diskutierten Fragestellung.

Dem Vf. geht es weniger um die Frage nach der Sendung und den Aufgaben des Laien als vielmehr um die Frage nach dem theologischen Selbstverständnis des Laien. Ist der Laie nur ein Nicht-Kleriker? Oder läßt sich auch eine positive Umschreibung des Laien finden? Diesen Fragen geht Vf. in einem ausführlicheren historischen und einem systematischen Teil seiner Arbeit nach.

Als Ergebnis seiner Befragung des ntl. Befundes stellt Vf. fest, daß der im NT verwendete Begriff laós (Volk), von dem sich der Begriff „Laie" ableitet, nicht zur Bezeichnung eines bestimmten Standes gebraucht wird, sondern das Volk Gottes im Unterschied zum Nicht-Volk, die Christen im Unterschied zu den Nicht-Christen meint. Im folgenden beschreibt Vf. die wichtigsten Stationen einer immer stärkeren Differenzierung zwischen Klerus und Laien im Laufe der Geschichte der Kirche, die im Spätmittelalter einen gewissen Höhepunkt erlangte. Die ursprüngliche Trennungslinie zwischen Christen und Heiden wurde im Zuge der Konstantinischen Wende zu einer Trennungslinie innerhalb der Kirche, zwischen Klerus und Laien. Der mittelalterliche Streit zwischen Kaiser und Papst vergrößerte die Kluft zwischen Klerus und Laien. Die Laien sollten nur für die weltlichen Dinge und die Kleriker für die kirchlich-geistlichen Dinge zuständig sein. Die Armutsbewegung bäumte sich gegen eine Bevormundung des Laien durch den Klerus auf. Nach der Betonung der fundamentalen Gleichheit aller Getauften und des allgemeinen Priestertums der Gläubigen durch Martin Luther hielt das Trienter Konzil und die nachtridentinische Theologie an einer Aufteilung zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche fest. Das Tridentinum und der Römische Katechismus unterschieden zwischen dem (höheren) ehelosen Stand der Kleriker und dem (niederen) ehelichen der Laien. Kirche wurde in der Folgezeit als eine „Gesellschaft von Ungleichen" verstanden. Diese Position fand Eingang in das Kirchenrecht und dominierte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Übernahme demokratischen Gedankenguts durch Laien im 19. Jh. und neue ekklesiologische Ansätze führten zu einer Neubesinnung auf das Selbstverständnis des Laien. Laientheologen wie Franz von Baader, Friedrich Pilgram, Johann Joseph Görres u. a. gehörten zu den „Wegbereitern heutiger Theologie". Theologen wie Johann Adam Möhler und John Henry Newman bahnten mit ihren ekklesiologischen Überlegungen den Weg zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Klerus und Laien. Die wachsende Bedeutung katholischer Verbände und die Katholische Aktion verhalfen dem Laien zu einer faktischen Aufwertung. Letztere unterstrich in besonderer Weise die Sendung des Laien in die Welt. Allerdings wurde das Apostolat des Laien verstanden als Teilhabe am Apostolat der kirchlichen Hierarchie. Demgegenüber sprach das II. Vatikanum den Laien selbst ein Apostolat zu, das sich von dem Apostolat der ganzen Kirche herleitet, und bezeichnete die Laien als „wahre Apostel". Die Communio-Ekklesiologie des Konzils ließ das vorkonziliare Ständedenken in den Hintergrund treten. Allerdings stellte auch das Konzil einen nicht nur graduellen, sondern auch wesensmäßigen Unterschied zwischen allgemeinem und speziellem Priestertum fest. Vf. anerkennt einerseits die Betonung der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen und des Apostolates der Laien als Teilnahme an der Heilssendung der Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil, kritisiert aber andererseits die Aussagen über den Weltcharakter des Laien. Vf. stellt in den Texten des II. Vatikanums und nachkonziliaren lehramtlichen Verlautbarungen das Bemühen fest, den Laien nicht mehr nur negativ vom Kleriker abzugrenzen, sondern positiv zu bestimmen. Doch gerade dabei gerät man seiner Meinung nach „in eine nicht überwindbare Definitionsnot" (155).

Der systematische Teil befaßt sich mit verschieden Versuchen von Theologen unseres Jh.s (Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx u. a.), eine theologische Ortsbestimmung des Laien vorzunehmen. Karl Rahner beispielsweise weitet dabei die Begriffe Amt und Klerus so aus, daß auch Laien daran partizipieren. Und Edward Schillebeeckx bindet den Begriff Laie stärker an seinen Ursprung, nämlich an das Volk Gottes, so daß alle Christen primär als Laien zu verstehen sind.

Vf. kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß die Grundfrage, was der Laie letztlich sei, bis heute offen sei. Seiner Meinung nach sind alle positiven Bestimmungen des Laien nicht tragfähig. Er schließt sich dem Vorschlag an, auf den Begriff „Laie" zu verzichten, und plädiert dafür, wieder auf die ursprüngliche Bedeutung des ntl. Wortes laós zurückzugreifen und sie ernstzunehmen. „Wenn wir eine rechte Theologie des Volkes Gottes haben, . . ., brauchen wir keine Theologie des Laien." (S. 217).

Dieser These des Vf. ist sicher beizupflichten. Wünschenswert wäre es aber gewesen, die theologische Frage nach dem Verhältnis zwischen allgemeinem und speziellen Priestertum weiter zu erörtern. Diese Frage ist für das Selbstverständnis des Laien und für die Beurteilung der vielfältigen Dienste des Laien in der Gemeinde von erheblicher Bedeutung. Wenn das Zweite Vatikanum von einem nicht bloß graduellen, sondern auch wesensmäßigen Unterschied zwischen allgemeinem und speziellem Priestertum spricht, dann sollte dieser Frage auch im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis des Laien nachgegangen werden.

Dem Vf. ist es vor allem in seinem ausführlichen historischen Rückblick gelungen, auf einen wunden Punkt der Ekklesiologie aufmerksam zu machen und die Notwendigkeit weiterer theologischer Diskussion darüber aufzuzeigen. Das Buch ist jedem zu empfehlen, der sich mit der Frage nach dem theologischen Selbstverständnis des Laien auseinandersetzen will. Zur Erhellung des Verhältnisses zwischen Klerus und Laien im Spätmittelalter sei noch auf einen informativen historischen Beitrag aufmerksam gemacht: Klaus Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, in: Zeitschrift für historische Forschung 11 (1984) 257–354.

Lohne Karl Josef Lesch

Napiórkowski, Stanisław Celestyn: **Spór o Matke**. Mariologia jako problem ekumeniczny / The Debate about the Mother of Christ. Mariology as an Ecumenical Problem. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUl (Universitätsverlag der Katholischen Univ. Lublin) 1988. 188 S. (Teologia W Dialogu 3)

1985 wurde vom Ökumenischen Institut der KUL (Kath. Univ. Lublin) die Reihe „Theologie im Dialog" begonnen. Der Vf. des vorliegenden 3. Bdes ist der bekannte polnische Dogmatiker und gegenwärtige Inhaber des Lehrstuhls für Mariologie an der KUL, Prof. St.C. Napiórkowski. In seinen Arbeiten bringt er sein persönliches Engagement in den ökumenischen Gesprächen – u. a. als Mitglied der Internationalen Gemeinsamen röm.-katholisch / ev.-lutherischen Kommission – zum Ausdruck.

Der ökumenische Aspekt zeigt sich auch in seinen Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Mariologie, z. B. Le mariologue peut-il être oecumèniste? in: Ephemerides Mariologicae, Madrid 22 (1972) fasc. I–II, 15–76; Le titre de „Theotokos" dans la théologie protestante actuelle, in: Ephemerides Mariologie 24 (1974) fasc. III–IV, 371–381; Ecumenismo, in: Nuovo dizionario di mariologia (a cura di Stefano De Fiores e Salvatore Meo) Mailand 1985, Edizioni Paolone, 518–527. Ein weiteres Beispiel ist auch das hier zu besprechende Buch, dessen Untertitel auf die „Mariologie als ökumenisches Problem" verweist.

Die Mariologie war bekanntlich nicht der Hauptgrund des reformatorischen Protestes. Jener große Streit um die Mutter des Herrn wurde im 5. Jh. zum ersten Mal geführt und wurde dann im 16. Jh. fortgeführt, als die traditionelle Mariologie sowie gewisse Formen der Marienverehrung in Frage gestellt wurden. Während der erste Streit um die Mutter etwa 5 Jahre dauerte, so hält der zweite nun schon fast 5 Jh.e an. Nun stellt sich die Frage, inwieweit diese Zeit zu einer Aussöhnung oder zu einer Verschärfung der Schwierigkeiten geführt hat. Nach N. kann uns der Zeitraum von 1950 bis zum 2. Vatikanischen Konzil am deutlichsten diese Frage beantworten. Eine ganz außerordentliche Bedeutung kommt hier dem Jahr 1950 zu. Das von Pius XII am 1. 11. 1950 verkündete Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel war ein für die Protestanten nicht weniger bedeutsames Ereignis als für die katholische Kirche. Es fand ein lebhaftes Echo in der protestantischen Theologie und zwang sie, einen konkreten Standpunkt zu beziehen.

Die ersten drei Kap. der vorliegenden Arbeit sind der Versuch einer treuen und möglichst vollständigen Darstellung des protestantischen mariologischen Denkens in den Jahren 1950–1964. Die katholische Mariologie wurde dabei nur insoweit berücksichtigt, als das für die richtige Einschätzung der zeitgenössischen protestantischen europäischen Mariologie unter dem Gesichtspunkt des Ökumenismus nötig war. Aus diesem Grund werden unter dem Gesichtspunkt der Privilegien, der Sendung und der Verehrung Mariens folgende Fragestellungen synthetisch erarbeitet:

– der Standpunkt der zeitgenössischen europäischen protestantischen Theologen gegenüber der Gottesmutterschaft, der Jungfräulichkeit, der Heiligkeit und der Aufnahme der Mutter des Herrn in den Himmel (Kap. I),

– der Standpunkt der zeitgenössischen protestantischen Theologie gegenüber der geistigen Mutterschaft Mariens, ihrer Vermittlerrolle und dem Verhältnis von Maria und Kirche (Kap: II),

– das Problem der Marienverehrung im zeitgenössischen Protestantismus und seine Stellung zur katholischen Konzeption des Marienkultes (Kap. III).

Um eine maximale Objektivität seiner Untersuchungen zu erreichen, wertete N. die Schriften von etwa 100 protestantischen Autoren aus. Dabei sieht N. zwei Richtungen, eine Position des doppelten Protestes und eine prinzipielle Position. Die Theologen der ersten Strömung protestieren sowohl gegen den katholischen Standpunkt als auch gegen einige Aspekte des prinzipiellen protestantischen Standpunktes. Die überwiegende Mehrheit der Autoren nimmt nach N. einen prinzipiell kritischen und negativen Standpunkt gegenüber der Mariologie und der Marienfrömmigkeit im Katholizismus ein. Nur in einigen Punkten der Mariologie stimmen diese beiden Strömungen überein. So bieten die ersten 3 Kap. ein farbiges Mosaik unterschiedlicher und manchmal völlig gegensätzlicher Ansichten der protestantischen Theologie zum Thema der Mariologie.

Das folgende IV. Kap. versucht, zu einer Wertung zu kommen und geht der Frage nach, inwieweit die mariologischen Ansichten der zeitgenössischen europäischen protestantischen Theologen im Vergleich mit der katholischen Mariologie ein Hindernis oder eine Hilfe im ökumenischen Dialog darstellen. Mit diesem Ziel stellt der Vf. typische und untypische Aussagen beider Theologien auf diesem Gebiet zusammen. Die erkannten Ähnlichkeiten und Unterschiede zeichnen die Ebene ab, die den protestantisch-katholischen ökumenischen Dialog entweder erschweren oder aber erleichtern. Eine sachliche Einschätzung der Situation führt zur Feststellung, daß der ökumenische Dialog auch auf diesem Feld um die Frage „sola scriptura", „sola gratia" und „solus Christus" geht. Es gibt Grund zur Annahme, daß die Ergebnisse der Diskussion dann aus dem Streit um die Mutter einen Dialog über die Mutter machen können.

In diesem Prozeß kann das besprochene Buch von N. eine nicht geringe Rolle spielen. Vor allem zwei Gründe sprechen dafür: Es enthält eine bisher nicht angetroffene Synthese der 15jährigen (1950–1965) Errungenschaften des protestantischen mariologischen Denkens, und es bietet eine klare Antwort hinsichtlich der Lösung des Problems Mariologie und Ökumenismus. Diese Vorzüge bilden gleichzeitig ein gewisses Novum, das dieses Buch, das nicht zu einer weiteren Polemik und Verhärtung der Standpunkte führen möchte, in den genannten „Streit" einbringt. Es ist der Wunsch des Vf.s, zu einem besseren Verstehen unserer protestantischen Brüder beizutragen und so eine Situation zu schaffen, die einen fruchtbaren Dialog ermöglicht. N. verweist auf Vorurteile, in denen dem Gegner unterstellt wird, was dieser niemals geäußert hat. Er macht darauf aufmerksam, daß die protestanische Dogmatik den Protestanten erlaubt, mehr über die Mutter des Herrn zu sagen, als sie dies gewöhnlich tun, und wendet sich an die katholische Seite, bei der gesunden Lehre zu bleiben und Spekulationen zu vermeiden.

Die Publikation dieses Buches im Marianischen Jahr wendet sich an all diejenigen, die sich im Geiste des ökumenischen Dialogs der Christen bemühen, nicht nur selbst verstanden zu werden, sondern auch diejenigen unter uns zu verstehen, denen die Frau, von der Jesus Christus geboren wurde, nicht gleichgültig ist.

Lublin Stanisław Rabiej

Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene, hg. v. Karl Schlemmer. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 142 S. (Quaestiones Disputatae, 122), kart. DM 32.–

Das vorliegende Buch gibt acht Vorträge wieder, die im Oktober 1988 auf einem Symposion mit dem Titel „Liturgie und Ökumene" an der Univ. Passau gehalten wurden. Namhafte Vertreter der Liturgiewissenschaft und ihr verwandter Disziplinen äußern sich zu dem wichtigen Thema. Was das Thema „Liturgie und Ökumene" anbelangt, so wird man dem Hg. des Buches zustimmen müssen, wenn er in seinem Vorwort ein „ökumenisches Defizit im Bereich der Liturgiewissenschaft" konstatiert (9). Das Symposion und die nun erschienenen Vorträge sind somit einem wichtigen gegenwärtigen Aufgabenfeld der Liturgiewissenschaft gewidmet.

Wie nicht anders zu erwarten, sind die acht Beiträge und ihre Autoren ökumenisch breit gestreut (für Nichteingeweihte wären kurze Hinweise auf die einzelnen Autoren hilfreich gewesen).

Der Basler Altbischof Anton Hänggi eröffnet den Band durch einen kurzen einführenden Beitrag mit der Frage „Einheit durch Gottesdienst?" (11–18).

Es folgt ein Beitrag des schweizer reformierten Liturgiewissenschaftlers Bruno Bürki zum Thema „Die Bedeutung des liturgischen Gebens und Nehmens unter den Kirchen" (19–33). Anhand von fünf geschickt gewählten liturgiegeschichtlichen Beispielen wird das Phänomen liturgischen Gebens und Nehmens aufgezeigt und ökumenisch gedeutet.

Der folgende Beitrag des lutherischen Liturgiewissenschaftlers Hans-Christoph Schmidt-Lauber beschäftigt sich mit „Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung" (34–61) und folgt dem positiven Tenor des Titels. Als eine der Konvergenzen wird die Entstehung einer „ökumenischen Liturgik" genannt (48).

Genau diesem Thema ist der anschließende Beitrag des römisch-katholischen Liturgiewissenschaftlers Angelus Häußling gewidmet, der die Frage aufgreift „Was heißt: Liturgiewissenschaft ist ökumenisch?" (62–88). Häußling setzt (wie man es bei ihm nicht anders erwartet) bei einer Bestimmung der Liturgiewissenschaft als Theologie an, deren Thema die Kirche als liturgiefeiernde ist. Der Liturgiewissenschaft ist bei dieser Begriffsbestimmung die ökumenische Dimension schon von der Sache her vorgegeben. Zu Recht betont der Autor, daß diese vorgegebene ökumenische Dimension oft nicht genügend realisiert worden ist und die Liturgiewissenschaft

deshalb ökumenisch der ihr eigenen Sache hinterherhinkt. Als drei besondere Aufgabenfelder im deutschen Sprachraum nennt Häußling abschließend die Ökumene mit dem Judentum, die Aufarbeitung unterschiedlicher liturgischer Mentalitäten zwischen den Kirchen und die Herausforderung einer doxologischen Gott-Rede in gottleerer Welt.

Vom deutschen Sprachraum auf die Weltkirche blickt der folgende Beitrag des Kapuziners Walbert Bühlmann, der das Thema „Liturgie und Ökumene in weltkirchlicher Sicht" behandelt (89–102). Man ist für diesen Beitrag besonders dankbar, da hier liturgieökumenische Perspektiven skizziert werden, die andere Faktoren und Probleme reflektieren als sie von der Wirklichkeit der nordatlantischen Welt her in den Blick treten.

Eine spezifische liturgieökumenische Perspektive greift der sich anschließende Beitrag des lutherischen Ostkirchenkundlers Karl Christian Felmy unter dem Titel „Gabe und Aufgabe der orthodoxen liturgischen Theologie an die Kirchen des Westens" auf (103–122). Felmy konzentriert sich auf Charakteristika russischer Liturgieerklärungen, die eine Korrektur liturgischer Entwicklungen im Abendland darstellen können, so z.B. die Betonung des „mysterium tremendum" und das Theophanie-Motiv. Ein kurzer Beitrag über das gottesdienstliche Leben evangelischer Kommunitäten schließt sich an (123–127).

Der Band wird abgerundet mit einem Beitrag von Ernst Christoph Suttner, der noch einmal zum Kernthema zurückkehrt, der „ökumenischen Dimension der Liturgie" (128–142). Suttner greift u. a. einige liturgieökumenische Fundamentalien auf: alle kirchlichen Gemeinschaften nehmen am sakramentalen Leben der Kirche teil (Taufe!); das Gotteslob der irdischen Kirche stimmt in die himmlische Liturgie ein und schließt deshalb Gottes Heilstaten an allen Gläubigen ein; alle liturgischen Gemeinschaften, in denen das Gotteswort der Heiligen Schrift lebt, werden letztlich „von Christus präsidiert"; Früchte der Heiligkeit erwachsen aus den Gottesdiensten aller Kirchen; Feier der Liturgie ist auch Vorwegnahme der endzeitlichen Vollendung, in der alle Trennungen geheilt sein werden. Mit diesen Überlegungen gibt Suttner am Ende des Bandes „Gottesdienst – Weg der Einheit" Titel und Thema des vorliegenden Buches den notwendigen liturgietheologischen und ökumenischen Unterbau.

Die acht Beiträge werfen unter ganz unterschiedlichen Perspektiven wichtige Fragen im Schnittpunkt von Liturgie und Ökumene auf, wobei besonders die konfessionelle Vielfalt der Perspektiven zu begrüßen ist. Natürlich kann in einem ersten Buch zu diesem Thema keinerlei Vollständigkeit erreicht werden (man vermißt z. B. eine stärkere Berücksichtigung der ganzen ökumenischen Literatur einerseits, sowie des liturgieökumenischen Lebens in den Gemeinden andererseits – erinnert sei hier nur an den Weltgebetstag der Frauen, die Gebetswoche für die Einheit der Christen, gemeinsames Taufgedächtnis, ökumenische Jugendkreuzwege und den ökumenischen Fürbittkalender). Sicher wird das zweite Symposion in Passau im Oktober 1990 weitere Themen, die im ersten Band nicht zur Sprache kamen, aufgreifen. Das Aufgabenfeld „Liturgie und Ökumene" verdient engagierte Weiterarbeit.

Auf einige kleinere Fehler und notwendige Ergänzungen sei noch hingewiesen:

S. 9 Z. 9f: Die nichtidentifizierte Aussage stammt aus Teresa Berger, Gottesdienst: Ort der Spaltung – Ort der Einheit, in: US 42 (1987), 74–88, hier S. 79.

S. 17, Z. 12: Es ist nicht einsichtlich, warum in einem deutschen Text ein Ausdruck aus den (englischen) Lima-Texten französisch wiedergegeben wird.

S. 45 A. 30 und S. 87 A. 41 wird dasselbe Werk zweimal unterschiedlich falsch zitiert. Richtig muß es heißen: Geoffrey Wainwright, Doxology (nicht: Doxologie). The Praise of God in Doctrine, Worship and Life. A Systematic (nicht: Semantic) Theology, London 1980. Das Buch liegt außerdem in zwei Neuauflagen vor: London 1982², New York 1984². – Überhaupt vermißt man im vorliegenden Band eine Auseinandersetzung mit der breiten englischsprachigen Literatur zum Thema „Liturgie und Ökumene", die diesen Themenbereich ja schon viel länger bearbeitet als der deutschsprachige Raum.

S. 73 letzte Z. von unten: Zu katholischen Liturgiewissenschaftlern mit Kompetenz im evangelischen Bereich ist jetzt auch zu rechnen: Reinhard Meßner, Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (ITS 25), Innsbruck 1989.

S. 74 A. 27: Hier ist jetzt hinzuzufügen: Irmgard Pahl, Die Feier des Abendmahls in den Kirchen der Reformation, in: Hans Bernhard Meyer, Eucharistie (GdK 4), Regensburg 1989, 393–440.

S. 105 Z. 25 muß heißen: „erhalten geblieben *sind*", ebenso S.117 Z. 4f: „aufgelöst *sind* und ... verstanden *werden*."

Durham, USA Teresa Berger

Aufklärungskatholizismus und Liturgie. Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung. Hg. v. Franz Kohlschein. – St. Ottilien: Eos 1989. IX, 238 S. (Pietas liturgica. Studia 6) geb. DM 49,00

Die katholische Liturgiewissenschaft unternimmt seit geraumer Zeit den Versuch einer Neubewertung der Liturgie des Aufklärungskatholizismus. Seit der in dieser Hinsicht wichtigen Studie von M. Probst über die Kindertaufe in der deutschen Aufklärung (Trier 1981) hat man immer mehr Abschied genommen von der Vorstellung, bei der Liturgie dieser Zeit handele es sich nur um theologisch seichten ‚Rationalismus'. Mittels umfangreicher Quellenstudien sucht man nun nach historisch verantwortbaren Deutemodellen. Der vorliegende Sammelband schließt sich diesem Unterfangen an und will zu einem präziseren Bild der Zeit beitragen.

Die vier Beiträge des Bandes sind aus einem Bamberger Forschungskolloquium zum Thema ‚Aufgeklärte Ritualien', das 1986 stattfand, hervorgegangen. Eine weitere Tagung in Bamberg zur Liturgie der Aufklärung galt 1990 den diözesanen Gesang- und Gebetbüchern.

„Die Liturgie der Buße in der späten deutschen Aufklärung. Eine Studie zu den ‚Beichtakten' im Rituale von Vitus Anton Winter" (S. 5–92) ist der Beitrag von Franz Kohlschein überschrieben.

Anhand von Analysen der theoretischen Hauptwerke des süddeutschen Theologen und Liturgiereformers, durch Vergleiche mit Ausführungen von (auch protestantischen) Zeitgenossen Winters und der Interpretation ausgewählter liturgischer Texte kann Vf. zeigen, daß „Schriftgemäßheit, Lebensnähe der Inhalte und sorgfältige sprachliche Gestaltung" (89) Leitvorstellungen für Winters Reformen sind. Sein ‚Konzept' von Buße ist theologisch fundiert: „Dazu gehört die theologische Auffassung von Buße als andauerndem Umkehrprozeß in der Realität des Lebens, der dialogische Charakter der Bußliturgie als Antwort auf die Einladung Gottes zur Umkehr und die innere und äußere Teilnahme der Gläubigen durch die Vermittlung des Sinnes und Aufbaus der Bußfeier und durch die Ermöglichung gefühlsmäßiger Ergriffenheit." (ebd.) Entsprechend sachgerecht fällt die Reform der liturgischen Formulare aus, die Vf. materialreich dokumentiert.

Dennoch bieten manche Feststellungen des Vf. Anlaß zur Diskussion. Das gilt etwa für die Behauptung, die Wissenschaft habe sich mit Winters Rituale bislang nur kursorisch befaßt (6), was angesichts der Arbeiten von A. Vierbach (1929) und J. Steiner (1976) nicht überzeugt.

Unklar bleibt, warum der Begriff ‚Belehrung' nicht mit ‚schulisch' (15) in Verbindung gebracht werden darf, zumal wenn „das Modell Lehrer-Lernende für das Verhältnis des Priesters zum Volk bestimmend" (85) bleibt und „Liturgie ‚die Bildungsschule' der Menschheit ist" (17, Anm. 40). Das Verhältnis von Souverän und Untertan des aufgeklärten Absolutismus schlägt sich doch letztlich auch in der Liturgie nieder. Die historische Zeit prägt die Liturgie.

Die These, daß „1830 die Phase des Experimentierens in den Gemeinden ... beendet ist" (45), ist angesichts der Tatsache, daß z. B. die Ritualien Wessenbergs später (1831; 1833) erscheinen, nicht haltbar.

Auch mag man sich dem Satz „Ab 1830 verliert die katholische Aufklärung in Deutschland die Unterstützung beim Episkopat" (88) nicht anschließen, da es eine solche Unterstützung pauschal nicht gegeben hat.

„Die Liturgie der Firmung im Rituale Ignaz Heinrich von Wessenbergs (1831)" untersucht Hans-Joachim Ignatzi (S. 93–152).

Neben einigen grundsätzlichen Bemerkungen zur Person und zum Rituale Wessenbergs findet man zunächst eine ‚Einordnung der Arbeit Wessenbergs in den zeitgenössischen Kontext: Die Firmliturgie im Verständnis der Aufklärungszeit'. U. a. werden die Werke so bekannter Liturgiker wie Pracher, Gall, Selmar, Winter, aber auch eine Handschrift Blanchards untersucht. Die Vielfalt der theologischen Ansätze und liturgischen Formulare der Zeit wird deutlich, eine gute Hilfe für weitere Forschungen zur Liturgie der Aufklärung. Das gilt auch für die Untersuchung des Firmungsformulars, das von Wessenberg selbst stammt. Wieder wird bestätigt, wie diese Liturgiker einen ‚Vermittlungsversuch' zwischen Tradition und Zeit unternehmen, dabei die biblischen Ursprünge der Liturgie berücksichtigen, die ekklesiologische Bedeutung der Liturgie und damit die ‚liturgischen Rollen' neu gewichten und schließlich ganz grundsätzlich die Gestaltung der Liturgie, quasi eine ‚liturgische Ästhetik', entdecken.

Nicht zustimmen mag man Ignatzi dort, wo er, z. T. gegen die eigene Begrifflichkeit (‚Wessenberg-Rituale'), den Beweis zu führen versucht, Wessenberg sei nur der Hg. des Rituale (vgl. 99). In der Einleitung seines Buches will Wessenberg u. E. nur darauf hinweisen, daß er Formulare anderer Autoren bearbeitet hat. Damit bleibt er aber Vf. des Rituale. (Das Zitat von E. Keller [vgl. ebd.] bezieht sich nicht auf das Rituale, sondern auf die gesamte Liturgiereform, ist mithin für Ignatzis Argumentation keine Stütze!)

Näheres wüßte man gerne über jene Reformbestrebungen, die Wessenberg „schon zu Beginn seines Dienstantritts als Generalvikar" (95) vorfand. Gleiches gilt für den Hinweis auf eine für 1834 geplante dritte Auflage des Rituale Wessenbergs (vgl. 98). Dies könnte ein neues Licht auf den Anfang und das Ende der Aufklärungsliturgie werfen.

Lohnend ist die Zusammenstellung der zeitgenössischen Besprechungen des Wessenberg-Rituale (vgl. 105ff), überhaupt ein literarisches Genus, das man für diese Zeit noch stärker beachten sollte. Allerdings müßte wohl noch mehr berücksichtigt werden, welche Rezension aus dem Umfeld Wessenbergs kommt und welche nicht.

In Anm. 170, und nicht nur dort, vermissen wir einen Hinweis auf die von U. Speckamp (FDA 103 [1983] 207ff) entwickelte These, Wessenberg sei es in seinem Schaffen um eine ‚Vervollkommnung der Menschheit auf Gott hin durch das Schöne' gegangen.

Ein Aufsatz von Manfred Probst handelt über „Das ‚Deutsche Ritual' von Ludwig Busch" (1803, 1810, 1824) (S. 153–180).

Vf. untersucht die Riten der Kindertaufe, der Trauung und der Letzten Ölung. Er will zeigen, daß der Liturgiker Busch „als erster einen gangbaren Weg zwischen bloßer Übersetzung und revolutionärem Neuentwurf gegangen [ist] . . ., indem er das Neue organisch mit der Tradition verbinden wollte." (172)

In mehreren Randbemerkungen und Anmerkungen finden sich bei Probst Hinweise zum Verhältnis Buschs zum Protestantismus, über das weiter nachzudenken sich lohnen wird. Vf. weist darauf hin, daß Busch im protestantischen Erlangen mit dem dortigen Superintendenten Seiler, selbst Liturgiker mit entsprechenden Publikationen, Kontakt gehabt haben muß. Gibt es hier mehr als nur das gesellschaftlich Unumgängliche, quasi eine (anfanghafte) ‚Ökumene'? Und über Probst hinaus gefragt: Wie ist es damit generell in der Aufklärung bestellt?

Einen Beitrag über „Das Rituale im Bereich des Josephinismus" legt Hans Hollerweger vor (S. 181–199).

Für die Zeit des Josephinismus stellt er als Folge rigiden staatlichen Reglements im Bereich des Rituale keine wesentlichen Neuerungen fest, sondern beobachtet vielmehr ein Festhalten an Rituale Romanum und Diözesanagenden. Mit dem Tode Josephs II. (1790) ändert sich das. Ein Bischof soll bei seinen Visitationen bis zu sieben verschiedene Riten vorgefunden haben (vgl. 190). Vf. untersucht den Tauf- und Krankensalbungsritus (von 1805) des Linzer Bischofs Joseph Anton Gall und erläutert die Salzburger Bemühungen um ein neues Rituale. Für Galls Texte hebt Vf. zu Recht „ihre biblische Orientierung, ihre gewählten Formulierungen, ihre sparsamen Belehrungen und ihre Rücksichtnahme auf pastorale Erfordernisse in Sprache und Umfang" hervor (197).

Vf. hat schon mehrfach auf die angebliche ‚Konzeptlosigkeit' der josephinischen Gottesdienstreform hingewiesen. Könnte man diese Reform nicht auch, wenigstens partiell, anders lesen, indem man etwa in der „Handhabe gegen Sonderriten und Volksbräuche" (182) den Versuch sieht, Liturgie und Brauchtum wieder auf das Wesentliche zurückzuführen? Eine Neuorientierung bzgl. der Benediktionen am Rituale Romanum gegen „private Sammlungen . . ., die ein reiches Angebot von Benediktionen und Exorzismen enthielten" (182) ist in sich ja nicht konzeptlos. (Damit wäre dann noch kein Urteil über die konkreten Reformmaßnahmen gefällt!)

Auch andere Kennzeichen der liturgischen Reformbücher der Zeit kann man anders beurteilen. So würde Rez. gegen den Vorwurf einer offenbar negativen ‚Modesprache' der Aufklärungszeit (vgl. 194) bzw. den Vorwurf der sprachlichen Weitschweifigkeit (vgl. 196) eher mit Probst das „Bewußtsein der späten Aufklärung für die hohe Bedeutung der Sprache" (159) betonen. Aber hier liegt wohl noch ein Forschungsdesiderat vor.

Ein Summary (vgl. 201f), umfangreiche Literaturverzeichnisse (bei denen man allerdings gerade bei der Literatur der Aufklärung für Standortnachweise dankbar gewesen wäre; S. 203–224) und von Cl. Wehrle besorgte (nicht immer befriedigende) Register (S. 227–238) beschließen das Werk.

Leider fallen eine Reihe kleinerer Unkorrektheiten auf.

Als Korrigenda vermerken wir: statt ‚Ehrensberger' (vgl. 15, Anm. 32; 53, Anm. 122) muß es ‚Ehrensperger' heißen; 49, Anm. 119: A., nicht J. H. Theiner; Wessenberg war Generalvikar ab 1802, nicht ab 1800 (94); statt ‚Sacramentarium seu Rituale. Ecclesie et Dioecesis constantiensis' (97, Anm. 12) muß es heißen ‚Sacramentarium seu Rituale Ecclesiae et Dioecesis Constantiensis'; das Rituale von Krocer (ebd.) ist laut Vorwort auf 1812 zu datieren; nicht ‚Joseph', sondern Johann Peter Blanchard (120); Wessenberg, Ritual nach dem Geiste und den Anordnungen (nicht: Anforderungen) der katholischen Kirche (vgl. 206); S. Merkle sollte man im Lit.verzeichnis nicht unter Freudenberger suchen müssen; V. A. Winter, Ritual mit stetem Hinblick (nicht: Blick) auf die Agenden der Protestanten (vgl. Inhaltsverzeichnis); F. Kohlschein, Liturgiegeschichte als Liturgiekritik, 238–264 statt 1–28.

Insgesamt handelt es sich beim vorliegenden Band um einen interessanten und materialreichen Beitrag zur Liturgie der Aufklärungszeit, der zeigt, daß die Diskussion um diesen Abschnitt der Liturgiegeschichte nach wie vor offen ist.

Münster Benedikt Kranemann

Kalde, Franz: **Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici**. Responsiones authenticae PCI, i.e. Collectio responsionum a Pontificia Commissione Codici Iuris Canonici authentice interpretando annis 1984–1989 datarum. – Metten: Abtei-Verlag 1990. 56 S. (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum, 1).

Ein von einem deutschen Vf. deutsch-lateinisch konzipiertes Hilfsmittel zur kirchenrechtlichen Arbeit, das die Texte der ersten 23 authentischen Interpretationen wiedergibt, die von der PCI nach Erlaß des CIC/1983 veröffentlicht wurden.

K. referiert die Texte (unter Angabe der Textvarianten in den verschiedenen offiziellen Publikationsorganen), gibt eine deutsche Übersetzung mit eigenen deutschsprachigen Summarien, zitiert die deutsche Fassung eventuell in der Interpretation erwähnter Canones in Fußnoten. Es folgt eine Bibliographie, die jeweils die Fundorte für den Abdruck der Interpretationen in anderssprachigen Publikationen nachweist, danach Literatur und gegebenfalls als „Notabilia" andere kirchenamtliche Dokumente zur Sache.

Ein Autorenregister, ein Stichwortverzeichnis (lateinisch), ein Sachverzeichnis (deutsch) und ein Canones-Register, das neben den betroffenen und zitierten Canones solche nennt, die sachlich dazugehören, vervollständigen das Heft.

K. hat eine vorzügliche Idee gehabt. Es ist sehr zu wünschen, daß seine Sammlung in gleicher Art fortgesetzt wird. Am besten wäre im Hinblick auf eine Fortschreibung der Bibliographie und auf die Aktualität eine Loseblatt-Fassung.

Münster Klaus Lüdicke

Carlotti, Paolo: **Storicità e morale**. Un indagine nel pensiero di Alfons Auer. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS) 1989. 162 S. (Biblioteca di Scienze Religiose, 86) kart Lit 20.000

Weitgehend unbemerkt von der deutschen Theologie hat sich in den letzten gut 20 Jahren in der christlichen Ethik Italiens ein erheblicher Wandel vollzogen. Der Einfluß der sog. moraltheologischen Erneuerung im deutschsprachigen Raum, vorab der in Rom wirkenden Professoren K. Demmer, J. Fuchs und B. Häring, aber auch anderer Forscher wie A. Auer, F. Böckle, B. Schüller usw. war dabei von erheblicher Bedeutung. Zeugnis davon gibt die vorliegende Untersuchung der Überlegungen Auers zu „Geschichtlichkeit und Moral".

In drei Schritten – einer phänomenologischen Erhebung des geschichtlichen Wesens des Menschen, der Einordnung der Ethik in diesen geschichtlichen Horizont, in den sie nicht nur ordnend eingreift, sondern von dem sie auch geprägt wird, sowie des theologischen Verständnisses dieser Dynamik als einer heilsgeschichtlich dynamisierten Entwicklung – wird die „autonome Moral" Auers als wesentlich geschichtliche ausgewiesen. Als heilsgeschichtlich geprägte vermag sie aber auch Geschichte zu gestalten, wofür die konkretisierenden Studien Auers zur Berufs- wie zur Umweltethik die praktische Gegenprobe liefern.

Auers Denken, das in den letzten Jahren so oft zu einem klärenden Diskurs in der Moraltheologie beitrug, hat hier eine m. W. erste umfassende Würdigung gefunden, der man gerade auch um einer ideologiekritischen Moraltheologie willen eine gute Aufnahme wünschen möchte.

Münster Franz Furger

Medizinische Ethik und soziale Verantwortung, hg. v. Odo Marquart / Eduard Seiler / Hansjürgen Staudinger. – München / Paderborn: Fink / Schöningh 1989. 92 S. (Ethik der Wissenschaften, Bd 8), kart. DM 19.80

Dieser neue Band der Reihe „Ethik der Wissenschaften" enthält die Vorträge und eine Diskussionsbilanz der Tagung „Medizinische Ethik und soziale Verantwortung", die vom 1.–3. Juli 1986 von der Werner-Reiners-Stiftung in Bad Homburg veranstaltet wurde. Gegenstand dieser Tagung waren ethische Fragen aus dem sozialmedizinischen Bereich.

Der erste Beitrag von Chr. v. Ferber zum Verhältnis von professionalisierter Medizinkultur und Laienkultur nennt zunächst als Erklärung für die gesellschaftliche Anerkennung der professionalisierten Medizin, die sich seit

dem 19. Jh. zunehmend stärker herausbildet, die grundsätzliche Bevorzugung technischer Lösungen von Alltags- und Lebensproblemen sowie die hohe Leistungsfähigkeit dieser Medizin, die Menschen an soziale Erwartungen anzupassen und ihr soziales Überleben zu sichern und zu verbessern (22). Vf. weist dann aber auf, wie trotzdem die Laien- und Selbsthilfe bis heute nicht nur ein unverzichtbarer Bestandteil der Gesundheitsversorgung geblieben ist, sondern darüber hinaus im Zusammenhang mit alternativen Medizinformen immer mehr auch kritische Funktion gewinnt. Sie weist auf psycho-soziale Bedürfnisse der Patienten hin, die in der professionellen Medizin weitgehend unerfüllt bleiben und ausgespart werden. Hier sieht Vf. Ansatzpunkte für den notwendigen Dialog zwischen Medizin- und Laienkultur (27).

Der Einfluß der Medien auf die Erwartungshaltung der Patienten ist das Thema des Beitrags von Chr. Staehr. Kritik der Medien an der Medizin und Medienschelte von seiten der Medizin häufen sich seit den 60er Jahren. Vorwürfe, die Medien seien für das zerstörte Vertrauen zwischen Arzt und Patient verantwortlich, versucht Vf. zunächst durch eine Differenzierung der Qualität der einzelnen Medien zu relativieren. Darüber hinaus aber sieht er in der kritischen Betrachtung der Medizin ein notwendiges Korrektiv falscher Autoritätsgläubigkeit. Sie gehöre mit zur Beobachtungspflicht der Medien. Überdies komme die in den Medien geäußerte Kritik zum großen Teil aus dem Bereich der Medizin selbst, so daß die Medien hier nur Multiplikatoren seien. Letztlich sieht Vf. die Rolle der Medien in einem demokratischen Korrektiv an einer auf hierarchische Verhältnisse aufgebauten Arzt-Patient-Beziehung (41).

Es folgen zwei Beiträge zur ethischen Bewertung ärztlicher Zwangsbehandlungen. Der erste Beitrag von H. Kindt über Zwangsmaßnahmen vor allem im Bereich der Psychiatrie klärt zunächst die rechtlichen Grundlagen. Schon hier zeigt sich die Schwierigkeit, eingeschränkte Willensfreiheit, die Voraussetzung für Zwangsbehandlung ist, konkret festzumachen. Vf.in diskutiert diese Frage anhand einer Reihe von Krankheitsbildern wie Selbstmordabsicht, Sucht, Affekt- und Hirnleistungsstörungen sowie endogenen Psychosen. Der Beitrag schließt mit einer Überlegung zur Frage menschlicher Willensfreiheit, in der Vf.in auf die Verschränktheit von Freiheit und kausaler Determiniertheit hinweist. Der zweite Beitrag von H.-L. Schreiber befaßt sich allgemeiner mit ethischen und rechtlichen Problemen der Zwangsbehandlung. Ausgehend von dem fundamentalen Recht auf Selbstbestimmung sind Zwangsbehandlungen aus zwei Gründen erlaubt. Der erste Grund besteht darin, andere Menschen oder die Allgemeinheit zu schützen. In diesem Fall hat das Selbstbestimmungsrecht an den Rechten der anderen seine Grenze. Der zweite Grund besteht darin, den Betreffenden selbst zu schützen. Dies trifft jedoch nur bei psychisch Kranken zu, deren Entscheidungsfähigkeit beeinträchtigt ist. Hier ist das Wohl des Patienten dem Recht auf Selbstbestimmung vorzuziehen. Nur dem prinzipiell vernünftigen Subjekt nämlich wird das Recht auf Selbstbestimmung zugestanden, dann jedoch auch, wenn es faktisch unvernünftig handelt. Ähnlich wird im Fall von Bewußtlosigkeit nach dem Grundsatz mutmaßlicher Einwilligung im Interesse des Patienten verfahren. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen vermeintlichem vorübergehenden und wahrem Willen des Patienten (71). Ein weiterer Fall möglicher Beschneidung des Selbstbestimmungsrechts liegt beim Suizidversuch vor. Daß beim Suizidenten die Rettungspflicht rechtlich erst beim Eintritt von Bewußtlosigkeit gegeben ist, hält Vf. für verfehlt (72). Nur der Suizid, der auf klarer freier Selbstbestimmung beruht, darf nicht behindert werden. Allgemein aber ist davon auszugehen, daß er auf einer Not- und Ausnahmesituation beruht, in der die Entscheidung beeinträchtigt ist. Im Zweifel ist immer einzugreifen. Insgesamt wird auch in diesem Beitrag deutlich, wie schwierig eine genaue Differenzierung und Beurteilung der konkreten Fälle ist – so läßt sich letztlich bei der Feststellung eingeschränkter Willensfreiheit nur auf eine durchschnittliche alltägliche Vernünftigkeit des Menschen rekurrieren (was auch immer das ist) –, wobei nach Vf. die Ärzte mehr die Fürsorge betonen als die Juristen, also eher geneigt sind, Unfähigkeit zur freien Willensentscheidung anzunehmen.

Zusammenhänge von medizinischen Entscheidungen und gesellschaftlichem Rahmen legen die Frage nach den idealtypischen gesellschaftlichen Vorstellungen vom Menschen nahe, die das medizinische Handeln leiten. Dieser Frage widmet sich der letzte Beitrag von E. Seidler. Gegenwärtig ist diese Frage durch Gen- und Fortpflanzungstechnik wieder besonders aktuell geworden. Daß potentiell leidvolles Leben nicht akzeptiert wird, ist jedoch – wie Vf. aufweist – ein die Geschichte durchgängig begleitendes Problem. Die Entscheidung für oder gegen das ungeborene Kind ist nie wissenschaftlich begründbar, sondern begründet sich immer von der jeweils herrschenden Vorstellung vom schönen und guten Menschen. Auch heute zeigen sich Tendenzen, das Interesse der Nachgeborenen dahingehend zu definieren, daß ihnen ein Leben in Not und Elend erspart werden soll. Dabei liegt das Problem darin, daß sich, je mehr die Medizin Garantien für ein schönes und gedeihendes Kind geben kann, um so mehr die Abwehr gegen behindertes Leben verstärkt, und um so mehr die tief verwurzelten Ängste als Vorgaben aus der Menschheitsgeschichte Platz greifen (85). Wir sind – so Vf. – nur wenig darauf vorbereitet, daß die Utopien der Geschichte heute Wirklichkeit werden können. Der Beitrag macht deutlich, wie wichtig es ist, sich der in der Geschichte wirksamen Wünsche der Menschen zu vergewissern, um nicht leichtfertig zu meinen, wir würden den Versuchungen moderner Technik schon nicht erliegen.

Der Band gibt einen ersten Einblick in einige ethische Fragestellungen, die aus der gesellschaftlichen Eingebundenheit der Medizin, aber auch aus dem zunehmenden Bewußtsein der Mündigkeit des Patienten resultieren. Die Beiträge erarbeiten jeweils die ethische Frage und weisen vor allem die Schwierigkeit und Unmöglichkeit glatter Lösungen auf. Insgesamt zeigt sich, wie sehr ein Dialog zwischen Medizin und philosophischer Ethik und Anthropologie not tut, um über die Fakten hinaus und unter ihrer Voraussetzung das normative Vorverständnis in sozialmedizinischen Entscheidungen zu reflektieren.

Paderborn Stephan Ernst

Endres, Josef: **Gemeinwohl heute**. – Innsbruck–Wien: Tyrolia 1989, 216 S., DM 29.80

Für seine letzte große Veröffentlichung hat sich Josef Endres (1906–1989), emerit. Prof. an der Alfosiana in Rom, das Ziel gesetzt, die Lehre vom Gemeinwohl im Hinblick auf heutige Fragestellungen zu deuten. E. legt zunächst die traditionelle Lehre von Gemeinwohl und die Diskussionen über diese Lehre innerhalb der katholischen Sozialphilosophie dar. Zutreffend stellt er die Umwelt- und die Nord-Süd-Problematik als große Gemeinwohlherausforderungen der Gegenwart heraus.

E. bleibt trotz seines Bemühens, die traditionelle Lehre für heute fruchtbar zu machen, wohl zu sehr einer neuscholastischen Begriffswelt und Argumentationsweise verpflichtet, die – trotz gegenteiligen Selbstanspruchs – nicht allen Menschen guten Willens unmittelbar einsichtig ist. Um die Aktualität und Bedeutung des Gemeinwohlgedankens der kath. Soziallehre in der heutigen Gesellschaft zu verdeutlichen, dürften selbst innerhalb des katholischen Raumes andere Argumentationsweisen erforderlich sein. Das relativ starke Verhaftetsein in traditionellen Argumentationsformen und Denkmustern wird z. B. daran deutlich, wenn er vom „Staat" spricht und indirekt den Eindruck erweckt, hier könne noch ein Monarch das Gemeinwohl durchsetzen. Heute wäre es sinnvoll, konsequent den Staat als demokratische Kooperation, als Verein aller Staatsbürger, zu denken und die gesamte Argumentation von daher zu entfalten. Das traditionelle Denken wird ebenso deutlich, wenn E. bei der Frage der Emanzipation der Frau, diese ermahnt, die Aufgabe als Mutter und im Haushalt nicht zu vernachlässigen. Immerhin hat bereits das 2. Vatikanum gerade auch die Verantwortung des Vaters für die Erziehung herausgestellt (Gaudium et spes Nr. 52).

E. gibt in seinem Buch einen guten Überblick über die traditionelle Lehre vom Gemeinwohl, seine Darlegungen bleiben aber hinsichtlich der Möglichkeiten einer christlichen Sozialethik in der heutigen pluralistischen Gesellschaft begrenzt.

Münster Joachim Wiemeyer

Rennstich, Karl: **Korruption**. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche. – Stuttgart: Quell-Verlag 1990. 279 S., kart DM 32,00

Durch langjährige Erfahrungen in Entwicklungsländern beeinfluß, hat sich der evangelische Theologe die Aufgabe gestellt, das Phänomen der Korruption zu beschreiben und es theologisch zu deuten. Mit Recht weist er daraufhin, daß Korruption eines der Haupthindernisse der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung ist, was in der entwicklungspolitischen Debatte nicht ausreichend berücksichtigt wird. In der wissenschaftlichen, der öffentlichen und politischen Diskussion kommt dieser Aspekt zu kurz und ist eher ein „Tabu". Dies gilt auch für ethische Schriften, die diesem Phänomen keinen oder nur geringe Bedeutung zumessen.

R. versteht unter Korruption Macht- und Amtsmißbrauch von Politikern und öffentlich Bediensteten, Bestechung von Politikern, Richtern usw., Ämterpatronage und Vetternwirtschaft bei der Vergabe staatlicher Stellen. Diese Erscheinungsformen werden anhand einer Fülle historischer und zeitgenössischer Beispiele der Korruption dargelegt, wobei in unterschiedlichen Systemen der Antike, in mittelalterlichen Feudalgesellschaften, marktwirtschaftlich ausgerichteten Staaten, aber auch im real existierenden Sozialismus wie im Nationalsozialismus Korruption zu finden ist. Dies gilt nicht nur für Politik und Wirtschaft, sondern auch für Kirchen verschiedener Konfessionen.

Diese Erfahrung der Korruption als überzeitliches Phänomen legt nahe, sie in der Wesensnatur des Menschen verankert zu sehen, zumal bereits der Ausdruck „Korruption" mit dem in der Theologiegeschichte gebrauchten Wort für Ur- oder Erbsünde (neben peccatum originale) „corruptio" verwandt ist. Korruption ist auch im Umfeld und zwar nicht als Begriff direkt, aber in verschiedenen Erscheinungsformen in den Schriften des Neuen und Alten Testamentes ein Thema. Im AT sind vielfältige Erscheinungsformen der Korruption geschildert, die von der prophetischen Kritik als Abfall von Gott gedeutet wurden und ihre Anklage hervorrief. Im NT wird an verschiedenen Stellen geschildert, wie Jesus versucht, Korrumpierte zu bekehren, z. B. Zöllner oder mit der Tempelreinigung gegen die Korruption vorzugehen. Letztlich wird er mit Hilfe der Bestechung eines Jüngers selbst zum Opfer der

Korruption. Auf der Basis dieser Tradition der biblischen Botschaft sieht der Vf. die heutige Aufgabe der Kirche darin, das öffentliche Bewußtsein zu schärfen und gegen Korruption vorzugehen.

Die eigentlichen aus sozialethischer Sicht interessanten Seiten der Korruption werden in diesem Buch nicht verfolgt: Eine christliche Sozialethik, die um die Gebrochenheit der Menschen weiß und damit ihre Anfälligkeit für Korruption kennt, müßte fragen: Wie können wir die gesellschaftlichen Regeln, Strukturen, Institutionen usw. so einrichten, daß sie den Menschen möglichst wenig den Versuchungen aussetzen? Das Ausmaß von Korruption in einer Gesellschaft schwankt im internationalen Maß sehr stark, so daß die Mechanismen herausgestellt werden müßten, die die Versuchung zur Korruption verringern: dies wären z. B. weitgehende demokratische Transparenz öffentlicher Vorgänge, Besoldungssysteme für Beamte und Justiz usw., die einen der Korruption überführten Beamten oder Richter um den Ertrag seiner Lebensarbeit bringen, steuerliche Behandlung von Bestechungsgeld, Lieferbindung von Entwicklungshilfegeldern usw. Damit bleibt der letztlich entscheidende Teil unausgefüllt, weil R. keine gesellschaftlichen Strukturen beschreibt, die die Korruption möglichst gering halten können, indem sie möglichst wenig Menschen unmenschlichen Versuchungen aussetzen.

Münster Joachim Wiemeyer

Zevkliler, Aydin: **Nichteheliche Lebensgemeinschaft nach deutschem und türkischem Recht, unter besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung.** – Würzburg, Altenberge: Echter u. Telos 1989. 158 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, hg. von Adel Th. Khoury u. Ludwig Hagemann. 2. Abt.: Religionswissenschaftliche Studien 12), kart. 34,80 DM

Es liegt in der Logik des islamisch-christlichen Dialogs, daß die Untersuchung der Gemeinsamkeiten, aber auch der trennenden Momente der beiden Religionen und Kulturen nicht im rein theologischen Bereich haltmacht, sondern auch die ethnischen, ökonomischen, politischen und nicht zuletzt auch die rechtlichen Aspekte der beiden Systeme untersucht und beschrieben werden. Mit der vorliegenden Arbeit ist in dieser Hinsicht ein Anfang gemacht worden, der insofern von besonderer methodischer Bedeutung und von religionswissenschaftlichem Interesse ist, als hier nicht nur die Differenzen zwischen zwei rechtlichen Systemen dargestellt werden, sondern auch die Interaktion von zwei religiösen Normsystemen mit jeweils einer säkularisierten Gesellschaft thematisiert werden. So verbirgt sich denn hinter dem nüchtern juristischen Titel des zu rez. Buches mehr als eine zivilrechtliche Darstellung. Es geht vielmehr um die Frage, wie sich eine staatliche Institution gegenüber der Tatsache verhält, daß Menschen aus unterschiedlichen Gründen gegen eine bestimmte Norm verstoßen. Dabei werden zugleich auch die Unterschiede zwischen den Verhältnissen in der Türkei und in der Bundesrepublik deutlich.

Im einzelnen geht es um die folgende Frage: Der türkische wie der deutsche Staat fordern von ihren Bürgern, daß sie ihr Zusammenleben als Mann und Frau vor einer staatlichen Institution notifizieren. In beiden Ländern gibt es Bürger, die der Meinung sind, daß dies keine Aufgabe der Behörden sei, oder die sich bestimmten diesbezüglichen gesetzlichen Regelungen nicht beugen wollen. Die Gründe können unterschiedlich sein. In Deutschland verliert vielleicht einer der Partner eine Rente, in der Türkei ist das gesetzlich vorgeschriebene Alter der Partner noch nicht erreicht. In diesen Fällen findet ein „freies" Zusammenleben statt. Da derartige nichteheliche Verbindungen in der Bundesrepublik immer häufiger vorkommen, sind hier eine Reihe von gesetzlichen Regelungen geschaffen worden, die in der Arbeit vorgestellt werden. In der Türkei verkompliziert sich die Situation dadurch, daß von zahlreichen Paaren eine religiöse Form der Eheschließung gewählt wird, die auf die staatliche Anerkennung ihrer Verbindung verzichten. Daß deutsche Geistliche derartige Verbindungen kirchlich sanktionieren, soll ebenfalls vorkommen. Es liegen darüber jedoch keine gesicherten Daten vor. Die türkischen Gesetzgeber waren angesichts der großen Zahl derartiger Ehen gezwungen, in immer kürzeren Abständen diese Verbindungen und die aus ihnen resultierenden Kinder durch Gesetz zu legalisieren. Der Unterschied zwischen der Situation in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland ist demnach nur ein gradueller. Die Antworten der staatlichen Normensysteme sind vergleichbar. Beide Systeme reagieren auf die mangelnde Akzeptanz ihrer Vorschriften mit elaborierten Ausnahmeregelungen.

Die vorliegende Arbeit, der man eine konsequentere Anwendung der Umschrift türkischer Termini gewünscht hätte, stellt die Gemeinsamkeiten und die entsprechenden Unterschiede zwischen beiden gesetzlichen Verfahren und ihre historische Entwicklung in einer klaren und auch dem Nicht-Juristen verständlichen Sprache dar. Sie gibt darüber hinaus einen interessanten Einblick in einen bemerkenswerten Aspekt der türkischen Rechtsgeschichte.

Münster Peter Heine

Kleber, Hermann: **Glück als Lebensziel.** Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin. – Münster: Aschendorff 1988. XXVII, 328 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. Bd 31) kart. DM 98.–

Durch möglichst textgetreue Studien der Abhandlungen des Thomas von Aquin über das Glück leistet das vorliegende, als Diss. an der Univ. Trier angenommene Werk einen definitiven Beitrag zur philosophischen als auch theologischen Beschäftigung mit der Glücksfrage. Ohne Einbußen an historischer Objektivität wird das ganze Buch von einem Interesse an der aktuellen Fragestellung belebt; dazu gehört eine Fülle an Literaturhinweisen.

„Die vorbildliche Leistung des Thomas von Aquin" sieht K. darin, „die Frage nach dem Glück des Menschen neu gestellt, aber die traditionelle Antwort der christlichen Theologie nicht aufgegeben, sondern sie um den Ertrag einer heidnisch-antiken Philosophie des Glücks bereichert zu haben" (10).

Der Aufbau des Buches basiert auf der Chronologie der einzelnen Abhandlungen des Thomas zum Glücksthema. Insgesamt kommen Abhandlungen über Glück in 6 Werken vor. Vf. ist bemüht, jede Abhandlung in ihrem jeweiligen Kontext zu betrachten als auch ihre Besonderheiten herauszustellen. Der thematische Ablauf des jeweiligen Kap.s entspricht den Eigenheiten der behandelten Schrift. Dazu gehört sowohl eine Gliederung als auch eine fortlaufende Darstellung der Behandlung; außerdem werden literarische Gesichtspunkte, Ansätze und pointierte Vergleiche mit anderen Behandlungen (ohne aber eine Gesamtschau anzustreben) dabei beachtet, sofern sie relevant sind. Jede Einzelstudie schließt mit einer Zusammenfassung ab. Nach den Einzelstudien ist zum Abschluß ein vielseitiges Kap. mit der Überschrift „Ergebnisse, Überblicke und Ausblicke" beigegeben. Hier findet man nicht nur Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammengefaßt, sondern Einordnungen der Position des Thomas in die Geschichte der Theologie, der Philosophie sowie, vor allem, der Literatur (wobei besondere Aufmerksamkeit dem Rosenroman und Dante geschenkt werden) und zuletzt eine Bestandsaufnahme der in der Gegenwart vorherrschenden Glücksbegriffe.

Im Hinblick auf ein tieferes Verständnis der Glücksauffassung des Thomas verdient das Buch eine eingehende Auseinandersetzung. Einige Punkte seien hier zur Diskussion gestellt. Zum Konzept des Vf.s gehört es, daß er sich eng an die Einzeltexte hält und keine „Synthese als Rekonstruktion der Philosophie des Glücks des Thomas" gewagt wird. Die Gefahr bei solcher methodologischen Bescheidenheit ist jedoch eine Kurzsichtigkeit im Denken. Die Entscheidung, chronologisch vorzugehen, wirkt sich einerseits für die Objektivität der Behandlung förderlich, für das Verständnis der Lehre und eine fundierte Einordnung in das Denken des Thomas anderseits hinderlich aus. Der Interpret wird dabei unvermeidlich bestimmte Bemerkungen überspringen – aber wie entscheidet sich welche?

Durch dieses Problem läßt sich zum Beispiel erklären, wie Vf. 8 S. dem kleinen Art. 6 der Summa theologiae, I–II, quaestio 1 widmen kann, ohne die wesentliche Rolle des Begriffs des *bonum* in diesem Artikel zu berücksichtigen. Das entscheidende Argument in dem Satz „*Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni*" wird von ihm erstaunlicherweise überhaupt nicht erwähnt. Daher kommt es wohl, daß er weitere Argumentationserwägungen als „mißverständlich und unklar" und „irreführend" empfindet. Für ihn widerspricht die These des Thomas sogar jeder konkreten Erfahrung. Und so entgeht ihm die Argumentation des Thomas gegen den Einwand, es gäbe noch Tätigkeiten wie Spielen und spekulative Erkenntnis, die Selbstzwecke repräsentieren. Thomas bedarf als Lösung nur des Hinweises, auch in solchen Fällen handele es sich um Tätigkeiten, die *ut bonum quoddam*, und zwar für die betreffende Person, betrachtet werden können. Auf gerade diese Weise zeigt Thomas an einer konkreten Erfahrung, wie in jedem aktuellen Wollen ein Bezug zum Letztziel präsent ist; in K.s Augen, die diese Überlegung anscheinend nicht wahrnehmen, steht jedoch außer Frage, daß man dies „in der empirischen Mannigfaltigkeit konkreten Wollens" nicht feststellen kann.

In der Behandlung der darauf folgenden quaestio (Worin besteht das Glück des Menschen?) will K. weitere „Schwachstellen der Argumentation des Thomas" (195) festgestellt haben. Aber auch in diesem Fall scheint mir K. sich durch die unzureichende Beachtung der in der Glücksabhandlung vorausgesetzten allgemeinen Grundbegriffe im Denken des Thomas irreführen zu lassen.

So nimmt er an, daß das Begriffspaar „geschaffen – ungeschaffen" rein theologisch (was für K. bedeutet: nicht philosophisch, und infolgedessen zur Unaufmerksamkeit berechtigend) ist, während die Güter *bona exteriora*, *bona corporis* und *bona animae* philosophisch sein sollten. Außerdem setzt K. (wie öfter) ohne weitere Erläuterung eine Unterscheidung zwischen „philosophisch-praktisch" und „theologisch-spekulativ" voraus. Nach Thomas (vgl. z. B. De potentia, q. 3, a. 5) ist Schöpfung aber durchaus der Philosophie zugänglich. Im Art. 8 (Sum. th., I–II, q. 2) argumentiert er, daß das Glück nur in Gott besteht, weil, erstens, in Gott das *bonum universale* zu finden ist und, zweitens, nichts weniger als das *bonum universale* das Verlangen des Menschen nach seinem *bonum perfectum* erfüllen kann. Wie Thomas sagt, ist das *bonum perfectum* identisch mit dem Glück, aber er geht keineswegs davon aus, daß das *bonum universale* und das *bonum perfectum* identisch sind. Daher kann man das kritische Urteil K.s nicht zulassen: „Die Argumentation des Thomas krankt vielmehr an folgendem: erstens werden die Begriffe *bonum perfectum* und *bonum universale* ohne Erklärung als äquivalente Beschreibungen des *obiectum voluntatis* gehandhabt" (195). Ferner ist ebenfalls seine dritte Kritik unzutreffend: „Drittens wird Glück als intentionaler Gegenstand mit dem nichtintentionalen Gegenstand ‚Gott' identisch gesetzt, nur weil ‚Gott' unter eine Beschreibung (*bonum universale*) fällt, die mit der Beschreibung (*bonum perfectum*) des Begriffes ‚Glück' als äquivalent vorausgesetzt wird" (195). In Wirklichkeit argumentiert Thomas an dieser Stelle von seinem Partizipationsbegriff her: Deshalb ist nur in Gott das *bonum universale* zu finden, weil jedes Geschöpf lediglich partizipiertes *bonum* darstellt. Es gibt keinen Grund, hier anzunehmen, wie K. es tut, daß das Argument „theologisches Vorher-Wissen" d. h. eine dem „natürlichen Wissen" unzugängliche Offenbarungswahrheit, zugrundelegt. In Wahrheit wird in der Summa bereits erarbeitetes theologisches Wissen gewiß vorausgesetzt, es handelt sich aber dabei weder um Offenbarung noch um das, was Thomas selbst unter dem Begriff „Philosophie" versteht. Im übrigen ist zumindest in diesem Artikel keine Möglichkeit gegeben, auf das Vorhandensein biblischer Zitate zu rekurrieren, um eine Begründung für die Auffassung zu finden, es werde „rein theologisch" argumentiert.

Vielleicht läßt sich Vf. durch den Versuch, möglichst penibel am Text entlang vorzugehen, zu der Annahme verführen, Thomas selbst arbeite nicht mit gleicher Akkuratesse. Aufschlußreich hinsichtlich des Anliegens der ganzen Studie ist das im abschließenden Kap. aufgeführte Ergebnis der Arbeit für die Thomas-Forschung. Statt zu versuchen, die Glücksauffassung selbst zusammenzufassen, führt K. als Ergebnis an erster Stelle die Tatsache an, daß Thomas „immer wieder in verschiedenen Kontexten die Glücksproblematik behandelt, daß er aber in keinem eine oder seine definitive Stellungnahme zu dieser Problematik abgibt". (288) Von einer Entwicklung in der Lehre des Thomas kann nach K. „keine Rede sein, sondern lediglich von dezenten Veränderungen und Präzisierungen", hauptsächlich terminologischer Art.

Immer wieder zeitigt der angestrengte Versuch, die philosophische und theologische Perspektive „auseinandertreten" (271) zu lassen, Schwierigkeiten, Thomas zu verstehen. Die Behauptung etwa, Thomas müsse bestimmte Fragen „aus einer Philosophie des Glücks ausklammern" (275), läuft an Thomas gänzlich vorbei. Allerdings ist es Vf. klar, daß selbst ein Werk wie die Summa contra Gentiles „kein philosophisches, sondern ein theologisches Werk" (226) ist und daß darin selbst diejenigen „Aspekte, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind, Theologie sind" (267). Wenn K. trotzdem die philosophische Verfahrensweise von der theologischen unterscheidet, dann unterstellt er offenbar, daß die philosophische sich mit konkreten Kenntnissen beschäftigt, während die theologische als „spekulativ" aufgefaßt wird. Als theologisches Argument scheint für Vf. nur die Berufung auf Glaubensautoritäten zu gelten. Theologische Wahrheit beschränkt sich nach ihm auf die Offenbarung. Thomas hingegen bezeichnet den Gegenstand der Theologie nicht als die *revelata*, sondern als die *revelabilia*. Die philosophische Verfahrensweise (wie K. sie versteht) geht dementsprechend in die Theologie (wie Thomas sie versteht) ein. Deshalb ist der Theologiebegriff des Thomas wesentlich anders als der von K. vorausgesetzte. Und deshalb ist es nicht möglich, eine „Doppelheit der philosophischen und theologischen Perspektive" (271) auszumachen und eine Trennungslinie (z. B. am Ende von Contra Gentiles, III, c. 48) zu ziehen.

Für K. liegt die Feststellung eines Lebens nach dem Tode außerhalb der Reichweite der Philosophie. Nur unter dieser Voraussetzung kann man nachvollziehen, warum er darauf besteht, daß die Lehre von dem vollendeten Glück nach dem Tode rein theologisch, d. h. dem natürlichen Verstand unerreichbar, sein muß. Wenn Thomas am Ende des wichtigen 48. Kap.s der Summa contra Gentiles, III, zwei Bibelzitate anführt, dann muß K. dies als die eigentliche Begründung auslegen. Bis zu diesem Punkt hält er alles für „eine rein philosophische Argumentation" (268). In Wirklichkeit läuft aber die Gedankenfolge gänzlich anders ab. Thomas führt die Glaubensautoritäten zum Schluß nicht als eine Begründung an, sondern lediglich um die Konformität der Glaubensautorität mit der vorangegangen Begründung aufzuzeigen; die Zitate werden ja mit *propter quod* eingeleitet. Die vorausgegangene Begründung geht von dem *desiderium naturale* aus und führt allein, ohne biblische Autoritätsbeweise, zu dem Ergebnis *„oportet ergo quod consequatur post hanc vitam"* bzw. *„oportet igitur quod impleatur post hanc vitam"*. Hier wird die Unsterblichkeit eher begründet als „stillschweigend vorausgesetzt" (260). Wenn man will, kann man die Gültigkeit der Argumente anfechten, aber es gibt keine Rechtfertigung, das Ergebnis als ein „Postulat" (260) zu bezeichnen.

Im übrigen scheint es mir, daß K. zwei weitere Fragen nicht gebührlich auseinanderhält. Bereits nach Kap. 48 steht für Thomas fest, daß der Mensch das letzte Glück nach seinem Tod realisieren wird. Die im Kap. 52 behandelte Frage, ob der Mensch aus eigener Kraft fähig ist, dies zu verwirklichen, ist eine andere Frage. Der folgende Vorwurf ist daher ungerecht: „Die drängende Frage, ob nun der Mensch auch in der Lage ist, die ihm prinzipiell offenstehende Möglichkeit, letztes Glück zu erreichen, zu verwirklichen, thematisiert Thomas erst gar nicht, sondern blockt sie mit dem Hinweis ab, daß in der christlichen Offenbarung uns die Realisierung dieser Möglichkeit zugesichert sei" (264). K. kreidet Thomas an, daß er die Frage nach der Realisierung hier „ausblendet, und sie im Nachhinein durch einen theologischen Autoritätsbeweis beantwortet" (264).

Erstaunlicherweise versäumt K., auf das zentrale Kap. 51 einzugehen. Hier untersucht Thomas den Modus der *visio dei*, also die Wesensfrage nach der Art und Weise, in der sich die glücklich machende Wesensschau Gottes vollzieht. Wie Kap. 48, so ist auch Kap. 51 dergestalt aufgebaut, daß Schriftzitate erst am Schluß angeführt werden. Durch seine scharfe Trennung zwischen Theologie und Philosophie macht K. es sich bequem. Die Wesensbezeichnung des Inhalts des Glücks als das Erlangen der Wahrheit selbst, d. h. das Erlangen Gottes, der seine Wahrheit *ist*, wird von ihm nicht bedacht. Es ist dann nicht überraschend, daß K. das Wahrheitsverständnis des Thomas verfehlt und meint, daß das gesamte Verlangen des Menschen mehr als „nur das Streben nach letzter Wahrheitserkenntnis" (266) umfaßt (vgl. dagegen Kap. 25; 37). Um die Glückslehre des Thomas zu verstehen, ist es aber absolut unerläßlich, nachzuvollziehen, wie jedes Verlangen in das Streben nach Wahrheit aufgehoben wird.

Dieses Buch läßt sich also zwar nicht für den Abschluß der Forschung über die Glücksauffassung des Thomas halten, doch leistet es einen definitiven Beitrag, den die Forschung zugrundelegen wird. Der kritische Punkt der vorgelegten Interpretation liegt m.E. in dem philosophischen Vorurteil des Vf.s, nämlich in seinem Theologiebegriff, der sich auf die Befassung mit den letzten Fragen der Glückslehre des Thomas entmutigend auswirkt, so daß das Wesentliche seiner Glückslehre nicht hinlänglich Berücksichtigung findet.

Münster William J. Hoye

Rotzetter, Anton: **Leidenschaft für Gottes Welt**. Aspekte einer zeitgemäßen Spiritualität. – Zürich: Benziger 1988. 208 S.

„Leidenschaft für das Leben in der erlebten Gemeinschaft mit Jesus" (S. 13) – so umschreibt R. eine christliche, missionarische Spiritualität. Einige fundamentale Aspekte dieses in Gott verwurzelten und gerade deshalb dem Aufbau von „Gottes Welt" verpflichteten christlichen Lebens-, Denk- und Handlungsstils werden in den Beiträgen des vorliegenden Bandes entfaltet. Dabei handelt es sich überwiegend um Vorträge, die Vf. im vergangenen Jahrzehnt vor verschiedenen Auditorien gehalten (und zum größeren Teil bereits anderweitig veröffentlicht) hat. Für einen breiteren Leserkreis erschließen die Texte den notwendigen Zusammenhang zwischen Gottesbeziehung und Weltverantwortung bzw. Kontemplation und Aktion oder „Mystik und Politik" (wie der auch vom Vf. aufgenommene, die Bedeutungsgehalte beider Termini jedoch bedenklich verwässernde theologische Jargon diese Grundeinsicht formuliert).

Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung um eine Theologie der Spiritualität (bzw. eine spirituelle Theologie) sei jedoch eher auf die einschlägigen Veröffentlichungen R.s zur franziskanischen Spiritualität sowie auf das von ihm hg. vierbändige „Seminar Spiritualität" verwiesen.

Münster Marianne Heimbach-Steins

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

Bouillard, Henri: Vérité du christianisme. Edition préparée et préfacée par Karl H. Neufeld, avec un témoignage du Henri de Lubac. – P: Desclée de Brouwer 1989. 416 p. = Collection Théologie; F 148,–; p. 357–361: Bibliographie H. Bouillard 1942–1981.

Die Freude an Gott – unsere Kraft. Festschrift für Otto Bernhard **Knoch** zum 65. Geburtstag, hrsg. von Johannes Joachim Degenhard. Redaktion Eleonore Beck, Eugen Sitarz. – Stu: Katholisches Bibelwerk 1990. VIII, 499 S.; Lw. DM 78,–.

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

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes. – München: Beck 1990. 224 S.; DM 48,–.

Margerie, Bertrand de: Introduction à l'histoire de l'exégèse. IV: L'occident latin de Léon le Grand à Bernard de Clairvaux. – P: Ed. du Cerf 1990. VI, 286 p.; F 188,–.

Lang, Bernhard: Die Bibel. Eine krit. Einführung. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. 255 S., Abb. = UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher 1594.

Jeremias, Jörg: **Schöpfung** in Poesie und Prosa des Alten Testaments. **Gen 1–3** im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments. – Jahrbuch für biblische Theologie 5, 1990, 11–36; S. 37–69: Janowski, Bernd: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption; S. 71–92: Merklein, Helmut: Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus; S. 93–117: Gräßer, Erich: Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer „biblischen Tierschutzethik"; S. 119–138: Roloff, Jürgen: Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes; S. 139–150: Maier, Johann: Tora und Schöpfung.

2. Altes Testament

Studies in the **Pentateuch**. Ed. by J. A. Emerton. – Lei [e. a.:] Brill 1990. 253 p. = Supplements to Vetus Testamentum XLI; [cont.:] p. 1–15: Hess, R. S.: Splitting the Adam: the usage of *'ādām* in **Genesis I–V**; p. 17–34: Wallace, H. N.: The Toledot of Adam; p. 35–43: Horowitz, W.: The isles of the nations: Genesis **X** and Babylonian geography; p. 45–71: Emerton, J. A.: The site of Salem, the city of Melchizedek ‹Genesis **XIV 18**›; p. 73–102: Emerton, J. A.: Some problems in Genesis **XIV**; p. 103–130: Moberly, R. W. L.: Abraham's righteousness ‹Genesis **XV 6**›; p. 131–148: Alexander: T. D.: The Hagar traditions in Genesis **XVI** and **XXI**; p. 149–159: White, Marsha: The Elohistic depiction of Aaron. A study in the Levite-Zadokite controversy; p. 161–175: Davies, G. I.: The wilderness itineraries and recent archaeological research; p. 177–208: Firmage, E.: The biblical dietary laws and the concept of holiness; p. 209–215: Moberly, R. W. L.: "Yahweh is one": the translation of the Shema; p. 217–229: Reimer, D. J.: Concerning return to Egypt: **Deuteronomy XVII 16** and **XXVIII 68** reconsidered; p. 231–242: Daniels, D. R.: The creed of Deuteronomy **XXVI** revisited.

Blenkinsopp, Joseph: A Jewish sect of the Persian period. – CBQ 52, 1990, 5–20; p. 21–29: Anderson, Gary: The interpretation of **Genesis 1:1** in the Targums; p. 30–45: Isser, Stanley: Two traditions: The law of **Exodus 21:22–23** revisited; p. 46–54: Barré, Michael L.: Mesopotamian light on the idiom *nāśā' nepeš*; p. 389–409: Tosato, Angelo. On **Genesis 2:24**; p. 410–431: Exum, J. Cheryl: The centre cannot hold: Thematic and textual instabilities in **Judges**; p. 432–443: Brown, William P.: The so-called refrain in **Isaiah 5:25–30** and **9:7–10:4**.

Angerstorfer, A.: Überlegungen zu Sprache und Sitz im Leben des Toratargums 4Q Tg Lev (4Q 156), sein Verhältnis zu Targum Onkelos. – Biblische Notizen H. 55, 1990, 18–35; S. 36–46: Steck, O. H.: Beobachtungen zu **Jesaja 49,14–26**; S. 47–76: Weber, B.: „. . . Jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!" – Beobachtungen zu **Ex 1,15–2,10** und seinem Kontext aus literaturwissenschaftlicher Perspektive; S. 77–95: Wehrle, J.: Zur syntaktisch-semantischen Funktion der PV k'=m'at in **Ijob 32,22**; H. 54, 1990, S. 42–59: Dürr, F.: A thread leading out of the Ventrisian labyrinth. Remarks on Minoan linear B; S. 60–80: Floß, J. P.. Biblische Theologie als Sprecherin der ‚Gefährlichen Erinnerung' dargestellt an **Jes 28,7–12**; S. 81–102: Shupak, Nibi: Egyptian "Prophetic" writings and biblical wisdom literature.

Young, Dwight Wayne: The influence of Babylonian algebra on longevity among the antediluvians. – ZAW 102, 1990, 321–335; S. 335–344: Schmitt, Hans-Christoph: Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter **Ex 17,8–16** als theologische Lehrerzählung; S. 344–357: Kellermann, Diether: Die Geschichte von **David** und **Goliath** im Lichte der Endokrinologie; S. 357–372: Steck, Odil Hannes: Zu Eigenart und Herkunft von **Ps 102**; S. 372–385: Helberg, J. L.: Land in the Book of Lamentations.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Bundesbuch ‹**Ex 20,22 – 3,33**›. Studien zu seiner Entstehung u. Theologie. – B, NY: de Gruyter 1990. XIII, 468 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXVIII; Lw. DM 168,– [Diss., Münster]

Brenner, Athalya: A triangle and a rhombus in narrative structure: a proposed integrative reading of **Judges IV** and **V**. – VT 40, 1990, 129–138; p. 139–144: Gordon, R. P.: Word-play and verse-order in **1 Samuel XXIV 5–8**; p. 145–151: Gosse, B.: **Jérémie XIV** et la place du recueil d'oracles contre les nations dans le livre de Jérémie; p. 152–164: Gottlieb, I. B.: Pirqe Abot and biblical wisdom; p. 165–184: Hardmeier, C.: Umrisse eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkijazeit. Zu den Möglichkeiten computergestützter Textanalyse; p. 185–206: Rendsburg, G. A.: The internal consistency and historical reliability of the biblical genealogies; p. 207–216: Wyatt, N.: The expression *b^{e}kôr māwet* in **Job XVIII 13** and its mythological background.

Camp, Ludger: **Hiskija** und **Hiskijabild**. Analyse und Interpretation von **2 Kön 18–20**. – Altenberge: Telos-Verl. 1990. 339 S. = Münsteraner Theologische Abhandlungen IX; DM 43,– [Diss., Münster]

Bailey, Randall C.: **David** in love and war. The pursuit of power in **2 Sam 10–12**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 214 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXV; £ 26,50.

Sedlmeier, Franz: Studien zu Komposition und Theologie von **Ezechiel 20**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 444 S. = Stuttgarter biblische Beiträge XXI; kart. DM 39,–.

Robertson, O. Palmer: The books of **Nahum**, **Habakkuk**, and **Zephaniah**. – GrR, Mich.: Eerdmans 1990. X, 357 p. = The new international commentary on the Old Testament; $ 28,95.

Lifschitz, Daniel: Dall'angoscia mi hai liberato. **Salmi 3–6**. – Leumann (Torino): Elle di Ci 1990. 259 p. = La tradizione ebraica commentata i Salmi II; Lire 14 000.

Reid, Stephen Breck: **Enoch** and **Daniel**. A form critical and sociological study of the historical apocalypses. – Berkeley, Ca.: Bibal Pr. 1989. XIII, 147 p. = Bibal monograph series II; $ 12,95.

Oeming, Manfred: Das wahre Israel. Die „genealog. Vorhalle" **1 Chronik 1–9**. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. 237 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament VII, 8; DM 79,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Schart, Aaron: **Mose** und **Israel** im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtl. Studie zu den Wüstenerzählungen. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 284 S., Abb. = Orbis biblicus et orientalis XCVIII; kart. DM 98,– [Diss., München. Überarb.]

Herrmann, Siegfried: **Jeremia**. Der Prophet u. sein Buch. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1990. XIII, 233 S. = Erträge der Forschung CCLXXI.

Bak, Dong Hyun: Klagender Gott – klagende Menschen. Studien zur **Klage** im **Jeremiabuch**. – B, NY: de Gruyter 1990. XI, 269 S. = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CXCIII; Lw. DM 104,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Polley, Max E.: **Amos** and the Davidic empire. A socio-historical approach. – NY [e. a.:] Oxford Univ. Pr. 1989. XII, 243 p.; £ 29,95.

Duke, Rodney K.: The persuasive appeal of the **chronicler**. A rhetorical analysis. – Sheffield: Almond 1990. 192 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. LXXXVIII = Bible and literature series XXV.

Niehr, Herbert: Der höchste Gott. Alttestamentlicher **JHWH-Glaube** im Kontext syr.-kanaan. Religion des 1. Jahrtausends vor Chr. – B, NY: de Gruyter 1990. X, 268 S. = Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft. Beih. CXC; Lw. DM 98,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Campbell, Antony F.: The study companion to Old Testament literature. An approach to the writings of pre-exilic and exilic Israel. – Wilmington: Glazier 1989. VIII, 504 p. = Old Testament studies II; $ 19,95.

Smith, Mark S.: The early history of God. Yahweh and the other deities in ancient Israel. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row 1990. XXXIV, 197 p.

Steiert, Franz-Josef: Die **Weisheit Israels** – ein Fremdkörper im Alten Testament? Eine Unters. zum Buch der **Sprüche** auf dem Hintergrund der ägypt. Weisheitslehren. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. XII, 324 S. = Freiburger theologische Studien; DM 48,– [Diss., Freiburg/B]

Then, Reinhold: „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?" Zum Fortgang der alttestamentl. Prophetie in frühjüd. Zeit. – Ffm/M [u. a.:] Lang 1990. 321 S. = Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums XXII; DM 89,– [Diss., Regensburg]

Schwartz, Daniel R.: **Agrippa I**. The last king of Judaea. – Tü: Mohr 1990. XVIII, 233 p. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXIII.

Cohen, Stuart A.: The three crowns: structures of communal politics in early rabbinic Jewry. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XII, 294 p.

Dreytza, Manfred: Der theologische Gebrauch von **RUAH** im Alten Testament. Eine wort- u. satzsemantische Studie. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1990. 262 S.; DM 39,– [Diss., Basel]

Görg, Manfred: Beiträge zur Zeitgeschichte der Anfänge Israels. Dokumente, Materialien, Notizen. – Wiesb: Harrassowitz 1989. 225 S., Abb., Anhang: 40 Taf. = Ägypten und Altes Testament II; DM 75,–.

Klijn, A. F. J.: Recent developments in the study of the Syriac Apocalypse of **Baruch**. – Journal for the Study of the Pseudepigraphia 4, 1989, 3–17; p. 19–26: Leemhuis, Fred: The Arabic version of the Apocalypse of Baruch: A christian text?; p. 27–47: Grabbe, Lester L.: The social setting of early Jewish apocalypticism; p. 49–67: Winston, David: Two types of Mosaic prophecy according to **Philo**; p. 69–85: Kreitzer, Larry: **Sibylline** oracles 8, the roman imperial *adventus*. Coinage and the **Apocalypse of John**; p. 87–89: Zuurmond, Rochus: Asshur in **Jubilees 13.1**?; p. 91–103: Carroll, Scott: A preliminary analysis of the *Epistle to Rehoboam*; p. 105–118: Fine, Stephen: On the development of a symbol: The date palm in Roman Palestine and the Jews.

Bóid, Iain Ruairidh Mac Mhanainn: Principles of Samaritan Halachah. – Lei [e. a.:] Brill 1989. XIV, 362 p. = Studies in Judaism in late antiquity XXXVIII; hfl 155,–.

3. Neues Testament

Rodríguez Ruiz, Miguel: El discurso del Buen Pastor ‹**Jn 10,1–18**›. Coherencia teológico-literaria e interpretación. – EstBibl 43, 1990, 5–45; p. 47–79: Trimaille, M.: Citations d'accomplissement et architecture de l'Évangile selon S. Matthieu; p. 113–136: Alvarez-Verdes, Lorenzo: Las éticas biblicas del Nuevo Testamento; p. 199–214: Tassin, Claude: Matthieu «targumiste»? L'exemple de **Mt 12,18** ‹= Is 42,1›; p. 215–241: Muñoz León, Domingo: "Iré delante de vosotros a Galilea"

‹**Mt 26,32** y par›. Sentido mesiánico y posible sustrato arameo del logion; p. 243–265: Calduch Benigas, Nuria: La fragancia del perfume en **Jn 12,3**.

Lemcio, Eugene E.: The unifying kerygma of the New Testament (II). – Journal for the study of the New Testament 38, 1990, 3–11; p. 13–27: Weiss, Herold: The **sabbath** in the Synoptic Gospels; p. 29–35: Charette, Blaine: A harvest for the people? An interpretation of **Matthew 9.37f.**; p. 37–66: Gibson, Jeffrey: Jesus' refusal to produce a 'sign' ‹**Mk 8.11–13**›; p. 67–75: Green, Barbara: Jesus' teaching on divorce in the Gospel of Mark; p. 77–85: Cranfield, C. E. B.: Giving a dog a bad name. A note on H. Räisänen's *Paul and the law*; p. 87–107: Hvalvik, Reidar: A 'Sonderweg' for Israel. A critical examination of a current interpretation of **Romans 11.25–27**; p. 109–124: Charles, J. Daryl: 'Those' and 'These'. The use of the Old Testament in the **Epistle of Jude**.

Marucci, Corrado: Clausole matteane e critica testuale. In merito alla teoria di H. Crouzel sul testo originale di **Mt 19,9**. – RBibl 38, 1990, 301–325; p. 327–352: Penna, Romano: Il problema della **legge** nelle lettere di s. **Paolo**. Alcuni aspetti; p. 353–373: Biju-Duval, Denis: La traduzione di **Rm 5,12–14**.

Viviano, Benedict T.: Rabbouni and **Mark 9:5**. – RB 97, 1990, 207–218; p. 219–237: Guerra, Anthony J.: Romans: Paul's purpose and audience with special attention to **Romans 9–11**; p. 238–251: Murphy-O'Connor, Jerome: Another Jesus ‹**2 Cor 11:4**›.

Evans, Christopher Fr.: Saint **Luke**. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Int. 1990. XXI, 933 p. = TPI New Testament commentaries; $ 25,–.

Evans, Craig A.: **Luke**. – Peabody, Mass.: Hendrickson 1990. XVII, 397 p. = New international biblical commentary III: NT; $ 9,95.

Schlarb, Robert: Die Suche nach dem Messias: ζητέω als terminus technicus der markinischen Messianologie. – ZNW 81, 1990, 155–170; S. 171–177: Hofius, Otfried: Fußwaschung als Erweis der Liebe. Sprachliche und sachliche Anmerkungen zu **Lk 7,44b**; S. 178–191: Gallas, Sven: „Fünfmal vierzig weniger einen . . ." Die an Paulus vollzogenen Synagogalstrafen nach **2 Kor 11,24**; S. 192–204: Sumney, Jerry L.: The bearing of a Pauline rhetorical pattern on the integrity of **2 Thessalonians**; S. 205–224: Klauck, Hans-Josef: Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe; S. 247–253: Macholz, Christian: Das „**Passivum divinum**", seine Anfänge im Alten Testament und der „Hofstil"; S. 254–261: Kollmann, Bernd: **Lk 12,35–38** – ein Gleichnis der Logienquelle; S. 262–269: Ulrichs, Karl Friedrich: Grave verbum, ut de re magna. Nochmals **Gal 1,18**: ἱο τορῆσαι Κηφᾶν; S. 270–276: Porter, Stanley E.: ἴστε γινώσκοντες in **Ephesians 5,5**: Does chiasm solve a problem?

Neirynck, F.: The anonymous disciple in **John 1**. – EThL 66, 1990, 5–32; p. 38–55: Matera, Frank J.: Jesus before Annas: **John 18,13–14.19–24**; p. 56–77: Sandt, Huub van de: The fate of the gentiles in Joel and **Acts 2**: An intertextual study.

Boismard, Marie-Émile – Arnaud Lamouille: Les Actes des deux Apôtres. Préface du fr. Jean-Luc Vesco. Vol. I: Introduction – textes. II: Le sens des récits. III: Analyses littéraires. – Paris: Gabalda 1990. XI, 186 p.; 409 p.; 344 p. = Études bibliques. N.S. XII–XIV; F 88, 155, 150.

Oliveira, Anacleto de: Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse u. Auslegung von **2 Kor 2,14–4,6**; **5,11–6,10**. – Mstr: Aschendorff 1990. VI, 456 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XXI; DM 128,– [Diss., Münster]

Stockhausen, Carol Kern: Moses' Veil and the glory of the new covenant. The exegetical substructure of **II Cor. 3,1–4,6**. – R: Ed. Pont. Istituto Biblico 1989. IX, 199 p. = Analecta biblica CXVI; Lire 40 500.

Davids, Peter H.: The **first** epistle of **Peter**. – GrR: Eerdmans 1990. XXII, 266 p. = The new international commentary on the New Testament.

Stanley, Christopher D.: 'Under a Curse'. A fresh reading of **Galatians 3.10–14**. – NTSt 36, 1990, 481–511; p. 512–534: Petersen, William L.: Textual evidence of Tatian's dependence upon Justin's 'ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ; p. 535–557: Wolter, M.: Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi. Beobachtungen zur paulinischen Theologie; p. 558–570: Farmer, W. R.: The passion prediction passages and the Synoptic problem: a test case; p. 571–582: Moiser, J.: Rethinking **Romans 12–15**; p. 583–597: Mealand, David L.: The close of Acts and its Hellenistic vocabulary; p. 598–608: Enroth, Anne-Marit: The hearing formula in the Book of **Revelation**.

Gräßer, Erich: An die **Hebräer**. Teilbd. I: ‹**Hebr 1–6**›. – Zü: Benziger; Neuk: Neukirchener Verl. 1990. X, 388 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII, 1; DM 132,–.

Koester, Craig: Hearing, seeing, and believing in the Gospel of **John**. – Biblica 70, 1989, 327–348; 71, 1990, p. 449–468: Giblin, Charles H.: The tripartite narratie structure of **John**'s Gospel; p. 469–498: Porter, Stanley E.: Is dypsuchos ‹**James 1,8; 4,8**› a "christian" word?

Stenger, Werner: Strukturale Beobachtungen zum Neuen Testament. – Leiden [u. a.:] Brill 1990. 320 S. = New Testament tools and studies XII; hfl 135,–.

Petzer, Kobus: Die teks van die Nuwe Testament. 'n Inleiding in die basiese aspekte van die teorie en praktyk van die tekskritiek van die Nuwe Testament. – Pretoria 1990: Gutenberg Boekdr. XVIII, 353 p. = Hervormde Teologiese studies. Suppl. II.

Hübner, Hans: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Prolegomena. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 307 S.; kart. DM 62,–.

Rohrhirsch, Ferdinand: **Markus** in **Qumran**? Eine Auseinandersetzung mit d. Argumenten für u. gegen d. Fragment 7Q5 mit Hilfe des method. Fallibilismusprinzips. – Wup: Brockhaus 1990. 152 S. = Monographien und Studienbücher; DM 29,80.

Petzke, Gerd: Das **Sondergut** des Evangeliums nach **Lukas**. – Zü: Theol. Verl. 1990. 257 S. = Zürcher Werkkommentare zur Bibel; kart. DM 48,–.

Kaut, Thomas: Befreier und befreites Volk. Traditions- u. redaktionsgeschichtl. Unters. zu Magnifikat u. Benediktus im Kontext der vorlukan. Kindheitsgeschichte. – Ffm: Hain 1990. 350 S. = Athenäums Monografien. Theologie. Bonner biblische Beiträge LXXVI; DM 88,– [Diss., Bonn]

Dauer, Anton: Beobachtungen zur literarischen Arbeitstechnik des **Lukas**. – Ffm: Hain 1990. 171 S. = Athenäums Monografien Theologie = Bonner biblische Beiträge LXXIX; Lw. DM 54,–.

Tobler, Eva: Vom Mißverstehen zum Glauben. Ein theolog. literar. Versuch zum 4. Evangelium u. zu Zeugnissen seiner Wirkung. – Bern [u. a.:] Lang 1990. 203 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 395; DM 48,– [Diss., Zürich]

Clabeaux, John J(ames): A lost edition of the letters of Paul. A reassessment of the text of the **Pauline corpus** attested by **Marcion**. – Wash: Catholic Biblical Assoc. of America 1989. XIV, 183 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XXI; $ 8,50.

Muller, Earl C.: **Trinity** and **marriage** in **Paul**. The establishment of a communitarian analogy of the Trinity grounded in the theological shape of Pauline thought. – NY [e. a.:] Lang 1990. XV, 550 p. = American university studies VII, 60; DM 140,–.

Schlarb, Egbert: Die gesunde Lehre. Häresie u. Wahrheit im Spiegel der **Pastoralbriefe**. – Marburg: Elwert 1990. 387 S. = Marburger theologische Studien XXVIII; brosch. DM 48,–.

Herrenbrück, Fritz: **Jesus** und die **Zöllner**. Historische u. neutestamentl.-exeget. Untersuchung. – Tü: Mohr 1990. XII, 380 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 41; DM 114,–.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Perler, Othmar. Sapientia et caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Hrsg. von Dirk van Damme und Otto Wermelinger unter Mitarb. von Flavio Nuvolone. – Frb/S: Universitätsverlag 1990. XIV, 632 S. = Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie XXIX; sfr 58,–.

Topping, Richard R.: The anti-foundationalist challenge to evangelical apologetics. – EvQ 63, 1990, 45–60.

Wortkonkordanz zum **Decretum Gratiani**. Bearb. von Timothy Reuter u. Gabriel Silagi. T. I–V. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1990. X, 5058 p. = Monumenta Germaniae historica. Hilfsmittel X; DM 480,–.

Cowdin, Daniel M.: Religious liberty, religious dissent and the Catholic tradition. – HeyJ 32, 1991, 26–61.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Belmans, Théo G.: Le paradoxe de la conscience erronée d'**Abélard** à Karl **Rahner**. – RThom 98, 1990, 570–586.

Greinacher, Norbert: Demokratisierung in der Kirche. – ThQ 170, 1990, 253–266.

Gaboriau, Florent: Sur le concept de révélation. – RThom 98, 1990, 533–569.

Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 747 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 172; sfr 132,–.

Martelet, Gustave: Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Église en question. II: Des martyrs à l'inquisition. – P: Ed. du Cerf 1990. 435 p.

3. Alte Kirchengeschichte

Farmer, William R. and Roch Kereszty: Peter and Paul in the Church of Rome: The ecumenical potential of a forgotten perspective. – NY: Paulist Pr. 1990. X, 186 p.; $ 11,95.

Taylor, Joan E.: The phenomenon of early Jewish-Christianity. Reality or scholarly invention. – VigChr 44, 1990, 313–334.

Pettersen, Alvyn: Sending heritics to coventry? **Ignatius** of **Antioch** on reverencing silent bishops. – VigChr 44, 1990, 335–350.

Orbe, Antonius: En torno al modalismo de **Marción**. – Greg 71, 1990, 43–65.

Pearson, Birger Albert: Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. – Minneapolis: Fortress 1990. XIX, 228 p. = Studies in Antiquity & Christianity.

Desjardins, Michel Robert: Sin in **Valentinianism**. – Atlanta: Scholars Pr. 1990. IX, 157 p. = SBL. Dissertation series CVIII; $ 12,95 [Diss., Toronto]

Puttanil, Thomas: A comparative study on the theological methodology of **Irenaeus** of **Lyon** and Sankaracharya. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. VI, 379 p. = Religionswissenschaft IV; sfr 79,– [Diss., München]

Lona, Horacio E.: Die dem Apologeten **Athenagoras** zugeschriebene Schrift „*De resurrectione mortuorum*" und die altchristliche Auferstehungsapologetik. – Sal 52, 1990, 525–578.

Gero, Stephen: Galen on Christians. A reappraisal of the arabic evidence. – OrChrP 56, 1990, 371-411.

Feiertag, Jean-Louis: Les consultationes **Zacchaei** et **Apollonii**. Etude d'histoire et de sotériologie. – Frb/S: Ed. Univ. 1990. XLIII, 378 p. = Paradosis XXX; sfr 68,– [Diss., Freiburg/S]

Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach **Mattäus**. Teil II. Eingel., übers. u. mit Anmerkungen versehen von Hermann-J. Vogt. – Stu: Hiersemann 1990. X, 371 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XXX.

Perniola, Erasmo: Sant'**Efrem Siro**, dottore della Chiesa e cantore di Maria. Pres. di Fiorino Tagliaferri. – Santeramo in Colle (Bari): Ed. "Partecipare" 1989. XV, 386 p., 2 fig.; Lire 32 000.

Gerstmeier, Ulrich: Die „Monasterien" Roms im IV. und V. Jahrhundert. – Clar 30, 1990, 175–277.

Concordantia in **Iuvenci** Evangeliorum libros curavit Manfred Wacht. – Hild [e. a.:] Olms-Weidmann 1990. 379 p. = Alpha – Omega A 107.

Kinzig, Wolfram: Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5,1 in den Psalmenhomilien des **Asterius** u. in der Alten Kirche. – Heid: Winter 1990. 144 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Jg. 1990, 2; kart. DM 38,–.

Bruns, Peter: Das Christusbild **Aphrahats** des Persischen Weisen. – Bo: Borengässer 1990. XXIV, 234 S. = Hereditas IV; DM 48,– [Diss., Bochum. Überarb.]

Lim, Richard: The politics of interpretation in **Basil** of **Caesarea**'s *Hexaemeron*. – VigChr 44, 1990, 351–370; p. 371–381: Dünzel, Franz: **Gregor von Nyssa**'s *Homilien zum Canticum* auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis*.

Battista, Giuseppina: Olimpiade e **Giovanni Crisostomo**. – Clar 30, 1990, 335–383.

Sancti Hieronymi Presbyteri Opera. Pars III: Opera polemica. 2: Dialogus Adversus Pelagianos. Cura et studio C. Moreschini. – Turnhout: Brepols 1990. XXXI, 137 p. = Corpus christianorum. Series latina LXXX.

Vogué, Adalbert de: Fragments d'un texte monastique inconnu et du commentaire de Pélage sur saint Paul dans le manuscrit de Paris n.a.l. 2199. – RBén 100, 1990, 482–492.

Vincent, Monique: Saint **Augustin** maître de prière, d'après les Enarrationes in Psalmos. Préface de Marcel Neusch. – P: Beauchesne 1990. X, 456 p. = Théologie historique LXXXIV; F 240,–.

Truax, Jean A.: Augustine of Hippo: defender of women's equality? – JMH 16, 1990, 279–299.

Oroz Reta, José: La conversión en los primeros escritos: El retorno a Dios en Casiciaco. – Augustinus 35, 1990, 5–30; p. 31–80: Baget Bozzo, Giovanni: La teología de la historia en la Ciudad de Dios; p. 81–98: Anoz, José: Rasgos de la comunidad agustiniana, según la Regula recepta; p. 99–126: Jáñez, Tarsicio: Conversión de san Agustín: Induite Dominum Iesum Christum; p. 127–161: Basevi, Claudio: Cinco Sermones de san Agustín sobre Rom 7.

Dionysius Areopagita: Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita. Bd. I: De divinis nominibus. Hrsg. v. Beate Regina Suchla. – B, NY: de Gruyter 1990. XXIX, 238 S. = Patristische Texte und Studien XXXIII.

Lluch-Baixaui, Miguel: La teología de **Boecio**. En la transición del mundo clásico al mundo medieval. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. 349 p = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LXIX; pes 3250.

Maximi Confessoris Quaestiones Ad Thalassium. II: Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita. Ediderunt Carl Laga et Carlos Steel. – Turnhout: Brepols; Lv: Univ. Press 1990. LX, 362 p. = Corpus christianorum. Series Graeca XXII.

Conte, Pietro: Il Sinodo Lateranense dell'ottobre **649**. La nuova edizione degli a cura di Rudolfo Riedinger. Rassegna critica di fonti dei secoli VII–XII. – CdV: Pontif. Accad. Teol. Romana 1990. 432 p. = Collezione Teologica III; Lire 80 000.

Ohme, Heinz: Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von **692**. – B, NY: de Gruyter 1990. XIII, 423 S., 5 Kt. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LVI; Lw. DM 136,– [Diss., Erlangen, Nürnberg]

4. Mittelalter und Neuzeit

Donaldson, Gordon: The faith of the **Scots**. – Lo: Batsford 1990. 160 p., 16 ill.; £ 15,95.

Misonne, Daniel: Histoire et institutions des monastères bénédictins ‹VII.–XVII. siècle›. – RBén 100, 1990, 13–61.

Chauvin, Benoît: L'abbaye de moniales Cisterciennes de **Bellerive** ‹avant 1184–1536›. – ZSKG 84, 1990, 19–68.

Le Cointe, Jean: Structure hiérarchiques et théorie critique à la Renaissance. – BHR 52, 1990, 529–560.

Rosa, Mario: Dottore a sedutter deggio appellarte *„Note erasmiane"*. – RSLR 26, 1990, 5–33.

5. Mittelalter

Angenendt, Arnold: Das **Frühmittelalter**. Die abendländ. Christenheit von 400–900. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. 499 S., Ill., Kt.; kart. DM 69,–.

Gurevich, Aron: Medieval popular culture: problems of belief and perception (Problemy srednevekovoi narodnoi kultury, engl.) Transl. by Janos M. Bak and Paul A. Hollingsworth. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr.; P: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme 1990. XX, 275 p. = Cambridge studies in oral and literate culture XIV; £ 14,95.

Ghisalberti, Alessandro: Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo. – Roma, Bari: Laterza 1990. 175 p. = Biblioteca di cultura moderna 978; Lire 30 000.

Pitz, Ernst: Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtl. Studien zum Brief-Corpus **Gregors** des **Großen**. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. 382 S. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters XIV; DM 108,–.

Bejczy, István: Ein Zeugnis **Alkuins**: Die *Vita Willibrordi*. – NAKG 70, 1990, 121–139.

Urkunden und Regesten des Klosters und Stiftes St. **Gumbert** in Ansbach **786–1400**. Bearb. von Walter Scherzer. – Neustadt/Aisch: Degener 1989. XLII, 364 S., Abb. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte III,5; DM 86,–.

Paulinus Aquileiensis: Opera omnia. Pars I: Contra Felicem. Libri tres. Edidit Dag Norberg. – Turnhout: Brepols 1990. XIII, 142 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XCV; FB 1 900,–.

Pascasius Radbertus: De fide, spe et caritate. Cura et studio Bedae Paulus. – Turnhout: Brepols 1990. XV, 159 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XCVII; FB 2 050,–.

Arranz, Miguel: La "Diataxis" du patriarche **Méthode** pour la réconciliation des apostats. Les sacrements de la restaurantion de l'ancien euchologe Constantinopolitain. – OrChrP 56, 1990, 283–322.

Finck von Finckenstein, Albrecht Graf: Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des otton.-frühsalischen Reiches **919–1056**. – Sigmaringen: Thorbecke 1989. 292 S. = Studien zur Mediävistik I; kart. DM 94,– [Habil.-Schrift, Düsseldorf]

Kurze, Wilhelm: Notizen zu den Päpsten Johannes VII., Gregor III. und Benedikt III. in der Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. – QFIAB 70, 1990, 23–45.

Chronica Hispana saeculi XII. Ed. Emma Falque . . . – Turnhout: Brepols 1990. VI, 296 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXXI.

Rissel, Hiltrud: **Hildegard** von **Bingen** an Elisabeth von St. Thomas an der Kyll. – Cîteaux 41, 1990, 5–42; S. 45–64: Moolenbroek, J. J. van: **Caesarius von Heisterbach** über Zisterzienserinnen.

Bunte, Wolfgang: Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden ‹**1100–1500**›. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 812 S. = Judentum und Umwelt XXVII; sfr 144,–.

Southern, Richard William: Saint **Anselm**. A portrait in a landscape. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XXIX, 493 p.; £ 40,–.

Dolbeau, François: *'De vita et obitu prophetarum'*. Une traduction médiolatine des vies grecques des prophètes. – RBén 100, 1990, 507–531.

Speculum Virginum. Primitus edidit Jutta Seyfarth. – Turnhout: Brepols 1990. 142*, 400 p., 16 fig. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis V; FB 6 900,–.

Andreas de Sancto Victore: Opera VII: Expositio super Danielem. Ed. Marcus Zier. – Turnhout: Brepols 1990. XXII, 131 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis LIII; FB 1 900,–.

Robinson, I(an) S(tuart): The **papacy 1073–1198**. Continuity and innovation. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1990. XVI, 555 p. = Cambridge medieval textbooks; £ 13,95.

Raimundus, Martini: Capistrum Iudaeorum. Texto crítico y traducción Adolfo Robles Sierra. T. I. – Wü: Echter; Altenberge: Telos Verl. 1990. 345 p. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Abt. 1: Corpus Islamo-Christianum. Ser. lat. 3; kart. DM 64,80.

Timothy, Johnson: Poverty and prayer in the theology of Saint **Bonaventure**. – MF 90, 1990, 19–60; p. 61–116: Di Maio, Andrea: La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggeto di comunicazione; p. 131–202: Di Pasquale, Luigi: È divino l'intelletto umano? S. **Tommaso**, S. **Bonaventura** e G. D. **Scoto** a confronto.

Roberg, Burkhard: Das Zweite Konzil von **Lyon** [**1274**]. – Pad [u. a.:] Schöningh 1990. XXIX, 399 S. = Konziliengeschichte A, 10.

Binski, Paul: Reflections on *La estoire de Seint Aedward le rei*: Hagiography and kingship in thirteenth-century England. – JMH 16, 1990, 333–350.

Hödl, Ludwig: Literar- und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Sentenzenkommentar des **Wilhelm von Ware** O.M. ‹nach 1305›. ‹Liber II d.1 q.7 – Edition und Einleitung. – RThAM 57, 1990, 96–141.

Todisco, Orlando: Il primato del singolare e l'omnipotenza divina secondo Guglielmo d'**Occam**. – CFr 60, 1990, 530–576.

Wood, Diana: **Clement VI**. The pontificate and ideas of an Avignon pope. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1989. XVIII, 255 p., 13 fig., 1 pl. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 13; £ 27,50.

Meyer, Andreas: Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das In-forma-Register **Gregors XII.** von **1407** und über päpstl. Anwartschaften im Spätmittelalter. – Köln, Wien: Böhlau 1990. XII, 161 S. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XX; DM 68,–.

Burrows, Mark S.: **Jean Gerson** after the Constance: *Via Media et Regia* as a revision of Okhamist covenant. – ChH 59, 1990, 467–481.

6. Gesamte Neuzeit

Sandoval, Moises: On the move. A history of the **Hispanic church** in the **United States**. – Maryknoll: Orbis Books 1990. XVI, 152 p.; $ 8,95.

Hall, Basil: **Humanists** and Protestants **1500–1900**. – Ed: Clark 1990. X, 380 p.; £ 19,95.

Maier, Konstantin: Das Domkapitel von **Konstanz** und seine Wahlkapitulationen. Ein Beitrag zur Geschichte von Hochstift und Diözese in der Neuzeit. – Stu: Steiner 1990. XIII, 494 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XI; DM 128,– [Diss., Tübingen]

Appenzeller, Bernhard: Die Münsterprediger bis zum Übergang **Ulms** an Württemberg 1810. Kurzbiographien und vollst. Verzeichnis ihrer Schriften. – Weißenhorn: Konrad 1990. 441 S. = Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm XIII; DM 38,–.

Schneider, Bernhard: **Bruderschaften** im **Trierer** Land: ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation. – Tr: Paulinus-Verlag 1989. 544 S., 31 graph. Darst. = Trierer theologische Studien XLVIII; kart. DM 115,– [Diss., Trier]

7. Reformation und Gegenreformation

Butler, John: **Awash** in the sea of faith. Christianizing the American people. – Cambr: Harvard Univ. Pr. 1990. XIV, 360 p., 17 ill. = Studies in cultural history; £ 19,95.

Lage, Dietmar: Martin **Luther**'s christology and ethics. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1990. VIII, 192 p. = Texts and studies in religion XLV.

Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil I: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 262 S.; kart. DM 38,–.

Schmidt, Axel: Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. VIII, 347 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XLI; kart. DM 36,– [Diss., Freiburg/B]

Bilanz des Lutherjubiläums. Mit Beitr. v. Wolf-Dieter Hauschild [u. a.] – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1990. 214 S. = Kirchliches Jahrbuch für die Evang. Kirche in Deutschland CX, 1; DM 48,–.

Luther, town, and gown. The Martin Luther Colloquium 1989 "Luther, Town, and Gown", Oct. 25. – Gettysburg, Pa 1990. 57 p. = Lutheran Theological Seminary bulletin LXX, I.

Mehlhausen, Joachim: Forma Christianismi. Die theologische Bewertung eines kleinen katechetischen Lehrstücks durch Luther und Erasmus von Rotterdam. – ZThK 87, 1990, 437–455.

Florin, Mario: Ein hass über den alten menschen und eyn suchen des lebens yn dem newen menschen: Luthers Auslegung der Sieben Bußpsalmen (1517 und 1525), mit einem Exkurs über Luther und die Theologia Deutsch. – Bern/Ffm, NY, P: Lang 1989. 264 S. = Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 IX; sfr 55,–.

Mc Goldrick, James E.: Luther's Scottish connection. – Lo: Fairleigh Dickinson Univ. Pr; Tor: Assiociated Univ. Pr. 1990. 123 p.; £ 17,95

Seibt, Ferdinand: **Karl V.**: Der Kaiser und die Reformation. – B: Siedler 1990. 269 S.; DM 39,80.

Cesareo, Francesco, C.: Humanism and catholic reform: the life and work of Gregorio **Cortese** ‹1483–1548›– NY, Bern, Ffm: Lang 1990. XVIII, 203 p. = Renaissance and Baroque studies and texts II.

Rainbow, Jonathan H[erbold]: The will of God and the cross. An historical and theological study of John **Calvin**'s doctrine of limited redemption. – Allison Park, Pa.: Pickwick 1990. X, 206 p. = Princeton theological monograph series XXII; $ 24,–.

Kingdon, Robert M.: Calvin and the establishment of consistory discipline in **Geneva**. The institution and the men who directed it. – NAKG 70, 1990, 173–191.

Weir, David A.: The origins of the federal theology in sixteenth century reformation thought. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVII, 244 p.; £ 27,50.

Spijker, W. van't: Aspecten van gemeenteopbouw in de Reformatie. – ThRef 33, 1990, 309–332.

Unghváry, Alexander S.: The Hungarian protestant Reformation in the sixteenth century under the Ottoman impact. Essays and profiles. – Lewiston: Mellen Press 1989. XIV, 405 p. = Texts and studies in religion XLVIII.

Aux origines du catéchisme en France: colloque historique organisé par l'Institut Supérieur de Pastorale Catéch. et le Departement de la Recherche de l'Institut Cathol. de Paris sous le titre: Aux origines du catéchisme parosissial et des manuels diocésains de catéchisme en France ‹1500–1660› le 11 et 12 mars 1988, sous la dir. de Pierre Colin. – P: Desclée 1989. 304 p. = Relais-études VI.

Rigal, Jean: L'ecclésiologie tridentine. – BLE 91, 1990, 251–273.

Blastenbrei, Peter: Glücksritter und Heilige. Motivstruktur und Täterprofile bei der Accoltiverschwörung gegen Papst **Pius IV.** im Jahre **1564**. – QFIAB 70, 1990, 441–490.

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

Seibrich, Wolfgang: Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von **1580** bis **1648**. – Mstr: Aschendorff 1990. XLII, 729 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXVIII; kart. DM 230,–.

8. Neuzeit

Wiemer, Wolfgang: Zur Entstehungsgeschichte des neuen Baues der Abtei **Abrach**. – Wü: Schöningh 1989. 88 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XL.

Corradino, Saverio: Athanasius **Kircher**: *„damnatio memoriae"* e revisione in atto. – AHSJ 59, 1990, 3–26.

More, Henry: Tercentenary studies. With a biography and bibliography by Robert Crocker. Ed. Sarah Hutton. – Dordrecht: Kluwer 1990. XI, 254 p. = Archives internationales d'histoire des idées CXXVII.

Jinkins, Michael: John **Cotton** and the Antinomian controversy, **1636–1648**: A profile of experiential individualism in American Puritanism. – SJTh 43, 1990, 321–349.

Clifford, Alan C.: Atonement and justification. English evangelical theology 1640–1790. An evaluation. – Oxford: Clarendon Pr. 1990. XVI, 268 p., 5 ill.

Essays on the context, nature, and influence of Isaac **Newton**'s theology. Ed. James E. Force and Richard H. Popkin. – Dordrecht: Kluwer 1990. IX, 226 p. = Archives internationales d'histoires des idées CXXIX.

Feldkamp, Michael. Die Jesuitenmission in **Bremen** 1648–1773. – AHSJ 59, 1990, 27–74.

Religion, secularisation and political thought: Thomas **Hobbes** to J. S. **Mill**, ed. James E. Crimmins. – Lo: Routledge 1990. 202 p.

Levine, Michael P.: **Hume** and the problems of miracles. A solution. – Dordrecht: Kluwer 1989. VIII, 212 p. = Philosophical studies series XLI.

Sheffler Manning, Robert John: David Hume's *Dialogues concerning natural religion*. Otherness in history and text. – JR 70, 1990, 589–605.

Lengenfelder, Bruno: Die Diözese **Eichstätt** zwischen Aufklärung und Restauration. Kirche u. Staat 1773–1821. – Rgb: Pustet 1990. 460 S. = Eichstätter Studien. N.F. XXVIII; kart. DM 88,– [Diss., Eichstätt]

Morlot, Francois: Pierre de **Clorivière** ‹1735–1820›. – P: Desclée de Brouwer 1990. 225 p.

Stephenson, Gunther: Religionsgeschichte und religiöses Weltbild in der späten Aufklärung. – ZRGG 42, 1990, 289–299.

Bernhard, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1990. 263 S.; DM 68,– [Diss., Heidelberg]

Leroux, Gérard: A propos d'une supplique de l'abbé de Clairvaux à la reine du Portugal. – Cîteaux 41, 1990, 114–133.

La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese. Ed. D. Menozzi. – Bol: Dehoniane 1990. 359 p. = Oggi e domani II, 15.

Bunnell, Adam: Before infaillibility: liberal Catholicism in Biedermeier **Vienna**. – Rutherford, NJ: Dickinson Univ. Pr. 1990. 239 p.

Junker, Maureen: Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung d. Religionstheorie u. Christologie **Schleiermachers** von der 1. zur 2. Aufl. der Glaubenslehre. – B, NY: de Gruyter 1990. XI, 236 S. = Schleiermacher-Archiv VIII; DM 84,–.

Wacker, Bernd: Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk 1824–1848 von Joseph **Görres**. Eine politische Theologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 253 S. = Tübinger theologische Studien XXXIV; kart. DM 42,– [Diss., Tübingen]

Fonk, Peter: Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung u. Entwicklung einer christl. Anthropologie bei Søren **Kierkegaard**. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1990. 462 S.; kart. DM 64,– [Diss., Würzburg]

Coppa, Frank J.: Cardinal Giacomo **Antonelli** and papal politics in European affairs. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1990. VIII, 299 p.

Nichols, Aidan: From **Newman** to **Congar**. The idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council. – Ed: Clark 1990. 290 p.; £ 9,95.

Jost, Walter: Rhetorical thought in John Henry Newman. – Columbia: Univ. of South Carolina Pr. 1989. XXI, 325 p.

Frommes Volk und Patrioten: Erweckungsbewegung und soziale Frage im östlichen **Westfalen 1800–1900**, hrsg. v. Josef Mooser. – Bielefeld: Verl. für Regionalgeschichte 1989. 399 S.; zahlr. Ill., graph. Darst.

Rohrbacher, Stefan: Volksfrömmigkeit und Judenfeindschaft. Zur Vorgeschichte des politischen **Antisemitismus** im katholischen **Rheinland**. – AHVNRh 192/193, 1990, 125–144.

Eberlein, Hermann-Peter: Theologie als Scheitern? Franz **Overbecks** Geschichte mit der Geschichte. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1989. 329 S. = Theologie in der Blauen Eule III; DM 56,– [Diss., Heidelberg]

9. Neueste Zeit

Radkiewicz, Jan: Auf der Suche nach einem mariologischen Grundprinzip: eine historisch-systematische Untersuchung über die letzten hundert Jahre. – Kstz: Hartung-Gorre 1990. 556 S.

Cavalleri, O.: L'archivio di Mons. Achille **Ratti**, visitatore Apostolico e nunzio a Varsavia ‹1918–1921›. – CdV: Arcivo Vaticano 1990. XLIV, 247 p. = Collectanea Archivi Vaticani XXIII.

Baumer, Iso: **Max** von **Sachsen**, Priester und Professor: seine Tätigkeit in Freiburg/S, Lemberg und Köln. – Frb/S: Universitäts-Verl. 1990. 357 S.; sfr 39,–.

Bieberich, Ulrich: Wenn die Geschichte göttlich wäre. **Rosenzweigs** Auseinandersetzung mit Hegel. – St. Ottilien: EOS Verl. (1990). 225 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXVIII; kart. DM 28,– [Diss., Bamberg]

Wolff, Richard J.: Between pope and duce. Catholic students in fascist Italy. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1990. XIX, 242 p. = Studies in modern European history I; DM 62,80.

Reimer, A. James: The Emanuel **Hirsch** and Paul **Tillich** debate. A study in the political ramifications of theology. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1989. IX, 384 p. = Toronto studies in theology XLII; $ 79,95.

Tillich, Paul: The encounter of religions and quasi-religions. Ed. Terence Thomas. – Lewiston: Edwin Mellen Pr. 1990. 200 p. = Toronto studies in theology XXXVII; $ 59,95.

Heywood, Thomas J.: **Tillich**'s contribution to a world theology. – SJTh 43, 1990, 350–365.

Kirche in **Österreich**: **1938–1988**. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Maximilian Liebmann. – Graz; Wien; Köln: Styria 1990. 448 S. = Grazer Beiträge zur Theologie-Geschichte und kirchlichen Zeit-Geschichte IV.

Feige, Franz G. M.: The varieties of **Protestantism** in **Nazi Germany**. Five theopolitical positions. – Lewiston: Edwin Mellen Press 1990. X, 498 p. = Toronto studies in theology L; $ 89,95.

Izquierdo, César: **Blondel** y la crisis modernista. Análisis de "Historia y dogma". – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. 396 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección teológica LXXI; pes 3600.

Müller, Wolfgang W.: Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheolog. Studie anhand des Theorien bei K. **Rahner**, P. **Tillich**, P. **Ricoeur** u. J. **Lacan**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 455 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 401; DM 89,– [Diss., München]

Hines, Mary E.: The transformation of dogma. An introduction to Karl **Rahner** on doctrine. – NY: Paulist Pr. 1989. III, 159 p.; $ 7,95.

Börsig-Hover, Lina: Zeit der Entscheidung. Zu Romano **Guardinis** Deutung der Gegenwart. – Fridingen: Börsig-Verlag 1990. 186 S.; DM 89,–.

Edwards, David L.: Tradition and truth. The challenge of England's radical theologians **1962–1989**. – Lo: Hodder & Stoughton 1989. 326 p.

Madonia, Nicolò: Ermeneutica e cristologia in Walter **Kasper**. – Palermo: Ed. Augustinus 1990. 310 p. = Teologia II; Lire 50 000.

Petroncelli Hübler, Flavia: Chiesa cattolica e communita internazionale. Riflessoni sulle forme di presenza. – Napoli: Jovene 1989. X, 252 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Welz, Justinian von: Justinian von Welz. Ein Österreicher als Vordenker und Pionier der Weltmission. Seine Schriften. Bearb. u. hrsg. von Fritz Laubach. – Wup, Zü: Brockhaus 1989. 319 S., Ill. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 68,–.

Glazik, Josef: Vor 25 Jahren Missionsdekret „Ad Gentes". Erinnerungen eines Augenzeugen des Konzils. – ZMR 74, 1990, 257–274.

Lien, Fu-Long: Die Ekklesiologie in der Theologie Karl **Rahners**. Mit bes. Hinblick auf das Problem der interkulturellen und interreligiösen Vermittlung des Christentums. – Ammersbek bei Hamburg: Verl. an der Lottbeck Jensen 1990. XXI, 339 S. = Perspektiven der Weltmission IX; DM 89,–. [Diss., Hamburg]

Braaten, Carl E.: The Triune God: The source and model of Christian unity and mission. – Missiology 18, 1990, 415–427.

Gray, Richard: Black Christians and white missionaries. – Lo: Yale Univ. Pr. 1990. VIII, 134 p.

Klaiber, Walter: Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer theologischen Evangelisation. – Stu: Christl. Verlagshaus; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. 303 S.; DM 34,–.

González Dorado, Antonio: Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina. ‹Anotaciones para una investigación del proceso›. – EE 65, 1990, 403–442.

Cheuiche, Antônio do Carmo: La evangelización de la cultura en **Puebla**: Perspectivas y limites. – Medellin 16, 1990, 177–187; p. 188–219: Cadavid Duque, Luis Alvaro: Evangelización de la cultura. – Opción pro los pobres y cristología. La propuesta de la cristología de la liberación; p. 220–237: Esquerda Bifet, Juan: Renovación eclesial para una nueva evangelización; p. 238–254: Methol Ferre, Alberto. La revolución religiosa en el umbral del tercer milenio.

Schwegmann, Barbara: Die protestantische Mission und die Ausdehnung des britischen Empires. – Wü: Königshausen & Neumann 1990. II, 413 S. = Epistemata. Reihe Gesellschaftswissenschaften IV; kart. DM 83,– [Diss., Kiel]

Wem gehört **Lateinamerika**? Die Antwort der Opfer – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1990). 112 S. = Schriftenreihe der kathol. Akademie der Erzdiözese Freiburg; [enth.:] S. 8–28: Suess, Paulo: Zur Sache der Indios in Lateinamerika; S. 29–45: Bitterli, Urs: Auch Amerikaner sind Menschen. Das Erscheinungsbild des Indianers in Reiseberichten und kulturhistorischen Darstellungen vom 16. zum 18. Jahrhundert; S. 46–58: Dressendörfer, Peter: Die Wehrlosigkeit der Missionierten: Indios unter Bekehrungs- und Ausbeutungsdruck; S. 59–79: Meier, Johannes: Die Missionen der Jesuiten bei den Guaraní-Völkern in Paraguay – eine unterdrückte Alternative im Kolonialsystem; S. 80–97: Schiffers, Norbert: Campesinos und Kirche. Ethnologische und religionswissenschaftliche Reflexion über schwierige Beziehungen; S. 98–111: Suess, Paulo: Stichworte zur Solidarität der Überlebenden.

Williams, C. Peter: The ideal of the self-governing Church. A study in Victorian mission strategy. – Lei [e. a:] Brill 1990. XVII, 293 p. = Studies in Christian Mission I.

Rivinius, Karl Josef: The Boxer movement and Christian mission in China. – Mission studies 7, 1990, 189–217.

Ikenga-Metuh, E.: The revival of African Christian spirituality. The experience of African Independent Churches. – Mission studies 7, 1990, 151–171.

Rothe, Stefan: Der südafrikanische Kirchenrat ‹1968–1988›. Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1990. XIII, 432 S. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene XI.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Der Islam. Bd. III: Der Islam. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit. Von Munir d. Ahmed ... – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. XII, 486 S. = Die Religionen der Menschheit XXV; DM 132,–.

Arnaldez, Roger: Réflexions chrétiennes sur les mystiques Musulmans. – P: O.E.I.L. 1989. 247 p.; F 130,–.

Kessler, Dieter: Die heiligen Tiere und der König. Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult u. Theologie d. spätzeitl. Tierfriedhöfe. – Wiesb: Harrassowitz 1989. VII, 303 S., Abb., Ill. = Ägypten und Altes Testament XVI.

Basham, A[rthur] L[lewellyn]: The origins and development of classical **Hinduism**. Ed. and annot. by Kenneth G. Zysk. – Boston: Beacon Pr. 1989. XIX, 159 p., 47 fig.; $ 18,95; p. 135–150: Bibliography A. L. Basham.

Rüpke, Jörg: Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom. – Stu: Steiner 1990. 312 S.; kart. DM 68,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II: Principat. Bd. XVIII: Religion. Heidentum. Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen. Forts. Teilband 3.4 – Hrsg. von Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1990. XII S., S. 1661–2211; XII S., S. 2213–2797; DM 390,–; 418,–; [enth.:] S. 1661–1728: Oster, Richard E.: **Ephesus** as a religious center under the Principate, I. Paganism before Constantine; S. 1729–1864: Frei, Peter: Die Götterkulte **Lykiens** in der Kaiserzeit; S. 1865–1906: Olshausen, Eckart: Götter, Heroen und ihre Kulte in **Pontos** – ein erster Bericht; S. 1907–2044: Drew-Bear, Thomas – Chr. Naour: Divinités de **Phrygie**; S. 2045–2129: MacKay, Theodora S.: The major sanctuaries of **Pamphylia** and **Cilicia**; S. 2131–2160: Mitford, Terence, B.: The cults of Roman rough **Cilicia**; S. 2161–2174: Lane, Eugene N.: Men: A neglected cult of Roman Asia Minor; S. 2176–2211: Mitford, Terence: The cults of Roman **Cyprus**; S. 2214–2235: Hopfe, Lewis M.: **Mithraism** in **Syria**; S. 2236–2320 (8 pl.): Hajjar, Youssef: Divinités oraculaires et rites divinatoires en **Syrie** et en **Phénicie** à l'époque gréco-romaine; S. 2322–2379 (4 pl.): Norris, F. W.: Antioch on-the-Orontes as a religious center, I. Paganism before Constantine; S. 2380–2411 (5 pl.): Hopfe, Lewis M.: Caesarea Palaestinae as a religious center; S. 2412–2457: Mussies, Gerard: **Marnas** God of **Gaza**; S. 2458–2508 (6 pl.): Hajjar, Youssef: **Baalbek**, grand centre religieux sous l'Empire (suivi d'un appendice: Supplément II au corpus des documents iconographiques et épigraphiques héliopolitains); S. 2509–2604 (7 pl.): Hajjar, Youssef: Dieux et cultes non heliopolitains de la Béqa', de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine; S. 2605–2658 (7 pl.): Gawlikowski, M.: Les dieux de **Palmyre**; S. 2659–2677: Gawlikowski, M.: Les dieux des **Nabatéens**; S. 2679–2692 (4 pl.): Russel, James R.: Pre-Christian **Armenian** religion; S. 2694–2725 (8 pl.): Esbroeck, Michel van: La religion **géorgienne** pré-chrétienne.

VI. Religionsphilosophie

Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Mit Beitr. von Wilhelm K. Essler ... Hrsg.: Friedo Ricken. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1991. 206 S. = Münchener philosophische Studien. N.F. IV; DM 49,80; [enth.:] S. 18–35: Muck, Otto: Funktion der Gottesbeweise in der Theologie; S. 36–61: Weingartner, Paul: Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?; S. 62–86: Morscher, Edgar: Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu **Anselms** Gottesbeweis(en); S. 87–110: Siegwart, Geo: „Et hoc dicimus Deum". Eine Definitionstheoretische Betrachtung zu SthIq2a3; S. 111–123: Kleinknecht, Reinhard: Auswahlaxiom und causa prima; S. 124–139: Nieznański, Edward: Gründe, zureichende Gründe und Gottesbeweise ex contingentia mundi; S. 140–152: Essler, Wilhelm K.: **Gödels** Beweis; S. 153–173: Runggaldier, Edmund: **Swinburnes** Deutung des teleologischen Gottesbeweises; S. 174–201: Wimmer, Reiner: Anselms Proslogion als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie.

Hartmann, Thomas: „Anselms Prinzip". Charles **Hartshornes** modallogische Neufassung des ontologischen Gottesbeweises. – NZSystTh 32, 1990, 237–252; S. 253–274: Meding, Wichmann von: **Anselm** denkt Gott. Erwägungen zur Thematik seiner frühen Schriften; S. 275–318: Dierken, Jörg: **Hegels** Interpretation der Gottesbeweise; S. 319–337: Hanratty, Gerald: A voice in the wilderness: **Berkeley's** response to enlightenment; S. 338–343: Keil, Günther: Wie ist eine Vorstellung von **Tillichs** „Gott über Gott" möglich?

Wimmer, Reiner: **Kants** kritische Religionsphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1990. VIII, 286 S. = Kantstudien. Ergänzungshefte CXXIV; DM 120,– [Habil.-Schrift, Konstanz]

Lee-Linke, Sung-Hee: Zum ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury. Ein Vergleich zwischen Karl **Barths** theologischer und Charles **Hartshornes** philosophischer Interpretation. – EvTh 50, 1990, 256–270.

Choi, Shin-Hann: Vermitteltes und unmittelbares Selbstbewußtsein. Zum Verhältnis von Philosophie u. Religion bei **Hegel** und **Schleiermacher**. – Ffm [u. a.:] Lang 1991. VIII, 260 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 336; sfr 77,– [Diss., Tübingen]

Idalovichi, Israel: Die Unendlichkeit als philosophisches und religiöses Problem im Denken des Neukantianismus unter bes. Berücks. von Jonas **Cohn**. – ThZ 46, 1990, 245–265.

Dore, Clement: God, suffering and solipsism. – NY: St. Martin's Pr. 1989. X, 120 p.; $ 35,–.

VII. Fundamentaltheologie

Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christl. Offenbarungsverständnis. Josef **Schmitz** zum 65. Geb. Hrsg. von Bernd Jochen Hilberath ... Mit Beiträgen von Markus W. Bruners ... – Düs: Patmos Verl. 1990. 239 S.; kart. DM 39,80; [enth.:] S. 13–34: Schaeffler, Richard: Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes; S. 35–67: Schneider, Theodor: Selbstmitteilung Gottes und Lehramt der Kirche; S. 68–87: Splett, Jörg: Die Bedingung der Möglichkeit. Zum transzendentalphilosophischen Ansatz der Theologie Karl Rahners; S. 88–104: Waldenfels, Hans: Christliche Offenbarung in der Begegnung der Religionen; S. 105–131: Hilberath, Bernd Jochen: Ist der christliche Absolutheitsanspruch heute noch vertretbar? S. 132–149: Kern, Walter: Das spezifische Christliche ist das allgemein Menschliche. Annäherungen an diese These; S. 150–162: Hahn, Ferdinand: Jesu Tod – unsere Erlösung. Jesu eigenes Todesverständnis und die Kreuzesbotschaft seiner Jünger; S. 163–187: Willers, Ulrich: Beten – Testfall des Glaubens; S. 188–195: Ludwig, Karl Josef: „Bleib mir nicht fern, denn die Not dringt an!" (Ps 21,12). Über den Zusammenhang von Glaube und Krise in der Krankheit; S. 196–226: Linden, Christopher: Lebendige Beziehungen als Erschließung des Glaubens an den dreifaltigen Gott.

Maddox, Randy L.: The recovery of theology as a practical discipline. – ThSt 51, 1990, 650–672.

Deinzer, Klemens: Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalist. Strömungen in Religion, Gesellschaft u. theologischer Ethik. – St. Ottilien: EOS Verl. (1990). 279 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XXXIX; kart. DM 29,– [Diss., Eichstätt]

Clayton, Philip: Explanation from physics to theology. An essay in rationality and religion. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1989. IX, 230 p.; $ 26,50.

Young, Pamela Dickey: **Feminist** theology / Christian theology. In search of method. – Minneapolis: Fortress 1990. 132 p.; $ 7,95.

Hampson, Daphne: Theology and feminism. – Oxf [e. a.:] Blackwell 1990. X, 188 p. = Signposts in theology; £ 9,95.

Peacocke, Arthur: Theology for an age of science. Being and becoming – natural and divine. – Oxf [e. a.]: Blackwell 1990. X, 221 p. = Signposts in theology; £ 37,50.

Dumont, Camille: Enseignement de la théologie et méthode scientifique. – Greg 71, 1990, 441–463.

Swidler, Leonard: After the absolute. The dialogical future of religious reflection. – Phil: Fortress Press 1990. IX, 248 p.

Latour, Hans: Aspekte religiöser **Sprache** oder zwichen Sinn und Unsinn. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1990. 167 S. = Sprache und Theorie in der Blauen Eule VIII; kart. DM 32,–.

Bogliolo, Luigi: Perché la filosofia è più libera e autonoma nella **fede**. – Divinitas 34, 1990, 220–249.

Nichols, Terence L.: **Miracles,** the supernatural, and the problem of extrinsicism. – Greg 71, 1990, 23–41.

FernándezRamos, Felipe: **Revelación** divina e Iglesia. Reflexiones sobre la Dei Verbum. – Salm 37, 1990, 265–300.

Fuchs, Ottmar: Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. **Pluralismus** in der Kirche? – Ffm: Knecht 1990. 272 S.; kart. DM 29,80.

VIII. Dogmatik

Silanes, Nereo: La Trinidad en la reflexión teológica hodierna. Boletín bibliográfico. – EstTr 23, 1989, 299–313.

Bernhard, Ludger: Die Lehre von dem einen und dreifaltigen Gott als/und das Ende der judenchristlichen Theologie. – Uni trinoque domino Karl Berg ..., (Thaur/Tirol 1989), 215–236; S. 237–254: Mödlhammer, Johann Werner: Die Kirche als Sakrament. Zeichen und Werkzeug des Heils: Herrlichkeit in Niedrigkeit.

Langemeyer, Georg: Grundlegende Aspekte einer systematischen **Pneumatologie**. – ThGl 80, 1990, 3–21.

Schillebeeckx, Edward: Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus. – TTh 30, 1990, 259–275.

Ladaria, Luis F.: La unción de Jesús y el don del Espíritu. – Greg 71, 1990, 547–571.

Casale, Umberto: Benedetta fra le donne. Saggio teologico sulla **mariologia** e la questione femminile. Postfazione Giuliana Cabrini-Cordero. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1989. 192 p. = Collana Saggi di teologia.

Ara, Saturnino, La potestad de gobierno de la Iglesia, hoy. – EstFranc 91, 1990, 367–400.

Sala, Giovanni B.: Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand des Heiligen Geistes? Zum ordentlichen Lehramt der Kirche. – Forum Kathol. Theologie 7, 1991, 1–20.

Portillo, Álvaro del: Sacerdotes para una nueva evangelización. – Scripta theologica 22, 1990, 323–346; p. 347–364: Ziegenaus, Anton: Identidad del sacerdocio ministerial; p. 365–404: Aranda, Antonio: El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción «essentia et non gradu tantum»; p. 417–514: Pie i Ninot, Salvador: El sacerdote, testigo de la fe de la Iglesia.

Glaubensbekenntnis und Treueid. Klartellungen zu den „neuen" römischen Formeln für kirchl. Amtsträger. Mit Beitr. von Gustave Thils u. Theodor Schneider. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. 143 S. = Grünewald-Reihe; kart. DM 19,80,–; [enth.:] S. 11–74: Thils, Gustave: Die neuen Formeln der Professio fidei und des kirchlichen Treueides; S. 75–123: Schneider, Theodor: Ungeschicklichkeit oder Absicht? Erwägungen zu den neuen römischen Formeln aus der Sicht gegenwärtiger Dogmatik.

Greiner, Sebastian: Gewißheit der **Gebetserhörung**. Eine theologische Deutung. – Köln: Communio, Verl. für christl. Literatur 1990. 292 S.

Tourneux, André: **Église** et Eucharistie à Vatican II. – NRTh 112, 1990, 338–355.

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

Tugwell, Simon: Human immortality and the redemption of **death**. – Lo: DLT 1990. XII, 196 p.; £ 12,95.

Margerie, Bertrand de: Vous ferez ceci en mémorial de moi. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité. Préface d'André Manaranche. – Montr: Bellarmin; P: Beauchesne 1989. 365 p. = Théologie historique LXXX.

Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der **Eschatologie**. – Zü: Benziger 1990. 226 S. = Theologische Berichte XIX; kart. DM 29,60. –; [enth.:] S. 13–64: Vorgrimler, Herbert: Der Tod als Thema der neueren Theologie; S. 65–94: Kessler, Hans: Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung; S. 95–137: Kehl, Medard: „Bis du kommst in Herrlichkeit..." Neuere theologische Deutungen der „Parusie Jesu"; S. 139–179: Koch, Kurt: Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung; S. 181–223: Halter, Hans: Gericht und ethisches Handeln. Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ethik.

Ubbiali, Sergio: L'evento e il definitivo. Per una theologiea dell' escatologico. – ScCatt 118, 1990, 507–530.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

DuPree, Sherry Sherrod: Biographical dictionary of African-American, **holiness-pentecostals 1880–1990**. Ed. and comp. by Sherry Sherrod DuPree. – Wash: Middle Atlantic Regional Pr. 1989. XXVI, 386 p., fig.

Religion der Freiheit. **Protestantismus** in der Moderne. Hrsg.: Jürgen Moltmann. – Mchn: Kaiser 1990. 106 S. = Kaiser-Taschenbücher LXXIV; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 11–28: Moltmann, Jürgen: Protestantismus als „Religion der Freiheit"; S. 29–65: Huber, Wolfgang. Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne; S. 66–89: Moltmann-Wendel: Elisabeth: Der protestantische Dienstleib; S. 90–106: Raiser, Konrad: Das evangelische Profil des Glaubens im Zeitalter der Ökumene.

Tausend Jahre **Russische Orthodoxe Kirche**. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen, hrsg. von Wolfgang Kasack. – Mchn: Sagner Verlag [in Komm.] 1990. 200 S. = Arbeiten und Texte zur Slavistik XLIV.

Gnoth, Klaus: Antwort vom **Athos**. Die Bedeutung des heutigen griech.-orthodoxen Mönchtums für Kirche u. Gesellschaft nach der Schrift des Athosmönchs Theoklitos Dionysiatis „Metaxy ouranou kai gès" (zwischen Himmel u. Erde). – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 324 S. = Kirche und Konfession XXX; kart. DM 80,–.

Religious issues and interreligious dialogues. An analysis and sourcebook of developments since 1945. Ed. by Charles Weihsun Fu and Gerhard E. Spiegler. – NY [e. a.:] Greenwood Pr. 1989. X, 693 p.; $ 95,–.

Jews and Christians. Exploring the past, present, and future. Ed.: James H. Charlesworth. Assistant ed.: Frank X. Blisard, Jeffrey S. Siker. – NY: Crossroad Publ. 1990. 258 p., fig. = Shared ground among Jews and Christians I; $ 19,95.

Dick, John A.: The **Malines** conversations revisited. – Lv: University Pr. 1989. 278 p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium LXXXV; FB 1500.

Papandreou, Damaskinos: Die Bedeutung der **Utrechter Union** aus orthodoxer Sicht. – Orthodoxes Forum 4, 1990, 139–149; S. 151–171; Rein, Harald: Der **orthodox-altkatholische** Dialog ist abgeschlossen. Folgerungen und Perspektiven aus altkatholischer Sicht; S. 173–184: Nikolaou, Theodor: Der offizielle orthodox-altkatholische Dialog.

Euler, Walter Andreas: Unitas et pax. Religionsvergleich bei **Raimundus Lullus** und **Nikolaus** von **Kues**. – Wü: Echter; Altenberge: Telos Verl. 1990. 296 S. = Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Abt. II: Religionswissenschaftliche Studien XV; kart. DM 43,80 [Diss., Freiburg/B]

Waldenfels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. – Bo: Borengässer 1990. XI, 377 S. = Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen I; DM 43,80.

Die Diskussion über **Taufe, Eucharistie** und **Amt 1982–1990**. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit (Baptism, eucharist and ministry, dt.) Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Dt. Übers.: Sprachendienst d. ÖRK u. Mitarb.-Stab von Glauben u. Kirchenverfassung. – Ffm: Lembeck; Pad: Bonifatius Dr. 1990, 158 S.; kart. DM 24,–.

Smith, Henry N.: A typology of christian responses to Chinese ancestor worship. – JESt 26, 1989, 628–647; p. 648–663: Tataryn, Myroslaw: The Munich document and the language of unity; p. 664–680: Mohammed, Ovey N.: Jesus and Krishna; p. 681–696: Meyer, Harding: The ecumenical unburdening of the mariologiacal problem: A Lutheran perspective.

Döring, Heinrich – Perry Schmidt-Leukel: Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem. – Catholica 43, 1990, 221–241; S. 242–259: Fries, Heinrich: **Newmans** Bedeutung für ökumenische Probleme der Gegenwart.

Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung. Hrsg. von Lothar Engel u. Dietrich Werner. – Ffm: Lembeck 1990. 231 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau LX; kart. DM 24,80.

X. Moraltheologie

Martin, Werner: Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion. Ein Beitr. zur Diskussion über das christl. Proprium in der Ethik unter bes. Berücks. der Philosophie Kants. – Pfaffenweiler: Centaurus-Verl. Ges. 1990. 309 S. = Reihe Philosophie IX; kart. DM 58,– [Diss., Oldenburg]

Sanhüter, Ludwig: Das **Dynamische** in der **Moral**. Zur Aktualität der Existentialethik Karl **Rahners**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. IV, 312 S. = Dissertationen. Theol. Reihe XL; DM 34,– [Diss., Würzburg]

Keeling, Michael: The foundations fo Christian ethics. – Edinburgh: T. & T. Clark 1990. IX, 269 p.

Boge, Viktor: Ethische Antinomik. Das Leben bleibt widersprüchlich. – Hannover: Luth. Verlagshaus 1990. 116 S. = Vorlagen. N.F. XI; DM 8,60.

Zalba, Marcelino: Normas de la Iglesia sobre el valor y la licitud de la absolución general con manifestación genérica de los pecados mortales. – Greg 71, 1990, 229–257.

Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm? Hrsg. von Johannes Gründel. Mit Beitr. von Gerhard Dautzenberg... – Düs: Patmos Verl. 1990. 126 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXXV; kart. DM 24,80; [enth..] S. 10–33: Dautzenberg, Gerhard: Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik; S. 34–52: Heinzmann, Richard: Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei **Thomas** von **Aquin**; *S. 53–70: Zippelius, Reinhold: Glaubens- und Gewissensfreiheit im Kontext staatlicher Ordnung; S. 71–84: Wiedmann, Franz: Die Strategie des Gentleman. John Henry* **Newmans** Gewissensposition; S. 85–98: Weber, Helmut: Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt; S. 99–125: Gründel, Johannes: Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches.

Schockenhoff, Eberhard: Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung. – Mz: Grünewald 1990. 147 S. = Grünewald-Reihe.

Grewel, Hans: **Recht** auf **Leben**. Drängende Fragen christlicher Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 231 S.; kart. DM 29,80.

Clemons, James T.: What does the Bible say about **suicide**? – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. IX, 126 p.; $ 7,95.

Shannon, Thomas A. and B. Allan Wolter: Reflections on the moral status of the **pre-embryo**. – *ThSt 51, 1990, 603–626.*

*Caspar, Philippe: La problématique de l'animation de l'***embryon**. Survol historique et enjeux dogmatiques. – NRTh 113, 1991, 3–24. 239–255. 400–413.

Betsworth, Roger G.: **Social ethics**. An examination of American moral traditions. – Louisville, Ky.: Westminster/Knox 1990. 213 p.; $ 14,95.

Hallman, David G.: **AIDS** issues. Confronting challenge. Background papers and proceedings of a binational (Canada/U.S.) consultation. – NY: Pilgrim Pr. 1989. XXIX, 315 p. = Current thinking in ethics and theology.

Joest, Wilfried: Der Friede Gottes und der Friede auf Erden. Zur theologischen Grundlegung der **Friedensethik**. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. VIII, 153 S.; kart. DM 34,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pont. Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. XXII: **1987**. – R: Ed. del Teresianum 1990. XXXI, 506 p.

Trisoglio, Francesco: La spiritualità dell'elevazione in San **Gregorio** di **Nazianzo**. – ScCatt 118, 1990, 432–469.

Marrion, Malachy: The Hindu *Code of Manu* and the *Regula Benedicti*: Forest Dweller, wandering ascetic and monk. – Studia monastica 32, 1990, 17–58; p. 59–78: Kardong, Terrence G.: The monastic practices of **Pachomius** and the Pachomians.

Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia – religiöse Gleichgültigkeit als Problem d. Spiritualität bei **Evagrius Ponticus**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. XXXVI, 481 S. = Saarbrücker theologische Forschungen III; DM 108,– [Diss., Saarbrücken]

Columbanus: Règles et pénitentiels monastiques. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé... – Bégrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine 1989. 188 p. = Aux sources du monachisme colombanien II.

Beulay, Robert: L'enseignement spirituel de **Jean** de **Dalyatha**. Mystique syro-oriental du **VIII**e siècle. Avant-propos de Antoine Guillaumont. – P: Beauchesne 1990. 523 p. = Théologie historique LXXXIII; F 330,–.

Avril, Joseph: Observance monastique et spiritualité dans les préambules des actes ‹X^e–XIIIe s.›. – RHE 86, 1990, 5–29.

Dumont; Charles: La spiritualité de Saint **Bernard**. – NRTh 112, 1990, 502–515.

Bilinkoff, Jodi: The **Avila** of Saint **Teresa**. Religious reform in a sixteenth-century city. – Ithaca [e. a.:] Cornell Univ. Pr. 1989. XV, 218 p.

Erdei, Klara: Auf dem Wege zu sich selbst. Die **Meditation** im **16.** Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung. – Wiesb: Harrassowitz 1990. VIII, 285 S. = Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung VIII; DM 112,–.

Signorotto, Gianvittorio: Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di **Santa Pelagia**. – Bologna: Mulino 1989. 363 p. = Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico. Monografia XI.

Goffi, Tullo: La spiritualità dell'Ottocento. – Bologna: EDB 1989. 423 p. = Storia della spiritualità VII.

Brüchsel, Richard: La genèse de la spiritualité **teilhardi**enne. – NRTh 112, 1990, 686–701.

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

Berzosa Martínez, Raúl: La «espiritualidad» del fiel laico en el Sínodo de 1987. – Burgense 31, 1990, 29–46.

Favale, Agostino: Spiritualità e scuole di spiritualità. – Sales 52, 1990, 819–856.

Sudbrack, Josef: Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christl. Lebensgestalt. – Wü: Echter 1990. 367 S.; kart. DM 39,–.

Geduhn, Adalbert: **Mystik** als Grundstrom neuer Innerlichkeit. – Olten, Frb/B: Walter-Verl. 1990. 223 S.; kart. DM 33,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Milbank, John: Theology and social theory, beyond secular reason. – Oxf: Blackwell 1990. VIII, 442 p.; £ 45,–.

Sociological studies in Roman Catholicism. Ed. by Roger O'Toole. – Lewiston, NY: Mellen 1989. XVI, 175 p. = Studies in religion and society XXIV.

Galindo García, Angel: El compromiso cristiano en favor de los derechos humanos. Breve lectura desde la doctrina social de la Iglesia. – Salm 37, 1990, 319–345.

The Canterbury papers. Essays on religion and society. Edited by Dan Cohn-Sherbok. – Lo: Bellew Publ. 1990. X, 242 p.; £ 19,95.

Prohetic visions and economic realities. Protestants, Jews, and Catholics confront the bishops' letter on economy. Ed. by Charles R. Strain. – GrR, Mich.: Eerdmans 1989. XIII, 257 p.; $ 13,95.

Bayer, Richard C.: Do we want a Christian economics? The U.S. Bishops' Pastoral Letter. – ThSt 51, 1990, 627–649.

Katholische Soziallehre im politischen und gesellschaftlichen Prozeß. Hrsg.: Anton Rauscher. – Köln: Bachem 1990. 123 S. = Mönchengladbacher Gespräche XII; kart. DM 19,80.

Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung. Hrsg. von Heiner Ludwig u. Wolfgang Schroeder. – Ffm: Knecht 1990. 287 S.; kart. DM 34,–.

Young, Henry J.: Hope in process. A theology of social pluralism. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. XVIII, 157 p.; $ 11,95.

Marx, Reinhard: Ist Kirche anders? Möglichkeiten u. Grenzen einer soziolog. Betrachtungsweise. – Pa [u. a.:] Schöningh 1990. 476 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXIX; kart. DM 84,– [Diss., Bochum]

Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität d. Volkskirche. Beitr. zur 2. EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?" Hrsg. von Joachim Matthes. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 312 S., Tab., graph. Darst.; kart. DM 58,–.

Wilson, Bryan R.: The social dimensions of sectarianism. Sects and new religious movements in contemporary society. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XII, 299 p.; £ 32,50.

Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beitr. zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtl. Aufzeichnungen. Hrsg.: Andreas Heller . . . – Wien, Köln: Böhlau 1990. 300 S. = Kulturstudien XIX; DM 54,–.

Walch, Timothy: **Catholicism** in **America**: a social history. – Malabar: Krieger 1989. 239 p. = The Anvil series; $ 11,50.

Hatch, Norman O.: The democratization of American Christianity. – NH: Yale Univ. Pr. 1989. XIV, 312 p.

Gamoran, Adam: Civil religion in American schools. – Sociological analysis 51, 1990, 235–256; p. 257–270: Jacobson, Cardell K. – Tim B. Heaton – Rutledge M. Dennis; Black-white differences in religiosity: Item analyses and a formal structural test; p. 271–286: Wilcox, Clyde – Leopoldo Gomez: Religion, group identification, and politics among American blacks; p. 287–296: Mac Iver, Martha Abele: Mirror images? Conceptions of God and political duty on the left and right of the evangelical spectrum.

Pospischil, Hans Thomas: Der solidarische Umgang mit **Eigentum** und **Einkommen** in christlichen Gemeinschaften und Gruppen. – Frb/B: Herder 1990. XIII, 416 S., Tab. = Freiburger theologische Studien CXLIV; DM 48,– [Diss., Freiburg]

XIII. Kirchenrecht

"Lex et iustitia" nell'utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali. Atti del VII Colloquio Internazionale Romanistico-Canonistico (12–14 maggio 1988) in occasione del cinquantenario della istituzione della nuova sede della Pont. Univ. Lateran . . . A cura di A. Ciani, G. Diurni . . . – CdV: Libr. Ed. Vaticana; R: Libr. Ed. Lateran. 1989. XXIII, 562 p. = Utrumque ius XX; Lire 60 000; [cont.:] p. 13–38: Lombardi Vallauri, Luigi: Il diritto naturale come articolata giustizia: prospettive filosofiche e teologiche; p. 39–82: Gallo, Filippo: Diritto e giustizia nel titolo primo del Digesto; p. 83–93: Kuttner, Stephan: Tra giurisprudenza, filosofia e diritto: la giustizia e i canonisti del medioevo; p. 95–119: Cortese, Ennio: Lex, aequitas, utrumque ius nella prima civilistica; p. 121–146: Beyer, Jean B.: Loi et liberté dans la vision post-conciliaire du droit de l'église; p. 147–198: Bucci, Onorato: Gli studi giuridici nello Studium Curiae dal trasferimento all'Apollinare fino all'Accademia delle conferenze storiche-giuridiche; p. 199–226: Cerami, Pietro: "Ordo legum" e "iustitia" in Claudio Trifonino; p. 227–241: Biscardi, Arnaldo: Considerazioni sulla certezza del diritto "in utroque iure"; p. 243–254: Piattelli, Daniela: Lex et iustitia nelle fonti giuridiche del pensiero ebraico; p. 255–261: Cassandro, Giovanni: Ideali di giustizia universale nella Repubblica medioevale; p. 263–280: Landau, Peter: L'evoluzione della nozione die "legge" nel diritto canonico classico; p. 281–297: Caron, Pier Giovanni: "Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata" (Hostiensis, Summa Aurea, lib. 5, tit. De dispensationisbus, n. 1); p. 299–321: Coppola, Raffaele: Formazione della norma, non esigibilità e dimensione personale del diritto penale con particolare riferimento al periodo classico del diritto canonico; p. 323–333: Pieronek, Tadeusz: Giustizia e diritto nel marxismo; p. 335–371: Berlingo, Salvatore: Dalla "giustizia della carità" alla "carità della giustizia": rapporto fra giustizia, carità e diritto nella evoluzione della scienza giuridica laica e della canonistica contemporanea; p. 373–388: Picozza, Paolo: Considerazioni sul concetto di dovere e sulla sua presenza nelle leggi emanate dalla Chiesa; p. 389–406: D'Amia, Amerigo: I constituti e la loro unità ideale; p. 407–417: Cuocolo, Fausto: Diritto e giustizia nella giurisprudenza costituzionale; p. 419–431: Nuzzo, Mario: Norma scritta e attività creativa della dottrina e della giurisprudenza: riflessioni sulle fonti del diritto privato; p. 433–473: Alpa, Guido: Matrimonio civile e matrimonio canonico: due modelli a confronto; p. 475–510: Ferrari-Toniolo, Agostino: Regole di diritto e obiettivi di giustizia nella comunità internazionale contemporanea.

Corecco, Eugenio: Théologie et droit canon. Ecrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon. Ed. par Friedrich Fechter et Bruno Wildhaber sous la dir. de Patrick Le Gal. – Frb/S: Ed. Universitaires 1990. XI, 370 p. = Studia Friburgensia. N.S. LXVIII = Sect. canonica V; sfr 68,–; p. 339–346: Bibliographie E. Corecco.

Kuhn, Karl-Christoph: Kirchenordnung als rechtstheologisches Begründungsmodell. Konturen e. neuen Begriffs u. Modells kath. Rechtstheologie unter bes. Berücks. von Peter J. M. J. Huizing. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 230 S. = Kontexte VII; DM 68,– [Diss., Tübingen]

Huet, Jean-Marie: Les nouvelles formes d'office curial ‹CIC, can. **517**›. – NRTh 113, 1991, 47–74.

Bier, Georg: **Psychosexuelle Abweichung**en und Ehenichtigkeit. Eine kirchenrechtl. Unters. zur Rechtsprechung der Rota Romana u. zur Rechtslage nach dem CIC von 1983 im Horizont d. zeitgenöss. Sexualwissenschaft. – Wü: Echter 1990. 502 S. = Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft IX; kart. DM 59,– [Diss., Bonn]

Vela, Luis: De Personalismo in Iure matrimoniali novi Codicis. – PerRMCL 79, 1990, 37–67; p. 69–89: Dacanay, A. N.: Matrimonium ratum: Significatio termini; p. 91–118: Huber, Josef: Indissolubilitas matrimonii estne norma iuridica an praeceptum morale?; p. 119–162: Bonnet, Piero Antonio: De inconsummatione prouti divortii causa in iure canonico et in iure italico; p. 163–176: Hendriks, Jan: «Ad sacram communionem ne admittantur . . .« Adnotationes in can. **915**; p. 177–218: De Paolis, Velasio: De delictis contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae; p. 219–241: Müller, Hubert: De speciali episcopi mandato iuxta CIC/1983; p. 243–266: Daneels, Frans: De iure defensionis. Brevis commentarius ad allocutionem Summi Pontificis diei 26 ianuarii 1989 ad Rotam Romanam; p. 267–292: Urrutia, Francisco Javier: Dolus in iure canonico.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Dizionario di pastorale giovanile. A cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1989. 1162 p. = Istituo di Teologia pastorale. Università Pontificia Salesiana; Lire 70 000.

Handbuch der praktischen Gemeindearbeit. Hrsg. von Leo Karrer. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 320 S.; kart. DM 49,80.

Bucher, Anton: **Symbol** – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosoph. u. entwicklungspsychologische Grundlagen. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 576 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXVI; kart. DM 58,– [Diss., Mainz]

Eigenmann, Urs: Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakon. **Gemeindekirche** der Basis. – Frb/B: Ed. Exodus 1990. 142 S. = Theologie aktuell XI; sfr 18,80.

Bub, Wolfgang: **Evangelisationspredigt** in der Volkskirche. Zu Predigtlehre u. Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung. – Stu: Calwer 1990. 336 S. = Calwer theologische Monographien C, 15; kart. DM 54,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Dutzmann, Martin: Gleichniserzählungen Jesu als Texte der evangelischen Predigt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 232 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXIII; kart. DM 58,– [Diss., Bonn]

Frey, Kathrin: Erwachsen glauben. Konzeption einer zeitgemäßen theolog. **Erwachsenenbildung**. – Essen: Verl. Die Blaue Eule 1991. 240 S. = Religionspädagogische Perspektiven XIV; kart. DM 42,–.

Orth, Gottfried: Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung. Zur Theorie theolog. Erwachsenenbildung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 266 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik VI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

Vogler, Markus: Kirche und **touristische Mobilität**. Bestandesaufnahme in der Kirche **Schweiz**, Reflexion u. Handlungsperspektiven zur Seelsorge an Menschen, die in ihrer Freizeit unterwegs sind. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 361 S., Tab., graph. Darst. = Praktische Theologie im Dialog VI; sfr 55,– [Diss., Freiburg/S]

Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikan. Modell. Texte der Erzdiözese Kinshasa vorgest. u. komment. von Ludwig Bertsch. [Übersetzung der franz. Dokumente von Ursula Faymonville.] – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 237 S. = Theologie der Dritten Welt XIV; kart. DM 38,–.

Baacke, Dieter: Die stillen Ekstasen der Jugend. Zu Wandlungen des religiösen Bezugs. – Jahrbuch für Religionspädagogik 6, 1990, 3–25; S. 27–55: Mette, Norbert: Identität in universaler Solidarität. Zur Grundlegung einer religionspädagogischen Handlungstheorie; S. 59–78: Pongratz, Ludwig A.: Unterwerfung und Widerstand. Heinz-Joachim Heydorns kritische Bildungstheorie in religionspädagogischer Perspektive; S. 79–91: Lämmermann, Godwin: Stufen religionsdidaktischer **Elementarisierung**. Vorschläge zu einem Elmentarisierungsprozeß als Unterrichtsvorbereitung; S. 93–110: Baldermann, Ingo: **Erzählen** als Notwendigkeit. Zum Verhältnis von Erzählung und Erfahrung; S. 111–131: Lachmann, Rainer: Zum Stand der Diskussion über die **Methoden** im Religionsunterricht. Ein Literaturbericht; S. 133–151: Adam, Gottfried: Kirchliche Erwachsenenbildung; S. 153–173: Pissarek-Hudelist, Herlinde: Feministische Theologie und Religionspädagogik; S. 175–196: Rickers, Folkert: **Kirchengeschichte** im Religionsunterricht. Ein Literaturbericht; S. 199–207: Aschenbrenner, Dieter: Zur Situation des Religionsunterrichts in Niedersachsen; S. 209–216: Faust-Siehl, Gabriele – Friedrich Schweitzer – Karl Ernst Nipkow: Die Berücksichtigung der religiösen Entwicklung in der Praxis des Religionsunterrichts. Bericht über eine Pilotstudie; S. 217–234: Stachel, Günter: Analyse von Religionsunterricht.

Didattica dell'insegnamento della religione. Orientamenti generali. A cura di Joseph Gevaert . . . – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci (1989). 308 p. = Scuola e religione I; Lire 19 000.

XV. Liturgiewissenschaft

Foley, Edward B.: The **first ordinary** of the royal abbey of **St.-Denis** in France. Paris, Bibliothèque Mazarine 526. – Frb/S: Ed. Universitaires 1990. 793 p., 27 fig. = Spicilegium Friburgense XXXII; sfr 96,–.

Thompson, Bard: A bibliography of Christian worship. – Metuchen, N.J. [e. a.]: Scarecrow Pr. 1989. XLII, 786 p. = ATLA bibliography series XXV.

Procter-Smith, Marjorie: In her own rite. Constructing feminist liturgical tradition. – Nashv: Abingdon Pr. 1990. 189 p., fig.; $ 11,95.

Versöhnung in der **jüdisch**en und **christlich**en Liturgie. David Ellenson . . . Hrsg. von Hanspeter Heinz . . . [Übers. d. engl. Beitr.: Hanspeter Heinz in Zusammenarb. mit Hans Hafner . . .] – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 232 S. = Quaestiones disputatae CXXIV; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 11–31:

Heinz, Hanspeter: Die Feier der Versöhnung. Einführung in die christliche **Bußliturgie**; S. 32–55: Safrai, Shmuel: Der Versöhnungstag in Tempel und Synagoge; S. 56–87: Richter, Klemens: **Ostern** als Fest der Versöhnung; S. 88–116: Kienzler, Klaus: Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs; S. 117–132: Ellenson, David: **Opfer** und **Versöhnung** in der Liturgie der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Verteidigung einer abgeschafften Institution; S. 133–154: Magonet, Jonathan: Der Versöhnungstag in der jüdischen Liturgie; S. 155–183: Merklein, Helmut: Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments; S. 184–196: Petuchowski, Jakob J.: Zur Dialektik der Kappara. Einführung in das jüdische Verständnis von Umkehr und Versöhnung; S. 197–219: Signer, Michael A.: Fleisch und Geist. Opfer und Versöhnung in den exegetischen Traditionen von Judentum und Christentum; S. 220–231: Thoma, Clemens: Nachwort: Eingegrenzte Versöhnung – ausgegrenzte Menschen?

Roosen, Rudolf: **Taufe** lebendig. Taufsymbolik neu verstehen. – Hannover: Luth. Verl.Haus 1990. 130 S.; kart. DM 29,80.

Gy, Pierre-Marie: Traits fondamentaux du **droit liturgique**. – MD 183/184, 1990, 7–22; p. 23–59: Lebrun, Dominique: L'adaptation en liturgie. Du second concile du Vatican au rituel de Paul VI; p. 61–87: Perruchot, Philippe: Le droit liturgique en France; p. 89–97: Tonnelier, Constant: Les actes administratifs des sacrements; p. 99–121: Dodelinger-Mandy, P.: Le rituel des **exorcismes** dans le rituale romanum de 1614; p. 123–137: Vergote, Antoine: Exorcismes et prières de délivrance; p. 139–150: Beyron, Georges: L'Ange de feu. Un cas de possession mis en opéra; p. 151–169: Breton, Bernadette: Les ministres extraordinaires du baptéme. L'expérience du diocèse de Longueil (Québec); p. 171–189: De Clerck, Paul: Les prières d'intercession. Les rapports entre Orient et Occident; p. 191–220: Pretot, Patrick: Chanter Dieu au soir tombant: l'hymne chez Patrice de la Tour du Pin.

La celebrazione del **Triduo Pasquale**, anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internaz. di Liturgia Roma, Pont. Ist. Liturgico, 9–13 maggio 1988. A cura di Ildebrando Scicolone. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1990. 303 p., fig. = Studia Anselmiana CII = Analecta liturgica XIV; Lire 70 000; [cont.:] p. 13–54: Valenziano, Crispino: «Mimesis Anamnesis» spazio-temporale per il triduo pasquale; p. 55–69: Scicolone, Ildebrando: La memoria dell'istituzione dell'eucaristia; p. 71–97: Taft, Robert: In the bridegroom's absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church; p. 99–177: Ramis, Gabriel: Cronología y dramatización de la Pasión en el triduo sacro de las liturgias occidentales; p. 179–207: Pinell, Jordi: Dramatismo humano y misterio litúrgico en la serie romana antigua de responsorios para el triduo sacro; p. 209–225: Cabié, Robert: La vénération du tombeau du Christ dans la liturgie et la piété populaire; p. 227–258: Thiele, Franz Wilhelm: Die Feier der Osternacht. Aufbau und Elemente im Vergleich; p. 259–271: Chupungco, Anscar J.: Anamnesis and mimesis in the celebration of easter sunday; p. 273–286: Studer, Basil: Zum Triduum Sacrum bei **Augustinus** von **Hippo**; p. 287–294: Nocent, Adrien: Renouveau du Triduum pascal depuis 1955 à Vatican II. Aspects particuliers.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterweg 23, W-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Fachbereich 21, Scharnhorststr. 103–109, W-4400 Münster; Dr. Stephan Ernst, Am Hilligenbusch 41, W-4790 Paderborn; Dr. G. R. Evans, Fitzwilliam College, GB Cambridge; Prof. DDr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. Jean Galot, Pontificia Universita Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, W-8700 Würzburg; Dr. Barbara Hallensleben, Neckarhalde 14, W-7407 Rottenburg; Dr. Marianne Heimbach-Steins, Südstr. 83, W-4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr. 9, W-4400 Münster; Prof. Dr. William Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, W-4400 Münster; Dr. Michael Kappes, Montargisstr. 83, W-4402 Greven 1; Rev. Prof. Dr. George Dunbar Kilpatrick†, 27, Lathbury Road, GB Oxford OX2 7AT; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, W-4400 Münster; Dr. Karl Josef Lesch, An der Unlandsbäke 7, W-2842 Lohne; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Kath.-Theol. Fak., Am Hof 1, W-5300 Bonn; Dr. Ralf Miggelbrink, Borkumer Weg 1, W-4790 Paderborn; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, W-8000 München 60; Dr. Hermann Michael Niemann, Paulstr. 10/B, O-2500 Rostock 1; Dr. Stanislaw Rabiej, Nowotki 7, PL 20-039 Lublin; Prof. Dr. Karl-Gustav Sandelin, Tall Kottsv. 2 D-99, SF-20810 Åbo; Dr. Dr. Werner Schüßler, Theol. Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, W-5500 Trier; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, W-4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Thomas Söding, Am Thie 7, W-3208 Giesen; Dr. Andrea Tafferner, Dogmatisches Seminar, Johannisstr. 8–10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, W-8900 Augsburg; Prof. Dr. Jared Wicks SJ, 513 Fullerton Parkway, USA Chicago Il 60614; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, W-6227 Oestrich-Winkel; Prof. Dr. Erich Zenger, Johannisstr. 8–10, W-4400 Münster.

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,– DM, Studenten-Abonnement 108,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 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, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Essener Gespräche" bei
Verlag Aschendorff Münster

ASCHENDORFF VERLAG

ASCHENDORFF VERLAG

Pflugiana

Jahrbuch für Antike und Christentum Band 32 – 1989

Studien über Julius Pflug (1499–1564). Ein internationales Symposion. Hrsg. von Elmar NEUSS und J. V. POLLET. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 129. XII und 243 Seiten, 13 Abbildungen, kart. 78,– DM, ISBN 3-402-03777-7.

J. V. Pollet veröffentlichte 1969–1982 die Korrespondenz von Julius Pflug in fünf Bänden. Mit den Untersuchungen des vorliegenden Bandes kommt eine erste Auswertung der Quellen in Gang. Die Aufmerksamkeit soll dadurch auf den Humanisten, Diplomaten und Kirchenmann Pflug gelenkt werden, der in staats- und kirchengeschichtlicher Hinsicht eine wichtige Figur des 16. Jahrhunderts gewesen ist.

Der erste Teil konzentriert sich auf die Vermittlertätigkeit von Pflug zwischen Katholiken und Lutheranern, die für ihn nicht nur eine politische Notwendigkeit, sondern in erster Linie ein religiöses Anliegen war. Den Höhepunkt bildeten dabei die Religionsgespräche. Der zweite Teil ist dem Menschen Julius Pflug gewidmet. Hier kommen sein Stil, seine Sprache, seine Handschrift und seine Ikonographie zur Darstellung. Pflug kann mit Recht als ein Vorläufer der ökumenischen Bewegung angesehen werden.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

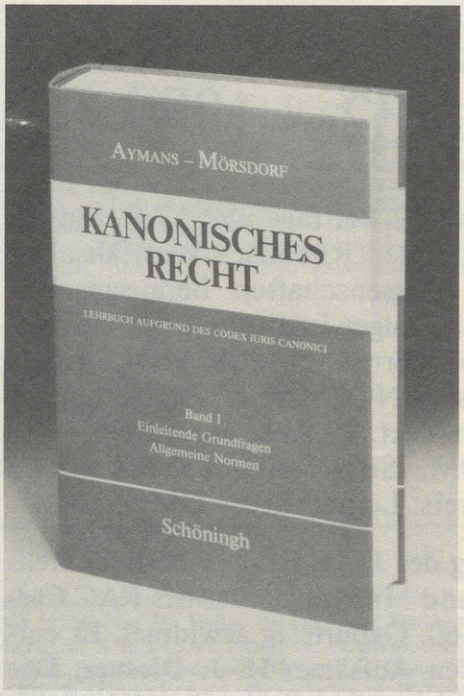
Der Band enthält 12 Beiträge und 17 Rezensionen. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von Ernst DASSMANN, Klaus THRAEDE, Josef ENGEMANN. 241 Seiten, 27 Abbildungen im Text, 79 Abb. auf Tafeln. Leinen 118,– DM, ISBN 3-402-08533-X
Subskriptionspreis: Leinen 110,– DM.

Der 32. Jahrgang des JbAC ist dem Berliner Religionshistoriker und Mitherausgeber des RAC **Carsten Colpe** zum 60. Geburtstag gewidmet. Er enthält die folgenden Aufsätze: **H.-J. Diesner**, Der Untergang Roms im Zwielicht. Das Westreich zwischen zentrifugalen und zentripetalen Kräften; **G. Schöllgen**, Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen P. Lampes Buch »Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten«; **S. Heid**, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems; **W. Myszor**, Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte; **W. H. C. Frend**, Fragments of a Version of the Acta S. Georgii from Q'asr Ibrim; **M. Lausberg**, Parcere subiectis. Zur Vergilnachfolge in der Johannis des Coripp; **J. Engemann**, Die Mosaikdarstellungen des Kuppelsaals in Centcelles; **A. Arnulf**, Die Deckelinschrift des Berliner Kindersarkophags; **H.-G. Severin**, Kapitelle mit einem Blattkranz aus hinterlegten Ölblattzweigen; **J. Engemann**, Das Ende der Wallfahrten nach Abu Mina und die Datierung früher islamischer glasierter Keramik in Ägypten; **Gawdat Gabra**, Zu den Pesyntheus-Lampen aus Faras; **K. C. Innemée**, Parallels between Nubian and Byzantine Liturgical Vestments. – Siebzehn ausführliche Besprechungen von Neuerscheinungen aus der Feder von **G. Schöllgen**, **J. Frickel**, **K. S. Frank**, **E. Dassmann**, **Ch. Ratkowitsch**, **W. H. C. Frend**, **G. Klingenberg**, **D. Hagedorn**, **U.** und **M. Wagner**, **B. Asamer**, **F. Tolotti**, **S. de Blaauw** und **P. Sevrugian** schließen den Band ab.

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen

Jetzt zur Subskription:



Winfried Aymans, Klaus Mörsdorf

Kanonisches Recht

Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici

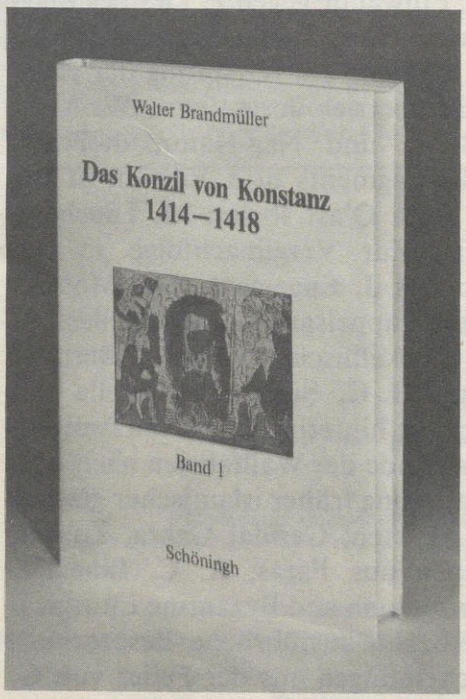
13., völlig neu bearbeitete Auflage des von Eduard Eichmann begründeten und von Klaus Mörsdorf fortgeführten Werkes „Lehrbuch des Kirchenrechts".

Bd. 1: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen

XIX + 513 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 128,–, (Subskriptionspreis DM 108,–)
Das Gesamtwerk ist auf 4 Bände konzipiert, die Subskriptionsfrist endet mit Erscheinen des letzten Bandes. ISBN 3-506-70481-8

Textgleiche Studienausgabe, kartoniert, DM 78,–, ISBN 3-506-70491-5

Das von Klaus Mörsdorf zur internationalen Anerkennung gebrachte Lehrbuch wird jetzt in 13. Auflage vorgelegt. Es ist absehbar, daß das völlig neu konzipierte Werk zu einem der großen Standardwerke des katholischen Kirchenrechts werden wird, unentbehrlich und grundlegend für die kirchliche Praxis in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung, grundlegend auch – gerade dank der preisgünstigen Studienausgabe – für die akademische Ausbildung.



Walter Brandmüller

Das Konzil von Konstanz 1414–1418

In zwei Bänden

Bd. 1: Die erste Periode bis zur Abreise Kaiser Sigismunds nach Narbonne

ca. 400 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, ca. DM 123,–
Subskriptionspreis ca. DM 98,– bei Subskription auf Band 2
ISBN 3-506-74690-1

Der Scheiterhaufen, auf dem der Prager Magister Jan Hus verbrannte, und die Absetzung und Flucht von Papst Johannes XXIII. – das waren die beiden spektakulärsten Ereignisse in der ersten Periode des Konstanzer Konzils. Brandmüller unternimmt es erstmals nach 250 Jahren, eine umfassende, aus den Quellen erarbeitete Geschichte dieses größten Kongresses des mittelalterlichen Europa zu schreiben, die Geschichte eines Großereignisses, das nicht nur für die Kirche, sondern für den gesamten deutschen und europäischen Raum von zentraler Bedeutung war.

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Systematische Theologie

Wolfgang Greive

Die Kirche als Ort der Wahrheit

Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths. 1991. Ca. 412 Seiten, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theolgie, Band 61). Kart. ca. DM 118,–

Die Arbeit bietet eine sorgfältige Untersuchung der Aussagen Barths zum Verhältnis von Theologie und Kirche von den frühesten Texten Barths bis 1937, auch unter Verwendung neu entdeckter Quellen. Dabei werden auch die biographischen Elemente herangezogen. Auf diese Weise wird zum ersten Mal im Detail geklärt, wie die Entscheidung Barths für den Titel »Kirchliche Dogmatik« zu verstehen ist.

Christoph Künkel

Totus Christus

Die Theologie Georges V. Florovskys. 1991. Ca. 436 Seiten, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 62). Kart. ca. DM 98,–

Georges V. Florovsky (1893–1987) hat als Theologe der russischen Emigration in Europa, in den Vereinigten Staaten und vor allem durch seine Mitarbeit in verschiedenen Gremien des Ökumenischen Rates der Kirchen wichtige Beiträge zur Begegnung und Verständigung von östlicher und westlicher Christenheit geleistet. Da es zu Florovsky bisher nur kurze, unzureichende Darstellungen gab, ist dieses Buch als erstes geeignet, zu einem Handbuch seiner Theologie zu werden. Es leistet das, was er infolge seines durch zwei Kriege, Revolution und Emigration gestörten Lebenslaufes nicht leisten konnte: eine Zusammenfassung und geistige Durchdringung seiner Theologie.

Ökumene

Ulrike Link-Wieczorek

Reden von Gott in Afrika und Asien

Darstellung und Interpretation der afrikanischen Theologie im Vergleich mit der koreanischen Minjung-Theologie. 1991. XI, 311 Seiten, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 60). Kart. DM 78,–

In der afrikanischen Theologie wird versucht, christliches Reden von Gott aus traditionellen Denkweisen heraus zu artikulieren. Die für eine ökumenische Diskussion wichtigsten Autoren werden hier ohne die Verwendung eines Rasters aus der klassischen Dogmatik vorgestellt und rezipierbar gemacht. Im vergleichenden Einblick in die koreanische Minjung-Theologie verdeutlichen sich kontextuelle Spezifika. Ein Vorspann entwickelt ein heuristisches Modell zum Verständnis der Bezugnahme der afrikanischen Autoren auf die Stammesreligionen.

Wolfram Weiße

Praktisches Christentum und Reich Gottes

Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937. 1991. Ca. 632 Seiten mit Abbildungen, (Kirche und Konfession, Band 31). Gebunden ca. DM 158,–

Diese Untersuchung arbeitet erstmals mit der »Bewegung für Praktisches Christentum« (Life and Work) einen der beiden wichtigsten Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen in umfassender Weise auf, indem sie neuere Theologiegeschichte mit politischer Geschichte verzahnt.

Geschichte / Kirchengeschichte

Reinhard Staats

Die Reichskrone

Geschichte und Bedeutung eines europäischen Symbols. 1991. 141 Seiten und 16 Seiten Kunstdruck mit 21 Abb., kart. DM 29,80

Die höchstwahrscheinlich schon unter Otto dem Großen vor 972 geschaffene Reichskrone ist als oberstes Staatssymbol repräsentativ für das alte »erste« deutsche Reich. Das wird an ihrer Geschichte gezeigt, die selbst noch im Zeitalter ihres Mißbrauchs im sogenannten »zweiten« und »dritten« Reich ein Stück deutscher Rechtsgeschichte und deutscher Politikgeschichte ist. Die reich illustrierte Arbeit zeigt, daß die Reichskrone aber vor allem ein christliches Symbol ist.

Bernd Moeller

Die Reformation und das Mittelalter

Kirchenhistorische Aufsätze. Hrsg. von Johannes Schilling. 1991. 366 Seiten mit 3 Abb., Leinen ca. DM 98,–

Die Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen eines der führenden Reformationshistoriker bietet diejenigen seiner Arbeiten, die das historiographische Hauptinteresse, das er seit seinen Anfängen in der Kirchengeschichte verfolgt, vertreten – die deutsche Reformation in ihrer mittelalterlichen Perspektive, das heißt von ihren Wurzeln im Mittelalter her und in ihrem Aufbegehren gegen das Mittelalter, zu erfassen und darzustellen.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen/Zürich

ASCHENDORFF
VERLAG

Wolfgang Seibrich

Gegenreformation als Restauration

Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von 1580 bis 1648. Reform ist ein Element christlichen Gemeindelebens seit dessen Anfängen. Ist Restauration ein Weg zur Reform? In den Auseinandersetzungen, in denen sich die Reformbedürftigkeit der Kirche zur trennenden Reformation verfestigte, kommt dem gescheiterten Ergebnis des Restitutionsedikts Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629 ein besonderes Gewicht zu. Die Untersuchung bietet einen aufschlußreichen Einblick in das Selbstverständnis der Mönchs- und Kanonikergemeinschaften zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Ende des 30jährigen Krieges.

Unter ökumenischem Gesichtspunkt schockieren die Ereignisse und das Verhalten der Fürsten, Bischöfe, Nuntien und Feldherren, aber die Ergebnisse des Trierer Gelehrten sind gerade deshalb auch Signale für Vorgänge nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und eine Hilfe, diese Signale zu deuten.

Von Wolfgang SEIBRICH. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 38. XLII und 729 Seiten, kart. 230,– DM, ISBN 3-402-03972-9.

Christian Lohmer

Heremi conversatio

Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani. Die äußerst sorgfältigen Textuntersuchungen Lohmers führen zu einer überraschenden Erkenntnis: Er konnte mit größter Wahrscheinlichkeit den Codex Hamilton 71 der Berliner Staatsbibliothek als das von Petrus Damiani benutzte und in seinem persönlichen Besitz befindliche Regelexemplar nachweisen. Neben dieser textgeschichtlichen Entdeckung zeigt seine Arbeit einleuchtend, wie die Benediktregel ein gesundes und tragfähiges Fundament für die Erneuerung des Mönchtums abgibt.

Für die benediktinische Ordensgeschichte ist der allgemeine Rückgriff des Reformkardinals Petrus Damiani auf die Benediktinerregel von Bedeutung, der ihm ermöglicht die Eremitenbewegung aus ihrer Ungebundenheit in die Ordnung eines geregelten Klosterverbandes zu bringen und sie von allem Schwarmgeistertum zu befreien.

Von Christian LOHMER. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Band 39. XXVI und 149 Seiten, kart. 64,– DM, ISBN 3-402-03973-7.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 135,–

Nummer 2 — 1991 — 87. Jahrgang

Libero Gerosa / Klaus Lüdicke: Zur Diskussion über die Bischofskonferenzen . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97

Labuschagne, C. J.: Deuteronomium (Theo Gommans)

Römer, Thomas: Israels Väter (Horst Seebaß)

„Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34) (Franz Mußner)

Fander, Monika: Die Stellung der Frau im Markusevangelium (Gerd Theißen)

Portefaix, Lilian: Sisters Rejoice (Rudolf Pesch)

Interpretazione e Invenzione (Jacob Kremer)

Ménard, Jacques: La gnose de Philon d'Alexandrie (Manuela Wüsteney)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 112

O'Keefe, John James: A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius (André de Halleux)

Kurmann, Alois: Gregor von Nazianz (Manfred Kertsch)

San Agustín (Adolar Zumkeller)

Alvarez Turienzo, S.: Regio media salutis (Adolar Zumkeller)

Reil, Elisabeth: Aurelius Augustinus. De catechizandis rudibus: Ein religionsdidaktisches Konzept (Christof Müller)

Nürnberg, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls (Karl Suso Frank)

Rollason, David: Saints and Relics in Anglo-Saxon England (Arnold Angenendt)

Gerchow, Jan: Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen (Arnold Angenendt)

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomus XI 1/2: Caeremoniae reg. obs. ss. p. n. Benedicti . . . Specu et monasterio Sublacensi practicantur / Breviarium Caeremoniarium monasterii Mellicensis, edidit Joachim F. Angerer OPraem (Klaus Ganzer)

Trois sommes de pénitence de la première moité du XIIIe siècle (Herbert Vorgrimler)

Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia, Tomus IV pars I: Physica Libri 1–4 (Ludwig Hödl)

Waldschütz, Erwin: Denken und Erfahren des Grundes (Bardo Weiß)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 1 / 2: Der Südosten / Der Nordosten (Bernd Moeller)

Verheecke, Monique: Dieu et l'homme (Kossi-J. Tossou)

Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919 (Franz Schrader)

Vogel, Wieland: Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik (Walter Ziegler)

Zur Sache – Das Kreuz, Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs (Walter Ziegler)

Strahm, Herbert: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Ernst Laubach)

Kirchliche Zeitgeschichte (Walter Ziegler)

Vollnhals, Clemens: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949 (Wolf-Dieter Hauschild)

Vollnhals, Clemens (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch (Wolf-Dieter Hauschild)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 142

Balthasar, Hans Urs von: Der antirömische Affekt (Helmut Moll)

Lateinamerika und Europa (Kossi-J. Tossou)

Divergenzen in der Mariologie (Stanisław C. Napiórkowski)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 146

„Auf daß alle eins seien" Joh 17,21, Ausgewählte Texte aus Schriften von Odo Casel (Arno Schilson)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 147

Boni, Andrea Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c.607/c.596) (Bruno Primetshofer)

Benz, Michael: Die Personalprälatur (Hugo Schwendenwein)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 150

Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen (William Hoye)

Höhn, Hans-Joachim: Vernunft – Glaube – Politik (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 154

Josuttis, Manfred: Der Traum des Theologen (Hermann Wieh)

Jugend verändert Kirche (Hermann Steinkamp)

Ringel, Erwin: Selbstmord (Klaus Thomas)

Baudler, Georg: Jesus erzählt von sich (Ludger Verst)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 157

Dein Wille geschehe (Basilius Doppelfeld)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 157

Der Koran. Übersetzung und wiss. Kommentar von A.Th. Khoury (Peter Heine)

Riße, Günter: Gott ist Christus, der Sohn der Maria – Eine Studie zum Christusbild im Koran (Adel-Theodor Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160

Springstubbe, Gerd: Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Josef Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Zur Diskussion über die Bischofskonferenzen

I.

Libero Gerosa: Das Kolloquium von Salamanca[1]

1. Das Kolloquium von Salamanca in der gegenwärtigen Diskussion über die Bischofskonferenzen

Die Definition des juridischen und theologischen Status der Bischofskonferenzen kann gewiß als eine „quaestio vexata" unter den wichtigsten und komplexesten Themen angesehen werden, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die ekklesiologische Diskussion charakterisiert haben. Nicht von ungefähr hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985 im Hinblick darauf ausdrücklich bekräftigt: „Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgetätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten" (Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Dezember 1985, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68, Nr. II, C 8, S. 18).

Das Internationale Kolloquium von Salamanca, organisiert von der Päpstlichen Universität ebendieser Stadt in Zusammenarbeit mit dem Institut Catholique von Paris, der Katholischen Universität Eichstätt, der Universität Gregoriana in Rom, der Universität Saint-Paul von Ottawa sowie der Katholischen Universität von Amerika (Washington), beabsichtigt, durch eine breite Palette an Informationen und durch die systematische Reflexion über die verschiedenen Aspekte einen qualifizierten Beitrag zur Lösung der Probleme anzubieten. Für eine umfassende Würdigung der Resultate dieser mit großer wissenschaftlicher Akribie durchgeführten Arbeiten mag es nützlich erscheinen, zwei von den zuständigen kirchlichen Autori-

[1] **Legrand,** Hervé / **Manzanares,** Julio / **García y García,** Antonio: **Les conférences épiscopales.** Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3–8 janvier 1988). – Paris: Les Editions du Cerf 1988. 530 S., kart. FF 175.–

25. JUL. 1991

täten veröffentlichte Dokumente mit offiziellem Charakter sich gegenwärtig zu halten, von denen eines vor und das andere unmittelbar nach dem Kolloquium von Salamanca erschienen ist. Es handelt sich um das Dokument „Themata selecta de ecclesiologia", veröffentlicht am 7. Oktober 1985 von der Internationalen Theologenkommission (vgl. dies., Mysterium des Gottesvolkes, Einsiedeln 1987), wo unter Paragraph 5.3 von den Bischofskonferenzen die Rede ist, sowie um das sogenannte „Instrumentum laboris" mit dem Titel „Status theologicus et iuridicus conferentiarum episcopalium", welches von der „Sacra Congregatio pro Episcopis" am 12. Januar 1988 an sämtliche Bischöfe gesandt worden ist. Mittlerweile wurde es von den deutschsprachigen Teilnehmern am Kolloquium von Salamanca ausführlich analysiert und die interessanten Ergebnisse in einer Publikation zugänglich gemacht (vgl. Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, hg. von H. Müller und H. J. Pottmeyer, Düsseldorf 1989). Auch wenn das zweite Dokument noch nicht in seiner endgültigen Fassung vorliegt, so bilden beide Dokumente gleichwohl genaue Koordinaten, an denen der Leser der Kolloquiumsakten den Verlauf des langen und verschlungenen Weges der Wechselwirkung zwischen kirchlichem Lehramt und theologischer Forschung nachzeichnen kann.

Der Arbeitstitel ist von den Organisatoren des Kolloquiums in der Absicht festgelegt worden, jede einseitige Sichtweise zu vermeiden (vgl. Présentation, S. 9). Daher haben sie nicht nur der Diskussion in den Sprachgruppen weiten Raum gewährt, sondern auch die Interdisziplinarität insofern begünstigt, als an jedes Hauptreferat eine erste kritische Stellungnahme dazu aus dem Blickwinkel einer anderen theologischen Disziplin sich anschloß.

Eine Synthese der grundlegenden Inhalte dieser weitläufigen und breitgefächerten Materie zu bieten, die in den gesammelten Akten des Kolloquiums vorliegt, stellt kein leichtes Unterfangen dar. Dennoch kann man das Wichtigste aufgrund der von den Veranstaltern selbst vorgeschlagenen Schwerpunkte zusammenfassen.

2. Zusammenfassung der Hauptbeiträge

Vorträge, Kurzreferate und Diskussionen des Kolloquiums können in drei große Gruppen eingeteilt werden:

– in die erste Gruppe, die den historischen Wurzeln dieser neuen kanonischen Institution der Bischofskonferenzen nachgeht (Feliciani, Sieben, García y García, Colombo);

– in die zweite Gruppe, die im ekklesiologisch-juridischen Kontext auf die Probleme einer verfassungsmäßigen (Müller, Krämer, Fürer), theologischen (Antón, Tillard) und lehramtlichen (Manzanares, Blázquez) Verankerung der Bischofskonferenzen Bezug nimmt;

– in die dritte Gruppe, die mit gewissen spezifischen Problemen wie der Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips (Kaufmann, Komonchak) oder der ökumenischen Reflexion über die Kollegialität befaßt ist (Aarflot, Greenacre, Zizioulas).

Die Vorträge von Sieben und García y García in der ersten Gruppe geben einen raschen Überblick von den wichtigsten Etappen der Geschichte der Synoden und Partikularkonzile, wobei die im ersten Jahrtausend vorwiegend von der Spannung zwischen Papst und Teilkirchen gekennzeichnete Geschichte herausgestellt wird, während im zweiten Jahrtausend eine in der Beziehung zwischen Papst und Ökumenischen Konzilen vorherrschende Spannung festzustellen ist. Diese beiden Typen der Spannungsverhältnisse scheinen heute in jenen zwischen den Bischofskonferenzen und den Diözesanbischöfen zutage tretenden Spannungen einerseits sowie jenen zwischen dem Hl. Stuhl und den Bischofskonferenzen andererseits sich wiederzuspiegeln, wie dies auch die Analyse der Konzilsdebatten über die Kollegialität und die doktrinalen Grundlagen der Bischofskonferenzen zeigt (Sobanski). Wie es keinem Zweifel unterliegt, daß das wichtigste Ergebnis der Konzilsdebatten in der Umwandlung der Bischofskonferenzen von einfachen Vereinigungen ohne offiziellen Charakter in kirchlichen Instanzen bestanden hat, die ihren Platz im Verfassungsrecht der Kirche haben (Feliciani), so ist es ebenso unanzweifelbar, daß viele Probleme im Hinblick auf das Wesen und die Funktion dieses Organs, das noch vor der kanonischen Errichtung zu existieren begonnen hat, keine entsprechende und überzeugende Antwort weder in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils noch im Codex Iuris Canonici von 1983 gefunden haben. Zu ihrer Lösung ist es vonnöten, den falschen Gegensatz zwischen „Ekklesiologie der Communio" und „juridischer Ekklesiologie", wie wenn erstere keine klare juridische Relevanz hätte, aufzugeben. Dies kann nur gelingen, wenn man auf der einen Seite den theologischen Bezugspunkt des kanonischen Rechtes und auf der anderen Seite das Bewußtsein zurückgewinnt, daß der Sendungsauftrag eine intrinsische und konstitutive Dimension sowohl der Universal- als auch der Partikularkirche ist. In dieser Perspektive die Frage zu stellen nach Wesen, Ziel und Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen heißt sich zu fragen, ob sie für die Kirche notwendig sind oder nicht zur Realisierung ihrer Sendung und ihres Evangelisierungswerkes (Colombo).

In der zweiten Gruppe geht es um die strukturelle Einordnung der Bischofskonferenzen auf den beiden Ebenen ihrer Beziehungen zu den Diözesanbischöfen (Müller) sowie zum Apostolischen Stuhl (Krämer). Diese Einordnung findet gemäß dem einmütigen Urteil der Teilnehmer am Kolloquium ihren angemessensten „locus theologicus" in der „communio Ecclesiarum", ausgedrückt durch die konziliare Formel „in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica exsistit" (LG 23,1). In dieser ekklesiologischen Perspektive wäre es möglich, die reelle kanonistische Bedeutung des nun schon berühmten, von Walter Kasper formulierten Grundsatz auszuloten: „Die Bischofskonferenzen sind iure ecclesiastico, aber cum fundamento in iure divino" (Der theologische Status der Bischofskonferenzen, in: ThQ 167, 1987, S. 1–6, hier S. 3). Diese ekklesiologische Position bildet die vom Vaticanum II bereitgestellte unumgängliche Voraussetzung, wenn man die Kompetenz der Bischofskonferenzen als „potestas ordinaria propria" qualifizieren will, die Zuständigkeit jener kirchlichen Zwischeninstanzen also, die eine wichtige Rolle in der Verfassung der Kirche spielen trotz der Mängel und Ungenauigkeiten, welche die diesbezüglichen kodikarischen Normen bedauerlicherweise kennzeichnen. Angesichts der beiden Tatsachen zum Beispiel, daß die Bischofskonferenzen Ausdruck der Gemeinschaft der verschiedenen Teilkirchen sind und als solche zu einem Großteil auch vom Partikularrecht regiert werden, erscheint es wenig einsichtig, daß der kirchliche Gesetzgeber im Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischöfen das Reservationssystem, im Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischofskonferenzen hingegen das Konzessionssystem anwendet. Wenn eine solche Umkehrung des Organisationssystems der Zuständigkeiten auch nichts zu ändern vermag hinsichtlich des objektiven Inhalts der von den Bischofskonferenzen ausgeübten Zuständigkeit, so erleichtert sie jedoch gewiß nicht die Aufgabe dessen, der den theologischen Status dieser kanonischen Institution verstehen und definieren möchte.

Wie im Vortrag von A. Antón auch aufgrund dieses und anderer juridischer Widersprüche zu Recht festgestellt worden ist, gelingt es der Internationalen Theologenkommission nicht, den Bischofskonferenzen eine überzeugende theologische Rechtfertigung zu geben, obgleich sie diese in den Kontext des „affectus collegialis" und der „sollicitudo" aller Bischöfe der Universalkirche gestellt hat. Schlimmer noch, indem die Theologenkommission die Bischofskonferenzen als simples Derivat aus der historisch-praktischen Organisation der Kirche betrachtet, vermag sie in ihnen nicht einmal „einen wahren, wenngleich partiellen Ausdruck der Gesamtkollegialität" zu sehen und reduziert sie deshalb zu Organen, die gewiß eine beachtliche praktische und pastorale Bedeutung haben, die aber jeglichen verfassungsrechtlichen und theologischen Fundamentes beraubt sind. Wenn die Feststellung dieser einschneidenden Reduzierung auch zutreffend ist, es gelingt dem Referenten bei deren Formulierung gleichwohl nicht, der von der Internationalen Theologenkommission verwendeten inadäquaten Terminologie sich zu entwinden und somit einen Ausweg aus der theoretischen Sackgasse zu weisen, die bei der systematischen und kanonistischen Reflexion über den theologischen Status der Bischofskonferenzen von verschiedenen bipolaren Spannungen angebahnt worden ist, welche für die Anwendung des Prinzips der Kollegialität der Bischöfe kennzeichnend sind.

Die negativen Auswirkungen dieser terminologischen Doppeldeutigkeit machen sich in der Auseinandersetzung mit dem Problem um die Definition der Lehrautorität der Bischofskonferenzen bemerkbar, das erstmals zur Zeit der Enzyklika „Humanae Vitae" Papst Pauls VI. mit großem öffentlichen Nachhall zutage getreten ist. Obzwar sämtliche am Kolloquium von Salamanca anwesenden Sprachgruppen der unter Theologen weit-

verbreiteten, hier von MANZANARES vertretenen These anhängen, derzufolge die lehramtliche Funktion von jeder Bischofskonferenz als kollegiales Subjekt und nicht als simultane Handlung einzelner Bischöfe ausgeübt wird, vermag jene These dennoch nicht, alle Aspekte dieser Fragestellung aufzuhellen, so z. B.: Welcherart ist das Verhältnis zwischen dem „munus docendi" einer Bischofskonferenz und den übrigen lehramtlichen Instanzen? Welchen Verpflichtungsgrad haben die Entscheidungen „de fide et moribus" der Bischofskonferenzen für die Gläubigen? Worin unterscheiden sich die Bischofskonferenzen noch von Partikularkonzilen oder von Synoden?

In der dritten Gruppe der Vorträge, Kurzreferate und Diskussionen treten unter den zahlreichen spezifischen in bezug auf das Hauptthema des Kolloquiums abgehandelten Fragen vor allem jene im Hinblick auf das Wesen und die Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips sowie der ökumenischen Reflexion über das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe hervor.

Was das Subsidiaritätsprinzip anbetrifft, macht das Referat KAUFMANNS vor allem auf die Tatsache aufmerksam, daß seine Anwendbarkeit in der Ekklesiologie durch die ständige Verwechslung von sozialer Wirklichkeit und soziologischen Interpretationen erschwert wurde. Die tiefschürfende Studie von KOMONCHAK zeigt deutlich, wie unter theoretischem Aspekt diese Diskussion noch nicht hinreichend reif ist, um eine Antwort auf das Problem zu geben, weil sie noch zu sehr bedingt wird von ekklesiologischen Teilansichten, sei es ausschließlich universalistischer und absteigender, sei es ausschließlich partikularistischer und aufsteigender Prägung.

Die ökumenische Reflexion über das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe hat hingegen von ihrer Warte aus sowohl die eine Notwendigkeit bekräftigt, daß die Sendung der Kirche auch durch die Bischofskonferenzen sich kundtun und entwickeln könne (AARFLOT) als auch die andere des Aufeinanderhörens, um die Einheit in der Vielheit aufzubauen (GREENACRE). Beide Notwendigkeiten werden nur dann adäquate Antworten finden, wenn die Vertiefung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten pneumatologischen Dimensionen der Communio-Ekklesiologie eine Fortsetzung findet (ZIZIOULAS).

3. Kritische Anmerkungen

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß im Januar 1988, im gleichen Monat also, da das Internationale Kolloquium von Salamanca abgehalten wurde, die römischen Dikasterien ein „Instrumentum laboris" mit dem Titel „Status theologicus et iuridicus conferentiarum episcopalium" veröffentlicht haben. In diesem Dokument dominiert eindeutig eine universalistische Sicht der Ekklesiologie, die sich auf die Annahme einer „ontologischen wie geschichtlichen Priorität der universalen Kirche gegenüber der Einzelkirche" stützt (H. J. Pottmeyer, Der theologische Status der Bischofskonferenz. Position, Klärung und Prinzipien, in: Die Bischofskonferenz, s. o., S. 44–87, hier S. 68). Die in Salamanca versammelten Theologen haben dagegen – zumindest auf der Ebene der allgemeinen ekklesiologischen Prinzipien – versucht, aus dem Zirkel der simplen Gegenüberstellung von Universal- und Partikularkirchen herauszutreten. Der Versuch ist allerdings aus verschiedenen Gründen nicht vollauf gelungen, deren wichtigste etwa folgende sein könnten.

Trotz der Tatsache, daß das Prinzip der „communio Ecclesiarum" als Rahmen einer Definition des Verhältnisses der wechselseitigen Immanenz zwischen Universal- und Partikularkirche gewählt worden war, haben die Teilnehmer am Kolloquium es nicht immer verstanden, dieses Prinzip kohärent auf sämtliche die Bischofskonferenzen betreffenden Probleme anzuwenden. Eine solche methodologische Inkohärenz könnte etwa dem nicht hinreichend klaren Bewußtsein zuzuschreiben sein, daß dieses Verfassungsprinzip letztlich in der Tatsache verwurzelt ist, daß Christus eine einzige Kirche mit einer zweifachen Dimension – der universalen und der partikularen – gegründet hat (vgl. E. Corecco, Chiesa, particolare, in: Digesto – Discipline Pubblicistiche III, 4. Aufl., Torino 1989, S. 17–20). Die Formel von LG 23,1 zwingt in der Tat dazu, die Universalkirche und die Teilkirche als zwei formale Dimensionen der einen Kirche Christi zu verstehen. Wenn man aber weiterhin jene Dimensionen als zwei materiell verschiedene oder nebeneinanderstehende Größen begreift, so führt dies unvermeidlich dazu, die von jener unumgänglichen Forderung – heute gefaßt in den Begriff „Kollegialität" – aufgegebenen Probleme gemäß ekklesiologischen Modellen einer konkurrenzierenden Gegenüberstellung anzugehen. Oder schlimmer noch, man gelangt dahin, diese Probleme in einer rein politisch-strategischen Optik zu betrachten.

Wahrscheinlich wegen der aufgezeigten Unsicherheiten auf der Ebene der konkreten Anwendung des Prinzips der „communio Ecclesiarum" oder der wechselseitigen Immanenz zwischen Partikular- und Universalkirche ist es den Teilnehmern am Kolloquium von Salamanca nicht gelungen, in ausreichend klarer Weise die Tatsache ins Licht zu rücken, daß es nur eine einzige „Synodalität" gibt. Die Synodalität in ihrer Eigenschaft als intrinsische und konstitutive Dimension des bischöflichen Amtes (vgl. L. Gerosa, L'évêque dans les documents de Vatican II et le nouveau code de droit canonique, in: Visages de l'Eglise. Cours d'ecclésiologie, hg. von P. De Laubier, Fribourg 1989, S. 73–79) ist stets göttlichen Rechtes, weil dem Weihesakrament innewohnend. In ihrer Eigenschaft als konstitutives Element der „sacra potestas" ist die Synodalität immer ein und dieselbe, auch wenn sie sich in verschiedenen kirchlichen Kontexten in einer Art und Weise ausdrückt, daß man von einer universalen und einer partikularen Synodalität sprechen kann. Wie unterschiedlich die Verpflichtungskraft dieser beiden verschiedenen Ausdrucksweisen der Synodalität auch sein mag, so hört diese im einen wie im anderen Fall dennoch nicht auf, eine Synodalität „vera et propria" zu sein. Der diesbezügliche Reichtum an theoretischen und praktischen Anstößen, den das Kolloquium von Salamanca bietet, hätte einen sichereren Bezugspunkt gebildet, wenn die beteiligten Theologen schlußendlich den Begriff „Kollegialität" aufgegeben hätten (der als solcher vom Zweiten Vatikanischen Konzil übrigens niemals verwendet worden ist, vgl. Themata selecta de ecclesiologia, s. o., Paragraph 5.3), um ihn durch den dynamischeren der „Synodalität" zu ersetzen. Letzterer Begriff ist in der Tat geeignet, die „kollegiale" Dimension des bischöflichen Amtes auszudrücken, ohne sie ausschließlich auf ihren partiell technischen Aspekt des kollegialen juridischen Aktes im wahren und eigentlichen Sinne zu reduzieren.

Eine kohärentere methodologische Anwendung dieser beiden Prinzipien, jenes der reziproken Immanenz von partikularer und universaler Dimension der Kirche und jenes der Synodalität als konstitutive Dimension des Bischofsamtes (immerhin wirksame Prinzipien bei den Arbeiten des Kolloquiums vor allem dank des Zutuns der Professoren MÜLLER und KRÄMER) hätte der Versammlung in Salamanca erlaubt, den Widerspruch zu überwinden, in den die Internationale Theologenkommission im oben angeführten Dokument „Themata selecta de ecclesiologia" geraten ist, d. h. von einer „partiellen" Kollegialität (vgl. den Vortrag von A. ANTÓN, S. 280) der Bischofskonferenzen zu sprechen. Die Synodalität – ausgedrückt durch diese neue kanonische Institution – ist keine „partielle" theologische Realität in einem unvollständigen Sinne, sondern sie ist vielmehr eine theologische Realität, die anstatt von der Universalkirche sich herzuleiten ihre Wurzeln in den Teilkirchen hat (vgl. W. Aymans, Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983, in AfkKR 152, 1983, S. 46–61, hier S. 48; vgl. H. J. Pottmeyer, s. o., S. 86). In dieser Perspektive ist die Synodalität eine „partikulare" und keine „universale", aber deswegen nicht weniger eine „totale", weil sie alle wesentlichen Elemente besitzt, um eine theologisch wahre Realität zu sein. Der Unterschied liegt nicht in ihrem Wesen, sondern in dem von ihr ausgedrückten Autoritätsgrad, einer Autorität oder Verpflichtungskraft, die immer proportional ist zum ekklesiologischen Kontext, in dem die Synodalität sich verwirklicht. Für die Bischofskonferenzen, analog zu den Partikularkonzilen, ist der ekklesiologische Bereich jener der Teilkirchen, weshalb es im Hinblick auf diese korrekter wäre, von „partikularer Synodalität" zu sprechen.

Ausgehend von dieser ekklesiologisch-verfassungsrechtlichen Perspektive – hier nur ganz kurz skizziert – könnte es in Zukunft leichter werden, spezifische Probleme zu lösen. So das Problem der Verschiedenheit gesetzgeberischer Kompetenz zwischen Partikularkonzil und Bischofskonferenz, oder jenes einer dogmatischen Bewertung der Lehrautorität einer Bischofskonferenz im Unterschied zur Autorität anderer lehramtlicher Instanzen.

Diese kurzen kritischen Anmerkungen stellen nun in keiner Weise die Wichtigkeit der vom Internationalen Kolloquium von Salamanca über das Thema der Bischofskonferenzen geleisteten interdisziplinären Arbeit in Frage. Im Gegenteil, diese Anstöße verstehen sich als eindeutige Einladung, sich der Akten des Kolloquiums als eines äußerst nützlichen Instrumentes für weitere Untersuchungen dieser Frage zu bedienen.

II.

Klaus Lüdicke: Studien zum „Instrumentum laboris" der Kongregation für die Bischöfe über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen

1. Die von H. Müller und H. J. Pottmeyer hg. Studien[2]

In seiner vorstehenden Rezension hat Libero Gerosa schon auf den „Sitz im Leben" des Bandes über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenz von Müller und Pottmeyer hingewiesen: das Arbeitspapier („Instrumentum laboris") der Kongregation für die Bischöfe.[3] Die Autoren nehmen die Herausforderung dieses Arbeitspapiers auf, indem sie nicht nur die darin geradezu peinlich deutliche kirchenpolitische Zielsetzung in Frage stellen, sondern ihrerseits wissenschaftlich verantwortete Studien über den theologischen und kirchenrechtlichen Befund vorzulegen bemüht sind.

Zum 1. Teil über den theologischen Status gehört der Aufsatz von Hermann Josef Sieben über „Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend" (10–35), der dem Beitrag auf dem Kongreß in Salamanca entspricht. Das Pendant von García y García über das zweite Jahrtausend fehlt hier. Statt dessen stellt Remigiusz Sobanski das römische Papier vor den Hintergrund der Erörterungen auf dem Konzil („Der Entwurf der römischen Bischofskongregation im Licht der Konzilsdebatte des II. Vaticanums", 36–43), wobei er feststellt, daß das Papier sich auf die Seite desjenigen Teils der Konzilsväter schlägt, die den Bischofskonferenzen die theologische Grundlage bestritten haben. Es fällt schwer, den Text mit den Konzilsbeschlüssen zu messen, weil diese die hier aufgeworfenen Fragen nicht behandeln, etwa die Unterscheidung einer affektiven und einer effektiven Kollegialität, deren erstere den Bischofskonferenzen zugestanden wird, die letztere nicht.

Hermann J. Pottmeyer handelt über den „theologischen Status der Bischofskonferenz", indem er „Positionen, Klärungen und Prinzipien" vorträgt (44–87). Die theologischen Positionen sind die Henri de Lubacs, des Konzilstheologen Joseph Ratzinger und des heutigen Präfekten der Religiosenkongregation, Jérôme Hamer, der sich 1963 zur Ausübung der Kollegialität durch die Bischofskonferenzen geäußert hatte, 1983 zur kollegialen Verantwortung eines jeden Bischofs. Hier findet sich die Unterscheidung zwischen „actio collegialis" und „affectus collegialis". Unter dem Stichwort „Dokumente" geht Pottmeyer auf die „Themata selecta de ecclesiologia" der Internationalen Theologenkommission von 1985 ein, auf die außerordentliche Bischofssynode 1985 und ihren Schlußbericht sowie auf das „Instrumentum laboris", das auf Anregung dieser Bischofssynode verfaßt wurde. „Klärungen" betreibt Pottmeyer im Hinblick auf die Verwendung von „Kollegium", „kollegial" und „Kollegialität", wobei theologischer und kanonistischer Sprachgebrauch unterschieden werden. Durch das „Instrumentum laboris" ist die Abgrenzung zum kollektiven Handeln ausgelöst. Im zweiten Schritt klärt Pottmeyer die Begriffe „göttliches Recht" und „kirchliches Recht", mit deren Hilfe das Arbeitspapier die Kontingenz der Bischofskonferenzen zu belegen versucht und daraus das Hauptargument gegen ihre theologische Notwendigkeit und ihren Eigenwert ableitet. Im letzten Schritt („Prinzipien") siedelt Pottmeyer die Bischofskonferenz am „theologischen Ort" der communio ecclesiarum an, wobei er ein universalkirchliches Modell einem kommunialen gegenüberstellt. Das führt direkt dahin, die Theologie der Kollegialität als die Grundlage der Bischofskonferenzen zu charakterisieren.

Pottmeyers Vorschläge benutzt Gisbert Greshake dann zu näherer Ausfaltung: „‚Zwischeninstanzen' zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als ‚communio ecclesiarum'" ist sein Beitrag (88–115) überschrieben, in dem er dem „Instrumentum laboris" gründliche theologische Untersuchungen entgegenstellt, die sich mit dem Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen befassen, mit regionalen Zwischeninstanzen als Ausfluß der communio-Ekklesiologie und mit der „ontologischen Qualität" solcher Strukturen. Unter Einbeziehung historischer Gegebenheiten fordert Greshake die Wiederherstellung der alten triadischen Kirchenstruktur „mit ihren fest in der Communio-Ontologie der Kirche verankerten regionalkirchlichen Instanzen relativ autonomen Charakters" (115).

Noch einmal mit Klärungen geht Hermann J. Pottmeyer an „Das Lehramt der Bischofskonferenz" heran (116–133). Gegen die Bestreitung einer Lehrautorität der Bischofskonferenzen „als solcher" hält er die genauere Bestimmung authentischer Lehre, der unfehlbaren, der bezeugenden und der urteilenden Lehre. Das ermöglicht ihm auch eine Bestimmung des Verhältnisses der Lehrautorität des einzelnen Bischofs zu der der Konferenz.

Aus einer dem rein innertheologischen Denken eher unvertrauten Perspektive, der des Sozialwissenschaftlers, behandelt F. X. Kaufmann „Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung" (134–155). Er weist auf die Gefahr hin, die dem kirchlichen Auftrag durch anonymisierende Organisationsstrukturen drohe, und fordert daher die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche ein als ein „Element christlicher Weisheit, dessen mangelnde Beachtung sich rächen kann" (155).

Zum zweiten Teil über den juridischen Status der Bischofskonferenz: Fast rein berichtenden Charakter, sowohl was die Inhalte des „Instrumentum laboris" als auch die bisherigen kanonistischen Meinungen zur Bischofskonferenz und die Aussagen des CIC/1983 angeht, hat der Beitrag Peter Leischings „Die Bischofskonferenz in der kirchlichen Kodifikation von 1983" (158–177). Soweit Leisching Stellung nimmt, gibt er dem Arbeitspapier weitgehend Recht, fordert aber zu einer Beachtung des Subsidiaritätsprinzips bei der Kompetenzbestimmung der Bischofskonferenz auf, die er als positiv-rechtlich vorzunehmen versteht.

Der erste Beitrag von Heribert Schmitz („Bischofskonferenz und Partikularkonzil. Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion", 178–195) überprüft den vom „Instrumentum laboris" hinsichtlich der zwei genannten Institutionen durchgeführten Vergleich auf seine Richtigkeit. Dabei kommen erhebliche Fehler zutage, die Schmitz auf die mangelhafte Terminologie, die Unverbindlichkeit der Übersetzung – ein Urtext ist ihm offenbar nicht bekannt, der lateinische Text nicht ursprünglich, vgl. S. 193, Anm. 20 – und den kirchenpolitischen Tendenzcharakter des Papiers zurückführt. Ob sich allerdings die Bemerkung, die Autoren gäben ihre Unsicherheit zu erkennen (185) oder sie ließen eine Frage offen (187), indem sie formulieren, etwas „scheine" so oder so zu sein, ohne Textvergleich mit anderen Sprachen halten läßt oder ob der Befund sich nicht auf ein lateinisches „videtur" reduzieren läßt, das mit „scheint" grammatikalisch richtig, inhaltlich aber falsch übersetzt worden ist?[4]

In seinem zweiten Beitrag „Die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß can. 753 CIC" (196–235) analysiert Schmitz den can. 753, seine Quellen und seine Textgeschichte, um darzutun, daß die Bischofskonferenzen laut dieser Bestimmung Lehrautorität besitzen. Sein Desiderat ist, Ungleichheiten im Vergleich zu den Partikularkonzilien zu beseitigen. Dabei will er eine Zweidrittelmehrheit als notwendig, einen größeren Konsens als anzustreben festgelegt wissen.

Den letzten drei Beiträgen geht es um Verhältnisbestimmungen: Hubert Müller schreibt „Zum Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof" (236–255), Peter Krämer über „Das Verhältnis der Bischofskonferenz zum Apostolischen Stuhl" (256–270) und Ivo Fürer über „Die Bischofskonferenzen in ihren gegenseitigen Beziehungen" (271–292). In unterschiedlicher Mischung aus theoretischen Überlegungen und Darstellung positiv-rechtlicher Regelungen wird eine Ortsbestimmung der Bischofskonferenzen in den verschiedenen Dimensionen versucht.

[2] **Die Bischofskonferenz**. Theologischer und juridischer Status, hg. v. Hubert Müller / Hermann J. Pottmeyer. – Düsseldorf: Patmos 1989. 304 S., geb. DM 48.80.

[3] Abgedruckt in der deutschen Fassung z. B. in HK 43 (1989) 168–175.

[4] Nach Joseph A. Komonchak, The Roman Working Paper on Episcopal Conferences (in: Thomas J. Reese [Hg.], Episcopal Conferences, Historical, Canonical and Theological Studies, Washington D. C. 1989, 177–204, hier 177 Anm. 1) ist der Originaltext italienisch und abgedruckt in: Il regno – documenti 23 (1988) 390–396.

Außer dem „Inhalt" (5–6) hat das Buch überraschenderweise ein „Inhaltsverzeichnis" (294–296), das außer den Überschriften der Beiträge die Untergliederung mitteilt und die übrigen Inhalte des Buches, nämlich das Mitarbeiterverzeichnis (293), das Stellenregister (297–300) sowie das Personenregister (301–304) ein zweites Mal (wie schon auf S. 6) angibt, darüber hinaus sich selbst – das Inhaltsverzeichnis im Inhaltsverzeichnis!

Vergleicht man die beiden Hauptteile des Buches, dann fällt auf, daß sich der manchmal begeisterte, jedenfalls schwungvolle Impuls der theologischen Begründung für die Bischofskonferenz im zweiten Teil nur abgeschwächt wiederfindet. Der Rückbezug auf die Theologie wird nur teilweise vorgenommen; eigentliches Thema ist das „Instrumentum laboris", das mit seinen Fragen und der Aufforderung zur Stellungnahme bis Ende 1988 dazu Anlaß bot. Die Einigung zwischen Theologie und Kirchenrecht gelingt dabei noch nicht. Sieht man von dem Bemühen Heribert Schmitz' ab, can. 753 fortzuschreiben, vermißt man im kanonistischen Teil den Vorschlag einer Nachbesserung der Codex-Normen über die Bischofskonferenzen. Der gegenwärtige Befund im CIC läßt es nicht zu, die Bischofskonferenzen anders zu sehen als aus der (per Gesetz oder per Einzelakt) delegierten Vollmacht des Papstes heraus kompetent.

Bedauerlich ist, daß der Text des „Instrumentum laboris" nicht in diesem Band abgedruckt ist, weil es dem Leser so schwer wird, die Kritik daran nachzuvollziehen.

Zum hauptsächlichen Bemühen des Bandes, die Bischofskonferenz argumentativ zu stärken und theologisch abzustützen, ist die Frage zu stellen, ob der Zug überhaupt in die richtige Richtung aufs Gleis gesetzt worden ist. Zu Recht betonen die Autoren den kirchenpolitischen Hintergrund des „Instrumentum laboris". Ist es sinnvoll, die Abwehr Roms gegen die Bischofskonferenzen argumentativ überwinden zu wollen, ohne sich mit der Frage nach den Partikularkonzilien näher auseinanderzusetzen? Sicher ist die Bischofskonferenz das schneller einsetzbare Instrument (vgl. Schmitz, 188). Aber ist sie auch das bessere? Ist nicht das Partikularkonzil die einer Volk-Gottes- oder communio-Ekklesiologie weitaus gemäßere Form der teilkirchlichen Konsens- und Entscheidungsfindung? Der Wunsch des Konzils nach Wiederbelebung der teilkirchlichen Konzilien (CD 36) ist ungehört verhallt. Freilich wird die Bischofskonferenz aus der Sicht zentralistischer Bestrebungen als bedrohlicher, die „Macht" bischöflicher Gemeinschaftsaktion größer eingeschätzt als die Bedeutung der praktisch außer Gebrauch gekommenen Partikularkonzilien. Es kann aber doch kein erkenntnisleitendes Interesse einer nachkonziliaren Ekklesiologie sein, den Eigenstand der Diözese zugunsten eines eindimensional hierarchischen Überbaus zu schmälern. Es ist nicht die Frage nach einer Abwehr zentralistischer Bestrebungen von Papst und Kurie gestellt – die Antwort wäre dann lediglich reaktiv –, sondern nach der Teilhabe des ganzen Gottesvolkes durch Bischöfe, Priester und Laien am Leben und an der Lebensgestaltung der Teilkirche. Es bleibt die Sorge, daß etwa die Forderung nach Beachtung des Subsidiaritätsprinzips allein auf die hierarchische Schiene beschränkt bleibt und damit zwar ein Problem innerhalb der klerikalen Leitungsstruktur der Kirche gelöst werden mag, nicht aber eine die ganze Kirche gleichermaßen betreffende Perspektive der Zukunftsgestaltung gefunden wird.

2. Die von Th. J. Reese hg. Studien[5]

In diesem dritten Band zur Bischofskonferenz, der wie der von Müller und Pottmeyer hg. auf das „Instrumentum laboris" der Kongregation für die Bischöfe reagiert, finden sich drei Teile.

Nach Vorwort und Einleitung enthält der Part I über Historical Studies folgende Beiträge:
- Brian E. Daley, Stuctures of Charity: Bishops Gatherings and the See of Rome in the Early Church (25–58),
- Elizabeth K. McKeon, The „National Idea" in the History of the American Episcopal Conference (59–84),
- Gerald P. Fogarty, The Authority of the National Catholic Walfare Conference (85–103).

Im Teil II, der sich, anders als vom Buchtitel angekündigt, nicht mit Canonical Studies befaßt, sondern „Analytical Studies" überschrieben ist, finden sich die Aufsätze:
- Thomas J. Reese, Conflict and Consensus in the NCCB/USCC (107–135),
- Thomas J. Green, The Normative Role of Episcopal Conferences in the 1983 Code (137–175),
- Joseph A. Komonchak, The Roman Working Paper on Episcopal Conferences (177–204).

Theologischen Untersuchungen ist dann der Teil III gewidmet, zu dem beigetragen haben:
- Avery Dulles, Doctrinal Authority of Episcopal Conferences (207–231),
- Ladislas Orsy, Reflections on the Teaching Authority of the Episcopal Conferences (233–252),
- Michael A. Fahey, Eastern Synodal Traditions: Pertinence for Western Collegial Institutions (253–266),
- James H. Provost, Episcopal Conferences as an Expression of the Communion of Churches (267–289).

An diesem Band ist zu beobachten, daß die Autoren wesentlich konkreter denken als ihre deutschen Kollegen, daß sie die anstehenden Fragen auf ihre Bischofskonferenz beziehen, die Bemühungen der Amerikanischen Bischofskonferenz um Fragen der Abrüstung und der Atomwaffen als Anlaß für die Bestreitung der Lehrautorität der Bischofskonferenzen durch Rom nennen und – so Reese – die wichtigsten Beschlüsse ihrer Bischofskonferenz unter Angabe des Abstimmungsmodus und der Stimmenquoten auflisten.

Auch hier wird für die Bischofskonferenz argumentiert, aber auch hier fehlt die Frage nach der Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes, nicht nur der Bischöfe, für die Entscheidungsfindung der Teilkirche in einer Welt, die angesichts der Entwicklungen in Osteuropa und des wachsenden Selbstbewußtseins der an autoritäre Leitung gewöhnten Völker nun auch die Kirche fragt, ob Christus seinen Geist der ganzen Kirche verheißen hat oder nur dem Papst und/oder den Bischofskonferenzen.

[5] **Episcopal Conferences**. Historical, Canonical & Theological Studies. Ed. by Thomas J. Reese. – Washington D.C.: Georgetown University Press 1989. XII, 296 S., geb. US-$ 19.95.

Labuschagne, C. J.: **Deuteronomium**, deel IA /IB / II. – Nijkerk: G. F. Callenbach BV 1987 /1987 / 1990. 311 / 299 / 320 S. (De prediking van het Oude Testament; Een theologische commentaar onder redactie van A. van Selms, A. S. van der Woude en C. van Leeuwen)

Der Groninger Alttestamentler C. J. Labuschagne veröffentlichte 1987 in zwei Bänden den ersten und 1990 den zweiten von drei geplanten Hauptteilen seines Dtn-Kommentars.[1] Der ausführlichen Kommentierung geht eine knappe Einleitung zur Gattung und zum Sitz im Leben des Buches sowie eine längere Darstellung der vom Vf. angewandten Methode voraus.[2]

Die Einleitung überrascht nicht: Dtn ist ein Stück ‚aktueller Predigt', ein ‚Programm von Ermahnungen, Prinzipien und Forderungen', als Lehre des Moses Jahrhunderte nach seinem Tod formuliert. Der letzten Redaktion in der späteren Exilszeit ging eine lange Vorgeschichte vorab: die Wurzeln reichen bis in die prämonarchische Vorzeit, Einfluß hatten dann die JHWH-allein-Bewegung unter Elija und Elischa, ferner die Nordreich-Propheten Hosea und Amos; 722 v. Chr. wurden die Grundelemente des späteren Buches von Flüchtlingen des Nordreiches nach Juda gebracht, wo es unter Hiskija zu einer ersten Redaktion kam; 621 wurde Dtn unter Joschija zur Triebkraft der Reformation; eine letzte Redaktion diente dem Zweck, den Israeliten der Exilszeit neue Zukunftshoffnung und neuen Selbstrespekt zu vermitteln.

Die Vorgeschichte des Buches – und das ist überraschend – trägt nun nach Ansicht des Vf.s nur wenig, ja überhaupt nichts bei zum Verständnis des Textes.[3] Der Exeget hat von der Endgestalt des Textes – L. selbst benutzt eine Kopie des Codex L – auszugehen, da diese bis in den Buchstaben hinein bewußt gestaltet wurde. Dabei spielten Zahlen die wichtigste Rolle, das ist die Grundposition des Vf.s. Die gebrauchten Worte, Sätze, Satzarten und Konstruktionen

[1] Der erste Hauptteil behandelt Dtn 1–11, der zweite Dtn 12–26 und der geplante dritte Dtn 27–34.

[2] Deel IA, S. 16–20 und S. 21–48.

[3] So formuliert in Deel IB, S. 102. Der Autor vertritt diesen Standpunkt konsequent. Immerhin verspricht er, auf die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Dtn's im dritten Hauptteil ausführlich einzugehen (Deel IA, S. 15).

sind nicht dem Zufall überlassen, sondern aufgrund bestimmter Zahlen bewußt gewählt. Zahlen bestimmten die Komposition und die Struktur des Dtn's; des weiteren verliehen sie dem Text oft noch eine tiefere Dimension.[4]

I. Zahlen als textstrukturierende Elemente

Das Auffinden von Zahlen, die bei der Komposition und Strukturierung eines Textes eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben, ist die Aufgabe der literarischen Analyse.[5] Der Kommentator erkennt zu Recht, daß die ‚alte' Literarkritik oft sehr subjektiv zu Werke ging. In Nachfolge und Verfeinerung der von C. Schedl[6] entwickelten logotechnischen Methode will er bei der Frage der Abgrenzung und der Einheitlichkeit eines Textes nach möglichst objektiven Kriterien suchen und findet diese in den von jedermann zu kontrollierenden Zahlen.

L. orientiert sich jeweils an den Einteilungen des Codex L (z. B. Petucha und Setuma) und schält nach inhaltlichen Gesichtspunkten größere und kleinere Einheiten ab, die dann feiner in Verse und Satzteile zergliedert werden. Wichtigstes Kriterium ist hier die Syntax; die Distinktion in Haupt- und Nebensatz wird als in Israel bekannt vorausgesetzt. Andere vom Inhalt her bestimmte Gliederungskriteria sind: Erzähltext – direkte Rede, handelndes Subjekt, Auftrag – Motivierung, Singular- oder Pluraltext u. ä. Mehr formal ist die Einteilung der Verse durch den Atnaḥ. In zwei logotechnischen Beilagen, die auch eine kolometrische Transskription des Textes bieten, werden die Ergebnisse der verschiedenen (!) Einteilungen zusammengestellt. Die Anzahl der in den kleinsten abgegrenzten Teilen und der in den größeren Einheiten gebrauchten Worte ergeben schließlich die Kompositionsformeln, nach denen ein Text aufgebaut ist. Der Vf. findet die folgenden Modelle: Zahlenchiasmus, das 7+4-Modell, das Dekalogmodell, das Pentateuchmodell, das Menoramodell, das Balancemodell, konzentrische Strukturen (falls sie numerisch überprüfbar sind) sowie die kleine und die große Tetraktys (die kleine Tetraktys umfaßt 55 Worte, aufgegliedert in 23 und 32, die große 54 Worte, aufgeteilt in 36 und 18).

Als Beispiel sei das Balancemodell angeführt, mit dem L. eine Komposition umschreibt, in der die wesentliche Aussage einer Einheit (Perikope oder Vers) mathematisch genau im Zentrum steht. Verdeutlichen läßt sich dies in der Einheit Dtn 1,34–40: auf die 42 Worte der V. 34–36 folgen in V. 37 die 11 zentralen Worte: gam-bī hit'annaf YHWH biglalkèm lēmōr gam-'attā lō-tābō šām. Daran schließen sich wieder 42 Worte an in V. 38-40.[7]

II. Zahlen als textvertiefende Symbolträger

Neben der formalen, strukturierenden Funktion haben Zahlen nach Ansicht des Verfassers noch eine additionelle Wirkung: sie vertiefen den Text. Oft haben die Zahlen einen noch – jedoch nicht in allen Fällen – erkennbaren Symbolwert, und es ist Aufgabe des Exegeten, die symbolische Vertiefung eines Textes mittels Zahlen ans Licht zu bringen. Die logotechnische Analyse des Dtn's ergab, daß dieses Buch nur durch eine beschränkte Anzahl von Zahlen strukturiert ist: vor allem durch die Zahl 10, die Primzahlen 7, 11, 13, 17 und deren jeweilige Mehrfache. Der Kommentator hinterfragt nun diese Zahlen auf ihren Symbolwert und unterscheidet dabei zwischen primärer und sekundärer Symbolik. Primäre Symbolik bekommt eine Zahl durch ihren quantitativen Wert, sekundäre Symbolik durch die Gematrie.

Zur Verdeutlichung: der primäre Symbolwert der Zahl 7 ist genügsam bekannt: sie ist die Zahl der Fülle und der Totalität. Sie begegnet überall in Dtn 1–11, doch besonders in Kontexten, in denen das Land in seiner Fülle beschrieben wird (z. B. Dtn 8,7–10). Außer den Mehrfachen von 7, nämlich 49, 70, 77, die wichtige Strukturzahlen sind, ist auch 28 als Summe der Ziffern von 1 bis 7 und als Produkt der Faktoren 4 und 7 hervorzuheben.[8]

Häufige Strukturzahlen sind 17 und 26. Sekundär symbolisieren beide Zahlen den Gottesnamen YHWH (aufgrund der ‚kleinen' Zählung 1+5+6+5=17 und der ‚normalen' Zählung 10+5+6+5=26 in der Gematrie). Die Symbolfunktion beider Zahlen besteht ohne Zweifel darin, den Text mit dem Gottesnamen zu versiegeln, um das Beteiligtsein Gottes am beschriebenen Geschehen zu verdeutlichen. Beide Zahlen versinnbildlichen auch das defektiv geschriebene Wort kābōd. Nach dem Stellenwert der Buchstaben des Alphabets ergibt kābōd 11+2+4=17; nach dem Zahlenwert bildet kābōd 20+2+4=26.[9]

III. Der Zusammenhang von Form und Inhalt

Zu diesem Problem führt L. keine Grundsatzdiskussion, sondern zeigt an wenigen Beispielen, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen der von Zahlen bestimmten Form eines Textes und dem Inhalt desselben besteht.

So beschreibt die Perikope Dtn 2,8b-15 den Wüstenzug von Kadesch bis zum Überschreiten des Sered, eine Periode von 38 Jahren. Die logotechnische Analyse des Textes mittels des Kriteriums ‚Erzählung – Rede – ethnographische Notiz' ergibt, daß die 114 Worte der Perikope in drei Kategorien mit jeweils 38 Worten eingeteilt sind.[10]

Ähnliche und andere Beobachtungen führen den Autor zur Konklusion: „Die Formgebung eines Textes durch Strukturzahlen ist ein Mittel, um den Inhalt zu akzentuieren, zu nuancieren und in Fokus zu bringen. Die Funktion der Symbolzahlen ist, den Inhalt des Textes mit einer bestimmten, oft theologischen Note zu vertiefen. Wir haben mit einem in Zahlen verfaßten Kode zu tun, einer latenten Botschaft. Wer den Kode kennt, versteht die Botschaft."[11]

IV. ‚Schreiber' als Strukturisten

Im Kommentar wird nicht direkt auf die Frage eingegangen, welche Redaktionsstufe eigentlich für die Strukturierung des Textes durch bestimmte Zahlen und für die Verschlüsselung mit Symbolzahlen verantwortlich ist. Zwar wird kurz einmal der Kabbalist Gikatilla aus dem 13. Jh. n. Chr. erwähnt, dem bewußt war, daß der Gottesname in die Tora eingewoben ist,[12] doch zur Datierungsfrage nimmt der Autor nicht ausführlich Stellung. Immerhin findet der Leser einen Hinweis in der vom Kommentator vertretenen Auffassung, die Kanonformel in Dtn 4,2 und 13,1 (4,2: *lō tōsifū 'al-haddābār 'ašèr 'ānōkī meṣawwè 'ètkèm welō tigre'û mimmènū*) schütze sowohl den Inhalt wie auch die (numerische) Form der von Moses gegebenen Worte der Tora.[13] Da die Kanonformel nicht als sekundär beurteilt wird, muß sie spätestens der letzten Redaktion in der späteren Exilszeit zugeschrieben werden. Das bedeutet zugleich, diese letzte Redaktionsschicht ist für Form und Inhalt des Buches verantwortlich.

Noch eine andere Aussage ist in diesem Zusammenhang wichtig. Am Ende seiner Vorbemerkungen zum Kommentar sagt der Autor sehr deutlich, daß die numerischen Strukturen natürlich nicht jedermann zugänglich waren, sondern ausschließlich der esoterischen Klasse der Schreiber, die ihre Fachkenntnisse zur Ehre Gottes nutzten.

So lasse sich Dtn 29,28 („Was noch verborgen ist, steht bei dem Herrn, unserem Gott. Was schon offenbar ist, gilt für uns und unsere Kinder auf ewig: daß wir alle Bestimmungen dieser Weisung halten sollen") verstehen. Primär bedeute dieser Text, sich auch in dunklen Zeiten an die Tora zu halten. Doch beinhalte er auch eine tiefere Bedeutung, die „jeder damalige ‚Schreiber' den Menschen hätte auslegen können: die ‚verborgenen Dinge', (hannistārōt), d. h. die verborgenen, esoterischen, numerischen Aspekte des Textes der Tora sind für Gott gemeint (zu seiner Ehre); die ‚geoffenbarten Dinge', besser ‚offenbaren und evidenten Dinge' (hanniglōt), d. h. die gewöhnlichen, evidenten Aspekte des Textes sind für uns, Menschen, gemeint (zur Lehre), so daß wir das Gesetz ausführen".[14]

V. Der Kommentar

Es ist erstaunlich, wie konsequent der Autor an seiner logotechnischen Analyse in seinem Kommentarwerk festhält. In der Kombination dieser Methode mit der Inhaltsanalyse und unter Beachtung der Abgrenzung von Perikopen im Masoretentext des Codex L wird das Dtn immer wieder als eine bewußt durchkomponierte literarische Einheit dargestellt. Dies trifft sowohl für die Makrostruktur wie für den Aufbau der einzelnen ‚größeren' und ‚kleineren' Einheiten zu.

Der Aufbau der Makrostruktur wird u. a. so aufgezeigt.

Dtn 1–11 besteht aus einer Einleitungserzählung Dtn 1,1–3,29 und dem ermahnend-predigenden Teil Dtn 4–11. Die Einleitungserzählung ist aus 10 ‚größeren' Einheiten aufgebaut, die auf 26 ‚kleinere' Einheiten verteilt sind. Die Kapitel 4–11 sind unterteilt auf 7 ‚größere' Einheiten, die ihrerseits auf 49 ‚kleinere' Einheiten zerstreut sind. Somit erweist sich für Dtn 1–11: es sind 17 (10+7) ‚größere' und 89 (5x17) ‚kleinere' Einheiten zu konstatieren.

Der Schluß liegt nicht fern: die Makrostruktur von Dtn 1–11 ist durch (symbolische) Strukturzahlen bestimmt.[15]

[4] Deel IA, S. 47.
[5] Ebenda S. 21ff.
[6] C. Schedl, Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik, Wien 1974. Siehe auch C. J. Labuschagne, De literarkritische methode, in: A. S. van der Woude (Hg.), Inleiding tot de studie van het Oude Testament, Kampen 1986, S. 102–127.
[7] Deel IA, S. 32f.
[8] Ebenda S. 37.
[9] Ebenda S. 39ff mit mehreren Belegen. Zur Häufigkeit dieser Strukturzahlen siehe auch die Tabellen der Beilagen.
[10] Ebenda S. 44.
[11] Ebenda S. 47, eigene Übersetzung aus dem Niederländischen.
[12] Ebenda S. 39.
[13] Ebenda S. 48 und 231ff.
[14] Ebenda S. 48, eigene Übersetzung.
[15] Ebenda S. 49–51.

Ähnliches gilt dann jeweils für alle ‚größeren' und ‚kleineren' Einheiten. Hier bietet der Vf. eine Fülle von typischen strukturierenden Zahlen an, die die Abgrenzung und die Einheit der jeweiligen Perikope aufzeigen sollen. Die numerischen Aufweise werden wie bei der Makrostruktur durch inhaltliche Argumente und durch die distinktiven Zeichen des Codex L unterstützt. Für Einzelheiten kann hier nur auf den Kommentar und die beiden Beilagen der logotechnischen Analysen verwiesen werden. Der Autor ist so vom Wert der numerischen Analyse überzeugt, daß er diese Methode auch bei dem Problem der sekundären Zusätze anwendet. Von solchen kann erst und nur dann gesprochen werden, wenn eine Perikope auch ohne diese ‚sekundären' Verse (Versteile) die typischen deuteronomischen Zahlstrukturen aufweist. Doch auch der ‚nachträglich' angereicherte Text stellt nicht eine Addition von zufällig eingebrachten Worten dar, sondern ist – numerisch aufgeschlüsselt – wieder eine mittels Strukturzahlen aufgebaute sinnvolle Einheit.[16] Übrigens sind diese später bewußt eingefügten Notizen recht selten: in Dtn 1–11 nur 1,4(?).5.31a, 2,7.10–12.20–23; 4,41–43; 9,18–20; 10,6–9; 11,30. Noch seltener sieht der Verfasser sich zu Textänderungen genötigt.[17]

Es ist das Verdienst C. J. Labuschagnes, die literarische Einheit des Dtn's mittels leicht überprüfbarer Argumente behauptet und vertreten zu haben. In der Betonung der Einheitlichkeit der Endgestalt des Textes setzt er – wenn auch mit ganz anderer Methode und viel konsequenter – eine Tendenz fort, die auch bei N. Lohfink und G. Braulik immer deutlicher anklingt.[18] Für eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der sogenannten ‚alten' Literarkritik und der Schichtung des Dtn's wie etwa L. Perlitt, H. D. Preuss und D. Knapp[19] bietet der Kommentar leider keinen Raum. Somit wird die Diskussion sich vor allem auf die Anwendung der logotechnischen Methode richten müssen. Daß es dem Vf. gelungen ist, sowohl in der Makrostruktur wie auch in den kleinsten von ihm behandelten Einheiten immer wieder typische strukturierende (Symbol-)Zahlen zu entdecken, ist ohne Zweifel und kann durch jedermann nachgeprüft werden.

Fragen erheben sich jedoch in der Bewertung all dieser Zahlentdeckungen: stehen die Anzahl der Worte eines Textes, die Reihe der kolometrisch eingeteilten Satzteile, die syntaktische Einteilung in Haupt- und Nebensätze, das Aufgliedern nach handelndem Subjekt, die Versteilung durch den Atnaḥ, die Einteilung in Verse u. a. grundsätzlich auf der gleichen Stufe? Haben die hierdurch gewonnenen Zahlen hinsichtlich der logotechnischen Analyse alle den gleichen Wert? Wie kann methodisch vermieden werden, daß man vom Systemzwang der Strukturzahlen getrieben nicht doch Kombinationen anstellt, deren ‚objektive' Überzeugungskraft wohl nicht immer durchschlägt?[20] Und weiter: Wer ist verantwortlich für die symbolische Funktion einer Strukturzahl? Ab wann und durch wen erhielten Zahlen einen sekundären Symbolwert in der Gematrie? Ein allgemeiner Hinweis auf die ‚Schreiber' dürfte hier nicht genügen. Eine Darstellung und Bewertung des Verfahrens der ‚Schreiber' kann vielleicht Abhilfe schaffen. Kann eine solche Darstellung auch Antwort geben auf die nicht unwichtige Datierungsfrage: wann ist die dem Autor vorliegende Endgestalt erreicht?

Hilversum Theo Gommans

[16] So z. B. Dtn 1,1–5. Die Verse 1,1–4 zählen 68 Worte (4x17), V. 5 besteht aus 11 Worten. Der jetzige aus 5 Versen bestehende Text ist nach dem Pentateuch-Modell komponiert (Deel IA, S. 65ff).

[17] Als Textänderungen werden vorgeschlagen: in Dtn 4,29 ist ûbiqqaštā statt ûbiqqaštèm zu lesen (Deel IA, S. 280); in Dtn 4,33 liest man besser wattèḥī statt wayyèḥī (Deel Ia, S. 286); in Dtn 10,13 wird *YHWH* *'ᵉlohèkā* an Stelle des einfachen *YHWH* der Vorrang gegeben (Deel IB, S. 238f) und in Dtn 11,8 ist *mᵉṣawwè 'èṯkèm* statt *mᵉṣawwᵉkā* vorzuziehen (Deel IB, S. 257f).

[18] So schon z. B. N. Lohfink, Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. WB 18, Düsseldorf 1965, S. 87ff. G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–49. AB 68, Rom 1978; ders., Deuteronomium 1–16,17. Die neue Echter Bibel, Würzburg 1986.

[19] Vgl. etwa L. Perlitt, Deuteronomium 1–3 im Streit der exegetischen Methoden, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft. BETL 68, Leuven 1985, S. 149–163. H. D. Preuss, Deuteronomium. EF 164, Darmstadt 1982. D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation. GTA 35, Göttingen 1987.

[20] So ist es z. B. sicher möglich, die Perikope Dtn 4,32-35 inhaltlich und logotechnisch in V. 32–33 und V. 34–35 aufzuteilen. Auch ist es nicht völlig ausgeschlossen, daß die 39 Worte der V. 32–33, aufgeteilt in 26 Worte in den Haupt- und in 13 Worte in den Nebensätzen auf die Einzigart JHWHs verweisen. Von den 37 Worten der V. 34–35 gilt, daß *JHWH* in 34 Worten als Subjekt beschrieben wird, somit also das Doppel der Zahl des Namens Gottes (2x17) begegnet (Deel IA, S. 285). Doch bleibt die Frage, welches Gewicht die jeweils gefundenen Zahlen je für sich und in Relation zueinander haben. Fragen dieser Art können immer wieder an die gebotenen logotechnischen Analysen gestellt werden.

Römer, Thomas: **Israels Väter.** Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. – Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XVI, 639 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 99), geb. DM 145.–

Diese 1988 in Genf angenommene Diss. gehört zu den ausgezeichneten. Das Buch ist wichtig und bedarf einer gründlichen Besprechung. Sind freilich schon 575 S. Text nicht leicht zu lesen, so vermehrt sich die Mühe besonders auf den ersten 270 S. durch eine hochkonzentrierte Argumentation. Die Mühe lohnt sich ebensosehr, wie der Inhalt wegen seiner z. T. steilen Thesen zur Diskussion herausfordert. Die Rezension soll daher drei Abschnitte haben: 1. Vorstellung der Thesen. 2. Auseinandersetzung mit einigen Thesen. 3. Gesamtwürdigung.

1. Vorstellung der Thesen

Global betrachtet, müht sich Vf. um den Nachweis, daß die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nur an wenigen atl Stellen „Väter" genannt werden und die Väter da, wo sie Israels Vorfahren bezeichnen, ganz überwiegend nicht die Patriarchen meinen. Da die Hauptmasse der Belege sich im Dtn findet, unter denen häufig in der Exegese ein Großteil auf die Patriarchen bezogen wird, setzt Vf. beim Dtn ein. Methodisch geht er so vor, daß er das Dtn nicht in seiner Verbindung mit Gen – Num, sondern aus sich selbst heraus zu interpretieren verlangt. Dabei kommt er nach gründlicher Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes, die alle Achtung verdient, zu dem Ergebnis, daß die Väter-Belege erst dtr. Redaktionen angehören und nicht weiter zurückreichen als bis in die in Ägypten einwandernde Generation (vgl. besonders 10,22; im Singular 26,5), bei der nicht notwendig an den Patriarchen Jakob (-Israel) zu denken sei. In den Fällen, in denen die Patriarchen „Väter" genannt werden (1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20) oder die Patriarchen nicht als Väter erwähnt werden (9,27; 34,4), soll eine eingehende Diskussion erweisen, daß es sich entweder um Zusätze handelt, die das Dtn an den Tetrateuch anbinden sollen, oder gar die Endredaktion des Pentateuch repräsentiert.

Dem Untertitel gemäß befaßt sich Vf. in Kap. 2 und 3 einerseits mit dem Dtr. G. auf ca. 125 S. und andererseits mit Dtr. Jer. auf knapp 100 S. Zum Dtr. G. (271–394) übernimmt Vf. nicht eines der gängigen Modelle und mahnt sympathisch oft zu literarkritischer Zurückhaltung. Nach Vf. erwähnt Dtr. G. die Patriarchen nie (1Kön 18,31.36; 2Kön 13,23; 17,34 sollen späte Zusätze sein), und wenn es von den Vätern im Sinne der Vorfahren handelt, meint es nie die Patriarchen. Der sehr selbständige Umgang mit den Thesen zu Deuteronomismen, von denen Vf. glücklicherweise viel versteht und mit deren Nachweis er sich im Unterschied zu vielen Autoren in strenger Fassung bemüht, ist freilich deutlich von einer bestimmten These gesteuert: der These nämlich, daß die Komposition des Tetrateuch (nicht unbedingt seine Einzelteile) jünger ist als die des Dtr. G. So soll Jos 24 nicht nur jünger als 1Sam 12, sondern jünger auch als Jos 23 sein und die Pentateuch-Endredaktion voraussetzen. Jos 24 – Ri 2,5 seien eine Unterbrechung des Dtr. G. im Interesse der heutigen Buchunterteilungen, so daß durch Jos 24 ein Hexateuch entstünde. Dies sollen u. a. eigentümliche, scharf dem Smendschen Dtr. N. widersprechende Analysen von Ri 2,6–3,6 sowie von Ri 2,1–5 begründen.

Zu Dtr. Jer. (395–491) kann man sich kurz fassen. Die „Väter" als Vorfahren sind nicht die Patriarchen, und die einzige Erwähnung der Patriarchen (33,26) steht in einem von der LXX noch nicht belegten Zusatz. Vf. nutzt die wenigen Belege zu einer Theorie, um dem ungeordneten Jer (so Duhm, Smend) Strukturen abzugewinnen. Jer 7–35 soll einmal den Kern des (dtr) Jer-Buches gebildet haben und vom gleichen Vf. stammen wie das Dtr. G. (womit u. a. das Fehlen Jeremias im Dtr. G. erklärt werden soll). Um diesen Kern seien Jer 1–6.36–44 gelegt worden, in denen sich deutlich Deuteronomismen fänden, die sich von denen des Dtr. G. unterschieden (Kap. 45.46–51 im wesentlichen un-dtr.).

Ein 4. Kap. (491–568) untersucht die restlichen atl Belege für die „Väter". Von allgemeinem Interesse sind hier die Ausführungen zu Hesekiel (491–520), während sich im übrigen viel Anfechtbares findet, das besser im nächsten Abschnitt seinen Ort hat. Während Ez 2,3; 47,14 wieder als Rahmen fungieren sollen, steht im Zentrum Ez 20. Der dort häufig belegte Ausdruck „die Hand erheben" wird, soweit er mit der Landgabe verbunden erscheint, als Aufnahme dtr. Landschwurtheologie aufgefaßt, die sich ebenfalls auf den Exodus beziehe. Eine Schlüsselbedeutung für Vf.s Auffassungen haben Ez 20,5f. Zu 33,24 s. den nächsten Abschnitt.

Am Schluß im Kap. 5 „Bilanz und Ausblick" (568–575), liest man nach manchen steilen Thesen und dem nicht seltenen Prädikat „sicher" den bescheidenen Wunsch: „Wenn sich das AT durchaus einer Differenz zwischen ‚Vätern' (Israels Vorfahren in Ägypten) und ‚Patriarchen' bewußt ist, so ist zu wünschen, daß sich auch die alttestamentliche Wissenschaft wieder mehr für diese Unterscheidung interessiert."

2. Auseinandersetzung

Das Buch würde, wenn es mit all seinen Thesen recht hätte, in einem kleinen Strom verwandter Thesen sozusagen Wellhausen hinwegspülen. Es fordert damit eine vorläufige Auseinandersetzung heraus. Natürlich kann ich mich nur auf wenige Punkte einlassen und greife 2.1 globale Thesen und 2.2. Thesen zum Dtn heraus.

2.1 Gemessen an dem hohen Standard, den Vf. sich beim Dtn abverlangt, kann man seine Diskussion zu Jos 24 nur nachlässig nennen (296ff. 320ff). Schon wer bloß durch Textkritik geschult wäre, würde nicht auf die Idee kommen, den glatten Text Jos 23 für älter zu halten als den schwierigen, oft verwirrenden von Jos 24. Statt massiver Begründungen trägt Vf. wegen seiner Auffassungen zum Pentateuch hauptsächlich seine Thesen vor, die Analyse bleibt unbefriedigend. Ähnliches gilt zu Ri 2,1–5 (363–367). Die seinerzeit ebenso perfekte Diss. von J. Halbe (FRLANT 114) erwähnt Vf. nicht, und wenn er zu Ri 1 abstützend eine mit Gründen nicht gerade hervorstechende Arbeit von A. G. Auld nennt (365 A. 485), ist das schade. – Nachlässig finde ich auch die Behauptung, daß der dtr. Landschwur im Dtn keines Bezugstextes bedürfe, weil T. Veijola, Die ewige Dynastie (1975) Analoges für die (dtr.) Nagid-Verheißung an David nachgewiesen habe (z. B. 269). Denn es ist unwahrscheinlich, daß die von Veijola eruierte Redaktion eine dtr. ist (F. Langlamet, RB 83 [1976] 114–137). Zudem bleibt die Frage, ob für jene Verheißungen der Bezugstext nicht in 1 Sam 15 (Wort an Saul) zu suchen ist.

Viel „jumping to conclusions" finde ich in Kap. 4. Aus Ez 33,24 folgt nicht, daß nur die im Land verbliebenen Judäer sich auf Abraham beriefen („Abrahamlobby" 517), die in Ez 33,23–29 begünstigte Gola das aber nicht tat. V. 24 besagt nur, daß die im Lande Verbliebenen sich zu Unrecht auf Heilvolles wie die Abrahamkindschaft beriefen. – Aus Hos 12 (531ff) folgt nicht, daß Hosea zwei voneinander unabhängige Ursprungstraditionen Israels kannte, eine negativ beurteilte volkstümliche von Jakob und eine positiv beurteilte von Mose, da es an vorgegebenen, schon zusammenhängenden Traditionen liegen kann, daß ein Prophet schroff entgegengesetzte Urteile fällte. Vielmehr kann Hos 12 nur umgekehrt nicht als Beweis für die sichere Zusammengehörigkeit jener Ursprungstraditionen gewertet werden. Hos 12 ist für Vf. ein Schlüsseltext, der das Patriarchenschweigen vor Dtjesaja erklären soll: die Patriarchen seien nur in volkstümlichen Traditionen zu Hause gewesen (wobei ein angeblicher Totenkult, für den es zumindest keinen atl Beleg gibt, Träger sein soll: 393). Damit wird Hos 12 überinterpretiert.

Aus Jes 51,1–3 folgt nicht, daß Dtjesaja „eine Tradition der Nichtexilierten" aufgenommen habe (516). Die Begründung, 51,1–3 richtete sich an das in Trümmern liegende Land, genügt der Logik nicht, da man in der Gola von Trümmern im hl. Land wissen konnte. Statt dessen zeigt Vf. hier wie leider auch andernorts eine Argumentation mit bloßen Wortanalogien (z. B. in Ez 33,24), ohne auf Ungleichheiten zu achten. – Verfehlt ist ebenso die Behauptung, Jes 63,16 sei eine Kritik der Jesajaschule an der Auffassung Abrahams als Vater Israels in 51,1–3 (536f). Die Pointe ist ja offenkundig nicht die Abweisung der Vaterschaft Abrahams oder Israels, sondern deren Nutzlosigkeit angesichts des Exils (A. kennt uns nicht, I. weiß nicht um uns, wohl aber Jahwe). Daher beruft sich die Klage auf Jahwe als „Vater", weil nur er „erlösen" kann. Zudem fehlt jeder Bezug zu 51,1–3 – 63,16 könnte älter sein als Dtjesaja. Die Abweisung eines Volksglaubens ist Eisegese (trotz B. Duhm z. St.).

Widersprüchlich scheint mir die Annahme, daß die Patriarchen erst in späten Texten „Väter" genannt worden seien, weil Vf. nachweist, daß bei Dtr. und wachsend danach die Väter eine ambivalente Bedeutung haben: einerseits stehen sie für die Kontinuität seit den Anfängen, andererseits für schweres Übel, das Jahwes Zorn auslöste. Der Logik nach müßte umgekehrt vereinzelt wie in Ex 3 vor-dtr. unbefangen von den Patriarchen als Vätern geredet werden, bei Dtr. u. U. noch da, wo ein positives Urteil über die Väter herrschte. Daß P die Patriarchen auf- und Mose abwertet (543–550), ist nämlich ein zu einfaches Urteil. Tatsache ist ja, daß P von den Patriarchen kaum etwas, von Mose dagegen sehr viel zu erzählen weiß, und von den Patriarchen neben einer Grabtradition (wäre das bei volkstümlichem Totenglauben möglich?) nur Verheißungen, eben nichts Abträgliches.

Darf man fragen, ob Vf. sich nicht ein bißchen viel vorgenommen hat? Wäre weniger nicht mehr gewesen?

2.2 Damit zum Dtn! Mit der bisherigen Forschung kann Vf. davon ausgehen, daß die „Väter" im Dtn oft keine Näherbestimmung erlauben. Vf. hat das Verdienst, die Belege mit einer bisher so nicht erreichten Gründlichkeit im Rahmen nur des Dtn zu interpretieren. Diese Arbeit scheint mir so beeindruckend, daß ich die Thesen im wesentlichen stehenlasse und nur auf die Elemente eingehe, die die Patriarchen ausdrücklich erwähnen.

Zu 9,27: die literarkritische Ausscheidung von V. 27 aus dem Gebet 9,26–29 (256–265) ist willkürlich: Da sie aus dem Kontext nicht ableitbar ist (257), zieht Vf. Ex 32,9–14; Num 14,11–23 zur Interpretation heran. Da er nur auf Parallel*formulierungen* aus ist, erwähnt er nicht, daß Num 14,13 im Kontext Zusatz sein dürfte, daß in Num 14,16aβ.17b–18.21–23 nur dtr. Retuschen eines nicht dtr. Textes vorliegen und einzig Num 14,16 eine wirkliche Entsprechung in Dt 9,28 hat (die Situation in 9,23?). Im übrigen ist das Vorbild Ex 32,10–13. Ähnlich willkürlich ist die Ausscheidung von Ex 32,13 aus V. 10–14 (261) – andernorts fände Vf. solche Ausscheidugnen ganz unberechtigt.

Zu 6,10: unbegründbar ist auch die Ausscheidung der Patriarchen in 6,10 (231–235). Die Landnahme gilt hier als Erfüllung der Landverheißung an die Erzväter: mehr besagt V. 10 nicht. Wenn nach 6,10–13 dabei Städte usw. anfallen, um die Israel sich nicht mühen mußte, so braucht dies nicht Gegenstand des Schwurs zu sein. So sollen wieder Paralleltexte die Ausscheidung begründen: Neh 9,23–25; Jos 24,13. Während Jos 24,13 mit Dt 6,10–13 kompatibel ist, spricht Neh 9,23–25 deutlich anders (gegen Vf.): dort wird den Väter *gesagt, hineinzugehen* und *in Besitz zu nehmen* – deswegen kann es sich dort nur um die Wüstengeneration handeln. Eine solche Bemerkung fehlt aber in Dt 6,10. – Mit 6,10 wird man auch 6,18 auf die Patriarchen beziehen müssen (gegen S. 176–181): die kriegerischen Züge gehören deutlich mit V. 19 zusammen, wo die Landnahmegeneration angeredet wird. Hier zeigt sich eine Schwäche der an sich plausiblen Trennung unterschiedlicher Formeln: 6,18 läßt sich von 6,10 nicht trennen. Dagegen kann man über 6,3 (118ff) streiten.

Zu 30,20: hier sagt Vf. selbst, daß kein hinreichender Grund vorliegt, die Patriarchen auszuscheiden (218–222). Die beigezogenen Vergleiche mit anderen Texten sind viel zu unsicher, um als Argument zu dienen: – Während in 1,8 tatsächlich ein Zusatz vorliegen könnte (196–201) und 29,12b möglicherweise eine Synthese zwischen der Bundesformel und den Patriarchen anstrebt (153ff), falls nicht Gen 17 zugrunde liegt, ist 9,5 zu überdenken. Dafür ist es entscheidend, ob man Anlaß hat, das Wort Jahwes V. 5bβ auf die Vertreibung anderer Völker zu beziehen (V. 5a.ba) oder nicht. Grammatisch ist das nicht nötig, und der Dabar wird nicht spezifiziert, so daß nichts gegen ein Wort an die Patriarchen spricht. Da Vf. selbst die Ausscheidung der Patriarchen „rein hypothetisch" nennt (166), hat man angesichts unsicherer Beweislage bei der Überlieferung zu bleiben (gegen 161–167). – Dt 34 scheint mir nach L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW 100 (1988) 65–88 neu bedacht werden zu müssen. Daher gehe ich auf 34,4 nicht ein.

Wenn man aus diesem Befund das Fazit zieht, ergibt sich, daß für die dtr. Vätertheologie des Dtn die Patriarchen zwar integrationsfähig, aber nicht von großem Interesse waren. Folgt man der meist behutsamen Unterscheidung R.s zwischen Dtr. G. und dtr²-Redaktion, so kommt immerhin 6,10 für Dtr. G. in Betracht. Da Berit und Schwur (*'alāh*) gelegentlich wechseln, ist der Bezugstext für den Patriarchenschwur gewiß Gen 15,18, auch wenn Berit in Gen 15 nicht als Schwur zu deuten ist (Vf. 50). Die dtr. Schule hat Gen 15,18 für alle Patriarchen gemeinsam beansprucht, Gen 17 vorangehend.

Zur dtr. Schule noch folgende Überlegung! Bei Ez erwähnt Vf. 492f, daß J. Lust die dort und andernorts belegte Wendung „die Hand erheben" nicht als Schwur zu deuten vermag. Mit Recht wendet Vf. ein, daß angesichts solcher Belege wie Dt 32,40; Ez 36,7 die Auffassung nicht haltbar ist (504). Die Bedeutung spielt aber stets zwischen „die Hand erheben, um eine Aktion vollmächtig einzuleiten" und „die Hand (zum Schwur) erheben", wenn Jahwe Subjekt ist. So paßt „schwören" nicht zu Ez 20,5a (bei „s. zu erkennen geben") und wenig zur Selbstvorstellung Ez 20,5b. In Num 14,30 liegt es am nächsten zu übersetzen: „Du sollst nicht in das Land kommen, darin euch wohnen zu lassen ich die Hand (zur Aktion) erhob", weil Jahwe nach Num 13 den Einmarsch gewollt hatte. Ähnliches gilt für Ez 20,6 (mit LXX!), während z. B. in V. 42 der Schwur näherliegt. Wie dicht die beiden Bedeutungen beieinanderliegen, zeigen V. 15.23. Da man die Bedeutung „die Hand zur Aktion erheben" zugrunde legen muß – erklärt sich dann nicht *die* dtr. Landschwurformel, die sich auf die Exodus-Generation als Väter bezieht, aus Num 14,30; Ez 20,6?

3. Gesamtwürdigung

Die Auseinandersetzung im vorigen Abschnitt schmälert in keiner Weise die Überzeugung, daß es sich bei R.s Werk um ein wichtiges und weiterführendes handelt. Im Gegenteil, wenn man von den wenigen Nachlässigkeiten absieht, die aber jedem unterlaufen können, zeigen die einzelnen Punkte der Auseinandersetzung die Ergiebigkeit des Werkes. Zur Auffassung von den Vätern im AT hat Vf. einen Meilenstein gesetzt, und es wird in Zukunft wohl nötig, nicht mehr von Väter-, sondern von Erzvätergeschichten u. ä. zu reden. U. a. ist die Aufarbeitung des Terminus „Gott der Väter" ernüchternd, ganz abgesehen noch von den mancherlei Anregungen, denen man wird nachgehen müssen.

Vf. hat wohl selbst nicht angenommen, daß mit seiner Arbeit die klassische Pentateuchtheorie einer Erledigung nähergekommen sei, auch wenn er zu ihr beitragen möchte. Dessenungeachtet stellt sich nach dieser gründlichen Arbeit die Frage neu, wie gut im Pentateuch selbst der Zusammenhang zwischen den Stoffen der Gen und denen von Ex und Num in den sog. alten Quellen ist. Denn wenn auch die angeführten Beweismittel für eine getrennte Existenz der beiden Traditionsreihen vor Dtjesaja kaum ausreichen, weckt die Tatsache, daß die dtr. Tradition kein eigentliches Interesse an den Patriarchen hat, die Frage nach einer angemessenen Erklärung. Vf. meint ansprechend, daß sie sie nicht berücksichtigen wollte. Eine Fehlspur scheint mir dann aber die Annahme einer volkstümlichen Patriarchentradition in Opposition zu einer legitimen Mosetradition.

Bonn Horst Seebaß

„Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, hg. von Ingo Broer und Jürgen Werbick. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 157 S. (Stuttgarter Bibelstudien 134), kart. DM 31.80

Dieser Bd der „Stuttgarter Bibelstudien" ist hervorgegangen aus einem über zwei Semester sich hinziehenden Oberseminar in der Universität Siegen, durchgeführt von den Hg. zusammen mit Hans Reinhard Seeliger und ergänzt durch ein wissenschaftliches Kolloquium. „Vier der fünf dabei gehaltenen Referate sind in diesem Band dokumentiert. Beigefügt ist ein Aufsatz von Ingo Broer" (aus dem Vorwort). Es ging vor allem um die Frage, „ob und inwiefern der Osterglaube der Jünger angesichts des Kreuzes von einer neuen Initiative des göttlichen Vaters hervorgerufen werden ‚mußte', ob mithin das leere Grab und/oder die Erscheinungen des Auferstandenen den Glauben an die Errettung des Sohnes aus der Macht des Todes und an seine Erhebung zum Vater begründet haben" (ebd.). Oder finden sich Ansätze für das Osterkerygma und den Osterglauben bereits in der Botschaft des vorösterlichen Jesus? Zweifellos wichtige und schwierige Fragen.

Ich gehe in meiner Rezension aus von dem umfangreichen Beitrag von J. Werbick: Die Auferweckung Jesu: Gottes „eschatologische Tat"? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik (81–131), der mir der theologisch profundeste im vorliegenden Bd zu sein scheint. W. formuliert zu Beginn seines Referats mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Fragen, die „seit mehr als vierzig Jahren im Mittelpunkt der Diskussion um die Osterereignisse" stehen:

„Kann man – und in welchem Sinne kann man – davon reden, daß Gott die Ostererfahrung der Jünger durch sein Handeln hervorgerufen habe? Hat er an Jesus Christus gehandelt, ihn . . . von den Toten auferweckt und es ihm so ermöglicht, seinen Jüngern als der schlechthin Lebendige zu begegnen? Ist die Auferweckung Jesu in diesem Sinn Anbruch der Eschata, der letzten, alles entscheidenden Taten Gottes? Oder hat Gott an den Jüngern Jesu gehandelt: indem er sie zu dem Glauben kommen ließ, daß Jesu Gotteserfahrung unüberholbar authentisch ist, daß seine Botschaft von der nahegekommenen Gottesherrschaft auch durch den Schmachtod ihres Verkünders nicht ungültig geworden war? Oder ist die Kategorie ‚Gott handelt' selbst mythologisch und für das historisch-kritisch aufgeklärte Bewußtsein sinnlos, so daß sie übersetzt werden müßte in die Rede davon, Menschen hätten sich in der Nachfolge Jesu zum wahren, ‚eigentlichen' Leben bekehrt?" (83).

W.s Referat ist reich gegliedert. Im Rahmen dieser Rezension sei zunächst die Gliederung vorgelegt:

1. Das Problem. 2. Gottes Handeln und der Naturzusammenhang. 3. Die Verborgenheit des göttlichen Handelns (mit wichtigen Hinweisen auf Kant und Fichte). 4. Gottes Handeln in Jesus Christus als Affektion des frommen Selbstbewußtseins (Schleiermacher!). 5. Kompromißlose Wunderkritik (David Friedrich Strauß!). 6. Historisch-kritische Methode und das Reden von Gottes Handeln in der Geschichte (Ernst Troeltsch mit seiner Formel von der „Allmacht der Analogie") – dabei macht W. aufmerksam, daß die Fragen, die mit dem Anspruch zu tun haben, alle als Gottes Tat angesprochenen geschichtlichen Ereignisse seien „schlechthin unvergleichlich (‚analogielos') und unableitbar", noch immer nicht hinreichend durchdacht seien, „obwohl ihre Beantwortung doch für die Theologie der Offenbarung und insbesondere für das theologische Verständnis der Osterereignisse von schlechthin grundlegender Bedeutung wäre" (98). 7. Gottes Wirken in der Begegnung mit dem „inneren Leben Jesu" (Wilhelm Herrmann, der Lehrer Rudolf Bultmanns!). 8. Ist die Rede von Gottes Handeln mythologisch? (Rudolf Bultmann und Fritz Buri!). 9. Gottes Handeln als Ermöglichung eigentlichen Daseins (nochmals kritisches Gespräch mit Buri und Bultmann). 10. Die „Sprache der Tatsachen" (Wolfhart Pannenberg, für den die Auferweckung Jesu vor allem die Bestätigung seines vorösterlichen Anspruchs durch Gott ist). 11. „Handeln Gottes": eine Kategorie „neutraler" Deskription? 12. Über die Legitimierbarkeit der Deutung: „Hier hat Gott gehandelt."

13. Der Sinn des Handelns Gottes in der Geschichte – wie mir scheint, ein besonders wichtiger Abschnitt im Referat W.s, in dem dieser darauf hinweist, daß die Legitimierung der Rede „vom Handeln Gottes" sich nicht darauf fixieren muß, „die Analogielosigkeit und Nichtableitbarkeit eines Einzelereignisses nachzuweisen", vielmehr die Argumente für ein konkretes Handeln Gottes in der Geschichte, speziell die Auferweckung Jesu durch Gott betreffend, darauf abzielen sollen, „den umfassenden Handlungszusammenhang der Solidarisierung Gottes mit den Menschen als für die Menschen schlechthin heilsam zu erweisen" (122).

14. Die Auferweckung Jesu: Gottes eschatologische Selbstoffenbarung: m. E. auch dies ein wichtiger Abschnitt im Referat W.s, wohl das Beste überhaupt, was in Siegen gesagt worden ist.

Die Urzeugen erfuhren durch die Auferweckung Jesu von den Toten: „Der Gott, von dem ihr Meister sich gesandt wußte, dessen Wesen und Willen er mit seinem ganzen Leben auslegte, dem er bis in den Schmachtod am Kreuz hinein die Treue hielt, dieser Gott ist der Herr über die Macht der Sünde und des Todes; er setzt dieser Macht ein Ende, indem er seinen Sohn nicht im Tod läßt und ihn zum Erstling der Entschlafenen macht . . . Die Glaubenden entdecken mit den Urzeugen des Glaubens, wer der Gott Jesu Christi ist: der Gott, der in Jesus Christus zum Bruder der Menschen geworden ist, ihren Weg bis in den Tod mitgeht und der diejenigen, die seinem Weg folgen, durch den Abgrund des Todes hindurch in sein ‚Reich' mitnimmt" (123; 125).

W. Marxsen hat bekanntlich das Osterkerygma so erklärt: es sei die zeitbedingte, in mythologischer Sprache eingekleidete Formulierung des eigentlich mit ihm gemeinten Sachverhalts, die „Sache Jesu", wie sie von diesem vor allem in der Bergpredigt vertreten worden sei, gehe auch nach dem Tod Jesu weiter. Demgegenüber bemerkt W. sehr treffend: „Dieses Verständnis der Osterereignisse verkennt, daß die ‚Sache Jesu', die im Kerygma der missionierenden Urkirche zur Sprache kommt, die Geschichte Jesu Christi ist, insofern sie als Geschichte der Solidarisierung Gottes mit den Menschen verstanden wird . . . deshalb müssen die Osterereignisse nicht nur als Phänomen der Selbstvergewisserung, sondern als das Zum-Ziel-Kommen der Solidarisierung Gottes mit dem Menschengeschlecht verstanden werden" (126), und zwar, so möchte ich ergänzend hinzufügen, auch mit dem Leib des Menschen, der im Grab sein vorläufiges Ende findet, weshalb die Erzählung vom leeren Grab Jesu einen Wesensbestandteil des Osterkerygmas in den Evangelien bildet! In diesem Zusammenhang möchte ich noch bemerken, daß das „Urcredo", das Paulus in 1 Kor 15,3–5 zitiert, auch die Leerheit des Grabes Jesu nach seiner Auferweckung mitbekennt (wenn auch nicht expressis verbis), so man die Stilfiguren und die semantischen Relationen der Credoformel von 1 Kor 15,3–5 ins Auge faßt (vgl. dazu F. Mußner, Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1 Kor 15,3–5, in: R. Schnakenburg u. a. [Hg.], Die Kirche des Anfangs. FS f. Heinz Schürmann, Leipzig 1977, 405–415).

Im 15. und letzten Abschnitt seines Referats („Gott handelt, wo sein Wille geschieht") formuliert W. „in thesenhafter Zuspitzung noch einige abschließende Bemerkungen":

a) „Gott handelt, wo es für den Menschen nichts mehr zu tun gibt", weil Gott die Endgültigkeit des von den Menschen über Jesus von Nazareth verhängten Fluchtodes am Kreuz durch seine Auferweckung widerruft. b) „Gott handelt in seinem Sohn"; denn: „Der Vater hat den Anspruch Jesu Christi, in der eigenen Lebenspraxis Gottes Willen geschehen zu lassen und so den Vater selbst zu offenbaren, mit der Auferweckung des Gekreuzigten bestätigt" (129). c) „Gott handelt, wo Menschen seinen Willen geschehen lassen." d) „Gott handelt, indem er die Liebe ermöglicht." e) „Gottes Handeln wird als solches offenbar, wenn sein Wille uneingeschränkt und endgültig geschieht."

Verfasser und Themen der übrigen Beiträge:
Peter Fiedler, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben (9–28).

F. fragt am Schluß seines Referates: „Jesus war als Falschmessias hingerichtet worden – hat das dem Kephas, unter Vorgabe seiner Erfahrung mit dem irdischen Jesus, den Anstoß zu seinem Messiasbekenntnis gegeben? Und dieses Bekennntis – konnte, ja mußte es nicht das Bekenntnis zu dem Gott hervorrufen, ‚der Jesus von den Toten erweckt hat'?" Dazu meine kritische Frage: Warum sollte das „Messiasbekenntnis" des Petrus gerade das Bekenntnis zu dem Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, hervorgerufen haben? Das vermag ich nicht zu erkennen.

Ingo Broer, „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik (29–61).

B. versucht die Entstehung des Osterglaubens (unter Verzicht auf die Erscheinungen als notwendige Begründung für den Glauben an die Auferstehung Jesu) so zu erklären: Die Jünger haben nach Karfreitag die Erfahrung gemacht, „daß Jesus mit seiner Botschaft vom barmherzigen, dem Sünder nachlaufenden Gott gerade nicht gescheitert ist, im Gegenteil, daß er Recht hatte, wenn sich also die Botschaft Jesu in Erfahrungen der Jünger mit dieser Botschaft nach der Kreuzigung weiterhin als tragfähig und damit als wahr erwies, dann konnte Gott diesen Jesus doch gar nicht fallengelassen haben, dann war der unmittelbare Zusammenhang von Tun und Ergehen bei Jesus gerade nicht gegeben, dann war das äußerlich als Scheitern Jesu anzusehende Sterben am Kreuz in einer tieferen Dimension gar nicht als Scheitern und Verfluchung zu verstehen . . . Was die neutestamentlichen Schriften Erscheinungen nennen, wäre dann als innere, darum aber nicht weniger gewisse, äußerst lebendige Erfahrung zu verstehen, die den Jüngern deutlich machte, daß das, was Jesus ihnen von Gott gesagt und vorgelebt hatte, zutraf" (60). Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum Jesu Botschaft vom barmherzigen Gott, die etwa auch Mohammed nach Ausweis des Korans entschieden vertrat, gerade das Osterkerygma, zu dem nach den Evangelien auch die Botschaft vom leeren Grab Jesu gehört, hervorgebracht haben soll. Ich vermag auch nicht zu sehen, worin sich B.s Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens viel von jener W. Marxens oder D. F. Strauß' unterscheidet.

Hansjürgen Verweyen, Die Sache mit den Ostererscheinungen (63–80).

Seinen Ausführungen kann man zustimmen; doch vgl. zu ihnen die kritischen Bemerkungen von J. Werbick in dessen Anm. 53 (123f).

Gunther Wenz, Ostern als Urdatum des Christentums. Zu Wolfhart Pannenbergs Theorie der Auferweckung Jesu.

W. zitiert aus den Werken Pannenbergs auch diese Sätze: „Ohne Jesu Auferweckung wäre der von Jesus verkündigte Vater nicht Gott"; „Die Erfüllung der menschlichen Bestimmung ist an Jesus offenbar geworden durch seine Auferweckung von den Toten". Nach Paulus ist Gott der, „der die Toten erweckt und das Nichtseiende ins Sein ruft" (Röm 4,17).

Passau Franz Mußner

Fander, Monika: **Die Stellung der Frau im Markusevangelium.** Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. – Altenberge: Telos 1989. XI, 395 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 8), kart. DM 49.80

Die Erforschung der Frauenrolle im Urchristentum hat sich bisher auf paulinische und lukanische Texte konzentriert. Die Münsteraner Diss. von M. Fander untersucht zum ersten Mal systematisch die Frauengeschichten im MkEv. Die hermeneutische Perspektive ist feministisch, die exegetische Methodik streng historisch-kritisch, erweitert um sozialgeschichtliche Fragestellungen.

Die Arbeit hat zwei Teile. Zunächst werden S. 17–180 die „Erzählungen von Frauen im Markusevangelium" literarisch analysiert, d. h. Tradition und Redaktion geschieden, der vormarkinische Text meist im Wortlaut rekonstruiert und interpretiert (von der wachsenden Skepsis gegenüber solch detaillierten literarkritischen Scheidungen ist noch wenig zu merken). Der zweite Teil über die „Stellung der Frau im Urchristentum" (181–383) untersucht den kulturgeschichtlichen Hintergrund einiger urchristlicher Normen, ordnet die Ergebnisse des 1. Teils in die Geschichte des Urchristentums ein und wertet sie redaktionsgeschichtlich aus. Die wichtigsten Thesen seien in vier Punkten zusammengefaßt:

1. Eine Auslegung der mk Frauengeschichten auf der Ebene der Tradition zeigt: Keine von ihnen wurde erzählt, um zur Übernahme der traditionellen Frauenrolle zu motivieren. Im Gegenteil, drei durchbrechen sie: Die blutflüssige Frau durchbricht traditionelle Reinheitstabus (Mk 5,25ff). Die Syrophönizerin führt das einzige Streitgespräch, in dem Jesus seine Meinung ändert (7,24ff). In Mk 14,3ff tritt eine Frau in die Rolle männlicher Propheten, indem sie eine Königssalbung an Jesus vollzieht.

2. Der Vergleich mit dem kulturgeschichtlichen Hintergrund der mk Frauenerzählungen wird zum Menstruationstabu und Ehescheidungsverbot durchgeführt. Im ersten Fall zeigt sich, daß das Urchristentum eine einschränkende Norm mißachtete. Das zweiseitige Ehescheidungsverbot wird zwar meist als frauenfreundlich interpretiert, insofern beide Partner demselben Gebot unterworfen werden. Hier vertritt F. die These, daß die Gleichsetzung von Ehescheidung und Ehebruch einer allgemeinen asketischen Tendenz entsprach, die in der Regel mit frauenfeindlichen Konnotationen verbunden war. Die Gleichbehandlung von Mann und Frau entspricht zudem einer gesamtorientalischen Rechtstradition, die das Scheidungsrecht der Frau kannte. Die Arbeit greift hier die Debatte zwischen B. Brooten (EvTh 42,65–80 und 43,466–478) und H. Weder (EvTh 43,175–178) auf und entscheidet sie in einer sorgfältig dokumentierten Abhandlung im Sinne von B. Brooten. Das Ergebnis ist also: Wir finden im Urchristentum sowohl „emanzipatorische" Durchbrechung einschränkender Normen als auch deren Verschärfung.

3. Die bisherigen Ergebnisse werden dann in die urchristliche Sozialgeschichte eingeordnet: Frauen finden sich als Anhänger Jesu primär in den Ortsgemeinden. Auch wenn einige Wandercharismatikerinnen waren, was aber schwerer nachweisbar sei, so geschah die Modifikation traditioneller Frauenrollen im Rahmen des Hauses und als Korrektur traditioneller Oikos-Ethik (335ff). Andererseits wird das asketische Ideal, das hinter dem Ehescheidungsverbot stehen soll, eng mit Wandercharismatikertum und Naherwartung verbunden. Die Ausrichtung auf das nahe Reich Gottes als höchsten Wert habe alle anderen Werte relativiert, auch Familie und Ehe. Das asketische Ideal konnte daher in der Jesusbewegung ohne die ursprünglich mit ihm verbundenen sexual- und frauenfeindlichen Konnotationen übernommen werden. Erst nach dem Verblassen der Naherwartung seien (besonders in den Pastoralbriefen) die frauenfeindlichen Motive wieder reaktiviert worden.

4. Das MkEv nimmt auf dem Hintergrund der Ende des 1. Jh.s sichtbar werdenden Restriktionen der Frauenrolle im Urchristentum eine erstaunliche Rolle ein. Es bewahrt nicht nur die in den Frauenerzählungen der Tradition enthaltene kritische Tendenz, sondern setzt Frauen bewußt dem Unverständnis der (männlichen) Jünger entgegen – insbesondere als vorbildliche Anhängerinnen Jesu, die bis unters Kreuz Nachfolge praktizieren. Dahinter stehe möglicherweise die historische Erfahrung, daß Frauen in Verfolgungen eher den Mut zum Martyrium fanden. F. sieht ferner eine enge Verbindung zwischen den Frauengestalten des MkEv und dem Auferstehungsglauben und will z. B. die „Grabesgeschichte von ihrer Symbolik her u. a. auch als Aufforderung zur Emanzipation verstehen" (180).

Es handelt sich zweifellos um eine beeindruckende Arbeit. Sie greift an vielen Stellen weit über das MkEv hinaus. Die vielen wertvollen Ergebnisse zeigen, daß das Ziel, die „Unverzichtbarkeit" der feministischen Perspektive „für die traditionelle exegetische Forschung" zu zeigen (1), erreicht wird. Mit dieser Perspektive werden historisch-kritische Methoden nicht außer Kraft gesetzt, sondern bereichert. Einige Anfragen seien jedoch formuliert:

Die Auswahl der „Frauenerzählungen" ist nicht ganz überzeugend. Hätte nicht auch die Sadduzäerfrage behandelt werden müssen? In diesem Streitgespräch geht es um Ehefragen, vor allem formuliert hier Jesus eine Perspektive über die Trennung der Geschlechter hinaus: Im Himmel werden die Menschen weder Männer noch Frauen sein, sondern Engel (Mk 12,25). Wenn das Streitgespräch über die Ehescheidung Mk 10,2ff eine Frauenerzählung ist, obwohl in ihr keine Frau auftritt, sondern das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe diskutiert wird, so auch Mk 12,18ff. Ich komme somit auf 11, nicht nur auf 10 Frauenerzählungen im MkEv.

Hin und wieder ist bei deren Auslegung eine Tendenz zu einer symbolischen Auffassung von Aussagen spürbar. So richtig es z. B. ist, daß die Frauen eng mit der Auferstehung verbunden sind, sowenig überzeugt mich die Deutung des Engels am Grab als „animus" im Sinne der analytischen Psychologie C. G. Jungs (169). Sind die Engel im MkEv nicht eher geschlechtslos vorgestellt (Mk 12,25)? Auch wenn die Auferweckung von Jairi Töchterlein schon die Heilung der blutflüssigen Frau überstrahlt, so ist deren Glaube doch kaum „Heilsglaube . . . unter Einschließung von Tod und Auferstehung Jesu" (48). Hier werden die Texte m. E. überinterpretiert. Jedoch sind solche Überinterpretationen für die Arbeit nicht charakteristisch.

Ihre Stärke liegt zweifellos in der geschichtlichen Einbettung und Deutung der Textbefunde. Die rechtsgeschichtlichen Ausführungen zum Ehescheidungsverbot sind bestechend. Anfragen habe ich aber an die asketische Deutung des Ehescheidungsverbots. In Mk 10,2–9 wird durch Kombination von Gen 1,27 mit 2,24 die sexuelle unio – „die zwei werden ein Fleisch" – ausdrücklich erwähnt (anders als in CD IV,19, wo nur

Gen 1,27 zitiert wird). Die Sexualität in der Ehe wird hier m. E. positiv bewertet. Die vielen Parallelen zur Sexual- und Frauenfeindlichkeit tragen daher direkt wenig zur Erklärung dieses Ehescheidungsverbots bei, wohl aber indirekt: Auffällig ist das Zurücktreten des asketischen Motivs in dieser Jesusüberlieferung – ganz im Sinne von F.

An vielen Stellen wird Askese als frauenfeindlich dargestellt, obwohl die Vf.in betont, daß sie auch „emanzipatorisch" Wirkung haben konnte (334f): Die Hochschätzung von Askese und Ehelosigkeit machte Frauen zweifellos unabhängiger von ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter. Wenn aber asketische Motive im Hinblick auf die Stellung der Frau ambivalent wirken, so bestünde die historische Aufgabe darin, genauer zu eruieren, unter welchen Bedingungen sie den Spielraum von Frauen erweiterten oder einengten. Hier ist m. E. noch weiter zu forschen.

Solche Anfragen sollen den Wert dieser Arbeit nicht herabsetzen. Das entscheidende Ergebnis, daß die vormarkinische Tradition und das MkEv selbst ein Frauenbild enthalten, das nicht durch die traditionelle Frauenrolle bestimmt ist, ist m. E. überzeugend. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Exegese des MkEv und zur Erhellung der Rolle von Frauen im Urchristentum. Hier wird ein berechtigtes hermeneutisches Anliegen streng historisch-kritisch durchgeführt. Der theologische Gehalt der Texte kommt angemessen zur Geltung. Der überall spürbare Wille, dabei alle Ergebnisse einer historisch-kritischen Kontrolle zu unterwerfen, die Selbstverständlichkeit, mit der das traditionelle historische Wissenschaftsethos bejaht und praktiziert wird, machen es zu einem sympathischen Buch. Es ist geeignet, manche Vorurteile gegen eine von feministischen Perspektiven bestimmte Exegese abzubauen.

Heidelberg Gerd Theißen

Portefaix, Lilian: **Sisters Rejoice.** Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988. 260 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, 20), kart. skr 167.–

Die Anwendung rezeptionstheoretischer literaturwissenschaftlicher Methodik (wie sie von W. Iser und H. R. Jauss entwickelt wurde) auf die neutestamentliche Literatur ist noch kaum erprobt. Die Vf.in versucht eine Verbindung mit religionsgeschichtlicher Methodik und einer feministischen Perspektive und versucht herauszufinden, wie Frauen (in Philippi) im ersten Jh. die christliche Botschaft verstanden haben, z. B. den Philipperbrief oder die Erzählung der Apostelgeschichte über die Mission in Philippi. Vorausgesetzt werden dabei aus dem Heidentum zum Christentum bekehrte Frauen, die wenig Kenntnis vom Judentum haben und nicht durch die Synagoge auf die Kirche vorbereitet wurden. Die Hauptfrage, die eine – notwendigerweise hypothetische, durch viele „vielleicht" charakterisierte – Antwort erfahren soll, lautet: Wie konnten die Frauen aufgrund ihrer bisherigen soziokulturellen und religiösen Erfahrungen, ihres „religious background", die christliche Botschaft verstehen? Entscheidend für die vorgelegte Untersuchung war deren lokale Einschränkung auf die (so vorausgesetzten) Frauen in Philippi, weil die Stadt aufgrund der Ausgrabungen und religionsgeschichtlicher Zeugnisse und der Christentumsgeschichte in ihr (bis zu Polykarps Brief belegt) sowie des Fehlens von Spuren eines jüdischen Einflusses am ehesten Voraussetzungen für eine fruchtbare Auswertung der neuen Fragestellung bietet. Freilich muß die Vf.in darüber hinaus medizin- und rechtsgeschichtlich wichtige Quellen aus der römischen Literatur auswerten, um die Lage der Frauen in einer antiken Stadt genauer beschreiben zu können.

Die Untersuchung enthält zwei große Teile: „Part I: Philippians Women's Social and Religious Backgrounds" (3–128), „Part II: The New Testament Texts as Received by Philippian Women" (129–202), dazu einige nützliche Register. Im ersten Teil wird die Existenz der Frauen, insbesondere im Blick auf die Religion beschrieben, dann Philippi und die für Frauen bedeutsamen Gottheiten und deren Kulte in Philippi (bes. Diana, Dionysus und Isis). Im zweiten Teil wird der Philipperbrief und das lk Doppelwerk darauf hin befragt, wie die Frauen in Philippi diese christlichen Zeugnisse verstehen und im Rahmen ihrer bisherigen religiösen Anschauungen rezipieren konnten. Schließlich sucht die Vf.in die Anziehungskraft des Heidentums und des Christentums für Frauen in Philippi zu vergleichen und „Christianity in the Life of a Philippian Wife" zu beschreiben.

Der besondere Wert der Arbeit ist in der Ausbreitung der sozial- und religionsgeschichtlichen Details zu erkennen, welche die Basis für die rezeptionstheoretischen Annahmen bieten. Diese lassen sich so zusammenfassen:

Das Christentum hat in seiner Anfangsphase viele heidnische Frauen angezogen; „a large part of the Christian message was easily accomodated within their existing religious referential framework" (199). Christliche Frauen der ersten Generation hätten ihre heidnischen Schwestern hauptsächlich durch die freudige Nachricht der Herrschaft Christi über den Kosmos und der Verheißung einer zukünftigen heilvollen Existenz „in his bodily likeness" (ebd.) gewonnen. In der zweiten Generation seien „financial and social benefits" (ebd.) hinzugekommen und hätten die Attraktivität des Christentums für die Frauen in Philippi erhöht. Freilich habe die Konversion auch verschiedenartige Leiden nach sich ziehen können: durch die heidnische Umgebung für alle Frauen, insbesondere aber für diejenigen, deren Männer nicht konvertierten (und die mit der christlichen Kindererziehung und der freigiebigen Wohltätigkeit der christlichen Frauen nicht einverstanden waren). Die Vf.in betont aber: „Nevertheless, to Philippian Christian women of all categories adherence to Christianity proved a source of overwhelming joy" (200).

Die Frauen in Philippi, die den Philipperbrief des Paulus hörten, seien durch ihre bisherige religiöse Umwelt insbesondere darauf vorbereitet gewesen, die Vorstellungen von der „himmlischen Bürgerschaft" und der „Diakonie" (des Sklavendienstes Jesu Christi) als Hauptthemen zu verstehen. „Pagan worshippers recognized sorrows in the lives of their gods as paralleling their own experiences, but such coincidence did not mean imitation of divine action, and the idea of a god assuming the ills of the world was unprecedented" (152). Die Verbindung von Leiden und Auferstehung habe dem menschlichen Leben, insbesondere der Existenz der Frauen eine Hoffnung gegeben, welche die christliche Botschaft attraktiv gemacht habe. „To females this implied liberation from the weak characteristics of the female sex" (153).

Der religionsgeschichtliche und feministische Interpretationshorizont der Untersuchung wird leider nicht durch eine religionskritische (z. B. götterkritische, heidentumskritische) Sicht durchbrochen, wie sie zumindest für Paulus selbstverständlich war, der davon ausging, daß die Hinkehr zu Gott und seinem Messias Jesus mit der Abkehr von den nichtigen Götzen einherging. Der rezeptionstheoretische Ansatz, wie die Vf.in ihn verfolgt, scheint eine fast bruchlose Rezeption christlicher Verkündigung bei den Frauen in Philippi zu vermuten. Daher wird man auch kritisch bleiben gegenüber der Prognose, diese Untersuchung öffne die Tür „to a fresh understanding of the New Testament for pagan women of every period and cultural background who convert to Christianity. The pagan woman of antiquity can be seen as representative of her pagan sisters throughout time and space" (202). Sollte die Theologie nicht doch eher von der Vermutung ausgehen, daß das NT den heutigen lebendigen Glauben der Kirche, von Frauen und Männern, als die entscheidende Verstehensvoraussetzung für heutige Heiden hat, die der christlichen Botschaft begegnen?

München Rudolf Pesch

Interpretazione e Invenzione. La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche. Atti dell' Ottavo Colloquio sulla interpretazione, Mazerata, 17–19 marzo 1986, hg. v. Giuseppe Galli. – Genova: Editrice Marietti 1987. 284 S. (Atti di convegni 3 / Università degli studi di Macerata. Pubblicazioni della Facolta di Lettere e Filosofia, 37), kart. Lit 30 000.–

Der Prof. für Psychologie an der Univ. Macerata, der schon verschiedene interdisziplinäre Colloquien in seiner Heimat anregte (u. a. zu Apg 10, 1980), hat 1986 Angehörige unterschiedlicher geisteswissenschaftlicher Disziplinen zu einem Gespräch über die Auslegung von Lk 15,11–37 unter dem Aspekt „Interpretazione e Invenzione" eingeladen und in dem vorliegenden Bd sowohl die Referate als auch die wichtigsten Diskussionsbeiträge veröffentlicht.

Den Anfang bilden die ausführliche exegetische Auslegung des Textes (17–67) durch V. Fusco, Neutestamentler von Neapel, und ein Überblick über die Interpretation der Kirchenväter (69–96) durch E. Cattaneo, Patrologe von Neapel. Es folgen zwei rein linguistische Beiträge von G. Mastrangelo, Philologe von Macerata (99–124), und J. S. Petöfi, Prof. für Semantik in Bielefeld (125–142). Aus psychoanalytischer Sicht behandelt dann P. Lavanchy, Mitglied der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse, die Dichtung von A. Gide (145–181); E. Rüf, Psychotherapeutin, macht unter Berufung auf C. G. Jung mehrere originelle Beobachtungen am Text (183–201). Die Kunsthistorikerin C. Diekamp Moiso zeigt schließlich an 32 Abb., wie die Parabel in der niederländischen Malerei behandelt wurde (205–244). Die vielen Diskussionsbeiträge werden am Ende systematisch geordnet zusammengefaßt, z. B. unter den thematischen Gesichtspunkten „Diversità di livelli nell'inventività interpretativa", „L'amore oltre la giustizia" und „Interpretazione descrittiva e interpretazione inventiva" (247–284).

Die vorliegenden Referate behandeln Lk 15 unter Gesichtspunkten, die über die mit diesem Bd verwandten Beiträge in F. Bovon/G. Rouille (Hg.), Exegesis, Problèmes de méthode et exercises de lecture (Genèse 22 et Luc 15) (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1975, noch hinausgehen. Wie schon der Titel andeutet, liegt der Schwerpunkt auf der hermeneutischen Problemstellung, dem Verhältnis zwischen Erklärung des vorliegenden Textes (interpretazione), die nicht ohne Verbalisierung des Ungesagten auskommt, und der aktualisierenden, kreativen, den „Text" sogar notwendig ändernden Deutung (invenzione). Aufschlußreich und sehr anregend für den Exegeten sind besonders die solide Auslegung von V. Fusco und die psychoanalytischen Beobachtungen von P. Lavanchy und E. Rüf, wobei letztere auch sehr deutlich die Grenzen jeder tiefenpsychologischen Auslegung erkennen lassen. Leider fehlt eine ausführliche Berücksichtigung der späteren kirchlichen Auslegung, der Darstellungen in der neueren Kunst und der über A. Gide hinausgehenden neueren Literatur. Im Hinblick auf die bleibende Aufgabe der Theologie, das Wort der Bibel immer neu zu übersetzen und aktualisieren, ist die Veröffentlichung dieses interdisziplinären Colloquiums von Macerata sehr zu begrüßen.

Wien Jacob Kremer

Ménard, Jacques: **La gnose de Philon d'Alexandrie.** – Paris: Cariscript 1987. 194 S. (Gnostica)

Ménard schließt an die bestehende Diskussion an, ob Philo Theologe oder Philosoph sei. Er kommt im Verlauf seiner Abhandlung zu dem Ergebnis, daß Philosophie bei Philo die Wissenschaft von der Welt, vom menschlichen Ich und von Gott ist.

Mithin sei Philo Theologe, nicht Philosoph (130).

M. geht in seiner Studie von drei Prämissen aus:

1. Die Anthropologie Philos resultiert ausschließlich aus dem Glauben an Gott als Schöpfer des Menschen.
2. Theologie und Anthropologie gehören bei Philo zusammen.
3. Voraussetzung für die zweite Prämisse ist ein authentischer Glaube an den Sinn der Bibel (12).

In einem ersten Abschnitt (I) über die Schöpfung legt M. dar, daß zwar nach Philo auch der aus Lehm geformte Mensch von Gott geschaffen wurde, aber letztlich trotzdem nur der Gott ebenbildliche Mensch alle Tugenden ausübt (40).

In Abschnitt II erläutert M. die daraus folgende Situation des Menschen in der Welt.

Der Mensch hat stets zum Ziel die Gotteserkenntnis zu erlangen (49). Seine Eigenliebe aber hindert ihn daran, da sie bei ihm Vorrang vor der Liebe zu Gott hat (53).

Folglich muß der Mensch in der Welt zwischen beiden wählen.

Entsprechend lautet Abschnitt III bei Ménard: „Der Mensch muß zu Gott zurückkehren."

Die dazu erforderliche Tugend wird erreicht 1. durch Askese bezüglich des Körpers (84), der „Sensationen" (= Vergnügungen) und des Wortes, 2. durch Anstrengung, 3. durch Erkenntnis (96).

Die zu dieser Erkenntnis notwendigen Worte empfängt der sittlich Fortschreitende gemäß seinem Verständnis (98).

Voraussetzung für dieses Verständnis ist die Erkenntnis der Welt, welche ihm die Philosophie vermittelt, so daß er zur Kontemplation übergehen kann (117).

So führt Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis. Diesen Gedanken entwikkelt Philo v. a. in den „Wanderungen" Abrahams (127):

Gotteserkenntnis findet in drei Schritten statt, nämlich im Abweisen der Sternkulte, im Übergang von der Weltbetrachtung zur Selbsterkenntnis und in der mystischen Suche Gottes in der Kontemplation (127).

Größtes Geschenk der Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis des eigenen Nichts, welche das Verlangen nach Vollständigkeit hervorruft. Diese aber kann der Mensch nicht aus eigener Kraftanstrengung realisieren (129).

Die Philosophie muß zur Gotteserkenntnis führen und gipfelt in der Ethik (129).

Daher ist die Philosophie die Wissenschaft von der Welt, vom menschlichen Ich und von Gott (130).

M. unterscheidet bei Philo drei Stufen der Erkenntnis:

1. Die Erkenntnis der Realitäten der Welt. 2. Die Allegorische Erkenntnis. 3. Das Besinnen ohne Vermengung.

Auf der zweiten Stufe ist der Mensch auf die Mithilfe Gottes angewiesen.

Mit Cazeaux, aber gegen Festugière und Völker ist M. der Ansicht, Philo sei Mystiker, denn er bewundere Platon als einen ausgezeichneten Imitator des Mose und dies sei charakteristisch für Mystiker (143).

Glaube ist ein Synonym für Vertrauen, Wissensdurst (161) und Unterscheidung des Stetigen vom Wandelbaren. Durch den Glauben wird der Glaubende ein von Gott Geliebter (162).

Die Belohnung für die Tugend ist die Ekstase (163), die „nüchterne Trunkenheit", mit der der Weise beschenkt wird. Das Bewußtsein des Ich muß vollkommen ausgeschaltet sein, um Gott begegnen zu können (169).

Zeichen der göttlichen Gegenwart ist dann die wahre Freude. Diese bestimmt zusammen mit der Hoffnung das Leben des Gerechten (175).

Abschließend nennt M. die philonischen Beispiele für ein solches tugendhaftes Leben:

1. Mose, der selbst lebendes Gesetz geworden ist (176);
2. Jakob, der durch Übung und Fortschritt sein Ziel erreicht hat;
3. Israel, der Gott gesehen hat;
4. Isaak, der sich ohne geistige Anstrengung in den höchsten geistigen Sphären befindet (178).

M. hat in seiner Abhandlung dargestellt, daß Philo sich für die Darstellung theologischer Zusammenhänge philosophischer Begrifflichkeit bedient.

In diesem Ergebnis läßt sich M.s Arbeit durchaus vergleichen mit Walter Völkers „Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit", Leipzig 1938.

Doch geht es M. – im Gegensatz zu der umfassenden Studie Völkers – in erster Linie darum, einige wenige Elemente der Anthropologie Philos zu erhellen (11), die sich im Folgenden als ein zentrales Element seiner Theologie erweist.

Aufgrund dieser selbstauferlegten Begrenzung muß sich M. freilich an manchen Stellen mit Andeutungen begnügen. So bieten z. B. die Begriffe „Menschenliebe" und „Sabbatruhe" keine vollständige Definition der „Nachfolge" (153).

Es ist ein sehr gut verständliches Einführungswerk in die wesentlichsten Aspekte der philonischen Theologie entstanden, welches der Vielschichtigkeit dieses Systems durchaus Rechnung trägt.

Bremerhaven Manuèla Wüsteney

O'Keefe, John James: **A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius.** A Reexamination, Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis. – Münster Diss. Masch. 1987. VIII, 343 S.

Im SS 1987 wurde J. J. O'Keefe, ein amerikanischer Priester, der in einer Diözese in Mozambique inkardiniert ist, von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster mit einer von M. M. Garijo-Guembe betreuten Diss. zum Dr. theol promoviert. Der Untertitel seiner Arbeit kündigt sein Vorhaben auf deutliche Weise an. Dem Vf. schien es möglich, die Einschätzung der Christologie des Nestorius grundlegender als jemals vorher zu überprüfen. Und dies nicht nur im historischen Kontext der Auseinandersetzung mit Cyrill von Alexandrien, sondern auch mit Blick auf einen bleibenden Beitrag zur Tradition der Kirche.

Um diese Rehabilitation vorzunehmen, greift O'K. nur gelegentlich auf die Brief- und Predigtfragmente zurück – die durch Loofs hg. Nestoriana –, die er als eine verdächtige Zusammenstellung der Gegner des Nestorius ansieht (21). Er bezieht sich nahezu ausschließlich auf den Liber Heraclidis (HL), der uns nur in einer syrischen Übersetzung des 4. Jh.s überliefert ist. Er benutzt diese Quelle in der englischen Übersetzung von Driver und Hodgson und stützt sich für seine philologische Interpretation auf die entsprechenden Analysen von L. Abramowski.[1] Was jedoch die literarische Analyse angeht, setzt er sich kritisch mit L. Abramowski sowie deren Kritikern L. Scipioni und R. Chesnut auseinander, um schließlich eine eigenständige Theorie bzgl. der Komposition des LH zu entwickeln. Zusammen mit Scipioni hält er an der Authentizität des Eingangsdialoges fest, den Abramowski einem Pseudo-Nestorius aus Konstantinopel zuschrieb, der ihn zwischen 480 und 525 geschrieben hätte.[2] Mit Chesnut setzt er diesen Dialog vor dem Beginn des christologischen Streites an, wohingegen Scipioni ihn auf die Exilsjahre in Ägypten datiert.

Die Annahme der Authentizität des Dialoges führt O'K. zu der Überzeugung von der Orthodoxie des Nestorius. Dieser stelle dort die Grundlagen einer theozentrischen Christo-

[1] Vgl. S. 92.109–110.324, Anm. 6. Die mangelnde Vertrautheit mit der syrischen Sprache – er schreibt unverständlicherweise immer „Syrian" – verraten einige Mißgriffe wie: „der arabische Historiker der Kirche Habeshaba" (47.48.53.65) oder „Cyrill von Edessa" (67).

[2] O'K. macht sich die Arbeit etwas zu einfach, indem er den Artikel von L. Abramowski, Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug (ZKG 77, 1966, 122–125) nicht beachtet.

logie dar (274–275), der er nie untreu geworden sei (80) und die von Grund auf von oben sei (182); kurzgesagt, eine „Sohn-Gottes-Christologie" (166.277.289.309). Der Vf. wirft Grillmeier vor, seine Einschätzung der Lehre des Nestorius nicht geändert zu haben, nachdem er dem Beweisgang von Scipioni und Chesnut zugestimmt habe.[3]

Die Frühdatierung, die er dem Dialog zuschreibt, kommt O'K. für seine Theorie über die literarische Struktur des LH zugute.

Dort, wo von vielen nur eine ungeordnete Zusammenstellung gesehen wird, erkennt er einen weisen Aufbau: 8 literarische Einheiten (Abschnitte) seien in einem historisch gewachsenen Muster angeordnet, das in einer dreifachen kompositorischen Kompilation (Hauptteile) erreicht wurde.[4]

Von den Einheiten sind die einen historisch und die andern im eigentlichen Sinn theologisch. Hier nun die Liste, mit den Seitenangaben der syrischen Ausgabe von P. Bedjan:

1. Dialog, theologisch (10–125); 2. Zusammenfassung und Einführung (126–137); 3. historisch und apologetisch (146–193); 4. theologisch, Zurückweisung des dogmatischen Briefes von Cyrill (194–270); 5. theologisch, Zurückweisung des Briefes von Cyrill mit den Anathemata (137–146[5] und 271–405); 6. theologisch, Fortsetzung des vorhergehenden Einheitens (405–452); 7. historisch und apologetisch (452–459); 8. ebenso, Nachwort (459–521).

Wie wir schon gesagt haben, datiert der Vf. Einheit 1 vor dem christologischen Streit. Die Einheiten 2.3 und 4 setzt er zwischen 431–432 und nach dem Konzil von Ephesus an. Die Einheiten 5.6 und 7 wären in Antiochia zwischen 433 und 436 verfaßt worden, zu der Zeit, als Cyrill auf seine Weise die Einigungsformel mit Johannes von Antiochien interpretierte. Die Einheit 8 schließlich würde auf das Jahr 449 oder 450 zu datieren sein, genauer zwischen der „Räubersynode" von Ephesus und dem Konzil von Chalkedon. Nestorius wäre folglich von seinem Exil in Ägypten ab in ein „theologisches Schweigen" gefallen. Dann jedoch, als die Entwicklung der Ereignisse rückblickend seine Person und seine Christologie zu rechtfertigen schienen, hätte er sich entschlossen, sein Schweigen zu brechen, indem er seine früheren Schriften, so wie sie waren, ohne sie zu überarbeiten, herausgab, nur um ein Nachwort ergänzt (23–27).

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß O'K. zwischen den ursprünglichen Einheiten und dem fertigen Werk noch 3 Kompilationen annimmt. Die erste, die die Einheiten 1.2 und 4 in sich vereinigt, sei in Antiochia im Jahre 431 oder 432 entstanden. Die zweite, die die Einheiten 5 und 6 verbindet und ebenfalls in Antiochia anzusiedeln ist, sei zwischen 433 und 435 zu datieren. Die dritte, bestehend aus den Einheiten 3.7 und 8, sei zur gleichen Zeit entstanden wie die Ausgabe von 449 oder 450.

Der Vf. liefert keine überzeugende Rechtfertigung für diese drei Bearbeitungen. Ihre einzige Funktion scheint darin zu liegen, seine Theorie bzgl. der chronologischen Abfolge der Einheiten zu untermauern.[6]

Die „Hauptteile" spielen in der Interpretation, die O'K. von der Christologie des Nestorius anbietet, keine Rolle. Der ganze Beweisgang bzgl. der Lehre spielt sich auf der Ebene der Einheiten ab. Es geht Vf. darum, sowohl die Festigkeit der Grundidee als auch die Entwicklung im Denken aufgrund der Umstände aufzuzeigen.

Konkret: Nestorius hätte immer die eine theozentrische Christologie vertreten. Zunächst jedoch hätte er sie unter soteriologischem Blickwinkel geradezu spontan durch die Formel vom „*idion prosôpon*" des Sohnes ausgedrückt. Dann jedoch hätte ihn die Kontroverse mit Cyrill zu der mehr „statischen" Formel des „*prosôpon koinon*" oder des „*prosôpon* der Vereinigung" geführt. Es handle sich um dem Wesen nach synonyme Formulierungen, denn das „*prosôpon*" des Nestorius bezeichne immer den gleichen und einzigen Sohn.

Das Vorgehen des Vf.s bei seinem Beweisgang zeichnet sich dadurch aus, daß er sich der literarischen und der theologischen Analyse in gegenseitiger Abhängigkeit bedient, wobei die Priorität der zweiten zukommt (73). Auf der einen Seite nämlich ist das Hauptargument für seine Struktur des LH, die er im 1. Kap. seiner Diss. entwickelt hat, das der Kohärenz und der Entwicklung der Christologie durch die aufeinanderfolgenden Einheiten hindurch. Auf der anderen Seite rechtfertigt die christologische Untersuchung, die Gegenstand von Kap. 2 ist und im dritten und letzten Kap. nur noch zusammengefaßt wird, die orthodoxe Interpretation der nestorianischen Formeln, indem sie auf die Einheit und die literarische Struktur des LH zurückgreift. Man erwartet folglich, den Kern des Beweisganges im mittleren Kap. zu finden, denn die Tatsache, daß eine im strengen Sinne philologische Untersuchung des LH im 1. Kap. fehlt, nimmt der literarischen Theorie viel an Gewicht.

Leider ist man nach der Lektüre der „Analysen" des 2. Kap.s enttäuscht. Anstatt einer streng vergleichenden Studie der christologischen Formeln und Begriffe im Kontext der Dogmengeschichte, findet man hier nichts anderes als eine Abfolge mit Anmerkungen versehener Zitate, wobei man nicht einmal jedes Mal klar zwischen der Stimme des Nestorius und der seines Auslegers zu unterscheiden vermag. Bzgl. der auf diese Weise erläuterten Einheiten, die offensichtlich mit Blick auf die zu beweisende These ausgewählt wurden, beschleicht einen ein ungutes Gefühl. Hat der Vf., trotz interessanter Beobachtungen und geschickter Zusammenstellungen, der Komplexität und Eigentümlichkeit der Christologie des LH genügend Rechnung getragen? Hat er nicht etwas von einer „Son of God-christology" gewisser zeitgenössischer Theologen hier eingetragen, die nichts von einer Substanzhaftigkeit der Naturen und der Hypostase halten?[7]

Vor allem hinsichtlich der Hauptthese, die das „gemeinsame *prosôpon*" mit dem „eigenen *prosôpon*" des Sohnes gleichsetzt (z. B. 269), stellen sich Zweifel ein. O'K. sieht im „*prosôpon* der Vereinigung" mehr als einen Austausch oder eine „Perichorese" der Vertrautheit und der Anbetung: die Person des Sohnes Gottes selbst, jene, die der Eingangsdialog des LH als einen als „Soldaten verkleideten König" bezeichnet hat (111–118.204–206). Jedoch ist bekannt, daß Nestorius die Vokabel „Sohn" unter die „doppelten" Namen der Inkarnation einordnete. In diesem Sinne interpretiert er auch das Glaubensbekenntnis.[8]

Es entpuppt sich als schwache Stütze, auf den trinitarischen Sinn der Vokabel „*prosôpon*" zurückzugreifen (260), denn das christologische Problem besteht darin, nicht das Subjekt des Geschehens der Inkarnation zu bestimmen, sondern jenes der ontologischen Vereinigung, die dessen Folge ist. O'K. gibt selber zu bedenken, daß das „*idion prosôpon*" die Handlung beschreibt und das „*prosôpon koinon*" das Ergebnis (180). Die Identität darf also nicht a priori vorausgesetzt werden.[9]

Der einzige Text, der auf den ersten Blick O'K. recht zu geben scheint,[10] könnte jedoch in Wirklichkeit vielmehr die Assimilation des „eigenen *prosôpon*" zum „gemeinsamen *prosôpon*" nahelegen als das Gegenteil. In der Tat, wenn die Annahme der „forma servi" es der Gottheit erlaubt, wie durch ihr „eigenes *prosôpon*" zu sprechen, liegt es nicht daran, daß das „*prosôpon* der Vereinigung" gemeinsam ist, die zwei *ousiai* hingegen, jene Gottes und jene des Knechtes, jede in ihren jeweiligen *Hypostasen* existieren?

Dem Vf. zufolge hätte Nestorius seine erste Vorstellung vom „*idion prosôpon*" durch jene vom „*prosôpon koinon*" präzisiert, um sie vor jeder Cyrillschen Interpretation der hypostatischen Union zu bewahren.[11] Kann man nicht ebensogut die entgegengesetzte Hypo-

[3] Vgl. S. 13–14.34.38.314, Anm. 47.315, Anm. 56. Dieser Vorwurf ist unbegründet. Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I, Herder, 1979, 710.

[4] Vgl. S. 75–77 und das Schaubild auf S. 310. Es wird heute allgemein angenommen, daß die jetztige Unterteilung des LH in Bücher und Kapitel nachträglich ist.

[5] Das Durcheinander auf den S. 137–146 stammt vom modernen syrischen Archetyp; O'K. spricht sie Nestorius zu, S. 330, Anm. 90! Er weiß indessen um das Fehlen einer handschriftlichen Überlieferung des LH, erklärt es jedoch durch die späte Veröffentlichung des Werkes zu Lebzeiten des Nestorius (106)!

[6] Die erste Kompilation dient der Verbindung des vor-ephesinischen Dialogs mit den zwei nach-ephesinischen Einheiten durch den Übergang der Einheit 2. Die dritte Kompilation dient der Neuordnung der „deplazierten Einleitung", die der Abschnitt 3 bildet, vgl. S. 87 und zögernd auf S. 89.

[7] Vgl. S. 322, Anm. 2; S. 288: „Jesus is not identical with God in his nature, in either nature (God or man) . . . Jesus is identical with God in his prosopon or in his Sonship . . . The uniqueness of his prosoponic union is that it allows Jesus of Nazareth to live his divinity freely as Son because he experienced his divinity as Son and not in or with or as Logos"; S. 301: „Jesus found his divinity in his humble obedience in doing the will of God."

[8] Vgl. S. 20.200. Vf. setzt ein wenig zu schnell das Credo des Nestorius mit jenem von Konstantinopel gleich.

[9] Vgl. z. B. den Text und den Kommentar auf S. 191.

[10] Ausgabe Bedjan, S. 151–152, zitiert und kommentiert von O'K. S. 213–218.

[11] Über die „Vereinigung gemäß der Hypostase" von Cyrill fällt O'K. dasselbe Urteil wie Nestorius, indem er die Hypostase mit der göttlichen Natur des Wortes gleichsetzt, was einer Negation der menschlichen Natur des Christus gleichkommt, vgl. S. 184.207–208.290–292. Diese Reduktion auf einen „Monophysitismus" kehrt die Denkbewegung Cyrills um, der intuitiv die Natur der Hypostase eingliederte und nicht umgekehrt. Es erscheint uns als symptomatisch für das Vorurteil des Vf. hinsichtlich der hypostatischen Union, daß er als „Alt-Nicäer" schreiben konnte, die Hypostase, verstanden als Synonym der Ousia, würde das Identitätsprinzip in der Triniät bilden, vgl. S. 219.

these vertreten: nämlich einer Apologie des Nestorius für das „*prosôpon* der Vereinigung" durch eine Berufung auf das „eigene *prosôpon*", in Erwiderung auf die Anklage, zwei Söhne zu lehren?[12] Ein anderer theologischer Zusammenhang würde so jenen umkehren, den O'K. faktisch als einziges Argument für die Priorität und die Authentizität des Eingangsdialoges des LH in Anspruch nimmt.

Überdies muß der Vf. gegen seinen Willen einsehen, daß es ihm nicht gelungen ist, das „*prosôpon*" des Nestorius auf vollkommen befriedigende Weise zu interpretieren.[13] Nachdem er versichert hat, daß diese Vorstellung eine Identität in zwei verschiedenen Realitäten kennzeichnet (283), gibt er zu, daß er das Wie nicht genau versteht (294) und neigt dazu, hierin weniger einen Fachbegriff zu sehen, den man mit philosophischen Vokabeln definieren könnte, als vielmehr einen Ausdruck monastischer Spiritualität (298–300). Klarer ausgedrückt: das „*prosôpon*" Gottes zu haben, besteht für Christus wie für den Mönch darin, das zu wollen, was Gott will (143–145.284.301) Das „*prosôpon*" scheint demnach beim zweiten Adam wie beim ersten nichts anderes zu sein als das – empfangene wie geschaffene – Bild und Gleichnis Gottes (283).

Folglich ist es wenig überzeugend, daß die Nestoriussche Vereinigungsformel „freiwillig und nicht natürlich" nichts anderes aussagt als die Zweckfreiheit der Inkarnation und nichts von einer gnadenhaften Vereinigung spricht; wenn diese mehr als nur eine moralische ist, was geschieht dann mit den „natürlichen *prosôpa*" der zwei Naturen, die *Ousien* und *Hypostasen* sind (189.260.297)? Es reicht nicht aus zu behaupten, es wäre nötig aufzuzeigen, daß diese keine andere Bedeutung haben als die reale – und nicht rein natürliche – Eigenheit der Naturen zu bezeichnen (259–265) und daß ihr gegenseitiger Austausch mehr das Äquivalent zu einer „*en-hypostasie*" bildet (296) als die Summe oder gar die „*krasis*" zweier Einzelpersonen, die durch ihre hypostatischen Eigenschaften Gestalt gewinnen.

Man wird O'K. in bezug auf eine Rehabilitation der orthodoxen Absicht des Nestorius gerne folgen. Er, der sicherlich niemals den „Psilanthropismus" und Adoptianismus vertreten hat, den ihm seine Gegner vorwarfen.[14] Aber man kann auch weiterhin ein zurückhaltenderes Urteil über sein theologisches Denken fällen, auch wenn man es in den Rahmen der kirchlichen Tradition seiner Zeit stellt. O'K. faßt die Christologie des Nestorius in der Formel „eine Person in zwei Naturen" zusammen (302) und sieht in seinem Werk eine Quelle der Anregung für das Dogma von Chalkedon (304). Diese letzte Meinung ist historisch nicht haltbar, selbst wenn man einige Unklarheiten in den Vorstellungen von „*prosôpon*" und „*hypostasis*" der Definition von Chalkedon annimmt. A. Grillmeier hat wahrscheinlich recht gesehen, wenn er schreibt, daß Nestorius, obwohl er an der Schwelle zu Chalkedon angekommen ist, trotzdem der Lösung des christologischen Streites gegenüber, den das Konzil auf geradezu intuitive Weise in Angriff nahm, verschlossen blieb.[15]

O'K. hat seine Neubewertung der Christologie des Nestorius an eine ungenügend abgesicherte literarische Theorie geknüpft.[16] Das letzte Wort zu den Fragen von Authentizität, Integrität und Kompilation des LH ist sicherlich noch nicht gesprochen. Doch, wenn man sich nicht einer Utopie hingeben will, wird dies letzte Wort einer strengen philologischen Analyse angehören und nicht einem theologischen Kommentar, der von persönlichen Eindrücken lebt. Der Vf. hat zumindest das Verdienst, die Aufmerksamkeit wieder auf eines der fesselndsten Denkmäler der christologischen Dogmengeschichte des 5. Jh.s gelenkt zu haben.

Louvain-la-Neuve André de Halleux

(Übersetzung aus dem Französischen von Martin Gaukesbrink)

[12] Vgl. S. 170–171 und 326–327, Anm. 42, wo der Vf. die Christologie des Nestorius als radikal antiochenisch bezeichnet und, obwohl authentisch, in ihr eine akzentuierte Wiederaufnahme von Theodor von Mopsuestia sieht.

[13] Vgl. S. 217 und 261: bedingt durch den Streit bedeutet der Wechsel vom „eigenen *prosôpon*" zum „*prosôpon* der Vereinigung" nicht weniger einen „desintegrierenden" Faktor im Denken des Nestorius. Das zunehmende Beharren auf den zwei Hypostasen Christi zeugt von einem vielleicht übertriebenen Dyophysismus.

[14] Dies wird von zahlreichen Patrologen seit Beginn dieses Jahrhunderts angenommen.

[15] A. Grillmeier (s. o. Anm. 3), S. 654 und 725–726.

[16] Vgl. S. 217–218; oben, Anm. 2 und 6; ein Eingeständnis von „confusion" im Abschnitt Nr. 4, S. 90; Zweifel an der Unterscheidung der Einheiten 5 und 6, S. 94–96.

Kurmann, Alois: **Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar.** – Basel: Fr. Reinhardt 1988. 421 S. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 19)

Der hier vorzustellende Kommentar ist – das darf gleich zu Beginn ohne Übertreibung und ohne Schönfärberei festgehalten werden – als beispielhaft und richtungweisend anzusehen, hat es doch K. verstanden, einen gewiß nicht leichten Stoff, wie ihn der Inhalt dieser „Kampfrede" Gregors v. Nazianz gegen den bereits toten Kaiser Julian darstellt, dem Verständnis von uns Heutigen zuzuführen, die wir den damaligen Ereignissen nicht mehr (wie Gregor und seine christliche Anhängerschaft) emotional gegenüberstehen, sondern danach trachten, sie im Lichte nüchterner Objektivität oder gar mit einer gewissen Skepsis gegenüber den polemischen Äußerungen Gregors über die Repression unter Julian zu sehen. Und dies ist K. auf einem Raum von rund 420 S. gelungen: ein „erträgliches" Maß, wenn man bedenkt, daß die 1. Invektive Gregors gegen den Apostaten (bzw. 4. Rede nach der Zählung seiner sämtlichen Reden bei Migne) immerhin 124 Kap. umfaßt! Um das Buch nicht über Gebühr anschwellen zu lassen und dadurch unübersichtlich und unhandlich zu machen, galt es also, sich bei aller Fülle des zu Gebote stehenden Materials zu beschränken und ein ausgewogenes Mittelmaß zu finden, ohne damit ein Kommentierungsdefizit zu riskieren – eine Kunst, die nicht jedermanns Sache ist. K. hat das m. E. mit seinem Kommentar zuwege gebracht, dem man in dieser Hinsicht Modellcharakter bescheinigen darf. „Zweck der vorliegenden Arbeit ist es", schreibt K. in der Einleitung S. 6, „eine philologische und historische Lesehilfe zu geben". Man vergleiche auch S. 30, wo er betont, daß er die Herausarbeitung der verschiedenen „sprachlichen Möglichkeiten Gregors" sich hat angelegen sein lassen, im Konkreten: das Aufzeigen der Parallelen im Werk des Nazianzeners, das Aufspüren von Zitaten und Anspielungen auf antike Autoren usf., worin sich nicht zuletzt die „Rundumbildung" (ἐγκύκλιος παιδεία) des Kirchenvaters kundtut, – ein Anliegen, von dem K. bescheiden sagt, es „nur ansatzweise" erfüllt zu haben.

Die Arbeit besteht aus „Vorwort" (3–4), wo K. u. a. dem inzwischen verstorbenen Mentor der Gregorforschung, B. Wyss, für mannigfache Unterstützung dankt; aus „Einleitung" (5–30), die sich mit Datierung, Disposition, Charakterisierung der Schrift und ihrem Text (fußend auf Bernardis Ausg., SC 247, Paris 1978, mit ein paar hauptsächlich die Interpunktion und Orthographie betreffenden Modifikationen: 26–28) befaßt; sowie aus „Literaturverzeichnis" (31–35) (unterteilt in „Ausgaben", „Übersetzungen" und „Monographien" bzw. „Artikel") neben „Abkürzungen" (35–36). Darauf folgt der eigentliche Kommentar (37–418), wozu sich noch ein „Index verborum", ein Verzeichnis griechischer Begriffe, gesellt (419–421).

Die vorhin angesprochene „Objektivität" gepaart mit der nötigen Skepsis, mit der man Gregors Streitschrift zu begegnen hat, äußert sich bei K. in programmatischer Form S. 26: „So sind Or. 4 und 5 ebenso sehr eine stolze, rhetorisch-pathetische Zur-Schau-Stellung des christlichen Selbstgefühls durch einen Vertreter der Reichskirche angesichts des gescheiterten Angriffs auf diese Konzeption, wie eine intolerante, absolute Ablehnung des Existenzrechtes der heidnischen Welt in allen ihren Aspekten." (Vgl. zur Zielsetzung dieser Reden im übrigen S. 20, 24 und 28). Dieser ausgewogenen, vorurteilsfreien Betrachtungsweise bleibt K. auch im einzelnen treu, so z. B. bei Erörterung des berühmt-berüchtigten „Rhetorenedikts" bzw. „Schulgesetzes" Julians zwecks Ausschlusses der Christen von den „studia humaniora" S. 48ff (zu § 5 der Rede), wo er sich gezwungen sieht, der Wahrheit zuliebe festzustellen (51): „Falsch ist die Behauptung Gregors, Julian habe allen Christen die griechische Literatur verbieten wollen." Oder auch S. 155ff (zu § 46) im Zusammenhang mit der von Gregor als Usurpation hingestellten „Selbstkrönung" Julians zum Augustus, wozu K. unter Beifügung von Gründen bemerkt (158), daß sie „staatsrechtlich nicht eindeutig" als solche zu bezeichnen sei.

Beachtliche philologische Akribie legt K. etwa S. 47 (zu § 5) bei der Interpretation einer schwierigen Formulierung an den Tag; bemerkenswert ist auch sein feines Gespür für das richtige Erfassen der auf Anhieb nicht gleich einleuchtenden Passagen, so z. B. S. 51 (gleichfalls zu § 5), S. 205 (zu § 61) oder auch S. 334 (zu § 99: darüber unten).

Die Zwangslage, in der sich K. beim Kommentieren hinsichtlich der Beschränkung auf das Allernötigste befunden haben muß, wird einem so recht bewußt, wenn man daran geht, beim Durchmustern seines Kommentars aus dem eigenen Fundus persönlicher Lektüre zu schöpfen, nicht etwa, um K. zu korrigieren (wozu es kaum einen Anlaß geben dürfte), sondern lediglich, um der Verlockung zu

ergänzenden oder weiterführenden Bemerkungen – insbesondere im Sinne der von K. S. 30 geltend gemachten Nützlichkeit, Gregors Schrift aus seinem übrigen Werk zu illustrieren – nachzugeben. Ich will das, aus verständlichen Gründen, mit einer beschränkten Auswahl in exemplarischer Form tun.

Mit Bezug auf die Formulierung der „platonischen Antithese zwischen Rede und Wahrheit" in § 5 (52f) wäre auch der Hinweis auf or. 7,13, PG 35,769CD/772A; Gregor v. Nyssa, C. Eunom. I,19, vol. I, p. 28, 10sq. (Jaeger), u. a. Stellen illustrativ gewesen. – Zur echt hellenischen Anschauung „über das (rechte) Maß hinaus" § 19 (79) vgl. auch or. 38,5, PG 36,316C und or. 44,7, ib. 616A. – Die § 24 (96), § 30 (107ff), § 46 (160) u. ö. (auch or. 21,32, SC 270, pp. 176/178 Mossay) geschilderte Taktik Julians, sich eine Zeitlang zu verstellen, um im gegebenen Augenblick seinen wahren Charakter ans Tageslicht zu bringen, scheint als literarisches Stilmittel topisch zu sein, wie etwa auch Asterius v. Amasea, Hom. III,11, p. 34 Datema (Leiden 1970), zeigt. Vgl. vom Formalen her (betr. § 24) auch or. 22,9 a. E., SC 270, p. 240 Mossay, und Basil. Seleuc., De vita s. Theclae I, PG 85,493D – Zu der § 28 (102) begegnenden Formel „aus Gründen, die nur er selbst (Gott) wußte" wäre noch vielerlei zu ergänzen, etwa auch or. 40,45, PG 36,424C, und „Carmen de virtute", v. 92, PG 37,687. – Die § 31 (114) nur kurz als „Adaption des bekannten Aphorismos des Hippokrates" umrissene Feststellung Gregors, daß bis zum Gipfel getriebenes Wohlbefinden leicht in sein Gegenteil umschlägt, ließe sich durch zahlreiche patristische und sonstige Belege illustrieren, wie z. B. Basil., De ieiun. hom. I,9 PG 31,177A, und Plutarch, Quaest. conviv. V,7,5,682E; vgl. dazu H. Flashar, Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung, Hermes 90 (1962) 404f. In abgewandelter Form das gleiche z. B. auch bei Basil., Hexaem. VI,10, SC 26 p. 378 Giet. – Zu der am Beginn von § 32 (114f) stehenden, bereits bei Xenophon, Demosthenes u. a. antiken Autoren belegbaren Sentenz ließe sich noch mancherlei ergänzen, z. B. Polyb. VII,8,3 und bes. XXI,23,6, oder auch Chrysost., De non iterando coniugio 4, PG 48,615; ders. In ep. ad Hebr. c. 10 hom. 21,2, PG 63,150; Greg., or 43,58, PG 36,572B (an diesen letzten Stellen jeweils in modifizierter, der Situation angepaßter Form des Gedankens). – Zum Gegensatz „lichtlose Finsternis des Irrtums"/„Strahlen der Wahrheit" § 44 (151) sind etwa folg. Stellen instruktiv: Max. Tyr., Diss. VII 5a (p. 81 sq. Hobein); Lukian, Nigr. 4; Menander Rhetor, vol. III, p. 378 Spengel; Euseb., Laus Const. VIII,8 (vol. I [GCS 7], p. 217 Heikel); Isidor v. Pelus., ep. V,485, PG 78,1609B. – Den § 50 (172) begegnenden Topos, daß viele Menschen „wie Tiere leben", hat Gregor v. Nyssa, De or. domin. I, PG 44,1136B–C, in „platonähnlicher" Form (vgl. Rep. 586a) – Zu den zu § 59 (202) notierten, offenbar „technischen" Ausdrücken der antiken Meteorologie vgl. Aristot., Meteor. II,8 (368b 28sqq.). – Zu den „Blutstropfen" der Märtyrer und ihrer Wunderkraft § 69 a. E. (S. 226) vgl. or. 15,8, PG 35,925B und or. 45,29, PG 36,664A. – Zur § 71 (234) ausgesprochenen Sentenz, daß man auch die Tugend der Feinde achten soll, vgl. schon Theognis, Eleg. I,1079sq.; weiter „Carmen de virtute", v. 777, PG 37,736; Hieron., ep. 84,2 a. E. Für die ebd. (234ff) aufgelisteten Charakteristika eines rigorosen mönchischen Lebens wäre auch auf or. 18,35, PG 35,1032C mit bezug auf die körperliche „Entäußerung" Basilius' des Großen hinzuweisen gewesen. (Vgl. zu dem hier und § 123, S. 416, angeschnittenen Thema als illustrative Parallelen nach Gregor v. Nyssa, De or. domin. III, PG 44,1153D und Chrysost., De verbis apostoli „Habentes eundem spiritum" I,6, PG 51,277). – § 77 (261): „Es muß nämlich bei ihnen... Unrecht tun..." ist formal und von der Intention her (ironisch!) mit „Carmen de virtute", v. 854, PG 37,741 zu verlgeichen. – Paradoxe Ausdrucksweisen wie „mit sanfter Gewalt" § 79 (S. 268) u. dgl. finden sich nicht selten bei Gregor: vgl. or. 11,7, PG 35,841A; or. 18,11 a. E., ib. 997C und 35, ib. 1032A. – Zu der § 96 (326) illustrierten Konstruktion des Verbs ζημιοῦσθαι mit direktem Objekt (vgl. W. Bauer, Wb. zum NT s. v.: „in bezug auf etw. Schaden erleiden") habe ich in meiner Bearbeitung der Übersetzung von Gregors Reden (or. 6 und 14) durch Ph. Haeuser in „Schriften der Kirchenväter" (hg. v. N. Brox), Bd 5 (München 1983), S. 83 (zu or. 6,12, PG 35,737A) etliche Belege aus Gregor zusammengetragen. – Aus der schwierigen Stelle § 99 a. E. (334) hat K. das Beste bzw. einzig Richtige gemacht, wenn er Gregors Aussage als reine Absurdität (und Sarkasmus, der hier gleichfalls zur Geltung kommt) begreift. Freilich hat der Redner hier die bereits in der Antike begründete und dann im Christentum weiter entfaltete Anschauung im Auge, wonach nicht schon der des Lobes würdig ist, der sich kein Unrecht zuschulden kommen läßt, u. dgl.: vgl. Antiphon bei Stobaeus, Floril. vol. III, p. 279 (n. 57); Philostrat., Vita Apollonii Tyan. VI,21 (p. 121/22), vol. I, pp. 235 und 238 Kayser; Chrysost., De virg. I,2, SC 125, p. 94 Musurillo/Grillet; ders. In ep. ad Philipp. c. 2 hom. 6,3, PG 62,221/223. Genau in diesem Sinne hat man die Gregorstelle gegen den überlieferten Text bisher übersetzt, ohne zu beachten, daß Gregor dem Kaiser eine solche Maßnahme unterstellt, die gerade im Gegensatz zu der Anschauung steht, auf die hier Bezug genommen wird, – ein Irrtum, dem, soweit ich sehe, außer K. nur P. Papaeuangelos, der Übersetzer der „apologetischen Reden" in der Reihe ΕΠΕ 23 (= Greg., Bd 3), Thessaloniki 1976, S. 145, entgangen ist (soweit ich die neugriechische Übersetzung beurteilen kann). – Die Verbindung „sich (darüber) lustig machen und spotten" § 102 (341) kehrt nach meinen Nachforschungen nur bei Asterius v. Amasea, Hom. IV,7,2, p. 41 Datema, wieder: κωμῳδοῦσιν καὶ διασύρουσιν. – Im Zusammenhang mit den § 106 (352) erwähnten „Sprachorganen" würde der Leser etwas mehr Kommentar erwarten. Hier wäre mit Gewinn K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig/Berlin 1914, 69 und 159 (mit Fn. 1), der den „stoischen Charakter" solcher Partien hervorhebt, heranzuziehen gewesen. Aufschlußreich hierzu ist auch Basil., Hom. in Ps. 28,3, c. 3, PG 29,289Asqq., sowie (Basil.), Comm. in Isai. proph. prooem. c. 3, PG 30,124B–C; in c. VI,8 c. 187, ib. 440A; in c. VII,3–9 c. 193, ib. 452A. (Gronau wäre übrigens auch zum Thema der Leugnung der Vorsehung usw. § 44, S. 147ff, lehrreich gewesen, z. B. S. 202f zur Parallele or. 5,2, SC 309, p. 296 Bernardi). – Bei der Auffassung des letzten Satzes von § 114 (385) behält K. gegen Bernardi vollkommen recht mit seiner Wiedergabe „Wir kümmern uns wenig um das, was bloß glänzt und gemalt ist". Er hätte hierfür auch auf Carmen I,2,27, v. 8sqq., PG 37,854/855 verweisen können; vgl. noch die Unterscheidung zwischen einem „echten, lebenden" und einem bloß „gemalten, unechten Menschen" bei Chrysost., Expos. in Psalm. XI,1, PG 55,145; dazu das analoge Argument bei Gregor, or. 29,14, SC 250, p. 204 Gallay/Jourjon – Die von K. nicht angemerkte parenthetische Wendung „Bildung ist ja kein Gemeingut" § 117 (398f) hat in etwa ein Gegenstück in der von or. 25,18, SC 284, pp. 200/202 Mossay: „car celle-ci (= l'éloquence) n'appartient pas à tous", wie M., pp. 201/203, übersetzt. – Zur Funktion der heidnischen Götter als „Beschützer der Leidenschaften" sowie zur folg. Aussage, daß diese durch das entsprechende Vorbild der Götter sanktioniert würden und deshalb sogar in Ehren stünden, § 120 (409), wäre in inhaltlicher wie formaler Hinsicht der Hinweis auf „Carmen de virtute", v. 829sqq. und v. 857sqq., PG 37,739sq. und 742, angezeigt gewesen. (Die Bezugnahme auf dieses Gedicht hätte noch da und dort geschehen können!) – Dies gilt auch für die § 123 (415f) angezogenen Matthäusstellen, wozu v. 881sqq., PG 37,744, zu vergleichen ist; ferner or. 45,17, PG 36,648A–B; Basil., De leg. libris gent. c. 7 (p. 51 Boulenger); Chrysost., De virg. 83,2, SC 125, p. 388 Musurillo/Grillet, etc. – Zum Bild des Kreisels (στρόμβος begegnet auch im „Carmen de vita sua", v. 280, p. 66 ed. Chr. Jungck, Heidelberg 1974), vgl. noch Basil., Hexaem. V,10, SC 26, p. 322 Giet (dort in der Form στρόβιλος).

Die angeführten Beispiele dürften gezeigt haben, welche Sparsamkeit sich ein Kommentator auferlegen muß, wenn er im Dilemma zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig einen akzeptablen Kompromiß finden muß.

Was die Textkritik betrifft, hätte K. vielleicht auf gewisse Stellen mit bemerkenswerten Varianten eingehen können, so § 57 (197) im Falle von αὐϋαδιάζεσϑαι durch Verweis auf or. 2,6, SC 247, p. 94 Bernardi (vgl. Themist., or. 10,131d und 135a, vol. I, pp. 200 und 205 Downey, nebst I. A. Brons, De woordkeuze in Themistius' redevoeringen, Nijmengen 1948, 120), oder § 94 (S. 320) im Falle von κυριττόντων (bei Migne PG 35,628AB: κεραττόντων: vgl. Lampe's Patristic Greek Lexicon unter den Stichwörtern!). Zum Abschluß noch Folgendes: Es wäre eine begrüßenswerte Überraschung und ein wertvoller Dienst an der Wissenschaft, würde sich K. entschließen, auch noch die 2. Invektive gegen Julian (or. 5) in dieser bewährten Art zu kommentieren.

Graz Manfred Kertsch

San Agustín, Meditación de un Centenario. Hg. v. José Oroz Reta. – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1987. 215 S. (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 99)

Zum dritten Mal in diesem Jahrhundert hat die christliche Welt ein Jubiläum zu Ehren des hl. Kirchenvaters und Bischofs Augustinus festlich begangen: 1930 das Gedächtnis seines 1500. Todestages, 1954 die 1600. Wiederkehr seines Geburtstages und nunmehr 1986/87 das Jubiläum seiner Bekehrung und Taufe vor 1600 Jahren. Aus diesen Anlässen sind jeweils internationale wissenschaftliche Kongresse und Sammelwerke mit Beiträgen von Augustinus-Experten aus aller Welt gestaltet worden, die der Augustinus-Forschung neue Impulse gaben. Beachtenswert sind aber auch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Tagungen, die aus solchem Anlaß in einzelnen Ländern stattgefunden haben. Das gilt auch von der hier angezeigten Veröffentlichung, die José Oroz Reta, bekannt als Direktor bzw. Redaktor der Fachzeitschrift „Augustinus", hg. und mit einem Vorwort versehen hat. Sie enthält zehn Beiträge von Philosophie- und Theologieprofessoren der Päpstlichen Universität Salamanca; die Referate wurden auf einer akademischen Festveranstaltung der Universität am 1. und 2. April 1987 vorgetragen und nunmehr, mit Literatur- und Zitatennachweisen versehen, publiziert.

Ein erster sehr ausführlicher Beitrag von S. Alvarez Turienzo beschäftigt sich mit den verschiedenen Stufen oder Stadien der moralischen Entwicklung des Menschen nach der Lehre Augustins und in dessen Leben (9–46). M. Arranz Rodrigo handelt von Augustins Interpretation des Schöpfungsberichtes des Buches Genesis (47–56). J. M. Sanchez Caro untersucht die Ausführungen zum gleichen Thema im Genesiskommentar des angesehenen Salmatizenser Exegeten Antonio de Honcala von 1555, der sich an Augustins Exegese in vielem orientiert hat (147–168). M. A. Tabet Balady erläutert Augustins biblische Hermeneutik an seiner bekannten Epistula 82 an Hieronymus (181–193). F. Soria Heredia behandelt die augustinische Theorie der „signa" in „De magistro" und „De doctrina christiana" (169–179), während sich F. Fernández

Ramos unter Zugrundelegung der „Tractatus in Joannem" speziell mit den „signa" der Wunder Jesu befaßt (56–76). In einem ausführlichen Beitrag mit dem Titel „El genio paremiológico de San Agustín" befaßt sich J. Oroz Reta mit Sprichwörtern und ähnlichen Redeweisen – „proverbios, adagios y refranes" –, wie sie Augustinus reichlich verwendet hat (93–125). T. Vinas Roman erläutert die Rolle, welche Freundschaft und Freunde bei Augustins Bekehrung spielten (195–213). Berührungspunkte mit Augustins Lehre bei dem ihm sonst radikal entgegengesetzten Friedrich Nietzsche untersucht O. González de Cardenal (77–91). In seinem Beitrag „Der christliche Denker von heute und Augustinus" sieht E. Rivera de Ventosa in „einer Welt ohne Seele" das große Problem unserer Zeit, bei dessen Lösung Augustinus einer der „Mentoren" sein sollte (127–145).

Der Herausgeber hat dem Buch den bescheidenen Untertitel „Meditación de un Centenario" gegeben. Tatsächlich aber bietet es eine Reihe beachtenswerter Beiträge zur Augustinus-Forschung.

Würzburg Adolar Zumkeller OSA

Alvarez Turienzo, Saturnino: **Regio media salutis.** Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín. – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1988. 369 S. (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 108)

Bedarf es noch eines weiteren Buches über die Anthropologie Augustins? So fragt sich in seinem Vorwort der Autor, der seit 25 Jahren als Philosophieprof. an der Päpstlichen Univ. Salamanca tätig ist. In seiner Antwort verweist er darauf, daß gerade Augustinus dem heutigen Menschen Anregung zur Selbstbesinnung bietet, zumal in den Fragen über Sinn und Ziel seines Lebens. Es sei Tatsache, daß kein Schriftsteller der alten Zeit, von Platon abgesehen, in dieser Problematik heutzutage so häufig zitiert wird wie Augustinus. A. T. ist deshalb der Ansicht, daß es auf anthropologischem Gebiet vielerlei Fragen gibt, die man im Umfeld der augustinischen Reflexion erforschen sollte.

Der besondere Gesichtspunkt, unter dem der Autor Augustins Lehre vom Menschen betrachtet, ist, wie schon der Buchtitel zum Ausdruck bringt, die Mittelstellung des Menschen (regio media) in der Schöpfung. A. T. versteht sein Werk als philosophische Anthropologie, die damit ihre Grenzen besitzt. Freilich sei diese Beschränkung bei Augustinus notwendig relativ, weil dieser die heutige Unterscheidung zwischen dem Philosophischen und Theologischen, dem Natürlichen und Übernatürlichen nicht kennt. Augustinus verstehe Philosophie im ursprünglichen Sinn als „Liebe zur Weisheit". Seine anthropologische Philosophie überschreitet deshalb das, was die heutige Philosophie darunter versteht. Es geht um „sapientia" und „beatitudo", um den rechten „modus Deum cognoscendi", oder anders gesagt, um „pietas" und „religio". Augustins Anthropologie findet ihr wesentliches Menschenbild im „homo religiosus".

Der Vf. entfaltet das augustinische Menschenbild in elf Kap. Den Ausgangspunkt bildet „der Mensch Augustinus und das Menschliche in seinem Werk" (cap. I). Dann handelt A. T. über den Begriff der menschlichen Natur (cap. II), über Natur und Ziel des Menschen, auch über die „Innerlichkeit" als den Weg zu diesem Ziel (cap. III). Des weiteren stellt der Vf. die Frage, was der Mensch eigentlich sei und gibt darauf die augustinischen Antworten: „animal rationale mortale"; „unus homo", d. h. aus Leib und Seele ein einziges Wesen (cap. IV); und nicht zuletzt „imago Dei" (cap. V).

Während es sich in den vorausgehenden Kap. in der Hauptsache um die Beschreibung des Anthropologischen handelt, beschäftigen sich die folgenden Kap. vor allem mit den formativen, gestaltgebenden Elementen in der augustinischen Lehre vom Menschen. Zunächst zeichnet A. T. den Kirchenvater als den „homo religiosus", für den Gott die Quelle der Weisheit ist und der – im Kontrast zur nichtchristlichen Philosophie seiner Zeit – die wahre Philosophie mit der wahren Religion in eins setzt (cap. VI). Der personale Aspekt der augustinischen Anthropologie findet Ausdruck im Streben nach Wahrheit und im Ideal des „otium sanctum" (cap. VII). Dazu kommt der Anspruch der Gemeinschaft, der als „negotium iustum" von der Liebe bejaht wird. Ausführlich handelt A. T. vom sozialen Charakter der menschlichen Natur, der sich auch in der kirchlichen Gemeinschaft und in der „civitas Dei" bewahrheitet. Prinzip und Zentrum aller Gemeinschaft aber ist Gott (cap. VIII). Es folgt ein Kap. über Augustins Abrechnung mit der alten, d. h. der nichtchristlichen Kultur und Geschichte (cap. IX), der Augustins Sicht der „neuen Zeit", d. h. der christlichen Geschichte gegenübergestellt wird (cap. X). Augustins philosophisches Programm umschloß das Streben nach der Wahrheit und das Verlangen nach dem Guten. In diesem lebenslangen Prozeß unterschied er gewisse Stufen der Entwicklung. A. T. widmet deshalb ein letztes Kap. den verschiedenen Periodisierungen, mit denen Augustinus die Aufeinanderfolge der „aetates" sowohl im Leben des einzelnen, wie in dem der Menschheit beleuchtet (cap. XI). In einem kürzeren Schlußwort greift der Autor die im Titel angesprochene „regio media salutis" (conf. VII, 7,11) nochmals auf und zeigt, wie sich nach Augustinus das Drama des Menschen zwischen zwei Extremen vollzieht: von Gott gut geschaffen, wurde er durch eigene Schuld zum Bewohner der „regio dissimilitudinis" (conf. VII,10,16); durch Gottes Herablassung geheilt, kann er Zugang gewinnen zur „regio beatitudinis" (conf. IX,10,25).

Das Werk A. T.s bezeugt auf jeder Seite den Kenner der Schriften und der Lehre Augustins, der aber auch in der modernen Philosophie gut belesen ist. Die einschlägige Literatur ist gut verarbeitet. Man möchte dem Buch eine Übersetzung in andere europäische Sprachen wünschen.

Würzburg Adolar Zumkeller OSA

Reil, Elisabeth: **Aurelius Augustinus.** De catechizandis rudibus: Ein religionsdidaktisches Konzept. – St. Ottilien: EOS 1989. X, 361 S. (Studien zur Praktischen Theologie, 33), kart. DM 39.–

„Die religionsdidaktische Diskussion der Gegenwart scheint so sehr mit der Suche nach neuen Wegen der Glaubensvermittlung beschäftigt zu sein, daß sie Gefahr läuft, ihre eigene nachhaltige Tradition aus dem Auge zu verlieren" (1). Die Vf.in der vorliegenden Studie versucht, dieser Tendenz entgegenzuarbeiten, indem sie die moderne Religionsdidaktik auf ihre geschichtlichen Grundlagen verweisen und umgekehrt die frühchristlichen Versuche der Reflexion über Inhalt und Methoden der Glaubensvermittlung mit Hilfe des Instrumentariums aktueller didaktischer Modelle beleuchten will: zum Nutzen beider Seiten.

Die Fruchtbarkeit eines solchen Ansatzes wird in der Analyse und Interpretation von Augustins „De catechizandis rudibus" demonstriert, eines frühen und herausragenden Beispiels einer psychologisch durchdachten und theologisch verantworteten Anweisung für die Katechese.

Die gesamte Arbeit unterteilt sich in 6 Abschnitte. Kap. 1 (5–56) bietet einen gerafften Überblick über Hintergrund, Aufbau und Inhalt von „De catechizandis rudibus", wobei R. die wesentlichen Passagen kommentiert und den augustinischen Text somit bereits für die folgenden Schritte der Untersuchung zurüstet. Es wird deutlich, daß die Fragestellungen der Didaktik, *„welche* Wissensinhalte *wem, von wem,* in *welcher Art und Weise* und unter welchen Umständen zu vermitteln sind" (55), in Augustins Katechesemodell ausdrücklich oder implizit eine zentrale Stellung innehaben.

Kap. 2 (57–100) informiert über die wichtigsten Etappen der Wirkungsgeschichte der Schrift Augustins im deutschen Sprachraum bis zur religionsdidaktischen Diskussion der Gegenwart und kommt zu dem Schluß: „Immer dann, wenn die Zeitverhältnisse ein Umdenken oder eine Korrektur der Praxis der Glaubensunterweisung nötig machten, erinnerte man sich an cat. rud." (57). Die Rezeption habe Augustin teils mit stärker inhaltlicher Perspektive, teils mit mehr methodischem Skopus gelesen, ansatzweise sei aber auch schon die Einheit und gegenseitige Verwiesenheit von Inhalt und Form erkannt und gewürdigt worden. Gerade hierin jedoch sieht R. die eigentlich wegweisende Leistung des augustinischen Katechesevers tändnisses.

So führt sie in Kap. 3 (101–148) den Nachweis, daß „De catechizandis rudibus" grundlegend vom Leitgedanken der „narratio" her aufgebaut und verstehbar ist. Die „narratio" hatte ihren ursprünglichen Ort in der Gerichtsrede, dehnte sich in der Spätantike auf das Terrain der Historiographie aus und wurde schließlich im frühen Christentum, explizit erstmals bei Augustin, als „narratio" der Heilsgeschichte zum Medium der Glaubensaussage und -weitergabe. Im Rückgriff auf einige moderne text- und geschichtswissenschaftliche Ansätze und mit Verweis auf das Grundanliegen der „narrativen Theologie" weiß R. plausibel zu machen, daß die „narratio" bei Augustin mehr als eine beliebige Darstellungsform ist, schlage sich in ihr doch vielmehr ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis nieder, das die christliche Botschaft nicht als deduzierbare und dozierbare Wahrheit, sondern als Offenbarungsgeschehen auffasse, das, als Erzähltes, Erzähler und Hörer, Verstand und Affekt, Vergangenheit und Gegenwart zusammenbinde und in seine Dynamik hineinnehme.

Die folgenden Abschnitte der Arbeit sondieren und interpretieren das augustinische Material mit Hilfe der sorgfältig entfalteten Begrifflichkeit gegenwärtiger didaktischer Modelle, der bildungstheoretischen (Kap. 4 [149–231] und der lerntheoretischen Schule (Kap. 5 [232–293]. „Ohne daß man den Kirchenvater selbst für diese didaktische Theorie vereinnahmen wollte, zeigen sich dennoch bei ihm Ansätze, die mit der Begrifflichkeit einer neuzeitlichen Didaktiktheorie benannt werden können" (229).

Kap. 4 stellt Kategorien vor, mittels derer Augustin die notwendige Korrelation von Glaube einerseits und Mensch, Schüler andererseits vollziehe, ohne die die Glaubensvermittlung nicht gelingen könne. Augustin knüpfe bei der Sinnfrage („beatitudo"), bei der Identitätsfrage (Verhältnis von einzelnen und „ecclesia"), bei der Exegese (Allegorese und Typologie) und beim Repräsentativen, Symbolischen (z. B. „civitas" als Strukturprinzip der Heilsgeschichte) an, um dem Wort des Glaubens einen „Sitz im Leben" zu geben.

In Kap. 5 zeigt R. auf, in welchem Ausmaß und mit welchem psychologischen Feinsinn Augustin die Katechese auf die jeweiligen Personen und

Umstände ausgerichtet wissen möchte. Die konkrete Befindlichkeit von Schüler und Lehrer werde ebenso in Rechnung gestellt wie das soziokulturelle Ambiente; die kognitive, affektive und pragmatische Dimension des Lehrens und Lernens komme gleichermaßen zum Zuge, und schließlich lege Augustin ein hochentwickeltes Methodenbewußtsein an den Tag bis hin zur praktischen Empfehlung, dem Katechumenen eine Sitzgelegenheit anzubieten. Eine von Achtung, Symmetrie und Offenheit zwischen den Beteiligten geprägte Atmosphäre könne nach Augustin am ehesten gewährleisten, daß der Schüler schon die Vermittlung des Glaubens als Teil der Glaubenswirklichkeit selbst erfahre: „Was du erzählst, erzähle so, daß dein Zuhörer vom Hören zum Glauben, vom Glauben zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Liebe gelangt" (De cat. rud. IV 8,11).

Ein kurzer 6. Abschnitt (294–299) beschließt die Arbeit mit einem „Rückblick und Ausblick" bezüglich der Nutzanwendung der gewonnenen Einsichten für den gegenwärtigen Religionsunterricht.

Das Verdienst der Untersuchung liegt zweifelsohne in ihrem gelungenen Bestreben, verschiedene Fachrichtungen (Text- und Geschichtswissenschaft, Didaktik, Theologie und Theologiegeschichte) in einen anregenden Dialog zu bringen, besonders aber verschiedene Epochen, speziell Patristik und Gegenwart, zu vermitteln, ohne daß die „Dialogpartner" ihre Eigenidentität verlören und unzulässig verfremdet würden. R. entgeht der Gefahr, daß „das Verhaftetsein in der Gegenwart den Blick für die ursprüngliche Zeitbezogenheit des Textes verstellen könnte" (2), dadurch, daß sie augustinische Themen und Begriffe zunächst in deren zeitgenössisches Umfeld einbettet, bevor sie die Analyse auf die neuzeitliche Fragestellung hin zentriert. Die Differenzen zwischen augustinischer Katechese und aktueller Didaktik werden bei aller spürbaren Bemühung um Hervorhebung der Parallelen dennoch nicht unterschlagen, wenn eine ausführlichere Besinnung auf die unterschiedlichen Zielsetzungen von frühchristlicher Glaubensunterweisung und modernem Religionsunterricht in einer sich zum Großteil profan verstehenden Welt sowie auf die daraus entstehenden Konsequenzen für die jeweilige Gestaltung des Unterrichts mitunter wünschenswert wäre.

Augustinisten mögen kritisieren, die Gedanken Augustins in „De catechizandis rudibus" seien von R. nur unzureichend in den Kontext seiner Philosophie und Theologie, z. B. seiner Theorie des Lernens, der Sprache, des Glaubens und der Erkenntnis gestellt worden. Solchen Einwänden begegnet R. jedoch schon vorab, indem sie zu Recht darauf hinweist, daß die praxisorientierten katechetischen Prinzipien Augustins sich vorwiegend abseits von, ja zum Teil gegenläufig zu seinen diesbezüglichen theoretisch-abstrakten Ansichten bewegen, die das Lehren und Lernen und ihr primäres Medium, die Sprache, häufig als zum Bereich des „foris" gehörend ontologisch abwerten. Da R. zahlreiche heterogene Gegenstandsfelder in Beziehung setzt, wird ein Vertreter einer einzelnen Disziplin freilich eine Erweiterung der Untersuchung in je seine Richtung für wünschenswert oder gar unerläßlich halten, jedoch sollte diese Tatsache nicht der Arbeit als Schwäche angelastet, sondern als Anregung für weitere Forschung begrüßt werden.

Die Weite des Horizonts der Arbeit geht nicht zulasten der Exaktheit, sondern gerade die raffenden Überblicke über den Diskussionsstand in den herangezogenen Fachdisziplinen überzeugen durch Prägnanz und Kenntnisreichtum, wovon nicht zuletzt die Fülle der verarbeiteten und weiterverweisenden Literatur zeugt.

Es versteht sich nach dem Gesagten beinahe von selbst, daß die Untersuchung ihrerseits didaktisch durchdacht strukturiert ist: Es seien nur die hilfreichen Zusammenfassungen zu Ende eines jeden Kap.s angeführt. Die Darstellungsweise bemüht sich um größtmögliche Transparenz auch für den Nicht-Experten: Fachtermini werden maßvoll verwandt und vorab erklärt, Theorien und Konzeptionen werden auf ihre Entstehung und ihren Kontext hin beleuchtet.

Das Anliegen der Studie, die religionsdidaktische Tradition für die Gegenwart fruchtbar zu machen, kann als durchaus gelungen und ertragreich beurteilt werden, ihr Ergebnis ermuntert, in dieser Richtung weiterzuarbeiten: „Es geht bei der Beschäftigung mit der Tradition eben um weit mehr als nur um das Aufbewahren. Es geht auch um Kontinuität, um das Fortwirken von etwas, was einstens sehr lebendig war" (1).

Gießen Christof Müller

Nürnberg, Rosemarie: **Askese als sozialer Impuls.** Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh. – Bonn: Borengässer 1988, XXX, 354 S. (Hereditas 2), geb. DM 60.–

Die vorliegende Diss. – angeregt und betreut von E. Dassmann/Bonn – behandelt das „weltflüchtige" Mönchtum als Anreger und Träger sozialer Impulse. Die geographische Beschränkung auf Südgallien und die chronologische Eingrenzung auf das 5. Jh. sind aus sachlichen Gründen gegeben und gerechtfertigt. Die Vf.in ging mit spürbarer Sympathie und pesönlicher Anteilnahme an ihre Arbeit. Sie hat sich gründlich in ihr Thema eingearbeitet (vgl. das Quellen- und Literaturverzeichnis); jede Seite zeigt überzeugend die intensive Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Forschungsstand.

Nach einleitenden Ausführungen, die Problemstellung und Methode der Arbeit vorstellen, wird in vier großen Abschnitten das Thema entfaltet:

1. Monastisch-asketische Spiritualität und ihre Konsequenzen (31–139); hier kommen vor allem Johannes Cassian und die „Leriner Spiritualität" zu Wort, vermittelt durch Honorat von Arles und Eucherius von Lyon.

2. Monastisch-asketisches Ideal als authentisch-christliches Ideal (140–244). Dabei wird zunächst auf Salvian von Marseille und dessen universalen Aufruf zur Vollkommenheit zurückgegriffen. Dann folgen Valerian von Cimiez als „asketischer Bischof mit sozialer Verantwortung" und Faustus von Riez als „Mönchsbischof in pastoralem und sozialem Einsatz".

3. Der Mönchs-Bischof – Vermittler monastisch-asketischer Spiritualität (245–269). Typische Bischöfe dieser Art sind Exuperius von Toulouse, Hilarius von Arles, Lupus von Troyes und Germanus von Auxerre.

4. Monastisch-asketische Spiritualität als Erhaltungs- und Gestaltungskraft spätantiker Gesellschaft (270–321). Hier wird unter einem neuen Aspekt der soziale Impuls der asketisch-monastischen Schriftsteller zusammenfassend dargestellt.

Umfangreiche Register – Bibel, Antike und moderne Autoren, Namen und Sachen – schließen die Arbeit ab.

Als Leitmotiv der Untersuchung kann die Entdeckung der „soziologischen Funktion der Gottesliebe" angesehen werden, die sich „als sozialer Impuls" ausweist (206). Das zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Arbeit. Die Verpflichtung zu praktischer Nächstenliebe ergibt sich aus einem authentischen Christentum. Die asketisch-monastische Lebensform zeigt die Authentizität in der Besitzlosigkeit, der Christ in der Welt verwirklicht sie in der Freigebigkeit. Beide Haltungen gründen in der Liebe und bezeugen sie. Das führt die Christen in der Welt und im Kloster zusammen, denn beiden ist als Ziel die vollkommene Liebe vorgegeben. Die Einheit und Einzigkeit der christlichen Berufung ist in der Tat auch vom frühen Mönchtum immer wieder unterstrichen worden (Basilius, Längere Regeln 20,2: monotropos bios; vgl. Ep. 150,2). Diese grundsätzliche Einheit bestimmt auch die südgallischen Prediger und Schriftsteller und wird in ihrer Interpretation nachdrücklich unterstrichen. Freilich betonten die monastischen Schriften auch die Eigenständigkeit des asketischen Weges. Das scheint mir bei Johannes Cassian in freundlicher Idealisierung übersehen zu sein. Bei Valerian von Cimiez wird die Frage kurz angesprochen (207). Bei Salvian von Marseille ist mir trotz seiner engen Verbindung zu Lérins das Gewicht des monastischen Elements nicht klar. – Was hat der soziale Impuls schließlich bewirkt? Salvian wartete durchaus mit sehr konkreten Vorschlägen auf. Doch sonst bleibt es beim endlosen Appell zu christlicher Nächstenliebe im Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung. Was Pelagius (erwähnt S. 199–203) resignierend als öffentliche Meinung wiedergibt, „Christus sei nicht gekommen, die Verhältnisse zu ändern" (Expos. Eph. 3,5), hat den eindringlichen Impuls wohl schnell an seine Grenzen stoßen lassen.

S. 223/24: Zur Frage der Authentizität der Faustuspredigten vgl. auch das Sigelverzeichnis der Vetus Latina. Honoratus sollte nicht „Erzabt" genannt werden (224). S. 98, Anm. 5 muß es wohl literarisch statt liturgisch heißen; S. 277, Anm. 39 valeurs statt valerus. Auf S. 111, Anm. 55 wird eine gründliche Untersuchung der „Lériner Regeln" gewünscht; vgl. dazu die im Druck befindliche Diss. von C. Kasper, Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jh.

Freiburg Karl Suso Frank

Rollason, David: Saints and Relics in Anglo-Saxon England. – Oxford: Basil Blackwell 1989. XII, 245 S., geb. £ 35.–

Nach einer Einleitung über den christlichen Märtyrerkult im allgemeinen und im römischen Britannien im besonderen behandelt der Vf., der sich bereits in vielen Einzeluntersuchungen ausgewiesen hat, zwei große Epochen: „the age of Bede" (600–850) und „the Vikings and after" (850–1100). Dem Leser wird eine

Fülle von Material geboten, ergänzt um zahlreiche kluge Beobachtungen.

Schon Beda selbst und sein näherer Umkreis bieten bemerkenswerte Einsichten, daß beispielsweise wichtige Charakteristika des Heiligenkultes, etwa Elevation, Translation und Neubeisetzung der Reliquien in einem hinter oder auf dem Altar aufgestellten hausartigen Schrein von Gallien (und nicht von Rom) herkommen; ebenso bemerkenswert ist die Bezeugung des unverwesten Leichnams, über den das Buch weit öfter spricht, als es der Index (s. v. „saints' bodies undecayed") anzeigt. Breit behandelt werden „the politics of sainthood", dabei eigens auch der Aspekt, wie der Heiligenkult auf die Vereinheitlichung Englands und überhaupt auf die Laiengesellschaft eingewirkt hat. Viele Punkte, wie sie in der kontinentalen Forschung hervorgetreten sind, erscheinen auch hier: die „Selbstheiligung" des Adels oder bestimmter Dynastien und Königsfamilien, auch das Phänomen der Reliquiensammlungen oder daß der Kanzler eigentlich der königliche „shrine-keeper" (scrinarius) gewesen ist, ganz wie bei der Hofkapelle der Karolinger. Die Parallelen zur karolingischen und ottonischen Welt werden immer wieder angesprochen.

Doch muß auch angedeutet werden, was das Buch nicht leistet. So verdienstlich es zu bewerten ist, daß der Vf. Verbindungslinien von den Reliquien zieht zu Kirchweihe, Kirchbau, Eid, Gottesfrieden, Gottesurteilen, Festtagen, Pilgerwesen, Wunderheilungen, ja auch zum Urkundenwesen und zuletzt noch zu den dem Heiligen zugehörigen Leuten („haliwervolc") – das alles wird konstatiert, aber nicht religionsgeschichtlich oder religionssoziologisch, geschweige denn theologisch hinreichend aufgearbeitet. Man wird gewiß gern bestätigen wollen, daß eine Darbietung des Materials das entscheidende ist, aber im letzten suggeriert der Vf. eben doch eine Deutung, denn zu oft tönt durch, daß „die Kirche hier etwas arrangierte": „the cult of saints as a means of integrating the lives of laity into the maschinery of the church" (188). Dies ist nun doch wieder gut „aufklärerisch".

Im Blick auf die deutschsprachige Forschung sei angefügt, daß die grundlegenden Untersuchungen von E. Freise und J. Gerchow über das kalendarische Gedenken im angelsächsischen England und ebenso die Untersuchungen von Suitbert Benz über die Kirchweihe fehlen.

Münster Arnold Angenendt

Gerchow, Jan: **Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen.** Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XXXII, 417 S. (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, Bd 20), Ln. DM 198.–

Schon die Magdeburger Centuriatoren bezeichneten die angelsächsischen Missionare auf dem Kontinent als die „Erfinder" der Gebetsverbrüderungen, und diese Meinung hat sich bis in die Forschungen von W. Levison und Th. Schieffer fortgesetzt. Inzwischen hat sich diese Annahme als unzutreffend erwiesen. Aber eine „neue Stufe im Memorialwesen" (13) möchte der Vf. gleichwohl den Angelsachsen zusprechen. Er bietet einen ausführlichen historischen Überblick über die Gebetsverbrüderungen des angelsächsischen Bereichs, jeweils mit ihren geistlichen Leistungen an Gebeten und Meßfeiern.

Deutschsprachige Leser werden insbesondere die Analysen der Bonifatius- und Alkuin-Briefe interessieren; sie sind voll von einschlägigen Hinweisen. Der Hauptteil der Buches besteht aus einem „Katalog der angelsächsischen ‚Libri vitae' und Necrologien". Hier sei allein auf das für die kontinentale Kirchengeschichte einschlägige „Willibrord-Kalendar" verwiesen: historisch ein persönliches Dokument des „Apostels der Niederlande", liturgisch das „früheste bekannte Zeugnis für necrologische Gedenkaufzeichnungen im Rahmen kalenderischer Überlieferungen" (204). Das heißt: Willibrord führte diesen Kalender für die ihm wichtig erscheinenden Heiligen-Tage, dann aber auch zur Eintragung von Verstorbenen, denen er sich besonders verbunden wußte.

Zu den dabei vom Vf. als „archiepiscopus" angesehenen Bischöfen Basinus und Suidbert ist eine Korrektur anzubringen (vgl. G. Kiesel – J. Schroeder, Willibrord, Apostel der Niederlande und Gründer der Abtei Echternach, Luxemburg 1989, S. 35f).

Am Ende folgen Namen-Register, wie sie in der Freiburg-Münsterschen Schule der Memorialforschung entwickelt worden sind und eine früher für unmöglich gehaltene Aufschlüsselung und sogar Identifizierung ermöglichen.

Das Buch beweist erneut die Ergiebigkeit der inzwischen ja auch bestens erprobten Erschließung der Memorialbücher und stellt eine stolze Leistung dar.

Im Nachgang sei ausdrücklich das Bedauern darüber ausgesprochen, daß die reichen Ereignisse der Schmid-Wollasch-Schule, aus der diese Arbeit hervorgegangen ist, in der Liturgiehistorie nicht rezipiert werden. Dabei werden für die Liturgiegeschichte so wichtige Personen wie Alkuin und Benedikt von Aniane, auch so wichtige Klöster wie Reichenau, St. Gallen, Fulda und nicht zuletzt Cluny, in ihren liturgieschöpferischen Leistungen überhaupt erst richtig herausgestellt, zumal für die Totenliturgie und damit auch für die im Frühmittelalter so hochgesteigerte Meßliturgie. Nichts davon findet sich in dem neuen „Handbuch der Liturgiewissenschaft", weder in den Ausführungen über „Sterbe- und Begräbnisliturgie" noch in der „Eucharistie".

Münster Arnold Angenendt

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum.

Tomus XI pars prima: Caeremoniae regularis observantiae Sanctissimi Patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet **Specu et monasterio Sublacensi** practicantur.

Tomus XI pars altera: Breviarium Caeremoniarium monasterii Mellicensis. Edidit Joachim F. Angerer OPraem. – Siegburg: Franz Schmitt 1985/1987. CCXCVIII, 332 / XVIII, 307 S.

Mit dem Erscheinen des 2. Teils von Band XI des Corpus Consuetudinum Monasticarum ist die Edition der monastischen Brauchtexte von Subiaco bzw. Melk abgeschlossen.

In einer umfangreichen Einleitung zeichnet der Bearbeiter, Joachim F. Angerer, das komplizierte Werden der Texte nach, die in zahlreichen Handschriften überliefert sind.

Während Bruno Albers in seiner Edition von der – als falsch erwiesenen – Voraussetzung ausging, alle Abweichungen in den überlieferten Textformen seien nur Varianten ein und desselben Grundtextes, nämlich der „consuetudines Sublacenses", kann Angerer nachweisen, daß es sich bei den verschiedenen Textformen um unterschiedliche Stufen der Textentwicklung handelt.

Aufgrund eingehender Analyse der Entwicklung in den beiden Sublazenser Klöstern S. Scolastica und Sacro Speco im Spätmittelalter gelingt es Angerer darzutun, daß der a-Text, der Basistext für alle späteren Formen, mit seinen inneren Brüchen einen Kompromiß darstellt, aus den unterschiedlichen Observanzen der beiden Klöster eine einheitliche consuetudo zu schaffen. In einem langwierigen und schwierigen Prozeß zwischen 1377 und den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts entstanden dann fünf weitere, von a abgeleitete Kurz- und Langtexte der Sublazenser Consuetudines. Der Inhalt dieser Texte korrespondiert jeweils mit der entsprechenden, zu dieser Zeit in Subiaco und den anderen Sublazenser Klöstern gelebten Observanz. Es handelt sich also um einen lebenden Text, Ausdruck einer wachsenden Observanz.

Im Kloster Melk wurde 1418 die Sublazenser Lebensform eingeführt. 1460 wurde das Breviarium caeremoniarum monasterii Mellicensis aufgezeichnet, der y-Text, der die Sublazenser Gewohnheiten in einer Anpassung an die Melker Verhältnisse enthält.

Im ersten Teilband der Edition wird der Basistext a „Caeremoniae regularis observantiae sicut practicantur in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi" im vollen Wortlaut publiziert, während von den teils kürzeren, teils längeren Textformen e, i, o, u nur die von a jeweils abweichenden Lesarten ediert werden Im 2. Teilband wird der y-Text: „Breviarium Caeremoniarum monasterii Mellicensis" im vollen Wortlaut ediert, wobei die aus a, bzw. e-u übernommenen Partien durch Kursivdruck kenntlich gemacht werden, und somit das Wachsen des Textes, bzw. die Melker Adaptation der Sublazenser Gewohnheiten leicht ersichtlich ist.

Ein Verzeichnis der Initia liturgica und ein Index verborum et rerum schließen den zweiten Halbband ab.

Die sehr sorgfältige, mit umfangreichem textkritischen Apparat versehene Edition löst den von Bruno Albers 1905 herausgegebenen Sublazenser Brauchtext ab. Die ausführliche Entwicklung der Textgeschichte in der Einleitung (CCXCVIII S. im ersten Halbband) bietet außerdem eine instruktive Geschichte der inneren Entwicklung in den Klöstern von Subiaco im späten Mittelalter.

Eine Bemerkung allgemeiner Art sei am Schluß noch gestattet. Bei den ganzen Fragen um die Consuetudines monasticae wird fortwährend von Reformen, Reformströmen usw. gesprochen. Das Wort Reform wird dabei oft sehr unreflektiert verwendet. Man sollte mit dem Begriff Reform viel zurückhaltender umgehen. Diese oder jene Gewohnheit des mönchischen Lebens, sei es beim Chorgebet, sei es in den ganz banalen alltäglichen Dingen, die von einem anderen Kloster übernommen oder neu entworfen wird, schon als Reform zu bezeichnen, scheint mir höchst zweifelhaft. Oft handelt

es sich doch um rein formale Dinge. Der Begriff Reform sollte für wirklich echte innere Erneuerungsbewegungen vorbehalten bleiben.

Die beiden vorliegenden Halbbände bedeuten jedenfalls eine neue Bereicherung des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

Würzburg Klaus Ganzer

Trois sommes de pénitence de la première moitié du XIIIe siècle. La „Summula Magistri Conradi." Les sommes „Quia non pigris" et „Decime dande sunt". Tome I: Prolégomènes et Notes complémentaires. Tome II: Textes inédits. Textes établis et présentés par Jean Pierre Renard. Postface de Mgr. Philippe Delhaye. – Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort 1989. XXI, 551/VIII, 414 S. (Lex spiritus vitae, 6), kart. bfr 2200

Erfreulicherweise nimmt auch nach dem Tod von Paul Anciaux und Cyrille Vogel die Erforschung der Bußliteratur ihren Fortgang, von der nicht nur in dogmen-, moral- und rechtsgeschichtlicher Hinsicht, sondern auch für die Frömmigkeits-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte gerade des Mittelalters noch sehr viele Erkenntnisse zu erwarten sind. J. P. Renard ist durch eine Diss. von 1977 über die Predigerausbildung in der Anfangszeit des Dominikanerordens (1215–1237) für detaillierte theologiegeschichtliche Forschung ausgewiesen. „Summa" bzw. „Summula" sind bei den hier vorgestellten und publizierten Texten im Sinne der Pönitentialsummen zu verstehen, die seit dem Ende des 12. Jh.s die Bußbücher abgelöst haben. Die Gattung selber ist durch Anciaux, J. G. Ziegler, und P. Michaud-Quantin gut bekannt, aber es existiert noch immer viel nichtediertes Material. Die drei Pönitentialsummen sind als Hilfsmittel für Beichtväter im Gefolge der Bußbestimmungen des IV. Laterankonzils entstanden.

Die „Summula Magistri Conradi" (S.M.C.) entstand 1226/29; sie ist in 62 Handschriften erhalten. Außer der Edition dieses Textes nahm der Hg. auch Zusätze in manchen Handschriften, die von Benutzern stammen, auf.

Die Summe „Quia non pigris" (Q.n.p.) ist eine in 3 Handschriften überlieferte „abbreviatio" der S.M.C. Der Hg. legt Übereinstimmungen und Differenzen beider dar.

Die Summe „Decime dande sunt" (D.d.s.) besteht in ihrem zweiten Teil aus Auszügen, die dem „Templum Dei" des Robert Grosseteste (der um 1220/30 anzusetzen ist) entnommen sind: D.d.s. wurde wohl nach 1234 endgültig zusammengestellt.

Alle drei Summen lassen, ohne daß sie das an irgendeiner Stelle ausdrücklich sagen, den moraltheologischen und kanonistischen Einfluß Bolognas erkennen. Zum Nachweis dessen nahm der Hg. in den 2. Bd Teile der „Summa titulorum decretalium" des Kanonisten Damasus auf, von der S.M.C. und Q.n.p. abhängen. Ph. Delhaye stellt fest, daß damit wohl zum ersten Mal der Einfluß dieses Kanonisten außerhalb der Universitäten nachgewiesen sei. Weitere Quellen der drei Summen sind die „Glossa ordinaria" des Dekrets Gratians und die Dekretalen der „Compilationes antiquae". Des weiteren hängt Q.n.p. evident von der Pönitentialsumme Raymunds von Peñafort und im Schlußteil fast gänzlich von der „Summa de matrimonio" Tankreds ab. Auch Einflüsse aus Paris und England scheinen dem Hg. möglich zu sein. Als Verbreitungsgebiete kommen der heutige süddeutsche und österreichische Raum besonders infrage.

Die Inhalte erstrecken sich auf Rechtsfragen der Pfarreien (Steuern, Begräbnisse), der Ordensleute und Kleriker. Danach werden die Sakramente behandelt, darunter Taufe, Eucharistie und Buße am ausführlichsten, die Ehe sogar in mehreren Kapiteln. Schließlich werden die Beziehungen zu Juden, Heiden, Häretikern, Schismatikern und Abgefallenen besprochen. Zum Schluß handeln die Texte von den Sünden und Strafen.

Hier sind die Erträge für die Sozialgeschichte (Diebstahl, Ehebruch, Wucher, Mord, Simonie usw.) beträchtlich. Aber auch moralgeschichtlich treten wichtige Gesichtspunkte wie innere Schlechtigkeit der Akte, Gewissen, Irrtum, Zweifel, Intention usw. zutage. Für Rechtshistoriker sind die Hinweise auf das „Corpus iuris civilis" interessant. In manchen Manuskripten sind Verfahrensvorschriften, besonders für den Umgang mit „pauperes et minores in iure", aufgenommen.

Mehrere eingehende Indices erhöhen den Wert dieser mustergültigen Edition, mit der sich der Hg. nicht nur um die Bußforschung verdient gemacht hat.

Münster Herbert Vorgrimler

Sancti doctoris ecclesiae **Alberti Magni** ordinis fratrum Praedicatorum episcopi **Opera omnia**, Tomus IV pars I: **Physica Libri 1–4.** Edidit Paulus Hossfeld. – Münster: Aschendorff 1987. XXVI, 398 S. mit 3 Photokopien aus einem Apograph Alberts d. G., kart. DM 298.–

Der Physikkommentar Alberts des Großen gehörte im ganzen späteren Mittelalter zu den Standardwerken des Aristotelesstudiums an den Universitäten.

Der Besitzer des Physikkommentars des Thomas Anglicus (Wylton) vermerkte in seiner Handschrift, die sich heute in der Bibliotheca Malatestiana in Cesena (Plut. VIII Sin 2) befindet, mit unverkennbarem Stolz: „Nota quod etiam habeo alias quaestiones super libris Physicorum secundum alios doctores. Habeo eas secundum Albertum Magnum in uno libro parvo coperto corio albo in quo sunt glosae Magistri Petri Hispani super libris De animalibus Aristotelis et multa opera secundum S. Thomam de Aquino." Er besaß ferner die Physikkommentare des Aegidius Romanus, des Johannes Buridanus und des Blasius von Parma († 1416) samt dessen Conclusiones zur Physik. Den Kommentar des Thomas von Wylton besaß er in drei verschiedenen Codices, die er nach dem jeweiligen Einband unterschied.

Alberts Kommentar stand in den Bibliotheken der Magister und Universitäten. Noch heute kennen wir (neben dem wichtigen Autographfragment des Kommentars Alberts in der Wiener Handschrift 273) 41 Codices des 13. bis 15. Jh.s, die den Kommentar enthalten. Dazu kommen noch Fragmente und Exzerpte, die in der Bibliotheca manuscripta (p. Xs.) gesammelt sind. Das Wiener Fragment aus dem letzten Kap. des 8. Buches des Physikkommentars bekam für den Editor besondere Bedeutung bei der Sichtung und Sondierung der Textgrundlage der kritischen Edition.

H. verglich den Text dieses Kap.s, den Albert selber geschrieben hatte, mit der Überlieferung aller Handschriften, welche dieses Kap. enthalten, und sondierte die sechs besten, dem Autograph nahestehenden Textzeugen: H = Cod. Vatic. Borgh. 307; P = Cod. Paris. 6509; Pl = Cod. Vatic. Palat. 976; S = Budapest, Széchényi 61; Ur = Cod. Vatic. Urbin. 192 (169); Y = Zwettl, Stiftsbibl. 301. Diese und nur diese Handschriften werden zur Erstellung des kritischen Textes verwendet. Unter den ausgewählten Textzeugen befindet sich die Pariser Hs 6509, die H. auch für die Edition des Kommentars zu De Coelo et mundo verwendet hatte.

So einleuchtend und unanfechtbar das Auswahlkriterium ist, so bleiben doch einige Rückfragen, die möglicherweise auch die Textüberlieferung betreffen. Hat Albert dieses 7. Kap. (tract. 4 des 8. Buches) nachgetragen, weil einige Handschriften es nicht bezeugen? Werden diese letzteren Textzeugen einfach von der Textsondierung ausgeschlossen? Der 2. Teil der Edition (der Bücher VI–VIII) wird sicher diese Fragen klären. Die Gegenprobe mit Hilfe der historisch-philologischen Methode wäre angebracht, um vor jeden textkritischen Überraschungen sicher zu sein.

Als Textbuch verwendete Albert die griechisch-lateinische Übersetzung, die der Editor nach fünf Handschriften erarbeitete und dem Kommentar angefügt hat. Dafür verdient er besondere Anerkennung.

Höchstverdienstvoll ist auch der Anmerkungsapparat, in dem der Hg. eine Fülle von Textverweisen und Autorenzitaten verifizieren mußte. Albert verwies immer wieder auf seine eigenen, teils zurückliegenden, teils aber auch noch ausstehenden Erklärungen der aristotelischen Schriften. Mit großer Sachkenntnis hat H. diese Aufgabe erledigt. Eine ausgezeichnete Interpretationshilfe des Kommentars ist die Kennzeichnung der Benutzung des Averroeskommentars durch Albert in diesem Text. Bei seiner Erklärung der Physik des Aristoteles hatte Albert ständig den Kommentar des Averroes bei der Hand. Bei aller Nähe zum Neuplatonismus des Avicenna, den Albert immer wieder anführte, hielt Averroes Alberts Aristotelesverständnis in seinem Bann und Einfluß.

1248 kam Albert von Paris nach Köln und richtete dort das Studium generale der Dominikaner ein. Nach der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus, die er noch 1249 beenden konnte, dem Kommentar zu des Dionysius Schrift De divinis nominibus und den Quaestiones super ethica des Aristoteles nahm er jenes geistesgeschichtliche Werk in Angriff, das ihn in den Augen der Zeitgenossen zum „Großen" des Geistes gemacht hat, die Erklärung aller naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Analog zur Reihe der logischen Schriften sah Albert offensichtlich auch in den naturphilosophischen Schriften eine „series librorum" (I tr.1, c.1, ed. 1,33), die er im 4. Kap. (I tr.1 ed. 6–8) in ihrem sachlichen Zusammenhang vorstellte. Dabei mußte er auch feststellen, daß Aristoteles einschlägige Themen überging, bzw. daß uns diese Schriften nicht überliefert sind, z. B. das subtile Wissen „De intellectu et intelligibili" (I tr.1 c.4, ed. 7,57f). Für Albert war Aristoteles nicht einfach schlechthin der Philosoph; er schätzte ihn, aber er sah auch dessen Grenzen.

Das detaillierte wissenschaftliche Programm der Aristotelesauslegung, das Albert in den ersten Kap.n des Kommentars entwirft, die zahllosen Hinweise auf die übrigen Schriften des Aristoteles, die im Kommentar stehen, zeigen, daß Albert bald nach 1250 mit seinem wissenschaftlichen Vorhaben begonnen hat und daß er sich erst nach mehreren Jahren („ex pluribus iam praecedentibus annis", ed. 1,11) entschloß, auf Bitten seiner Mitbrüder das Kommentarwerk zu publizieren. Diese Beschäftigung mit den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles war um die Mitte des 13. Jh.s noch keineswegs selbstverständlich (vor allem nicht für einen Theologen und Provinzial der Dominikaner in Köln). Die kirchlichen Aristotelesverbote wurden zwar an der Universität in Paris um 1250 nicht mehr respektiert, sie waren aber keineswegs außer Kraft. Alberts Ordenskollege Robert Kilwardby, der um diese gleiche Zeit (nach 1253) in Oxford lehrte, hielt sich an dieses Verbot. Die „scientia naturalis" ist für Albert Lob Gottes, des Schöpfers, welcher der Natur ihren Grund, ihre Ordnung und ihren Bestand gab (ed. 1,18f), Gottes Lob mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung. Das schriftliche Werk ist die Frucht des mündlichen Lehrvortrages. Wiederholt kann der Magister darauf verweisen, was er „nuper" neulich gelehrt habe (vgl. ed. 52,29; 14,38).

Was den Inhalt des Kommentars betrifft, so befaßte sich Albert im 1. Buch vor allem mit der Wissensbegründung in der Naturphilosophie und diskutierte die Prinzipienfrage (forma – materia – privatio). Im Kommentar des 2. Buches erörterte er den Natur- und Ursachenbegriff. Dabei kam er auch auf das unterschiedliche Verständnis von ‚natura' bei Avicenna und Averroes zu sprechen. Avicenna ließ die aristotelische Definition von ‚physis' zu Beginn des 2. Buches nicht gelten, denn mit der Bestimmung der Natur als „Prinzip und Ursache der Bewegung und des Standes (Ruhe) von etwas" werde Gegensätzliches ausgesagt. ‚Natura' müsse vielmehr als ‚esse absolutum' definiert werden, sozusagen als „Wesens-Natur" (im neuscholastischen Sinn). Albert wies mit Averroes die Kritik zurück und verteidigte die Definition des Aristoteles (II tr.1 c.3, ed. 79–81). Im Kommentar zum 3. Buch folgen die Ausführungen über die Bewegung und das Unendliche, im 4. Buch über Ort, Vacuum, Zeit und Ewigkeit. Mit besonderer Aufmerksamkeit liest man die neuplatonischen Elemente der Naturphilosophie Alberts, z. B. die kosmischen Intelligenzen.

Dankenswerterweise hat der verdiente Editor auch der Teiledition die bekannten Indices der Albert-Ausgabe beigefügt: den Doppelindex der von Albert und vom Editor angeführten Autoren (301–312) und den umfangreichen Sach- und Begriffsindex (313–394). Letzteren darf man mit guten Gründen als Reallexikon zum Physikkommentar I–IV Alberts bezeichnen. Druck und Gestaltung der Ausgabe durch den Verlag Aschendorff erfüllen wie immer alle Erwartungen.

Bochum Ludwig Hödl

Waldschütz, Erwin: **Denken und Erfahren des Grundes.** Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1989. 369 S., kart. DM 62.– / öS 428.–

Vorliegende Arbeit ist eine Habil.-Schrift für das Fach „Philosophie" der Univ. Wien 1986 und wurde 1987 mit dem Kardinal-Innitzer-Förderungspreis ausgezeichnet. Sie will nicht nur eine Spezialuntersuchung über ein Detail im Denken Eckharts, sondern eine Gesamtinterpretation bieten (13). Als solche muß sie sich in der Flut der derzeitigen Eckhart-Literatur nach ihrer Berechtigung fragen lassen (11).

W. meint, daß bis jetzt nicht genügend oder nicht richtig die Art und Weise, wie Eckhart den Grund – Principium gedacht und erfahren habe, dargestellt sei.

Wie wird dieser Anspruch erfüllt? Im 1. Teil geht es um hermeneutische Voraussetzungen bei Eckhart, insbesondere um das Verhältnis von Philosophie und Theologie. W. trifft das Richtige, wenn er feststellt, daß nach Eckhart Philosophie und Theologie sich in einem Dritten treffen, und daß er deswegen die Methode der Konkordanz anwendet. (Es mag noch hingehen, daß bei der Dreiteilung der Wissenschaft in *divina, naturalia, moralia* unter der *divina* die Metaphysik zu verstehen sei (72f); daß aber *sacra doctrina* auch mit *divina* und insofern mit metaphysischer Wissenschaft bei Eckhart gleichgesetzt sein soll (74), ist unwahrscheinlich. In allen mittelalterlichen Texten bedeutet *sacra doctrina* die Lehre der Kirche. Und dies ist bis zum Beweis des Gegenteils auch von Eckhart anzunehmen.) Aus dieser Konkordanz aber zu schließen, „wie sehr Eckhart bemüht ist, seine Lehre als für alle Menschen erweisbar zu halten, also nicht nur für die Glaubenden", scheint mir ein Anachronismus (74). Die Unterscheidung von glaubenden und nicht glaubenden Menschen kannte die Scholastik, sie war aber mehr theoretisch, dort zu finden, wo man apologetische Werke schrieb. Bei Predigten und Schriftauslegungen setzt man selbstverständlich einen gläubigen Hörer- bzw. Leserkreis voraus, auch wenn man etwas mit Rationes naturalis erklären wollte. (Die Belegstellen, die W. beibringt, lassen sich alle unter dem von Anselm von Canterbury entwickelten Konzept der Scholastik begreifen S. 51, Anm. 34).

Im 2. Teil wird dargestellt, was Eckhart unter dem Grund in den deutschen Werken und, was dasselbe ist, unter Principium in den lateinischen Werken versteht. Hier kann man in der Tat feststellen, daß an einem wichtigen Begriff ein neues Verständnis von Eckhart vermittelt wird. Es ist schon gut, darauf hinzuweisen, daß Grund nicht einfach gleichzusetzen ist mit Seelengrund, wie es häufig in der Sekundärliteratur geschieht (108). Grund meint das lateinische *principium*, das nach W. zu unterscheiden ist von *causa*. Zwischen *principium* und *principatum* herrsche eine *Wechselseitigkeit*, welche nicht zwischen *causa* und *effectus* bestehe. Obwohl hier Eckhart neuplatonische Terminologie aufgreife, verfalle er dabei doch nicht in eine Identitätsphilosophie. Der Grund und das Begründende sind nicht identisch. Es gehöre zum Wesen des Grundes, daß es sein Sein lasse, sich übergebe in das Andere. „Der Grund ist nur Grund, insofern er sich in einem Gründen an ein Gegründetes weggibt und dieses in seinem Gegründetsein den Grund offenbaren kann und darf und solcher Art selbst wieder Grund für anderes sein darf" (350).

Im letzten Teil geht es darum, wie der Mensch diesen Grund erfahren kann: In Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur entwickelt W. einen eigenen Erfahrungsbegriff. Bei Eckhart lägen nicht Erfahrungen im Plural vor. Das sich und sein Sein Lassen und damit die Dinge Durchbrechen sei eine alle anderen Erfahrungen begleitende Grunderfahrung, von der Eckhart andere Menschen überzeugen wolle.

Diese kurze Inhaltsangabe muß viele Details auslassen. Es ist erstaunlich, welche Fülle von richtigen und weitgehend neuen Beobachtungen im Detail dieses Buch bringt. Zu Recht betont W. immer wieder, daß Grund und Gegründetes, Unendliches und Endliches nicht in eins fallen, und er wehrt sich gegen den Pantheismusverdacht und versucht damit, eine Eigenständigkeit Eckharts gegenüber dem Neuplatonismus (241) hervorzuheben (zur Unterscheidung von Grund und Gegründetem, 264f. – Ob hier allerdings nicht der Neuplatonismus falsch verstanden wird?) Immer wieder betont W., daß man das Verhältnis zwischen Grund und Gegründetem nur in einem personalen Denken erfassen kann (176f 242–244). Was ist das Personale an diesem Verhältnis? Es ist letztlich „In-Beziehung-Sein" (341–351), die Relatio. – Ob dies nicht doch eine Einengung des Personalen ist? Gehört zu ihm nicht die Freiheit? Was meinen Aussagen wie: „Das Verschwinden des Subjektes meint vielmehr die Aufhebung der Subjektivität des Subjektes"? (330). „Im wechselseitigen Durchbrechen ist sowohl die Substantialität Gottes wie des Menschen aufgehoben." Hier möchte man gern weiterfragen. Man erhält dann die Auskunft: „Dieser ‚Gedanke' ist eben nicht mehr auf der Ebene des Denkens einzuholen, sondern nur mehr auf der der Einheit im Vollzug: Gott und Mensch bleiben Gott und Mensch, und doch stehen sie in einer Einheit der Beziehung, die eine totale Disjunktion verbietet, freilich auch eine vordergründige, undurchdachte Identität ausschließt" (334). Ist wirklich Personalität gewahrt, wenn man schreibt: „Der Mensch ist nicht nur Werk und Geschöpf, sondern Gott MUSS (Großbuchstaben im Text) überall den Sohn gebären" (349). Wohlgemerkt, hier geht es nicht darum, daß Gott in Ewigkeit seinen Sohn, den einzig geborenen Sohn, gebären, sondern daß jeder Mensch als Sohn überall geboren werden muß. Noch einmal wird deutlich, warum W. so sehr auf die Unterscheidung des *principium* von *causa* insistiert. (Die überwiegende Zahl der Stellen, in denen *causa* und *principium* wechselseitig gebraucht werden, muß vorsichtig gegen eine solche Interpretation machen.) „Die Rede vom ‚Oberen und Unteren', dem seinsmäßig Mächtigeren und dem seinsmäßig Niedrigeren, paßt zum Denken im Ursache-Wirkung-Schema, nicht aber zum Denken der Beziehung von Ursprung und Entsprungenem" (263). Für diese Ansicht kann W. keine Einzelstellen belegen, sondern beruft sich auf den „Gesamtduktus ... der Auslegung zum Johannesevangelium" (263). Dieser wird zusammengefaßt in dem Satz: „Nichts verrät hier Unterdrückung oder die Tendenz, dem Seienden nicht sein Recht und seine Stellung zukommen zu lassen" (264). Sollte Eckhart wirklich das Verhältnis von causa und effectus, von oben und unten nur unter dem Schema der Unterdrückung gedacht haben? Ist Denken, das ein Ich voraussetzt, schon aggressiv? (vgl. 334). Allerdings wird das Ich vom Selbst unterschieden. „Selbst zu sein (gegenüber und scharf abgehoben von einem Ich-Sein) ist für Eckhart nur möglich ohne Seiendes und sich selbst sein zu lassen" (339). Ob die durch die moderne Psychologie eingeführte Unterscheidung von Selbst und Ich für eine Eckhart-Interpretation sehr hilfreich ist, wage ich zu bezweifeln. Geschieht hier nicht das, was

W. an einer Arbeit von Flasch kritisiert: „Zumindest besteht der begründete Verdacht, daß neuzeitliche Kategorien an einen Denker des Mittelalters herangetragen werden, die diesem gegen seine klar geäußerte Absicht nicht gerecht werden können" (311).

Die Sprache ist vom Stil Heideggers geprägt und ist deswegen nicht leicht zu verstehen.

Ganz am Rand: Der Rezensent sieht sich nicht gern mit fremden Federn geschmückt. Die im Literaturverzeichnis unter seinem Namen angegebene Arbeit: Meister Eckharts biblische Hermeneutik stammt (leider) nicht von ihm, sondern von Konrad Weiß.

Die vielen geäußerten kritischen Anfragen sollen nicht das Verdienst der Arbeit schmälern. Es gelingt W. nicht nur, eine Fülle bis jetzt unbeachteter Details im Denken Eckharts in neues Licht zu rücken, sondern auch eine Gesamtinterpretation zu liefern, die im guten Sinn Eckhart fragwürdig macht, neu nach ihm fragen läßt.

Mainz Bardo Weiß

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton Schindling und Walter Ziegler. Bd 1: Der Südosten / 2: Der Nordosten. – Münster: Aschendorff 1989/1990, 152 S. / 233 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 49/50), kart. DM 32.– / DM 49.80

Mit diesen beiden Bänden eröffnet die Gesellschaft zur Förderung des Corpus Catholicorum innerhalb ihrer Schriftenreihe eine zusammenhängende Folge von Heften, von der man annehmen kann, daß sie sich in Zukunft als ein nützliches Instrument der Forschung erweisen wird – eine Art Handbuch der deutschen Landesgeschichte im Reformationszeitalter, das vor allem die konfessionelle Entwicklung darstellen und damit zu einer „vertieften und vergleichenden Betrachtung des konfessionellen Schicksals im Reformationsjahrhundert" (Vorwort) beitragen soll.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form. Eingeleitet wird jeder Artikel mit einer Karte und abgeschlossen mit einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur sowie – besonders beachtlich – einer Mitteilung über Forschungsdesiderate.

Die beiden vorliegenden Bände, die den Ostteil des Reiches behandeln und die knappe Hälfte des Gesamtwerks ausmachen dürften, enthalten alles in allem 19 Artikel. Man findet die deutschen Länder an der Ostseeküste mit Einschluß Schleswig-Holsteins sowie, obgleich außerhalb des Reiches gelegen, der preußischen Territorien, ferner die übrigen Gebiete östlich der Elbe, Böhmen, die östlichen Teile Frankens, Bayern und Österreich.

Wie die Hg. im Vorwort darlegen, werden vor allem die großen politischen Einheiten berücksichtigt, die kleineren nur in exemplarischer Auswahl. Kriterium hierbei scheint die Flächengröße zu sein; denn weggelassen sind – mit dem nicht sonderlich überzeugenden Argument, sie seien „in der reformationsgeschichtlichen Forschung bis zuletzt intensiv behandelt worden" – die Reichsstädte, was allerdings in den vorliegenden Bänden noch nicht sehr spürbar ist, da es innerhalb von deren Einzugsgebiet nur wenige Reichsstädte gab, von denen zudem Nürnberg sogar einen Artikel erhalten hat. Vernachlässigt sind weiterhin auch die geistlichen Territorien; im Grunde haben nur die Erzstifter Salzburg und Magdeburg sowie die mediatisierten Bistümer Berücksichtigung gefunden. Endlich mag man einige Nebenländer großer Territorien wie die Lausitzen und die Oberpfalz vermissen und sich darüber wundern, daß die beiden Sachsen, obgleich sie doch im 16. Jahrhundert so intensiv miteinander verzahnt und verwachsen waren, hier auseinandergerissen sind.

Auffälliger als die Defizite sind freilich die Vorzüge und Leistungen des Unternehmens. Als Vf. waren durchweg gute, in einigen Fällen exzellente Kenner am Werk; Artikel von so präziser Knappheit wie die von M. Rudersdorf und A. Schindling über die fränkischen Markgraftümer und Nürnberg oder von F. Machilek über Böhmen und zumal Schlesien (!) findet man nicht leicht anderswo. Die Geschehnisse und Entwicklungen sind im allgemeinen fair, ohne deutlicher erkennbare konfessionelle Parteilichkeit, geschildert; daß die meisten Autoren den Wiederaufstieg des Katholizismus nach 1550, sofern er stattfand, begrüßen, ist verständlich, doch sind auch die Kosten, die hierfür zu zahlen waren, in der Regel genannt – daß in Oberösterreich der Erfolg der katholischen Sache „z. T. erst durch nackte Gewalt" möglich war, ist bei W. Ziegler (I 129) ebenso vermerkt wie das „Schreckensregiment der Liechtensteiner Dragoner" in den schlesischen Erbfürstentümern bei F. Machilek (II 134). Von den alten Bollwerken der apologetischen Tradition scheinen diesem Werk zufolge allenfalls noch ein paar Ruinen stehengeblieben zu sein; nur daß der Begriff „Gegenreformation" eher vermieden wird und bei einigen Autoren gänzlich abgelöst ist durch das – als Ersatz doch etwas farblose – neue Stichwort „Konfessionalisierung", mag dem kritischen Leser ins Auge fallen.

Als eines der Erkenntnisziele ihres Unternehmens kündigen die Hg. in ihrem Vorwort das Aufspüren „verlaufstypologischer Merkmale" an. In der Tat drängt einem die fortlaufende Lektüre der einzelnen Artikel die Frage nach Ähnlichkeiten und Grundlinien des Geschehens förmlich auf. Folgendes etwa ist festzuhalten:

Die scheinbar stabile Kirchenfrömmigkeit am Vorabend der Reformation; das Eindringen reformatorischen Gedankenguts in fast allen Gegenden über die Städte und auf dem Weg über Lektüre und Predigt; nachhaltiger Widerstand gegen die neue Lehre begegnet kaum in der Bevölkerung, wohl aber bei Obrigkeiten und denjenigen kirchlichen Behörden, die nicht in Passivität versunken waren, sowie manchmal im Adel; die konfessionelle Ausrichtung des Landes entspricht derjenigen an der Spitze; für die evangelisch gewordenen Gebiete sind besonders charakteristisch die Kirchenordnungen, die Schulgründungen, die theologischen Streitigkeiten im Zeitalter der Frühorthodoxie; eine „zweite Reformation" gab es in ausgeführter Form (z. B. Anhalt), aber in nicht ganz seltenen Fällen auch in Ansätzen; mediatisierte Bistümer findet man in allen konfessionellen Bereichen.

Nicht weniger bemerkenswert als die Stereotypen sind freilich die Besonderheiten – ich notiere einige lehrreiche Einzelmitteilungen:

Aus Bayern – dem Territorium, das W. Ziegler als „gelungenen Fall einer positiven Konfessionalisierung" bezeichnet (I 68) – kennen wir keine unmittelbaren Äußerungen der Regierenden über die politische ratio ihres Festhaltens am katholischen Bekenntnis (I 60); über 50 Prozent der katholischen Kontroversliteratur in den 1520er und 1530er Jahren war in Leipzig oder Dresden gedruckt (II 15); die Erzbischöfe von Magdeburg übten schon vor der Reformation in den Gebieten, die außerhalb der Diözesangrenzen ihrer Landeshoheit unterstanden, einen „quasi – landesherrlichen Episkopat" aus (II 70) – gewissermaßen säkularisierten sie ihre eigenen Bischofskollegen.

Das neue Werk hat seine Grenzen. Die formalen Strukturen hätten noch vervollkommnet werden können – die Literaturverzeichnisse sind nicht einheitlich angelegt und auch in der Qualität unterschiedlich; dasselbe gilt von den Karten. Auch zieht der an sich interessante Ansatz, von den Territorien als den Basisländern der Konfessionsverteilung in Deutschland auszugehen, die Konsequenz nach sich, daß das Geschehen vor allem „von oben her" geschildert und der obrigkeitliche Anteil vielleicht überschätzt wird. So wird *das* Standardwerk über die regionale Kirchengeschichte Deutschlands im Reformationszeitalter, das vielleicht möglich gewesen wäre, wohl nicht herauskommen – in den noch ausstehenden Bänden wird sich, wie ich denke, auch das Fehlen der Reichsstädte als ein fühlbarer Mangel erweisen.

Dennoch – das Gebotene ist beachtlich genug. So wünscht man dem Unternehmen einen zügigen Fortschritt und eine angemessene Verbreitung. Daß es am Ende reichhaltige Register braucht, wird den Verantwortlichen klar sein.

Göttingen Bernd Moeller

Verheecke, Monique: **Dieu et l'homme.** Dialogue et combat. Théologie et anthropologie dans les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 221 S. (Cerfaux-Lefort, 6), kart. bfr 460.–

Das vorliegende Buch ist eine verkürzte Ausgabe der bereits von der Vf.in im vollen Umfang veröffentlichten Diss. an der Univ. Louvain-la-Neuve (Belgien) unter dem Titel L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et leurs présupposés anthropologiques (Louvain-la-Neuve 1984).

Wie bereits aus dem Titel ersichtlich, bemüht sich die Autorin um das lebendige Verhältnis zwischen Gott und Mensch als den Kern der ignatianischen Exerzitien. Gott und Mensch, diese Namen stehen für eine einzigartige spannungsreiche Partnerschaft zwischen ungleichen Partnern.

Die Exerzitien enthalten eine Theologie und eine Anthropologie, in deren Zusammenhang das Verhältnis Gott-Mensch mal als ein harmonisches, mal als konfliktreiches Zu- und Miteinander erfahren wird. Weil der Mensch

sich nicht gänzlich – ohne sein Verhältnis zu Gott – denken läßt, wird seine gläubige Anlehnung an Gott zur Bedingung der notwendigen Läuterung eines Jüngers Christi (7ff). Der Glaubende ist daher aufgefordert, in einen Dialog mit Gott zu treten und in diesem Dialog an sich selbst zu arbeiten, um aus der Enge der Ich-Bezogenheit herauszutreten. Es ist dies nicht ein Ziel, das um den Preis einer einzigen Schlacht, sondern eines dauernden Kampfes erreicht werden kann. Auch darin findet die Dynamik des christlichen Lebens ihren Ausdruck.

Der Anlage der Exerzitien selbst folgend versucht die Vf.in, sowohl die Grundlagen als auch die inneren und äußeren Bedingungen einer solchen Dynamik sowie auch die möglichen Rückschläge psychologischer und anderer Art, denen die dynamische Entfaltung des „Kampfes" ausgesetzt ist, zu präzisieren.

Eine lebensnahe Ausdrucksweise der Vf.in macht das Geschehen des inneren Ringens des Menschen mit sich selbst und mit Gott auch dort anschaulich, wo dieser in seiner unfaßbaren Dreieinigkeit berührt wird.

Insgesamt enthält diese Studie nicht mehr als das, womit man schon durch andere Untersuchungen zu den Exerzitien vertraut ist. Aber die gewählte Ausdrucksweise macht aus ihr eine interessante Lektüre und einfühlsame Einführung in die Kerngedanken der traditionsreichen ignatianischen Übungen.

Münster Kossi J. Tossou

Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im Deutschen Kaiserreich. Hg. und eingel. von Hans Jürgen Brandt unter Mitarbeit von Josef Dransfeld, Karl Hengst, Norbert Humberg. – Münster: Aschendorff 1987. XXIII, 358 S. (Quellen und Studien, Bd 1), Ln DM 58.–

Mit dieser Edition betritt der Vf. und Hg. Neuland und gibt der in den Anfängen steckenden Erforschung der katholischen Seelsorge an den Polen im Ruhrgebiet eine gute Grundlage für ihre Forschungen.

Die Edition umfaßt 225 Dokumente unterschiedlichster Art, die vornehmlich aus den Staats-, Pfarr- und Klosterarchiven und aus zeitgenössischen Zeitungen stammen. Dabei ist in die Anmerkungen eine große Zahl von Biogrammen der verschiedensten Personen eingearbeitet. Der Edition geht eine gute Einleitung voraus, die auf 24 S. einen kurzen aber ausgezeichneten Überblick über die Geschichte der Seelsorge an den Polen im Ruhrgebiet darbietet. Dankbar ist man auch für den Anhang Nr. IV, der zunächst eine Liste der für den Zeitraum in Frage kommenden preußischen Innenminister, Kulturminister, Oberpräsidenten der Rheinprovinz, der Provinz Westfalen und der jeweiligen Regierungspräsidenten der zuständigen Regierungsbezirke bietet. Hinzu kommt eine Liste der für das Ruhrgebiet zuständigen Bischöfe und Generalvikare der Diözesen Köln, Münster und Paderborn. Ein Personen- und Ortsregister schließt die Edition ab.

Bedauerlich ist allerdings, daß die gute Einleitung keine Anmerkungen hat. Dazu schreibt der Vf. und Hg.: „Auf einen Anmerkungsapparat wird in dieser Einleitung verzichtet. Denn anhand des Personen- und Ortsverzeichnisses ist es dem interessierten Leser umgehend möglich, die Aussagen des Textes anhand der einschlägigen Dokumente nachzuprüfen. Ebenso findet sich dort der Hinweis auf die Fundstelle für nähere Angaben über Personen und Orte." Neben der Mühe, die dieses Verfahren mit sich bringt, stimmt es auch nicht. So kann man z. B. kein Dokument über den 1. polnischen Katholikentag in Bochum am 3. Juni 1894 und über seine Achtpunkteforderung an die Bischöfe, den Kaiser und den Bundesrat finden. Auch die wörtlich zitierten Äußerungen von Vikar Liß, die sich auf den S. 10 und 11 der Einleitung befinden, finden sich in keinem Dokument. Und so gibt es mehrere Stellen in der Einleitung, bei denen man vergeblich die einschlägigen Dokumente sucht.

Zum Schluß einige Corrigenda:

Auf S. IX muß die Abkürung EBA-AZ EBA-FBK heißen. Auf S. 17 muß es statt 12. Januar 1899 sicher 21. Januar 1899 heißen. Auf S. 185 muß es im 3. Abschnitt statt Beichte und Kommunionunterricht wohl richtig Beicht- und Kommunionunterricht heißen. Im Personen- und Ortsverzeichnis muß es statt Atern Artern heißen und bei Hötensleben muß statt Nr. 118 die Nr. 160 stehen. Auch bei Szymanski, Marion muß statt Nr. 118 die Nr. 117 stehen.

Im Literaturverzeichnis vermisse ich: F. G. Hohmann, Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn von 1857–1892, in: WZ 122 (1972) 191–282 und von 1892–1910, in: WZ 123 (1973) 215–262. Auch bei diesen Bischofswahlen spielt die preußische Politik gegenüber den Polen eine Rolle.

Das alles mindert aber nicht den Wert dieser Edition.

Magdeburg Franz Schrader

Vogel, Wieland: **Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1989. XXVI, 371 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 48)

Dies ist ein sehr interessantes, ja für die Diskussion um das Verhältnis von Katholizismus und Weimarer Republik notwendiges Buch. Es untersucht, gestützt vornehmlich auf die Akten des Breslauer Diözesanarchivs (Kardinal Bertram), die Korrespondenzen mehrerer nationalistischer katholischer Adeliger (besonders Lüninck und Loë) sowie die Auswertung der Periodika der nationalen Verbände, deren Auseinandersetzung mit der Kirchenleitung, konkret das Ringen von Jungdeutschem Orden und Stahlhelm mit der Fuldaer Bischofskonferenz, wobei maßgebliche Katalysatoren in diesem Ringen auf der einen Seite die Zentrumspartei, deren Publizistik und geistliche Berater, auf der anderen Seite völkisch-national gesinnte Katholiken der Kampfverbände waren, vor allem Adelige und einige Sympathisanten aus dem Klerus.

Auf diesem Feld verfolgt der Vf., nachdem er die beiden Kampfverbände kurz vorgestellt hat, deren erste Zusammenstöße und den publizistischen Kampf mit dem Zentrum in den Medien bis zur ersten Stellungnahme der Fuldaer Konferenz 1925, behandelt dann die Versuche der Verbände, die Warnungen der Bischöfe zu entkräften oder wenigstens auch das linke Reichsbanner in das Schußfeld der Bischöfe zu bringen (was gelang) und gelangt dann zum Höhepunkt der Auseinandersetzung um 1930, als der Stahlhelm – der Jungdeutsche Orden trat damals schon zurück – vor allem im Rheinland sich stark ausbreitete, vielfach auch im katholischen Bereich Verständnis fand, etwa in der Abtei Maria Laach (nach Meinung der Stahlhelm-Sympathisanten sogar beim Kölner Erzbischof), freilich bis 1932 eine Änderung der bischöflichen Haltung nicht erreichen konnte.

Die Studie befaßt sich freilich nur mit den genannten drei Verbänden und nur im Bereich der Fuldaer Konferenz (also nicht in Bayern), und auch hier vornehmlich nur mit dem Rheinland, Westfalen und Schlesien; doch können die Ergebnisse wohl auch für das Reich insgesamt als grundsätzlicher Problemansatz gelten.

Dieser Ansatz – und darum ist dies ein notwendiges Buch – liegt in der Frage nach dem Grundverhältnis von kirchlicher Obrigkeit und völkischen Kampfverbänden und damit nach dem Verhältnis von Katholizismus und Weimarer Republik. Der Vf. kann hier eindeutig und schlagend nachweisen, daß die Bischöfe von Anfang an stets den Kampfbünden strikt ablehnend gegenüberstanden sowohl aus innerkirchlichen Beweggründen (Fehlen religiöser Erziehungsziele; Interkonfessionalität der Verbände; Beeinträchtigung des katholischen Vereinswesens; Aufhetzung zum Völkerhaß) wie aus staatspolitischen Überlegungen (Störung des Verfassungslebens; Infragestellung des patriotischen Sinnes der katholischen Vereine). Dabei war es keineswegs einfach, eine solche Ablehnung zu formulieren und durchzuhalten, da die Verbände sich vielfach positiv-christlich gaben, das Zentrum wegen seiner Verbindung mit den Sozialdemokraten der Bolschewistenfreundlichkeit bezichtigten und die Entpolitisierung der Kirche forderten, zudem das Soldaten- und Uniformgepräge von Jahr zu Jahr besonders bei der Jugend populärer wurde. Höchst bemerkenswert ist auch, wie der Vf. herausarbeitet, daß vor allem Bertram es war, jener für die NS-Zeit vielgeschmähte Erzbischof, der am härtesten und konsequentesten diese Linie verfocht – schon damals übrigens lieber mit Schriftsätzen als mit persönlichen Aussprachen arbeitend; das Bild des Kardinals erhält von daher deutlich andere Züge. Insgesamt macht jedes Kap. dieses Werkes deutlich: Von einer gemeinsamen Republikfeindschaft von Episkopat und Rechtskräften kann keine Rede sein.

Eine ganz andere Frage freilich ist es – wenn man von der heutigen Fragestellung einmal absieht –, ob das Buch die Verhältnisse der damaligen Zeit wirklich richtig zeichnet. Diese Frage ergibt sich, wenn man sich die – bei aller Fülle des gebotenen Materials – doch schmale Quellenbasis vergegenwärtigt, aus der heraus über viele S. hin jede kleine Aktion und jeder kleine Briefwechsel breit ausgemalt ist – schon die doch recht punktuelle Beschränkung auf einige wenige Landstriche und einige betroffene Bischöfe läßt an der allgemeinen Bedeutung des vorgetragenen Ringens zweifeln. Manche vom Vf. selbst gegebenen Hinweise verstärken den Verdacht, etwa wenn bis Ende 1925 Bertram von seiten der Politiker noch keinen Hinweis über die Verbände erhalten hatte, nur von den Pfarrern unterrichtet war (177 Anm. 62), wenn im Rheinland im wesentlichen nur drei Sympathisanten im Klerus für die Verbände namhaft gemacht werden können (55ff) oder wenn man feststellen muß, daß um 1930 die früheren Warnungen der Bischöfe nur wenig bekannt waren, der zuständige Sachbe-

arbeiter etwa in der Erzdiözese Köln gravierende Informationslücken hatte (308–311). Ein schweres zeitgenössisches Problem der gesamten katholischen Kirche in Deutschland können die Verbände also wohl kaum gewesen sein, wenigstens nicht in den 20er Jahren; nach 1930, als der Stahlhelm sich erst richtig ausbreitete, mündete die Problematik der Kampfverbände dann schnell in die allgemeine Frage von Nationalsozialismus und Kirche ein.

Wenn man sich dieses Problems bewußt ist und wenn man es akzeptiert, daß die Darstellung manchmal, fast esoterisch, auf schwer zugängliche Quellen verweist (z. B. mehrfach auf eine Arbeit von Kl.-P. Reiss über die deutschnationalen Katholiken, z. B. 125, die man dann im Literaturverzeichnis als Manuskript, im Privatbesitz befindlich, ausgewiesen sieht), auch manchmal seltsame Ausdrücke benützt (z. B. 261 „Siedlungsängste"; 300 „Existenz zweier konfessionsverschiedener Zentrumsparteien"), so erfährt man doch, über den bereits angeführten Beweis hinaus, interessante, manchmal auch wichtige Details aus der Auseinandersetzung von Bischöfen, Zentrumsanhängern und ihren nationalen Gegnern. Bewundernswert, freilich auch manchmal problematisch, war der Kampf mancher Zentrumsgeistlicher gegen die Kampfverbände, eigentümlich die Hartnäckigkeit bestimmter Adeliger in ihrem Eintreten für die nationale Rechte. Daß es gerade bei diesen viele Illusionen von christlicher „Volksgemeinschaft" gab, daß ihre Naivität oft bis an die Grenze des Lächerlichen ging, ist sofort klar – freilich bitter auch die Einsicht, daß ihre Opponenten, die das Heil in der Verbindung von Zentrumspartei und Kirche sahen, letztlich durch die geschichtliche Entwicklung auch nicht Recht bekamen. Deshalb wird man heute, abgesehen von ihrer Bedeutung für die geschichtswissenschaftliche Forschung, doch wohl etwas distanzierter auf diese zeitgenössischen Kämpfe blicken.

München Walter Ziegler

Zur Sache – Das Kreuz. Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region, hg. v. Joachim Kuropka. – Vechta: Vechtaer Druckerei u. Verlag 1987. 512 S.

Der Titel dieses interessanten und in seiner Konzeption beachtenswerten Buches bezieht sich auf die protestierenden Zurufe vieler Teilnehmer bei jener Kundgebung des Oldenburger Gauleiters Karl Röver am 25. November 1936 in Cloppenburg, auf welcher dieser den kurz vorher hg. Geheimerlaß des oldenburgischen Kirchen- und Schulministers Julius Pauly, daß Kreuze und Lutherbilder aus den Volksschulen zu entfernen seien, unter schwerem Druck der Öffentlichkeit zurücknehmen mußte. Dieser damals im Inland wie im Ausland vielbeachtete „Kreuzkampf" ist in dem hier anzuzeigenden Werk, das im Zusammenhang mit einer Jubiläumsausstellung 1986 unternommen wurde, umfassend dokumentiert und unter vielen Aspekten erörtert.

Das Buch, das aus 31 Einzelbeiträgen besteht, gliedert sich deutlich in mehrere Teile. Am Anfang stehen ein Grundsatzreferat des Hg.s über die Vorgänge und ihre Einordnung sowie grundlegend informierende Beiträge über die NS-Schulpolitik in Oldenburg und über die Entfernung der Lutherbilder. Es folgen Berichte über die Geschehnisse in einzelnen Gemeinden (101–205), wobei sowohl solche, die maßgeblich beteiligt waren, als auch andere, in denen es teilweise oder ganz ruhig blieb, vorgeführt werden. Zwei weitere Abschnitte stellen Grundzüge der allgemeinen und der Kirchenpolitik im Hinblick auf die Vorgänge dar, betrachten die Aktivitäten des Bischofs von Galen in Münster (206–253) und stellen maßgebliche Persönlichkeiten der lokalen Szene vor (297–331). Sodann wird die Wirkung der Vorfälle und ihre Verbindung mit solchen in anderen deutschen Ländern untersucht und nach der Rezeptionsgeschichte bis in die Gegenwart gefragt (332–396). Der letztgenannte Aspekt, nämlich die gegenwärtige Bedeutung, wird dann schließlich durch grundsätzliche Aufsätze zu weltanschaulichen Fragen abgedeckt (z. B. Theologie des Kreuzes, religionssoziologische Überlegungen, 254–296). Ein umfangreicher Bild- und Dokumentenanhang, Zeittafel und Literaturverzeichnis (leider kein Register) schließen den stattlichen Bd ab.

An der Konzeption des Buches besticht nicht wenig. Zu nennen sind etwa die konsequente Auswertung der lokalen Quellen (Archive, Zeitzeugen), die erhebliches Material zutage fördert, oder der – vielfach gelungene – Versuch, die kirchlichen Vorgänge mit den politischen und gesellschaftlichen zu dieser Zeit zu verbinden. Das lokale Geschehen wiederum wird durch verschiedene Beiträge an die allgemeine Entwicklung angebunden, etwa durch die Aufsätze über Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1933–1937 (216–231) oder über Kreuz und Hakenkreuz (272–285), die freilich dann doch eher bei einer Sammlung von Einzelaspekten stehenbleiben. Sodann ist bemerkenswert die Bemühung, in der gesamten Breite alle Kreuzvorfälle im Dritten Reich einzubeziehen (und möglichst mit Oldenburg zu verknüpfen), was – wenn auch nicht ohne starke Hervorhebung des Lokalereignisses – doch recht gute Früchte trägt. Beachtenswert erscheint weiter der Versuch, dem Phänomen des Kreuzkampfes theologisch und soziologisch näherzukommen und hier Linien bis zur Gegenwart zu ziehen; ob letzteres angesichts der Tatsache, daß heute kaum noch Katholiken für ein Schulkreuz auf die Straße gehen dürften, gelungen ist, sei dahingestellt – die Begeisterung für die damaligen Proteste steht doch immer im Vordergrund, die heutige Sicht wird nur selten angesprochen (z. B. 393f). Schließlich ist hervorzuheben, daß auch viele Beobachtungen, die nicht eigens thematisiert werden, ertragreich und weiterführend sind, etwa Hinweise auf die bedeutende Stellung, die unter der Geistlichkeit die ehemaligen Frontkämpfer einnahmen oder auf die Notwendigkeit, für die Proteste NS-Parteigenossen und Mandatsträger zu gewinnen, sowie auf die Schlüsselfunktion, die diesen offensichtlich zukam (sogar ein Bürgermeister und ein Träger des Goldenen Parteiabzeichens waren unter den Protestlern). Dies alles macht dieses erste große und moderne geschichtliche Werk über die Kämpfe zwischen Christen und den Nazis um das Symbol Kreuz zu einer allgemein, über Oldenburg hinaus lesenswerten und in vielerlei Hinsicht anregenden Lektüre.

Dagegen möchte man zögern, diesem Werk sogleich und insgesamt wissenschaftliche Gültigkeit zuzusprechen. Dieses Zögern gründet sich nicht auf die wenigen redaktionellen Mängel, die bei einer so großen Zahl von Autoren kaum zu vermeiden sind (z. B. schwankt das Datum, wann die kirchliche Seite von dem Erlaß Kenntnis hatte, zwischen 5. und 10. November, 103f bzw. 14; als Ursache des Erlasses wird vom Hg. ein lokaler Streit um eine Schuleinweihung in der Gemeinde Bösel, den die Nazis vorgaben, als Ausrede abgewiesen, 26f, dagegen von anderen Autoren mehrfach bejaht, z. B. 65). Vielmehr beruht die Kritik auf der offensichtlichen Notwendigkeit, für eine wissenschaftlich haltbare Geschichte der Kreuzaffäre in Oldenburg und gar erst darüber hinaus noch wichtige Desiderate aufzuarbeiten.

Ein erstes Desiderat, eng auf die Vorgänge bezogen, wäre wohl, nach einer Erklärung zu suchen, warum die Menschen wegen der – der Sache nach – relativ unwichtigen Kreuzabnahme in den Schulen massenweise und spontan auf die Straße gingen, nicht aber bei der nicht viel später erfolgenden viel wichtigeren Abschaffung der Bekenntnisschule, ein Faktum, das damals schon von den kirchlichen Führern lebhaft beklagt wurde, aber nicht geändert werden konnte. Dies ist ja die eigentlich zentrale Frage, auch für alle anderen Kreuzfälle, ist dann aber auch der Grund für die legitime Frage, warum es nicht gelang, den Massenprotest allgemein für Aktionen gegen das Regime zu verwenden. Ob hier der mehrfache Hinweis auf den Symbolgehalt des Kreuzes, das für den Glauben selbst stand, genügt? Die kirchlichen Feiertage, die verlegt, das Glockengeläute, das untersagt, die Klöster, die geschlossen wurden, hatten für Kirche und Glauben mindestens gleiche Symbolbedeutung wie das Kreuz an der Schulklassenwand (das bisher sicher nicht viel beachtet worden war). Offenbar muß man nach eindringenderen Erklärungen suchen. Ein möglicher Weg dazu könnte die Überlegung sein, ob das Kreuz als Symbol nicht deshalb so wirksam war, weil es sich absolut unpolitisch darstellte, seine Entfernung mit keiner nationalen Notwendigkeit irgendwie begründet werden konnte (anders als etwa die Umwandlung von Klöstern in Lazarette im Krieg). Damit ergab sich – obwohl doch die Nazis keine Martyrer machen wollten – für den damals vorherrschenden Katholizismus geradezu eine bilderbuchartige Martyrersituation: für das Kreuz konnte man sterben wie die alten Glaubenszeugen in Rom (nicht aber für die eine oder andere Art von Schulorganisation). Goebbels sah das wohl richtig, wenn er in seinen jetzt veröffentlichten Tagebüchern die Vorgänge als „tolle Kruzifix-Aktion" und als verrückten Fehler des Gauleiters bezeichnete (zum 30. 1. 1937, Tagebuch I/3, 1987, 28). Hier wären zweifellos intensivere Untersuchungen nötig.

Dann wäre wohl das Spezifische dieses Protestes noch besser auszuleuchten. Es ist gut entwickelt worden, etwa in den Beiträgen von R. Willenborg zur Schulpolitik (56–81) und von W. Damberg über die Auseinandersetzungen in Westfalen (379–387), wie schon seit Jahren sich das Verhältnis von staatlichen und kirchlichen Behörden verschlechterte, ohne daß darüber freilich viel an die Öffentlichkeit drang. Trotzdem arbeitete der Protest der

Geistlichen und Laien – und zwar offenbar, soweit man sehen kann, nicht zuerst aus taktischen Gründen – mit der Berufung auf nationale Einigkeit und Volksgemeinschaft, die der Erlaß störe, nicht dagegen mit der Berufung auf das individuelle Religionsbekenntnis. Das katholische Südoldenburg zu erhalten, diese Idee scheint mehr im Vordergrund gestanden zu haben, als für sich selbst Christ bleiben zu können (was ja auch nur in zweiter Linie zur Debatte stand): Die Berufung des rhetorisch aufwühlend formulierenden Kaplans Uptmoor auf die Sachsen, Münsterländer und Frontsoldaten, für die das Kreuz eine Sache von Ehre und Treue sei (17f; 315f; 421) ist dafür ein beredtes Zeugnis. Wenn dies der Fall ist, war eine direkte Infragestellung des Regimes natürlich nicht intendiert, und Kritik oder etwa Bedauern, daß der Protest später nicht die Judenverfolgung eingeschlossen habe (294), gehen dann von vornherein in die Irre. Zur Erfassung eben des spezifischen Charakters dieses Protestes könnten wohl Betrachtungsweisen wie die der modernen Volkskunde noch weitere Einsichten erbringen.

Vor allem aber, und das ist der Hauptpunkt der Kritik, fehlt bei praktisch allen Beiträgen die Gegenseite, also eine Untersuchung der das Ganze in Gang setzenden Partei- und Staatsbehörden. Weder findet sich für Röver oder Pauly ein biographischer Abriß noch wird auf deren Person, Herkunft und Lebensumstände eingegangen, vor allem auch nicht auf die konkrete Situation dieser Tage und Wochen bei den lokalen, regionalen und Gesamtpartei-Organisationen oder den jeweiligen staatlichen Behörden in Land und Reich – noch immer werden diese zu schnell und einfach als einheitlich negative Seite abqualifiziert. Wie grundlegend wichtig aber eine Untersuchung dieser Seite wäre, zeigt etwa das Verhalten des Regierungspräsidenten von Münster, der durch seine flexible Vorgehensweise einen Kreuzkampf im Sommer 1936 vermieden hatte (379ff), ganz anders als wenig später die Behörden in Oldenburg. Auch methodisch ist diese Forderung unabdingbar: Die kirchliche Seite reagierte ja nur, ihr Handeln ist darum angemessen überhaupt nur zu verstehen, wenn zuerst die agierenden Kräfte, Staat und Partei also, ins Auge gefaßt werden. Freilich gehören unsere Sympathien den Leidenden. Doch darf man, um ein haltbares Bild zu entwerfen, nicht vergessen, daß dies ein relativ kleiner und unbedeutender Teil der damaligen Gesellschaft war. Die offensichtliche maßgebliche Mehrheit in der Öffentlichkeit schon in Oldenburg, die führende intellektuelle und politische Schicht (Lehrer, Beamte) standen dem Kreuzanliegen und gar der Konfessionsschule eher verständnislos bis feindlich gegenüber; und wenn man das weitere Schicksal dieser beiden Einrichtungen bedenkt, muß man ja auch die Frage in Erwägung ziehen, ob damals vielleicht nicht die Protestler, sondern die Behörden und die Partei auf der Seite der „Modernisierung" gestanden haben. Jedenfalls kann die Geschichte der Kreuzkämpfe nicht geschrieben werden, ohne daß die spezifische politische, organisatorische und personelle Lage der Vertreter von Partei und Staat umfassend erforscht wird.

Die Geschichte des Kreuzkampfes bleibt, davon wird man überzeugt sein dürfen, trotzdem ein Ruhmesblatt der Gläubigen und eine peinliche Erinnerung für die damals Mächtigen in Partei und Staat: Nicht sosehr wegen der konkreten Ziele, die damals verfochten wurden und die, wie meist bei den Auseinandersetzungen in der Geschichte, zeitgebunden waren, sondern wegen der Ehrlichkeit des Einsatzes und wegen der Überzeugungstreue auf der einen und der hochmütigen Verlogenheit auf der Seite der Staats- und Parteiführung, die doch ein Vorbild an Gesetzestreue und Mäßigung hätte bieten müssen. Diese Haltung wird eindrucksvoll lebendig etwa in den Briefen tapferer Bauern an den Minister, die damals vielfach geschrieben wurden (z. B. 176ff) oder an der persönlichen Konfrontation der Gläubigen mit den Machthabern bei Vorsprachen und Demonstrationen, die stets im Bewußtsein persönlicher Bedrohung unternommen wurden. Dies für diesen Bereich im einzelnen bewegend vorgelegt zu haben, ist ein bleibendes Verdienst des Werkes, das überdies für künftige Arbeiten wichtiges Material und methodische Anregungen bietet.

München Walter Ziegler

Strahm, Herbert: **Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich.** – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1989. XIV, 484 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd 3), Lw. DM 89.–

Während das Verhalten der großen Kirchen gegenüber der nationalsozialistischen Diktatur gleich nach 1945 Gegenstand einer heute kaum noch zu übersehenden kirchlichen und wissenschaftlichen Diskussion wurde, haben sich die evangelischen Freikirchen mit der Aufarbeitung ihrer Haltung im Dritten Reich lange recht schwer getan, und sie sind erst seit einigen Jahren zum Objekt historischer Bemühungen geworden. Die von Andreas Lindt noch angeregte Berner kirchenhistorische Diss. verfolgt das Ziel, das „Reden und Handeln der deutschen Methodistenkirche als Freikirche und deren Irrwege in einem totalitären Staatssystem aufzuzeigen und die ... innerkirchlichen Vorgänge, Entscheidungsprozesse und Verstrickungen darzustellen und zu beurteilen" (IX). Sie beruht einerseits auf breitem archivalischen Material aus methodistischen, landeskirchlichen und staatlichen Archiven, andererseits auf den zeitgenössischen methodistischen Periodika – einer insgesamt als tragfähig einzuschätzenden Quellenbasis.

Lohnt es sich aber, dem Verhalten einer verschwindend kleinen Gemeinschaft – nicht mehr als 50 000 erwachsene Mitglieder in ganz Deutschland – eine so ausführliche Untersuchung zu widmen? Die Frage ist zu bejahen, weil sich aus dem Umstand, daß die Methodistenkirche in Deutschland eine enge organisatorische Bindung an eine der größten kirchlichen Gemeinschaften in der angelsächsischen Welt hatte, besondere Probleme ergaben. Die Behandlung dieser Freikirche durch den nationalsozialistischen Staat, noch mehr aber ihre eigene Darstellung der Zustände im Dritten Reich, sind für die öffentliche Meinungsbildung in den USA von einer Bedeutung gewesen, deren Dimension sowohl staatlichen Stellen als auch der deutschen methodistischen Kirchenleitung wohl bewußt gewesen ist.

Damit ist ein Schwerpunkt der Arbeit gekennzeichnet. St. führt eingehend vor, daß leitende Vertreter der Methodisten, in erster Linie die Bischöfe Nuelsen und Melle, der ausländischen, besonders der amerikanischen, Öffentlichkeit ein stark geschminktes Bild vom damaligen Deutschland vermittelt haben.

Sie haben sich des öfteren dazu hergegeben, der angeblichen Greuelpropaganda des Auslandes im Sinne des Dritten Reiches entgegenzutreten, der Deutsche Melle noch engagierter als der aus der Schweiz stammende amerikanische Staatsbürger Nuelsen, der sich privat sehr viel skeptischer geäußert hat. Besonders fatal wirkten – weshalb St. ausführlich darauf eingeht – die gemeinsame Erklärung von Dibelius und Nuelsen im Rundfunk unmittelbar nach dem ersten Judenboykott (1. 4. 1933), weil der in kirchlichen Kreisen weltweit hochangesehene Nuelsen damit für das „Neue Deutschland" eintrat, und die Auslassung von Melle auf der Oxforder Weltkirchenkonferenz von 1937, die von der Bekennenden Kirche als gravierende Illoyalität betrachtet worden ist. Bei der Erörterung der Gründe für dieses Verhalten kommt St. zu der These, daß beide Bischöfe sich dazu entschlossen haben, der Bewahrung ihrer kleinen Gemeinschaft vor der ständig zu befürchtenden Eingliederung in eine „Reichskirche" oder gar ihrer Zerschlagung sowie der Sicherung des zunächst vom Dritten Reich konzedierten Freiraums zur evangelistischen Verkündigung die erste Priorität beizumessen. Schon im ersten Weltkrieg hatte die Einbindung in den amerikanisch geleiteten Weltmethodismus manchmal den Vorwurf eingetragen, nicht „deutsch genug" zu empfinden; im Dritten Reich konnte ein solcher „Makel" tödlich werden, und zum Beweis ihrer Loyalität traten die Bischöfe öffentlicher Kritik aus dem Ausland entgegen.

Ein weiterer Schwerpunkt der Arbeit liegt bei der Frage nach der Einschätzung des Dritten Reiches unter den Mitgliedern in Deutschland.

Als Quelle hierfür müssen primär die Zeitschriften dienen. St. meldet das methodische Bedenken an, daß die darin faßbare „veröffentlichte Meinung" zwar vielsagend, aber unter den presserechtlichen Bedingungen des Dritten Reiches doch kein untrüglicher Spiegel sei. Er ist darum bemüht, durch Heranziehung privater Äußerungen zu differenzieren, doch war das nur in Einzelfällen möglich, was bei der geringen politischen Schulung der Gemeindeglieder (die man in der Weimarer Zeit geradezu als Vorteil bewertet hatte) nicht verwundern kann. Der von St. breit dokumentierte Befund läßt sich so skizzieren: Die Methodisten sind 1933 glatt auf den Kurs des „Neuen Staates" eingeschwenkt, weil er die „Erneuerung des Volkes" und die „Abwehr des Bolschewismus" proklamierte. Im Unterschied zur Abstinenz von politischen Äußerungen in der Weimarer Republik nahmen die Zeitschriften von nun an kontinuierlich zu politischen Ereignissen Stellung, und zwar stets im die Politik des Dritten Reiches bejahenden Sinn. 1933 gab es gegen einen an Bejahung kaum zu überbietenden Wahlaufruf für Hitler noch private Kritik, gegen die sich der Schriftleiter verteidigte, er sei dazu wegen der die Presse betreffenden Notverordnungen genötigt gewesen. Aber als Erklärung für die regelmäßige Wiedergabe von nationalsozialistischen Reden und für die geradezu panegyrische Zustimmung zu Hitler als Führer, den Gott gesandt habe, zu seiner Außenpolitik, ja selbst zum Krieg, solange er siegreich war, kann staatlicher Druck allein doch nicht genügen. Es verwundert nicht, daß es keine Äußerungen zu den Judenverfolgungen und zur

Euthanasie gibt und daß der Anschlag vom 20. Juli 1944 verurteilt worden ist. Zu Recht verweist St. darauf, daß auch für die Methodisten das auf Röm. 13,1–7 fußende Obrigkeitsverständnis konstitutiv geblieben ist. Das erklärt auch die deutliche Distanzierung vom Kirchenkampf in der evangelischen Kirche, die man als im Grunde selbst heraufbeschworen bzw. durch Einmischung in die Sphäre der Politik selbst verschuldet ansah; allerdings hat auch die wenig freundliche Haltung eines Teils der Bekennenden Kirche gegenüber den Freikirchen mit dazu beigetragen. Obwohl die methodistische Arbeit im Laufe der Jahre erhebliche Behinderungen und Einschränkungen hinnehmen mußte (Jugendarbeit, Diakonische Werke) und statt des anfangs erhofften Aufschwungs eher Stagnation und Rückgang in den Gemeinden zu registrieren waren, suchte man doch den Verhältnissen immer noch die beste Seite abzugewinnen. So kommt St. schließlich zu dem recht harten, aber nachvollziehbaren Urteil, daß die Methodistenkirche in Deutschland „eine an den Staat gebundene und von ihm mitgelenkte Institution wurde" (313).

Das Urteil gründet sich weiter auf das konsequente Bemühen der methodistischen Kirchenleitung, zu den mit Kirchenfragen befaßten Dienststellen des Reiches gute Beziehungen zu unterhalten, was nicht nur in der Bereitschaft, sich für die Auslandspropaganda einspannen zu lassen, zum Ausdruck kam.

Man brauchte die Kontakte, um den schon aus finanziellen Gründen wichtigen Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts wahren zu können, außerdem aber für die Neuordnung der eigenen Organisation. Denn aus Gemeindekreisen, in denen es auch nationalsozialistische Mitglieder gab, wurde ein Streben nach Verselbständigung der deutschen Methodistenkirche bemerkbar; Bischof Nuelsen, der die Einbindung in die Weltorganisation unbedingt erhalten wollte, suchte das durch Kompromisse so zu kanalisieren, daß die auftretenden Satzungsprobleme – St. bezeichnet sie als „kirchenrechtliche" – in sowohl für die amerikanische Gesamtkirchenleitung als auch für die deutsche staatliche Seite akzeptable Weise gelöst werden konnten. Am Ende standen sein eigener Amtsverzicht und die Wahl Melles zu seinem Nachfolger allein durch die deutsche Zentralkonferenz.

Die Gliederung der Arbeit folgt im wesentlichen dem chronologischen Ablauf. In einem kurzen ersten Kap. werden das Wesen des Methodismus und seine Entwicklung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts sowie die Situation der deutschen Methodistenkirche in der Weimarer Republik skizziert. Leider gibt es darin keine Untersuchung zur Sozialstruktur; St. begnügt sich mit der Feststellung, daß die Gemeindeglieder überwiegend aus dem unteren Mittelstand stammten, während die gehobenen Schichten wegen des der Freikirche anhaftenden „Sektengeruchs" fehlten. In vier Zeitphasen eingeteilt wird dann in vier großen Kap. der Weg der Methodisten durch das Dritte Reich mit manchmal schon ermüdender Ausführlichkeit, untergliedert nach mehreren Sachaspekten, verfolgt. In einem Schlußkap. erörtert St. engagiert die „Schuldfrage" und setzt sich mit der bisherigen Literatur zum Thema auseinander – schärfer, als es m. E. geboten war. In einem Anhang sind 30 Dokumente (auf 30 S.) abgedruckt. Literatur zur inneren Entwicklung des Dritten Reiches ist überraschend wenig verzeichnet. Einige sprachliche Absonderlichkeiten hätte eigentlich der Lektor bemerken und auf Besserung dringen müssen.

Münster Ernst Laubach

Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft. Geschäftsf. Hg.: Gerhard Bessier, Red.: Werner Brändle. Heft 1/1989, Themenschwerpunkt: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 203 S., br. DM 38,–

Die neue Zeitschrift, der es vor allem darum geht, an die Stelle vorschneller und moralisierender Urteile in der kirchlichen Zeitgeschichte differenzierende historische Reflexion zu setzen, dabei bewußt auch über die nationale Geschichte hinaus zu greifen, legt als erstes Heft Aufsätze zum Verständnis von Widerstand im Dritten Reich vor.

Ein Teil der Beiträge wurde beim Zweiten Loccumer Widerstandskolloquium 1987 gehalten; daneben stehen Miszellen, ein Essay und ein Diskussionsbeitrag, eine Dokumentation zur unmittelbaren Nachkriegsgeschichte (Ökumenische Mission im Nachkriegsdeutschland. Die Berichte von Stewart W. Herman über die Verhältnisse in der evangelischen Kirche 1945/46, 1. Teil, 151–187) sowie zwei kurze Forschungsberichte, von denen gleichfalls einer die Jahre nach 1945 betrifft. Rezensionen, hauptsächlich ebenfalls zum Widerstand, und Nachrichten über Tagungen runden die Zeitschrift ab.

Die dem Widerstand gewidmeten Beiträge teilen sich deutlich in zwei Gruppen: in faktenorientierte Spezialbeiträge und in theoretisch räsonierende Aufsätze allgemeiner Art. Unter den Spezialbeiträgen verdient besondere Beachtung der Aufsatz von T. Austad über den Widerstand der evangelischen Kirche in Norwegen 1940–1945 (79–94). Methodisch hervorragend komponiert hebt er die Besonderheit hervor, daß dort das Luthertum zur Staatskritik gelangt ist und bis zu Aktionen wie der allgemeinen Amtsniederlegung der Pfarrerschaft fortschritt. Beiträge wie dieser erfüllen durch ihre Informationsdichte, ihre Zielklarheit und ihr Ausgreifen über Deutschland hinaus zweifellos die Intentionen der neuen Zeitschrift bestens. – Ähnlich dicht und informativ ist der Beitrag von E.-A. Scharffenorth über die Kontakte des emigrierten deutschen Juristen Gerhard Leibholz mit dem anglikanischen Bischof von Chichester (94–115); ihre Bemühungen, der englischen Politik den deutschen Widerstand als möglichen Partner gegen das Hitlerregime nahezubringen, scheiterten freilich wie andere derartige Versuche auch. – Für die Probleme einer engagierten evangelischen schulpädagogischen Zeitschrift, die keine Kompromisse schließen wollte, bietet der Beitrag von J. Ohlemacher über die Jahrgänge 1935–1937 von „Haus und Schule" instruktives Material.

Von den Aufsätzen, die den Stand der Forschung um den Widerstand reflektieren, ist sicher der bedeutendste der des Amerikaners Klemens von Klemperer (Reflections and reconsiderations on the german resistance, 13–28), der im Rahmen der Historisierung von Widerstand und Nazismus dafür plädiert, nicht auf halbem Wege, bei der Untersuchung von Gruppen und Institutionen, stehenzubleiben, sondern bis zu Fragen von Gewissen und Motivation voranzuschreiten (27). Sein Aufsatz ist voll bemerkenswerter Beobachtungen und bedenkenswerter Urteile, etwa zum Vergleich von Widerstand in Deutschland und in den besetzten Ländern, zur Einsamkeit und Entscheidung dessen, der Widerstand leisten wollte, oder zur anfänglichen Attraktivität des Nazismus für viele, die später in den Widerstand gingen, so daß hier die Grenzen zu verschwimmen scheinen. Grundsätzlich in ähnliche Richtung bewegen sich auch die Aufsätze von P. Steinbach (Widerstandsdiskussion und Widerstandsforschung im Spannungsfeld politischer Entwicklungen, 29–50) und G. Besier (Widerstand im Dritten Reich – ein kompatibler Forschungsgegenstand für gegenseitige Verständigung heute?, 50–68), die vor allem die Abhängigkeit der Schwerpunkte in der Widerstandsforschung von der jeweiligen Zeitlage in der Bundesrepublik betonen. Trotz mancher kongenialer Formulierungen (z. B. Steinbach 43: „Servicefunktion" bestimmter Forschungen statt Kritikpotential; Besier 75: Die klaren Konturen der älteren Widerstandsforschung verschwimmen im grauen Resistenznebel) bleibt für diese wie andere Beiträge das Problem, daß die politikwissenschaftlichen und theologischen Voraussetzungen, die gemacht werden, zum Teil auch die Diktion die Gedankenführung auf weite Strecken nur für Insider verständlich machen – der englische Aufsatz Klemperers jedenfalls liest sich erheblich leichter. Da sind dann die Zehn Thesen, die der Eichstätter Historiker H. Hürten vorträgt (116f), obwohl sie in nicht einfacher Weise Widerstand in seiner kirchlichen und politischen Dimension voneinander abgrenzen wollen, von erfreulicher Eindeutigkeit.

Insgesamt wird man der neuen Zeitschrift, die erfreulicherweise für die einzelnen Beiträge auch Zusammenfassungen bringt, einen guten Einstieg bescheinigen können. Es wäre freilich zu wünschen, daß bei künftigen Themen die katholische Seite – die etwa zum kirchlichen Widerstand erheblich beigetragen hat – nicht so vollständig außer acht gelassen würde wie bei diesem ersten Heft.

München Walter Ziegler

Vollnhals, Clemens: **Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949.** Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit. – München: Oldenbourg 1989. 308 S. (Studien zur Zeitgeschichte, Bd 36)

Das Thema ist immer noch politisch aktuell und historisch zu wenig aufgearbeitet. Nicht pauschale Urteile helfen hier zu Erkenntnisgewinn, sondern detaillierte Untersuchungen des disparaten und meist schwer zugänglichen Materials. Die vorliegende Münchener historische Dissertation über die Situation in der amerikanischen Besatzungszone (betreut von Friedrich Prinz) leistet dabei gute Dienste; sie ergänzt nicht nur vorhandene Arbeiten, sondern übertrifft diese durch die Breite des Untersuchungsansatzes und die Genauigkeit der Recherchen. „Im Chaos der ersten Nachkriegsjahre genossen die Kirchen, die als einzige gesellschaftliche Großverbände die NS-Diktatur und deren Zusammenbruch überstanden hatten, außerordentlich hohes Ansehen und übten als

moralische Instanz auf weite Bevölkerungskreise eine allgemeine Orientierungsfunktion aus. Ihrer Haltung zur politischen Säuberung mußte deshalb eine besondere Bedeutung zukommen, war doch die Problematik der Entnazifizierung auf das engste verknüpft mit Fragen der politischen Moral, der (historischen) Gerechtigkeit und den Vorstellungen von Schuld und Sühne" (281). Damit klingt die Leitidee des Vf.s an, der nicht nur das Material registrieren, sondern es auch in die größeren Zusammenhänge einordnen will.

Die einleitende Skizze „I. Kirche und Besatzungsmacht" (9–21) stellt kurz dar, daß die evangelischen Kirchenführer, die im Mai bis Juli 1945 mit verschiedenen Vertretern der US-Besatzungsmacht zusammentrafen, grundsätzliche Bedenken gegen die Entnazifizierung von vornherein anmeldeten.

Ebenfalls knapp skizziert wird danach (II.) die „Neuordnung der evangelischen Kirche" (22–44) nach dem durch die Nationalsozialisten bewirkten organisatorischen Chaos:

V. wertet die vorläufige Etablierung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf der Konferenz von Treysa – problematisch verkürzend – als Zeichen der Restauration und weist anhand der Diskussion über das Stuttgarter Schuldbekenntnis zurecht darauf hin, daß im deutschen Protestantismus nur teilweise und eingeschränkt eine konkrete Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus stattfand.

Ebenso wie die Bemerkungen über den Kirchenkampf fallen jene Skizzen zu pauschal-undifferenziert aus, als daß sie die komplexe Haltung der evangelischen Kirche im Jahre 1945 hinreichend erklären könnten. Eine Aussage wie diejenige, daß sie „in prinzipieller politischer Loyalität zum NS-Regime" stand (25), ist in dieser Form weder falsch noch richtig und erklärt somit wenig.

Doch die eigentliche Arbeit leistet V. erst mit den folgenden Untersuchungen, die in dem ausführlichen Überblick „III. Konfliktpunkt Entnazifizierung" (45–120) das Hauptstück enthalten.

Bei der Entnazifizierungspraxis sind zwei Phasen zu unterscheiden. Zunächst bestimmte in den ersten Monaten nach Kriegsende primär der Gedanke der politischen Säuberung der Verwaltungsspitzen das Handeln der amerikanischen Besatzungsmacht.

Dies führte bis August 1945 zu einer Verhaftung von ca. 80 000 und zu einer Dienstentlassung von ca. 70 000 NS-Aktivisten in den verschiedenen staatlichen Behörden. Doch dieser Aspekt wurde alsbald durch denjenigen der kollektiven Bestrafung überlagert. Grundlage dafür wurde die Direktive vom 7. 7. 1945, nach der anhand von 131 Fragen schematisch alle Angehörigen der NSDAP und ihrer Unterorganisationen entlassen werden sollten. Mit Gesetz vom 26. 9. wurde dies Verfahren auch auf alle Bereiche der Wirtschaft ausgedehnt – es führte zu einer völlig undifferenzierten Massenentfernung (bis Ende November 1945 ca. 220 000) und damit zu einer schweren Beeinträchtigung von Verwaltung und Wirtschaft. V. illustriert das durch instruktive Statistiken (48–50). Gegen jene Maßnahmen artikulierten sich in beiden Kirchen seit Juni/Juli 1945 Proteste, welche die Willkür, Ungerechtigkeit und Pauschalität kritisierten. Die Forderung, im Sinne des ordentlichen Gerichtsverfahrens nur individuell nachweisbare Schuld zu bestrafen (so z. B. Kardinal Faulhaber und Landesbischof Meiser in einer gemeinsamen Eingabe am 20. Juli), wurde zum cantus firmus der kirchlichen Stellungnahmen. V. referiert diese mitsamt den amerikanischen Reaktionen im einzelnen (54–60). Die Kirchen nutzten mutig – aber erfolglos – die ihnen angesichts des Fortfalls deutscher Staatlichkeit zugewachsene Rolle der zunächst einzigen öffentlichen Vertretung des deutschen Volkes und belasteten dadurch ihr anfangs gutes Verhältnis zu den Besatzungsmächten, weil diese daraus den Schluß zogen, die Kirchen wären keine vertrauenswürdigen Partner bei der Demokratisierung Deutschlands.

Die zweite Phase der Entnazifizierung begann mit dem zunächst nur für die US-Zone gültigen „Gesetz zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus" vom 5. 3. 1946 (welches aufgrund des Kontrollratsbeschlusses im Herbst Entsprechungen in den anderen Zonen bekam).

Kern des Befreiungsgesetzes war einerseits die komplette Erfassung der Bevölkerung durch Meldebögen mit der Aufstellung von fünf Kategorien (von Hauptschuldigen bis Entlasteten), andererseits die Errichtung von Befreiungsministerien in den Ländern und von diesen zugeordneten Spruchkammern, womit einerseits die individuelle Verantwortlichkeit berücksichtigt und andererseits die Zuständigkeit deutscher Stellen – allerdings mit Einspruchsrecht der Alliierten – zum Ausdruck gebracht werden sollte (60–68). Das Gesetz führte nicht zu der erhofften Verbesserung der Verfahren, sondern zu einer ungeheuren Verwirrung, und insofern lag es in der Logik des bisherigen kirchlichen Verhaltens, wenn sich die Kritik an der Entnazifizierung zunehmend verschärfte.

V. betont zutreffend, daß der ursprüngliche Ansatz (einer politischen Säuberung der Führungsschichten in allen öffentlich relevanten Bereichen als Unterstützung der Demokratisierung durch die Sieger) nun pervertiert wurde zu einer bürokratischen, scheinbar legalen Massenentnazifizierung mit dem fragwürdigen moralischen Anspruch auf Durchsetzung von Gerechtigkeit. Doch er vermag nur eingeschränkt die Haltung der Kirche im Rahmen dieser Verschiebung zu würdigen (69–84). Recht hat er, wenn er mehrfach betont, die kirchliche Kritik hätte nicht begriffen, daß die Praxis der Spruchkammern – die er mit L. Niethammer als „Mitläuferfabriken" versteht – im Grunde eher auf Rehabilitierung als auf Verurteilung zielte. Aber er macht nicht deutlich, daß die Beteiligung der Deutschen als Ankläger, Zeugen und Richter sowie die juristische Formalisierung in Verbindung mit bedrohlichen Sanktionen eine neue Dimension der Schulddiskussion eröffneten, zu der die Kirche spezifische Beiträge leisten mußte. Ihr Proprium bestand darin, daß sie den einzelnen Menschen unter Berücksichtigung der jeweiligen Umstände zu beurteilen suchte und daß sie dies als Maxime auch in die politische Auseinandersetzung einbrachte. Die Haltung würdigt V. nicht adäquat. Er stellt ausführlich die Eingaben und Verhandlungen, insbesondere auch die Beratungen der EKD-Konferenz in Treysa am 1./2. 5. 1946 mitsamt den abweichenden Voten (z. B. Karl Barths und der württembergischen Sozietät) dar. Seine solide, wertvolle Auswertung der Quellen wird durch das zusammenfassende Urteil etwas verdeckt: „Die Festlegung zugunsten der ehemaligen Nationalsozialisten war die Entscheidung für die Glaubwürdigkeit gegenüber dem eigenen Kirchenvolk. Die schnell gefaßte Ablehnung des Befreiungsgesetzes war nicht das Ergebnis einer intensiven theologischen Diskussion über Schuld und Sühne, sondern Ausfluß politisch motivierter Erwägungen und deutschnationaler Denkweisen" (84). Das trifft nur eingeschränkt den historischen Sachverhalt.

Die Kontroverse zwischen der EKD und dem Alliierten Kontrollrat bzw. der amerikanischen Militärregierung wurde im Mai/Juni 1946 zum Politikum, weil die letztere – und hier vor allem General Clay – der Kirche vorwarf, sie stützte die alten Nationalsozialisten (84–94).

Die Ablehnung des Befreiungsgesetzes hemmte die Tätigkeit der Spruchkammern erheblich; im Verlauf des Jahres 1947 verstärkten sich die kirchlichen Proteste, und die Bürokratisierung der Verfahren (die zu 90 Prozent eingestellt wurden) trug nicht gerade zur Klärung bei. Hinzu kam, daß seit dem Frühjahr 1947 auch in den USA die Kritik an der Entnazifizierungspolitik wuchs (94–103). Die Mobilisierung der deutschen Öffentlichkeit durch die Kirche erreichte Anfang 1948 den End- und Höhepunkt in dem Aufruf der Kirchenleitung von Hessen-Nassau, der aufgrund einer Initiative Martin Niemöllers (die V. S. 107 – weithin zutreffend – im Profilierungszwang des umstrittenen neuen Kirchenpräsidenten motiviert sieht) die evangelischen Christen aufforderte, sich nicht mehr an Spruchkammerverfahren zu beteiligen. Da Washington die Sache ohnehin beenden wollte, kam es zu einem vereinfachten Verfahren, wodurch fast alle Belasteten als Mitläufer eingestuft werden konnten. V. kommt insgesamt zu einem kritischen Urteil: „Die tiefgreifende Problematik lag nicht daran, daß sich die evangelische Kirche für eine drastische Begrenzung des betroffenen Personenkreises, für Milde und die strikte Einhaltung rechtsstaatlicher Normen einsetzte, sondern daß sie der Entnazifizierung prinzipiell die moralische und politische Berechtigung absprach" (117). „Als Resümee bleibt deshalb festzuhalten, daß die evangelische Kirche mit ihren Verlautbarungen, die sich auf einem Mittelweg zwischen passivem Widerstand und aktiver Sabotage bewegten, erheblich zur Stärkung jener gesellschaftlichen Kräfte und geistigen Dispositionen beitrug, die auf deutscher Seite den Versuch einer tiefgreifenden politischen Säuberung zum Scheitern verurteilten" (119f).

Das trifft in starkem Maße zu, doch V. hat kein Verständnis dafür, daß ein wesentliches Motiv der Kirchen auch die Sorge um die Gerechtigkeit war und daß „Säuberung" insgesamt eine etwas problematische Zielsetzung beinhaltete.

Der Wert des Buches besteht in der umfassenden Durcharbeitung der Quellen. Das zeigen auch die beiden Teile mit den territorialgeschichtlichen Spezifikationen: „IV. Die Landeskirche in Bayern" (121–179) und „V. Die Landeskirchen in Württemberg, Hessen und Bremen" (180–231) sowie die außerordentlich instruktive Sammlung von Fallbeispielen „VI. Pfarrer vor der Spruchkammer" (232–280). Die damit gebotene Fülle von Informationen kann hier nicht im einzelnen angesprochen werden. Es geht dabei hauptsächlich um die Darstellung und Bewertung der Entnazifizierung derjenigen Pfarrer, die Mitglied der NSDAP (z. B. 209 Fälle in Bayern) oder anderer NS-Organisationen waren. Leitender Gesichtspunkt war nicht die politische Betätigung eines Pfarrers als solche, sondern die Frage, ob er mit ihr und mit seiner Amtsführung gegen Lehre und Bekenntnis der Kirche verstoßen habe. Dies machten die süddeutschen Kirchen gegenüber den US-Behörden nachdrücklich geltend (wie die übri-

gen Kirchen gegenüber den anderen Besatzungsmächten), was in vielen Fällen zu harten Konflikten führte. Etliche NS-Pfarrer hatten sich tatkräftig in der Bekennenden Kirche engagiert; es lag nahe, vom kirchlichen Standpunkt her das anders zu würdigen als die Häresien der Deutschen Christen (DC). Doch auch von diesen wurden nur wenige aus dem Dienst entfernt. Was V. über die Auseinandersetzungen berichtet, liest sich mitunter spannend wie z. B. „Die Entnazifizierung der Theologischen Fakultät Erlangen" (170–179) oder wie die Skizze über Eduard Putz, den tapferen Mitstreiter von Landesbischof Meiser („Ein Bekenntnispfarrer mit Goldenem Parteiabzeichen", 268–275; von V. aus datenrechtlichen Gründen als „Pfarrer Keller" vorgeführt).

Wieder wird man die historiographische Erfassung und Aufbereitung der Quellen als beachtliche Leistung anerkennen müssen, aber bei der Bewertung den spezifisch kirchlichen Standpunkt, für den V. wenig Verständnis aufbringt, stärker berücksichtigen. Mit dem Urteil, „daß die bayerische Landeskirche ... zu keiner durchgreifenden Selbstreinigung bereit war" (155; analog für Württemberg 192f, modifiziert dagegen für Hessen) und daß dies allgemein „als Testfall für den deutschen Säuberungswillen gelten" könne (286), wird die Realität zu sehr vereinfacht. Unbeschadet solcher Differenzen in der Urteilsbildung bleibt es V.s Verdienst, in seiner umfassenden Studie den komplexen Tatbestand akribisch erforscht zu haben.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Vollnhals, Clemens (Bearb.): **Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch.** Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1988. XLV, 392 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe A, Bd 3), Lw. DM 84.–

Die Aufbereitung der grundlegenden Quellen für die Geschichte der evangelischen Kirche nach 1945 durch sorgfältige Editionen befindet sich erst im Anfangsstadium. Die von V. zusammengestellten Texte – im Zusammenhang der Archivrecherchen für seine Diss. „Evangelische Kirche und Entnazifizierung" (s. o.) gesammelt – sind zwar nicht der Provenienz nach, aber hinsichtlich der Thematik und des literarischen Genus ein relativ einheitlicher Bestand. Sie geben für die historisch so entscheidenden, quellenmäßig nicht immer gut belegten Ereignisse der ersten Monate des Wiederaufbaus eine Fülle wichtiger Informationen. Einzelne dieser Berichte waren schon früher bekannt; daß insgesamt so viele, und das auch noch mit einem breiten Spektrum von Verfassern, existieren, wird erst durch V.s Auswahlsammlung deutlich, die insgesamt 72 Dokumente aus der Feder von 22 Autoren bietet. Eine sparsame Kommentierung erschließt die Texte zusammen mit einem Sachregister und den relativ ausführlichen Biogrammen sämtlicher genannter Personen (341–378), die V. weithin selbständig – unter Mithilfe von Hannelore Braun – eruiert hat und die eine besonders verdienstvolle Leistung darstellen. Die Einleitung „Alliierte Kirchenpolitik und ökumenische Kontakte 1945" (XIII–XLIII) bringt mehr als eine bloße Hinführung zu den Texten; sie skizziert trefflich die Rahmensituation der Kirchenpolitik der Besatzungsmächte.

Neben einigen Berichten und Vermerken von Vertretern der Militärbehörden stehen als Hauptmasse des Textcorpus die Berichte von Kirchenmännern des Auslands, die in inoffizieller oder halboffizieller Funktion Teile Deutschlands bereisten, um ihren Kirchenleitungen ein Bild der deutschen Situation zu vermitteln. Diese ökumenischen Kontakte, die seit Juli 1945 intensiviert wurden, halfen den deutschen Kirchenführern erheblich, z. B. dadurch, daß sie so auf indirektem Wege über die amerikanischen und britischen Kirchen auf die alliierten Regierungen einwirken konnten. Derartige Einflußmöglichkeiten besaßen andere gesellschaftliche Gruppen damals noch nicht. Überhaupt war es ein historisches Proprium der Situation 1945 (wie auch die Berichte im einzelnen verdeutlichen), daß die beiden Kirchen „virtually the only surviving civilian organization in most communities" bildeten (7), woran die Alliierten mit ihrer Aufbauarbeit teilweise anknüpften.

Aus der Feder des einflußreichen Leiters der Religious Affairs Section in der amerikanischen Militärregierung für Deutschland Major Marshall M. Knappen, eines früheren Pastors und Geschichtsprofessors, stammen acht der abgedruckten Dokumente, darunter ein wichtiger Bericht über Gespräche mit Kardinal Faulhaber und Landesbischof Meiser in München sowie Landesbischof Wurm in der Nähe von Stuttgart am 18.–21. Mai, aus welchem die grundsätzlichen Positionen beider Seiten deutlich werden.

Knappen förderte – zusammen mit dem politischen Berater des Außenministeriums Robert Murphy – seit Mai 1945 maßgeblich und zielstrebig die Vorbereitung der ersten Konferenz der evangelischen Kirchenführer zur Neuordnung der DEK/EKD, die am 27.–31. August in Treysa stattfand. (Einige Berichte über diese Konferenz bringt V. 112–134). Sein Ziel war es, der Kirche völlige Freiheit bei der internen Gestaltung zu lassen, gleichwohl aber die Neuordnung indirekt zu beeinflussen durch die Förderung der konservativen, etablierten Kräfte der Landeskirchen um Wurm und Meiser unter Zurückdrängung des Einflusses von Martin Niemöller (vgl. dazu Dokument 4,21). Damit hatte er Erfolg.

Der umfangreichste Bestand an Dokumenten stammt aus der Feder von Stewart W. Herman, des stellvertretenden Direktors der Wiederaufbau-Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Der Lutheraner Herman war 1936–1941 amerikanischer Gesandtschaftspfarrer in Berlin gewesen und spielte 1945 eine herausragende Rolle als Förderer der deutschen Belange, die er durch zahlreiche Gespräche auf vier ausgedehnten Reisen seit dem 28. Juli 1945 bis zum 6. Februar 1946 näher kennenlernte. Seine kirchenpolitisch z. T. einflußreichen Berichte und Memoranden für den Ökumenischen Rat und die amerikanische Militärregierung vermitteln einen guten Einblick in die Situation und gehören zu den wichtigen Quellen. V. bringt 40 Stücke unterschiedlichen Umfangs und Gewichts aus den Beständen der National Archives Washington und des Lutherischen Weltbundes Genf (insgesamt ca. 90 Seiten). – Auf eine Pikanterie der Zeitgeschichtsforschung verweist seine Anm. 134a, S. XLIII: „Obwohl G. Besier von diesem Plan wußte, hat er damit begonnen, in seiner im selben Verlag erscheinenden Zeitschrift ‚Kirchliche Zeitgeschichte' ebenfalls die Berichte St. Hermans zu veröffentlichen. Dies wurde mir erst bekannt, als meine Edition im Umbruch vorlag." Rivalitäten solcher Art gehören heute offenbar zum wissenschaftlichen Geschäft. In der Tat war V.s Plan seit 1985 bekannt; er hatte ja die Herman-Berichte in Washington und Genf entdeckt. Erst danach machte sich Gerhard Besier daran, eine möglichst komplette Sammlung von Hermans Aufzeichnungen – auch solchen aus dessen eigenen Bestand – herauszugeben; sie erschien ohne Kommentierung in der von ihm begründeten Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte" 1, 1988, 151–187; 316–352; 2, 1989, 294–358. Mit 50 Stücken ist sie etwas umfangreicher, doch man fragt sich, worin der Erkenntnisfortschritt gegenüber V.s Edition liegen soll, zumal der Wert derartiger Textsammlungen für die historische Forschung erst dann voll zutage tritt, wenn die Hg. die Mühe einer sorgfältigen Kommentierung nicht scheuen.

Man merkt V.s Edition an, daß sie ursprünglich allein die Dokumente aus amerikanischen Beständen bringen wollte. Die zusätzlichen Quellen aus englischen und französischen Provenienzen (z. B. des reformierten Feldbischofs der französischen Besatzungsarmee Marcel Sturm, des anglikanischen Bischofs George Bell und des englischen Militärpfarrers William Tindal, dazu Berichte von Karl Barth, Adolf Freudenberger, Willem Visser't Hooft) runden zwar in gewisser Weise das Gesamtbild ab, erwecken aber insofern den Eindruck des Beliebig-Zufälligen, als sie an Geschlossenheit nicht an die übrige Sammlung heranreichen. Hier wären zusätzliche systematische Recherchen angebracht gewesen. Trotzdem liefert der Bd der weiteren Forschung zur kirchlichen Zeitgeschichte einen soliden Baustein. Wer sich mit dem Epochenjahr 1945 näher beschäftigen will, erhält hier nützliche Informationen.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Hans Urs von Balthasar: Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? – Einsiedeln, Trier: Johannes, 2., erweiterte Auflage 1989. 303 S., geb. DM 35.–

Funken sprühten, als die vorliegende Monographie im Jahre 1974 zum ersten Mal auf den Markt kam. Damals bestätigte ihr der Münchener Jesuit Gerd Haeffner, sie sei theologisch „von einer Tiefe und einem spirituellen Gespür, die heute kaum ihresgleichen finden werden" (Stimmen der Zeit 193, 1975, 213). Der Heidelberger Theologe Richard Hauser schloß sich diesem hohen Lob an. Zugleich mahnte er die Kritiker, sich mit der Substanz dieses Werkes einzulassen. Es handele sich nämlich um ein „notwendiges Buch", das auf viele Fragen der Gegenwart überzeugend Antwort gebe (Theologische Revue 72, 1976, 130–132). Gleichwohl sollte es nicht an Einsprüchen fehlen. Die allgemeine geistige Großwetterlage war dem Buch wenig günstig. Schon sein Haupttitel schreckte viele ab. Im Rückblick auf die damalige Situation spricht von Balthasar (v. B.) sogar von einem „schwer verkäuflichen Buch, da kein von der Krankheit Befallener es gekauft hätte" (1). Die erste Auflage war indes bald vergriffen. Nachgedruckt wurde sie erst ein

Jahr nach dem Tod des Autors, der noch 1987 den Plan gehegt hatte, „dieses Buch zu überarbeiten und neu herauszugeben" (VII). Dazu kam es allerdings nicht mehr. Der zweiten Auflage vorangestellt wurde jedoch v. B.s Artikel aus der Festschrift zu Ehren von Kardinal Joseph Ratzinger zu dessen 60. Geburtstag. Der Titel „Der antirömische Affekt als Selbstzerstörung der katholischen Kirche" (1) ließ Schlimmes befürchten. Ja, v. B. unterstreicht die Dringlichkeit seines Anliegens, wenn er feststellt: „Die Krankheit hat unterdessen auch solche Fortschritte gemacht, daß die davon Befallenen von den meisten – . . . – für Außenseiter gehalten werden" (1). Daß der Schweizer damit den Nagel auf den Kopf getroffen hat, zeigt beispielsweise die sorgfältige Analyse von Walter Kasper aus dem Jahre 1987. In seinem Vortrag „Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands" kommt er nämlich zu der Diagnose, daß „heute der antirömische Affekt die normale Seelenlage vieler Katholiken" ist, um dann fortzufahren: „Dies ist, auch wenn es gelegentlich Anlässe zu solchen Stimmungen gibt, für das katholische Identitätsbewußtsein letztlich tödlich" (Internationale Katholische Zeitschrift „Communio" 17, 1988, 72).

In der Zwischenzeit ging auch die theologische Diskussion weiter. Im Jahre 1975 hat sich v. B. in dem Beitrag „Zur Einstufung des Petrusdienstes" noch einmal zu Wort gemeldet, der in dem Sammelband „In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch" (Freiburg 1980, 267–269) in verkürzter Form wiederabgedruckt wurde.

Von sehr unterschiedlichem Gewicht sind die seitdem erschienenen geschichtlichen Untersuchungen zum Thema.

Während der amerikanische Benediktiner Patrick Granfield in „The Papacy in Transition" (New York 1980) eine völlige Demokratisierung anstrebt, erhält der Leser in der Studie des Iren Peter de Rosa „‚Gottes erste Diener'. Die dunkle Seite des Papsttums" (München 1989) ein „in vielen Zügen verzerrtes Bild des Papsttums und der Kirche" (FAZ vom 31. 3. 1989). Ganz aus der Sicht des Sozialismus ist die „Geschichte der Päpste des 20. Jahrhunderts" (Leipzig/Moskau 1984) von J. Grigneric geschrieben. Papstbilder von den Anfängen bis in unsere Gegenwart legen die beiden von Martin Greschat besorgten Bände vor (Stuttgart 1985). Aus katholischer Sicht meldet sich der Frankfurter Jesuit Klaus Schatz zu Wort, der in seiner Monographie „Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart" (Würzburg 1990) auf frühere Untersuchungen zurückgreifen konnte.

Für unser Thema ungleich bedeutsamer erscheinen die dogmatischen Neuentwürfe.

Nicht nur Zustimmung findet das Werk des kanadischen Dominikaners Jean-Marie Tillard „L'évêque de Rome" (Paris 1982), das den Universalanspruch des Petrusnachfolgers in mehrfacher Hinsicht einzuschränken scheint (vgl. z. B. die kritischen Kommentare von M. Fois in La Civiltà Cattolica 139, 1988, III 502–507 und M. Maccarrone in L'Osservatore Romano vom 14. 11. 1984). Instruktiv und weiterführend sind dagegen die beiden Arbeiten des Münchener Dominikaners Ulrich Horst „Papst – Konzil – Unfehlbarkeit" (Mainz 1978) und „Unfehlbarkeit und Geschichte" (Mainz 1982), die u. a. A. B. Haslers Theorien über das Erste Vatikanische Konzil gründlich zurechtrücken, sowie Wolfgang Klausnitzers preisgekrönte Diss. „Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken" (Innsbruck 1987).

Erstaunlicherweise sind die Thesen v. B.s in all diesen Publikationen in keiner Weise aufgenommen und rezipiert worden. Nichtsdestoweniger verdient sein Anliegen heute unverminderte Aufmerksamkeit.

Das erste Kap. beginnt mit einem Rückblick auf die Vergangenheit. Frei von Scheuklappen bekennt er, daß er sich weder von „widersinnigem Papalismus" (8; vgl. 11 und 35) noch von der Propaganda in Richtung „‚Selbstzerstörung der Kirche'" (9) habe einfangen lassen. Ferner steht er über den „unzähligen Anpöbelungen des Heiligen Stuhls von ‚links'" und den „nicht minder unflätigen von ‚rechts'" (8). Sein Anliegen besteht vielmehr darin, sich auf den Boden des „kirchlichen Realismus" (11) zu stellen und dabei ein „gesundes katholisches Volksempfinden" (29) zu berücksichtigen. Dies vorausgeschickt, gesteht v. B. ohne Umschweife: „Der antirömische Affekt ist so alt wie . . . der Vorrangsanspruch des römischen Bischofs" (29). In der Unterscheidung von Amt und Person des Petrusdienstes, von Struktur und Geist, von Vermittlung und Unmittelbarkeit gelingt es ihm, das Wahre vom Falschen zu trennen. Die Fülle des gebotenen Materials und dessen klare theologische Durchdringung führen den Leser durch die zweitausendjährige Geschichte des Papsttums und seiner nicht seltenen Infragestellungen. Dabei erspart er ihm weder Luthers testamentarische Weisung „Hoc unum me mortuo servate: odium in pontificem Romanum" (16) noch die bekannte Los-von-Rom-Bewegung, deren bedrängende Versuchung er präzise herausarbeitet (57; 68f). In der Neuausgabe erfahren wir, daß v. B. vorhatte, „den ersten Teil neu zu schreiben" (VII).

Der zweite Teil führt ins Zentrum. „Vom Mysterium der Kirche" (111) zu sprechen, heißt die „christologische Konstellation" (115) mitzubedenken, die den Petrusnachfolger nicht nur aus der Isolation einer Pyramidenspitze befreit, sondern ihn zugleich in Beziehung mit den ntl Bezugspersonen bringt, besonders mit dem Vorläufer, mit der Mutter Jesu, mit den Zwölfen und schließlich mit Paulus. Hier kommt der Untertitel des Buches zum Aufleuchten. Der Kirche als Ganzer ist die Unvergänglichkeit verheißen. Um von der verhängnisvollen Fixierung des Institutionellen in der Kirche wegzukommen, stellt v. B. die „umgreifende Mütterlichkeit der Kirche" (153–187) heraus. Es gelingt ihm, im Rückgriff auf eine ntl Gesamtsicht der Kirche alle drei Aspekte der mütterlichen Kirche plastisch aufzuzeigen und für uns heute fruchtbar zu machen: Die Kirche ist „gleichzeitig jungfräulich-unberührt (vgl. 2 Kor 11,2), ihrem Gemahl verbunden (Eph 5,25–33), ja mütterlich fruchtbar (vgl. Gal 4,26; Apk 12)" (159). Aus dem reichen Schatz der Kirchenväter schöpfend, überwindet v. B. so eine statisch-beharrende Sicht von Kirche zugunsten einer organischen.

Das dritte und zugleich letzte Kap. sieht das Papsttum im Licht des Mysteriums, ohne daß dabei die Flucht ins Irrationale angetreten würde. Im Wissen, wie sehr das Amt ein Ausdruck von Liebe ist (120; 135; 137), spricht v. B. von der notwendigen „Zerreißprobe" (254) eines jeden Amtsträgers, der sich nicht selbst an diese Stelle gesetzt hat, sondern gefolgt ist, wohin er nicht wollte (vgl. Joh 21,18). Die im antirömischen Komplex sichtbar werdende Kritik am Nachfolger Petri, aus welchen Gründen auch immer, ist Ausdruck der Tatsache, daß der jeweilige Papst an der Verachtung Christi in der Welt teilhat. Er wird wie sein Herr selbst zum „Auswurf dieser Welt, verstoßen . . . bis heute" (1 Kor 4,13); gleichwohl erlebt er gerade in dieser Knechtsgestalt die unverwechselbare Echtheit seines Dienstes in der Nachfolge Christi bis zum Innersten und bis zum Äußersten.

Die nicht wegzuredenden Spannungen lassen sich aber – und darin besteht der Neuentwurf v. B.s – sinnvoller und zugleich geduldiger ertragen, wenn die vier Kronzeugen des NT in der Übertragung auf unsere Gegenwart zusammengesehen werden: Petrus mit seinem Hirtenamt, Johannes in seiner ‚bleibenden Liebe', Jakobus, der auf Tradition und Gesetz fußte, Paulus, der die Freiheit im Heiligen Geiste verkündete (254–260). Wenn dem so ist, soll und muß sich Rom von der „Überbürdung nichtgetragener eigener Verantwortung an der Peripherie" (178) freimachen. Nichtsdestoweniger bleibt der Skandal im ursprünglichen Sinn des Wortes bestehen. „Dies Ärgernis darf sie nicht beheben wollen, sie kann höchstens versuchen, es so rein als möglich auf das Ärgernis Christi durchsichtig zu machen" (152).

Diese geistvolle Studie verdient gerade in der Übergangssituation unserer Gegenwart viele aufgeschlossene Leser, wie immer sie orientiert sind.

Wer zu dieser Monographie greift, wird nicht enttäuscht, weil der Vf. es verstanden hat, Recht und Grenzen des Papsttums in ökumenischer Weite und auf hohem Niveau ans Licht zu heben. Freilich: Manch einer wird sich an dem einen oder anderen Detail stoßen. Die polemischen Töne v. B.s klingen bisweilen schrill. Er will damit heilsame Anstöße geben, auch wenn sie mitunter wehtun. In ihnen kommt auch seine prophetische Liebe zur konkreten Kirche zum Ausdruck, die wachrütteln will. Es muß schließlich bedauert werden, daß v. B. zur Neubearbeitung keine Zeit mehr fand, obwohl er sie fest geplant hatte (VII). Wie dem auch sei, diese postume Neuausgabe hat nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Sie besticht durch ihre theologische Brillanz. Die reiche Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte kommt ihr zugute. Vor allem aber führt sie zum Wesentlichen. Denn dort, wo das Mysterium Kirche ganz in den Blick kommt, vermag es die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes zu vermitteln, dessen Abbild wir in der communio der konkreten Kirche heute so sehr ersehnen.

Euskirchen Helmut Moll

Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, hg. v. Johann Baptist Metz / Peter Rottländer. – Mainz, München: M. Grünewald / Chr. Kaiser 1988. 170 S. (Gesellschaft und Theologie. Forum Politische Theologie, Bd 8), kart. DM 22.80

Probleme und Aufgabenstellungen, die sich für die Theologie heute ergeben, lassen sich nicht mehr „mono-zentrisch" bewältigen. Dazu bedarf es vielmehr der Überschreitung von nationalen und kontinentalen Grenzen. „Interkulturelle Aufmerksamkeit und Lernbereitschaft" sind die Begriffe, mit denen man diese neue Situation des Weltchristentums beschreibt. Damit wird zugleich eine Herausforderung angesprochen. Einer solchen Herausforderung stellten sich deutsche und lateinamerikanische Theologen auf einem Kongreß, der unter dem Thema „Lateinamerika und Europa im Dialog" an der Universität Münster im Herbst 1987 stattfand.

Im vorliegenden Bd sind die Vorträge und die Diskussionsbeiträge in den verschiedenen Werkstätten zusammengestellt. Nicht nur die bekannten Namen der Hauptreferenten und Teilnehmer auf beiden Seiten (G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel, P. E. Arns, J. Moltmann, J. B. Metz, E. Schillebeeckx u. a.), sondern vor allem die Themen machen aus diesem Bd eine interessante Lektüre. Diese Themen reichen von einem interkonti-

nentalen Vergleich der Freiheitstraditionen Europas und des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens über das theologische Zentrum der Befreiungstheologie bis hin zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, zu Fragen der Gemeindebildung, der ethnischen Differenzen und der Menschenrechte. Wenn und insofern diese Zusammenhänge nicht zufällig sind, sondern in der Grundfrage der Identität des Christentums wurzeln, können auch Fragen der Inkulturation, der Entfaltung der einzelnen Ortskirchen, der kirchlichen Erneuerung „an der Basis", des Ökumenismus, der „Option für die Armen" (und ihre Implikationen in der Frage der „Option für die Anderen in ihrem Andersein") nicht ausgeklammert werden. Ausdruck eines neuen Bewußtseins in bezug auf Christsein auf Weltebene ist hier das Plädoyer, das sich durch alle Vorträge hindurch zieht, für einen kritischen und fruchtbaren Austausch sowie für eine gegenseitige Inspiration.

Die Beiträge zeichnen sich außerdem durch ihre Klarheit, Verständlichkeit und anschauliche Dimension aus. Darüber hinaus ist das Buch selbst ein treuer Reflex davon, wie auf dem Kongreß Polyzentrismus nicht nur gefordert, sondern auch konkret praktiziert wurde. Nicht im harmonisierenden Ausbügeln der Meinungsverschiedenheiten, sondern in kritischer Überprüfung der unterschiedlichen Standpunkte und Meinungen wurde versucht, einen Weg des Dialogs gemeinsam zu beschreiten, der es vielen Lesern dieses Buches sicherlich leichter machen dürfte, die Herausforderung eines „kulturell polyzentrischen Weltchristentums" anzunehmen.

Münster Kossi J. Tossou

Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. Hg. im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie von Heinrich Petri. – Regensburg: F. Pustet 1989. 102 S. (Mariologische Studien, Bd VII), kart. DM 28.–

Im Friedrich Pustet Verlag erschien unlängst ein sehr gutes Buch über den Zusammenhang zwischen Mariologie und Ökumenismus (Maria – Eine ökumenische Herausforderung, 1984). Jetzt wird die Problematik in einem neuen Bd der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie fortgesetzt.

Franz Courth, SAC, der sich bereits mehrmals als guter Kenner dieser Problematik erwiesen hat, behandelt die „Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung" (9–33).

Im Blick auf die neueste Diskussion stellt er zwei sehr unterschiedliche Positionen fest: Nach der einen (H. Schütte, G. Rusch, H. Ott) sind die Unterschiede in der Mariologie nicht mehr kirchentrennend, die andere (G. Voss, J. Lell) sieht in ihr weiterhin ein ökumenisches Hindernis. Nach Courth wird heute das Problem der sog. „neuen" Mariendogmen seltener erörtert, „vielmehr werden behutsam deren gnadentheologisch-ekklesiologische Voraussetzungen diskutiert. Anliegen dieses Beitrags war es, aufzuzeigen, daß das Gespräch im unmittelbaren Vorfeld der Mariologie genügend positive Anknüpfungspunkte bietet, um die ausgetauschten Gedanken an der Mutter Jesu mit einiger Aussicht auf konfessionelle Annäherung zu konkretisieren" (32–33). Abschließend stellt C. fest: „Gewiß, Maria trennt nach wie vor katholische und evangelische Christen. Aber die Türe zum einenden Gespräch ist keineswegs verschlossen" (33).

Anton Ziegenaus erinnert mit seinem Beitrag: „Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack" (35–55) an den größeren weiten theologischen und methodologischen Zusammenhang des *natus ex Maria virgine*. Er konfrontiert die evangelische Theologie mit dem Problem der Wichtigkeit von Apostolikum und Jungfrauengeburt sowie der Verbindlichkeit von Bekenntnistexten (54).

Leo Scheffczyk „Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta Dogmas" (57–80), greift die Frage „nach dem heutigen Stand der Problematik und nach dem Grad der Annäherung am Maßstab des Assumpta-Dogmas" (59) auf. Dazu forderten ihn sowohl die Ausklammerung der „neueren Mariendogmen" aus dem ökumenischen Gespräch (57) als auch Unklarheiten in der Fachliteratur bezüglich der kirchentrennenden Bedeutung mariologischer Probleme heraus.

Der Autor stellt richtig fest, daß die Interpretation des Assumpta-Dogmas einer Wandlung unterliegt: Es vollzog sich ein Übergang vom Verständnis der Assumptio als einem Privileg und einer höchsten Auszeichnung Marias (suprema privilegiorum corona) zur Auslegung der Assumptio als einem herrlichen, endgültigen Triumpf der Gnade; diese Wandlung wird in ökumenischen Kreisen mit Freude begrüßt als eine die Kirchen annähernde Wandlung (im Geiste von *sola gratia*). Ebenso positiv wird in ökumenischen Kreisen die hagiologische Interpretation des Assumptio-Dogmas (Maria an der Spitze der Heiligen) bewertet, weil diese gemeinsam angenommen werden kann. Jedoch sind im Assumptio-Dogma – so Sch. – Inhalte vorhanden, die von Protestanten nur schwer akzeptiert werden können: „Das Dogma bietet auch mehr als den triumphalen Abschluß der Biographie Mariens. Es läßt vielmehr eine gewisse Zusammenfassung und Überhöhung der Heilsstellung und des Heilsauftrages Mariens erkennen, die beide mit einer gewissen theologischen Logik erst dann realisiert werden können, wenn die Mutter Jesu auch leiblich, d. h. in voller menschlicher Personalität ihre Verbindung zum Sohne leben und auswirken kann" (76–77). Mariens Assumptio dynamisiert ihre mütterlich-vermittelnde Funktion in der Kirche (Mater Ecclesiae!): „Darum empfängt von der Assumptio her auch der Dienst Marias an der Kirche eine Ausweitung ins Universale, aber auch eine höchste Intensivierung. Das katholische Glaubensdenken ... empfängt aus diesem Dogma auch die Gewißheit über den weitergehenden Heilsdienst Marias zur Übermittlung und Applizierung des Heils auf die Kirche und auf die Menschheit, weshalb es einer gewissen Folgerichtigkeit nicht entbehrt, wenn ihr in unserer Zeit aus der Tradition auch wieder der Titel ‚Mutter der Kirche' angetragen wurde" (77).

Der Autor drückt das nicht deutlich aus, aber aus seinen Ausführungen geht zweifellos hervor, daß das Assumptio-Dogma ein kirchentrennendes Dogma sei und sich nicht den Adiaphora zuordnen lasse. So kehrt Sch. zu einem umfangreicheren Problem der Dogmeninterpretation zurück: zur Minimum- und Maximuminterpretation, wenn es um den Inhalt geht. In den ökumenischen Dialogen wurde ein Grundkonsens festgestellt; das bedeutet, daß die Rechtfertigungslehre aufgehört hat, eine kirchentrennende Lehre zu sein. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß es auf der katholischen Seite Interpretationen der Rechtfertigung gibt, die als kirchentrennend eingestuft werden müssen; aber es gibt auch solche, die das nicht sind. Aus der Erfahrung der Dialoge über die Rechtfertigung scheint zu folgen, daß es zum Grundkonsens genügt, den grundsätzlichen und sicheren Glaubensinhalt anzunehmen, nicht aber alle, wenn auch begründeten theologischen Interpretationen.

H. Petris Verdienst ist es, in seinem Beitrag: „Zu Problemen der sprachlichen Vermittlung in der Mariologie", auf die Notwendigkeit einer hermeneutischen Sensibilität der Marien-Vermittler hinzuweisen.

Es stimmt, daß sowohl Mariologen als auch Marien-Schriftsteller und -Prediger auf eine seltsame Weise die Sprache vermischen und Schlüsse ziehen, die jeder Grundlage entbehren. Wenn die Sorge um die Gesundheit der gesamten Theologie eine gute Hermeneutik braucht, so bedarf ihrer eine vertrauenswürdige Mariologie um so mehr, kommt doch in der Mariologie der Sprache des Symbols (Maria als Bild, Urbild, Typus) wie auch der Anwendung des sog. volleren Sinnes eine ganz besondere Bedeutung zu.

Die Autoren haben das Thema „Mariologie und Ökumenismus" kreativ in Erinnerung gebracht. Im Untertitel des Buches (Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu") sollte der Genauigkeit halber hinzugefügt werden: „im Lichte der deutschsprachigen Theologie", denn die übrige Literatur wurde von den Autoren bedauerlicherweise außer acht gelassen. Wie schade.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

„Auf daß alle eins seien" Joh 17,21. Ausgewählte Texte aus Schriften von Odo Casel. Die Mysterienlehre und der Dialog mit der Ostkirche. Hg. v. Maria Judith Krahe OSB. Mit einem Vorwort von Wilhelm Nyssen. Würzburg: Echter 1988. XII, 135 S., kart. DM 39.–

Die ökumenische Fruchtbarkeit der Mysterientheologie Odo Casels steht außer Zweifel und hat sich bereits zu seinen Lebzeiten gezeigt. Daß sie vor allem im Gespräch mit der Ostkirche Beachtung verdient, macht der vorliegende Auswahlband deutlich.

Die Hg.in, einschlägig ausgewiesen durch eine umfangreiche Arbeit über die Pneuma-Theologie Casels, hat bekannte und auch vergessene bzw. heute kaum mehr greifbare Arbeiten Casels zusammengetragen, die seine besondere Nähe zu ostkirchlichem Denken zeigen.

Der Besinnung auf das gemeinsame Erbe in Ost und West (27–35) folgen Texte zum „Mysterium der Preisung" (also der Mysterienfeier; 36–53), zum „Mysterium Paschale" (54–95) und zum „Mysterium der Verklärung" (96–114). Außer einem einfühlsamen Vorwort von W. Nyssen (IX–XI) ist der Textauswahl eine ausführliche Einleitung (3–26) sowie ein Schlußwort (115f) der Hg.in beigefügt, die als besondere, der Ostkirche nahe Momente von Casels Theologie vor allem drei thematische Akzente nennt: sein besonderes Verständnis von Theologie (und bzw. als Gebet), seine Betrachtung der Liturgie als Mysteriengeschehen und Lobpreis und schließlich die maßgeblich liturgisch geprägte Spiritualität, von Casel „Mysterienfrömmigkeit" genannt. Dem Text beigegeben sind einige Väter-Texte sowie einige bildliche Darstellungen

als (nicht immer gelungene) Schwarz-Weiß-Reproduktionen, dazu ein knappes Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister.

Das eigentliche Anliegen dieser Publikation besteht darin, „einer geistlichen Sicht von Kirche, Mönchtum und Berufung des Christen in der Welt zum Durchbruch zu verhelfen, einer Sicht, die Casel aufgrund seines Mysteriendenkens im Westen vertreten hat, ohne immer verstanden zu werden" (97f). Um diese Absicht zu erreichen, bedarf es allerdings wohl noch einer intensiveren Übersetzungsarbeit der Caselschen Ansätze in gegenwärtige Denkformen. Auch sein Erbe wird (mehr als es hier geschieht) erst in je neuer Ver-Gegenwärtigung, nicht aber in bloßer Wiederholung bewahrt. Daß zu solcher Neuaneignung gerade im Blick auf das ökumenische Gespräch mit den Ostkirchen nun die einschlägig wichtigen Texte gesammelt vorliegen, bleibt für diese noch ausstehende Aufgabe allerdings grund-legend; genau hier liegt denn auch das Verdienst dieser Textsammlung und ihrer kundigen Präsentation.

Mainz Arno Schilson

Boni, Andrea: **Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596).** – Rom: Pontificium Athenaeum Antonianum 1989. 529 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 29), kart. Lit 45 000

Der Gesetzgeber des CIC/1983 hat u. a. im Ordensrecht einige Fragen aufgeworfen, die bis heute Gegenstand heftigster Diskussion sind. Eine davon ist der verschiedenen Auslegungen geradezu Tür und Tor öffnende c. 596 §§ 1 und 2. Es wird hier von zwei verschiedenen Arten von Instituten des geweihten Lebens und der ihnen zukommenden Gewalt gesprochen. Die Oberen und Kapitel aller Institute des geweihten Lebens besitzen eine ihnen kraft allgemeinen Rechts und kraft der Konstitutionen zukommende Vollmacht (§ 1); in den klerikalen Ordensinstituten päpstlichen Rechts besitzen sie überdies (insuper) kirchliche Leitungsgewalt (potestas regiminis) für den inneren wie für den äußeren Bereich (§ 2).

Dem ersten Eindruck zufolge ist in der fraglichen Gesetzesstelle von zwei verschiedenen Arten von kirchlicher potestas die Rede: von einer (nicht näher bezeichneten), allen Instituten des geweihten Lebens zukommenden Gewalt und darüber hinaus von einer eigens erwähnten kirchlichen Leitungsgewalt, die aber den Oberen und Kapiteln klerikaler Ordensinstitute päpstlichen Rechts vorbehalten ist. Daß im Ordensrecht kirchliche Leitungsgewalt (potestas regiminis) Klerikern bzw. klerikalen, d. h. unter der Leitung von Klerikern stehenden Instituten vorbehalten ist, steht durchaus in Einklang mit der (restriktiven) Fassung von c. 129, wonach zur Übernahme kirchlicher Leitungs-(Jurisdiktions-)Gewalt nur Kleriker befähigt sind; Laien können bei der Ausübung dieser Gewalt nach Maßgabe des Rechts mitwirken. – Was aber ist unter der in c. 596 § 1 angesprochenen, mit keinem Namen versehenen Gewalt zu verstehen? Einige Kommentatoren des neuen Ordensrechts erblicken darin nichts anderes als die früher in c. 501 CIC/1917 ausdrücklich so bezeichnete Dominativgewalt (potestas dominativa), deren Rechtsnatur freilich zur Zeit der Geltung des CIC/1917 heftig umstritten war. Wie B. in seiner Studie eindringlich nachweist, war es vor allem der (anscheinend) völlig privatrechtliche Charakter dieser Dominativgewalt, der immer wieder Anlaß zu Rückfragen an die ekklesiologische Ortsbestimmung des Ordenslebens in der Kirche gab. Die potestas dominativa wurde nämlich in Anlehnung an die patria potestas des Römischen Rechts als auf einer Art von Gesellschaftsvertrag zwischen dem Professen und dem Institut beruhend gesehen: dadurch, daß der Professe die Gelübde dem Oberen gegenüber ablege, erlange dieser Dominativgewalt über ihn.

Demgegenüber hat allerdings schon 1934 erstmals A. Larraona und nach ihm viele andere den öffentlich-rechtlichen Charakter der Dominativgewalt betont; diese entspringe genauso wie die Jurisdiktionsgewalt der einen, der Kirche von Christus übertragenen Gewalt.

C. 596 § 1 CIC/1983 hat für die allen Instituten des geweihten Lebens zukommende Gewalt keinen Namen, wobei fraglos die Bezeichnung „potestas dominativa" des c. 501 CIC/1917 bewußt vermieden wurde. Es stellt sich aber die Frage, ob die frühere Dominativgewalt, wenn schon nicht dem Namen, so doch der Sache nach in c. 596 § 1 CIC/1983 weiterlebt, oder ist vielmehr unter dieser namentlich nicht bezeichneten Gewalt etwas anderes, nämlich Jurisdiktionsgewalt zu verstehen? Demzufolge hätten die beiden in c. 596 §§ 1 und 2 angesprochenen Gruppen von Instituten eine der Sache nach gleiche, nämlich Jurisdiktionsgewalt, die sich lediglich umfangmäßig voneinander unterscheidet. Dieses These hat meines Wissens erstmals A. Gutiérrez unmittelbar nach der Promulgation des CIC/1983 vorgetragen, und es sind ihm seitdem eine Reihe von Autoren gefolgt.

In der sehr aufwendigen und umfassenden Studie geht B. davon aus, daß die Institute des geweihten Lebens nicht den Charakter eines privaten Vereins gleichsam am Rande der Kirche hätten, sondern daß sie selbst Kirche sind. Demzufolge könne die in diesen Instituten bestehende Gewalt von der Natur der Sache her auf keinen Fall eine privatrechtliche sein, sondern müsse den Öffentlichkeitscharakter der Kirche widerspiegeln; die Profeß sei ein eminent kirchlicher Vorgang („fatto eminentemente ecclesiale", 95).

Die weit ausholenden Darlegungen B.s beginnen mit einer grundsätzlichen Befassung mit der der Kirche als ganzer sakramental verliehenen Leitungsgewalt und wenden sich von da schrittweise der in den Ordensinstituten bestehenden Leitungsgewalt zu. Gelegentlich wird man den vom Vf. verwendeten Vergleichen mit einer gewissen Skepsis begegnen können. Wenn er etwa das Verhältnis zwischen Wahl und Weihe (des Bischofs) mit eherechtlichen Vorstellungen in Zusammenhang bringt, dahingehend, daß er die Amtsgewalt des rechtmäßig gewählten Bischofs zu seiner Diözese vor Empfang der Bischofsweihe mit dem matrimonium ratum (tantum), nach Empfang der Weihe hingegen mit dem matrimonium ratum et consummatum vergleicht (43f), so mag man diesen Vergleich nicht nur als bizarr empfinden, man kann ihm auch rechtlich einiges entgegenhalten. Denn es steht rechtshistorisch außer Zweifel, daß der rechtmäßig gewählte Bischof zumindest nach Erhalt einer Bestätigung seiner Wahl schon vor dem Empfang der Bischofsweihe als im Vollbesitz der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt stehend betrachtet wurde.

Das Verdienst des vorliegenden Buches besteht zweifellos darin, daß die ekklesiologische Dimension der Ordensprofeß wieder neu ins Licht gerückt und damit der öffentlich-rechtliche Charakter der in diesen Instituten bestehenden Gewalt überzeugend zum Ausdruck gebracht wird. Im wesentlichen übernimmt B. die von Gutiérrez vertretene These, wonach es sich bei der in c. 596 § 1 CIC/1983 angesprochenen Gewalt um potestas iurisdictionis (executiva) handle. Es liege somit ein Fall vor, wo der kirchliche Gesetzgeber im Sinne von c. 129 § 2 auch Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt teilhaben lasse.

In diesem Zusammenhang vermißt man freilich eine Auseinandersetzung mit der u. a. von namhaften deutschsprachigen Kanonisten (Aymans, Flatten, Müller) vorgetragenen Ansicht, wonach c. 129 zumindest eine so weitreichende Übertragung kirchlicher Leitungsgewalt an Laien schlechterdings ausschließt. Dem durchaus richtigen und mit Überzeugung vorgetragenen Hinweis B.s, daß in den Instituten des geweihten Lebens eine öffentlich-rechtliche Gewalt tätig sein müsse, könnte auch dadurch Rechnung getragen werden, daß auch die Dominativgewalt als öffentlich-rechtliche kirchliche Gewalt zu verstehen ist.

Ob der CIC/1983 mit der zugegebenermaßen sehr undeutlichen Formulierung des c. 596 § 1 ganz allgemein die Übertragung kirchlicher Jurisdiktionsgewalt an sämtliche Institute des geweihten Lebens gemeint hat, darüber scheint noch nicht das letzte Wort gesprochen zu sein.

Wien Bruno Primetshofer

Benz, Michael: **Die Personalprälatur.** Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex von 1983. – St. Ottilien: EOS 1988. 139 S. (Dissertationen der kanonistischen Reihe, Bd 1), kart. DM 28.–

Das II. Vatikanische Konzil hat aus dem Bestreben, für die Kirchenorganisation neue, weniger starr am Territorialen orientierte Strukturen zu ermöglichen, auch die Rechtsgestalt der Personalprälatur inauguriert. Die Aussage in Art. 10 Abs. 2 des konziliaren Priesterdekretes, daß im Dienste des Apostolates mit Nutzen internationale Seminare, besondere Diözesen oder Personalprälaturen und andere derartige Institutionen geschaffen werden können, läßt für die konkrete Ausformung der Personalprälatur einen weiten rechtlichen Spielraum offen. Eine erste, wenngleich noch nicht stark determinierte Ausgestaltung findet sich im Motuproprio „Ecclesie Sanctae" vom 6. 8. 1966.

B. bietet nun zunächst eine systematische Darstellung der Normen über die Personalprälatur im CIC/1983 (I. Teil, 23–60) und fügt dieser in zeitli-

cher Abfolge, die Entwicklungsgeschichte dieses Normenkomplexes bis zum Schema CIC/1982 an (II. Teil, 61–132). In einem III. Teil (133–138), den er mit „Die Personalprälatur im CIC/1983" überschreibt, bietet er die Veränderungen im Text des Codex 1983 gegenüber dem Schema von 1982 und einen zusammenfassenden Überblick über die rechtliche Regelung auf dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte.

In den letzten Jahren sind eine Reihe von Studien über die Personalprälaturen erschienen.

Beispielsweise hat sich auch Amadeo de Fuenmayor, der den Spitzenmännern der Kirchenrechtswissenschaft zugerechnet wird, mit einschlägigen Fragen befaßt. Aus der Feder von Javier Martinez-Torron stammt eine 344 S. zählende Untersuchung über die juridische Ausformung der Personalprälaturen auf dem II. Vatikanischen Konzil. Zwar hat auch Martinez-Torron ein kurzes Kap. über die nachkonziliare Rechtsentwicklung, aber seine Untersuchung gilt primär der Entwicklung während der Konzilsarbeit.

Sicher ist eine eigene Studie, die speziell der Rechtsentwicklung vom Konzil bis herauf zum CIC 1983 gewidmet ist, nicht unangebracht. Allerdings hat B. von den 139 S. seiner Arbeit 34 den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils zur Personalprälatur und deren Vorgeschichte gewidmet, so daß für die Darstellung der Rechtsentwicklung vom Konzil bis zum Codex nur 36 S. verbleiben. 21 S. sind den Praeliminaria und 47 der Darlegung der Rechtslage des CIC 1983 gewidmet. Er wollte den Themenkomplex „Personalprälatur", auch, was die gesamte Entstehungsgeschichte betrifft, behandeln. Dabei geht es ihm aber deutlich um die vom allgemeinen Recht gezeichnete figura iuridica. Man könnte sich natürlich fragen, ob es die optimale Form der Behandlung dieser figura iuridica ist, gänzlich von der konkreten Applikation durch die Kirche, wie sie uns am konkreten Beispiel der approbierten Personalprälatur begegnet, abzusehen. Der Vf. hat sich jedenfalls dafür entschieden.

Relativ ausführlich geht B. auf die Überlegungen von Aymans ein, der dafür plädiert, die Personalprälatur im Verbandsrecht und nicht im Teilkirchenrecht zu orten. Ohne leugnen zu wollen, daß die Personalprälaturen seit dem Schema CIC 1982 nicht mehr (wie im Schema CIC 1980) im Teilkirchenrecht plaziert sind, so muß doch festgehalten werden, daß man sie nicht ins Vereinsrecht eingebaut hat und es weist auch Verschiedenes (z. B. Kompetenzen der Bischofskongregation wie die bei Bestellung des Prälaten) darauf hin, daß Bezüge zum Teilkirchenrecht da sind.

Dem Vf. gelingt es, aufzuzeigen, warum es zu divergierenden Interpretationen der die Personalprälatur betreffenden Normen des CIC gekommen ist. Die Rechtsvorschriften haben nach dem Schema CIC/1980 wesentliche Änderungen erfahren. Es hat viel für sich, wenn B. sagt, daß die CIC-Reformkommission (im Laufe der Zeit) unterschiedliche Konzepte der Personalprälatur entworfen und der Gesetzgeber schließlich eines dieser Konzepte in die Rechtsordnung aufgenommen hat (138). Die anderen sind eben nicht Gesetz geworden.

Selbstverständlich wird im vorliegenden Bändchen der Versuch unternommen, das Verhältnis der Personalprälatur zur territorialen Teilkirche bzw. zu den Teilkirchen auszuführen.

Personalprälaturen sind geistliche Heimatverbände, denen Kleriker inkardiniert sein können. Für diese Kleriker kommt dem Personalprälaten die Stellung des Ordinarius zu. B. ist recht zu geben, wenn er dem Prälaten auch die Zuständigkeit für die Hinführung der Alumnen, die noch nicht Kleriker sind, zur Weihe zuschreibt. Der Prälat kann ein nationales oder internationales Seminar errichten, für welches die Ratio nationalis Institutionis Sacerdotalis nicht maßgeblich ist. Vielfach werden die Alumnen später im Bereich verschiedener Bischofskonferenzen, für die verschiedene Rationes nationales gelten, Dienst tun. Diese Fragen hat B. gut herausgearbeitet. Die Sprechweise des CIC von der Weihe auf den Titel des Dienstes der Prälatur nimmt, da das Rechtsinstitut des Weihetitels sonst in den neuen CIC nicht eingegangen ist, Wunder. Inhaltlich läuft sie auf das gleiche hinaus, wie die erwähnte Aussage über das Inkardinationsrecht.

B. befaßt sich auch mit c. 296. Anders als eine Reihe anderer Autoren hält er dafür, daß Laien nicht Mitglieder der Prälatur werden können. Dazu darf wohl angemerkt werden: die der Regelung der Rechte und Pflichten dienende Vereinbarung, von der hier die Rede ist, kann eine größere oder geringere Einbindung in die Prälatur bzw. ihr Wirken und damit wohl auch eine solche, bei der man von Mitgliedschaft sprechen kann, beinhalten. Die Tatsache, daß die Personalprälatur geistlicher Heimatverband ist, schließt m. E. nicht notwendig aus, daß ihr darüber hinaus eine die Zugehörigkeit von Laien ermöglichende Eigenschaft zukommt.

Das Büchlein versucht auf sehr engem Raum, das aktuelle Recht der Personalprälatur und die Entwicklung der einschlägigen Normen vorzulegen. Auch, wenn der Rezensent verschiedentlich nicht immer der Auffassung des Vf.s folgt, so sei doch festgehalten, daß der Autor bestrebt ist, soweit es die überblicksmäßige Darstellung erlaubt, auch auf von den seinen abweichende Meinungen hinzuweisen.

Graz Hugo Schwendenwein

Spaemann, Robert: **Glück und Wohlwollen.** Versuch über Ethik. – Stuttgart: Klett-Cotta 1989. 254 S.

Der Moraltheologe wird zwar mit jeder Moralphilosophie letztlich unzufrieden bleiben, aber das Problem liegt für ihn eher in der Aufgabe, sich bis zu einer gerechten Unzufriedenheit vorzuarbeiten. Denn wer die Philosophie überholen will, muß sie erst mühsam einholen; Schleichwege gibt es zumindest für Theologen nicht. Robert Spaemanns Buch bietet für diesen Arbeitsprozeß ausgezeichnete Bedingungen. Der in München lehrende Philosoph leistet mit diesem brillanten Werk eine vielseitig gelungene Konfrontation zwischen klassischem moralphilosophischen Denken und pointiert aktuellen Ideen. Anders ausgedrückt, hat er hiermit eine anstrengende, aber faszinierende Auseinandersetzung zwischen Einsichten und Mißverständnissen vorgelegt. Oder wie er es selbst gern formuliert: In Fragen des richtigen Lebens ist das Neue das Falsche.

Das Buch, das mehrere in dem früheren Band „Moralische Grundbegriffe" (München, 1982) behandelte Themen noch ausführlicher und ausgereifter entwickelt, setzt sich, wie im Titel angedeutet, aus zwei Teilen zusammen. Sein Ziel ist die Überwindung des Dualismus von Eudaimonismus und Ethik im neuzeitlichen, universalistischen Sinne. Sp. wählt aber weder den Weg der Antike, der die Sittlichkeit in das Glücksstreben aufheben wollte, noch den Weg der neuzeitlichen Ethik, der das Glücksstreben in den Dienst einer umfassenden Pflichterfüllung stellen will. Stattdessen sucht er jenseits dieses Dualismus nach dessen Grund. Dabei will er die Absolutheit des Sittlichen nicht beeinträchtigen, d. h., der Grund der Moral darf nicht dergestalt erfaßt werden, als ob er eine Begründung, eine Erklärung für die Moral selbst liefere. Vielmehr muß die Antwort in Form von erneuter Aufmerksamkeit gefunden werden. Sp. bezeichnet diese Intuition gerne als ein Aufwachen. Genauer: Was das Buch anvisiert, ist erwachtes Dasein. Glücksstreben und kategorisches Sollen lassen sich nicht erklären, stellen dennoch keine letzten Ursprünge dar: „Die Wahrnehmung, die den Menschen zum Menschen macht, ist die Wahrnehmung von Sein." (11) Moral setzt also nicht beim Sollen bzw. bei der Pflicht, sondern bei einer bestimmten Weise zu existieren an, nämlich bei der Weise der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Will man von Pflicht sprechen, so muß die Fragestellung folgende Sicht einnehmen: „Die Frage würde also allenfalls lauten können: Gibt es eine Pflicht zu einer bestimmten Weise des Seins?" Im Bereich der Moral kommt das Handeln relativ spät vor. Durch ihr Tun vermag eine Person zu werden, d. h. zu erwachen bzw. genauer gesagt: zunehmend wacher zu werden.

„Sein" interpretiert Sp. in diesem Zusammenhang als „Selbstsein". „Die Intuition des Seins als Selbstsein" (11) liegt dem Dualismus von praktischer und theoretischer Philosophie zugrunde und äußert sich in der These „Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik" (11; 150). Diese Seinsauffassung erscheint mir als der neuralgische Punkt der Position Sp.s. Als seinen Gegner betrachtet er natürlich nicht den Theologen, sondern den Vertreter der Interpretation des Seins als „Gegenständlichkeit" (wovon es gewiß auch Theologen, z. B. Karl Rahner, gibt). Demgegenüber beruft sich Sp. auf „ein Jenseits aller Gegenständlichkeit" (11). Die mit diesem Anspruch gestellte Aufgabe allein bereitet zweifelsohne Stoff genug für ein einziges Buch. Nichtsdestoweniger läßt sich dazu aus spezifisch theologischer Sicht kritisch anmerken, daß die Antwort den Weg zu Gott ungewollt verschließt. Denn zum einen gilt Selbstsein für Sp. als das Letzte und zum andern versteht er den Menschen als ein Selbstsein, also etwas in sich selbst Absolutes und nicht mehr Hinterfragbares. Solche Verabsolutierung des Menschen impliziert aber unwillkürlich die Verdrängung Gottes. Das tritt gerade an den Stellen in seinem Denken zutage, wo Sp. Gott als notwendig erkennt.

Thematisiert wird die Notwendigkeit Gottes insbesondere an drei miteinander verwandten Stellen.

Bei der Frage nach den sogenannten Pflichten gegen sich selbst stellt Vf. fest, daß diese nur erklärt werden können, sofern man die mensch-

liche Subjektivität nicht als absolut, sondern als endlich betrachtet. Dies wiederum ist nur möglich, wenn der Mensch sein wahrgenommenes Verantwortungsbewußtsein „als Ort der Erscheinung [das an dieser Stelle des Originaltextes stehende Komma ist vermutlich ein Druckfehler] des Unbedingten [hier sollte das Komma vermutlich stehen] als dessen Bild oder Repräsentation versteht" (236). Außer daß er diese doch als notwendig erkannte Sicht mit der Erfahrung von Wahrheit in Vergleich setzt, bietet Sp. keine Erklärung für sie. Er weiß lediglich, daß diese einzigartige Unbedingtheit „nur im Gedanken der Repräsentation" (199) begründbar ist.

Die zweite Stelle, wo die religiöse Dimension der Ethik zur Sprache kommt, betrifft die Problematik um Selbstverzeihung. Auch in diesem Zusammenhang zeigt Sp., daß man die durch die Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst entstandene Schuld nur dann wirklich denken kann, wenn man zugleich Gott voraussetzt. Aber als Erklärung dafür beruft sich Sp. nur auf ein Gefühl: „Wir haben das Gefühl, für uns selbst und für dieses Leben, das wir zu leben haben, eine Verantwortung zu besitzen. *Denken* läßt sich das, was in diesem Gefühl gefühlt wird, allerdings nur, wenn wir den Menschen als Bild und Repräsentanten eines Unbedingten denken, der sich infolgedessen nicht selbst gehört" (253). Auf dieser schwachen Grundlage will Vf. Religion gründen: „Der Gedanke der Verantwortung für sich selbst ist ein religiöser Gedanke, ja er ist ein für die Religion konstitutiver Gedanke" (253).

Die dritte Stelle, an der der Gottesbegriff gebraucht wird, kommt im Rahmen der Frage nach dem Umfang der Verantwortung des Einzelnen vor. Sp. verteidigt die Ansicht, daß kein einzelner Mensch für das Ganze Verantwortung trägt. Sittliche Unbedingtheit kann es nach ihm nur geben, wenn der Kreis der Verantwortlichkeit begrenzt ist. Eine solche Einschränkung ist aber nur möglich, wenn ein göttliches Wesen den einzelnen von der Totalverantwortung entlastet. Der Atheist hingegen kann nicht umhin, anzunehmen, daß der Zweck die Mittel heiligt. Hierzu führt Sp. ein Argument von Jean-Paul Sartre an: „Die Moral, in der es dem Handelnden um seine eigene Rechtschaffenheit statt um den Lauf der Dinge gehe, sei nur für den Gläubigen etwas anderes als Egoismus, weil nur dieser seine eigene Existenz als etwas zu verantworten habe, dessen Bedeutung nicht zu seiner freien Verfügung steht" (202).

Dies alles spricht gegen die Grundthese des Buches, das Sein sei als Selbstsein auszulegen.

Einerseits ist es Sp. bewußt, daß der Mensch letztendlich kein schlechthinniges Selbstsein darstellt, andererseits gibt er für diese Kenntnisnahme keine Erklärung. Eine Wahrnehmung bzw. Intuition nennt er nur die Feststellung des Selbstseins des Geschöpfs. Gibt Sp. dem Gefühl recht, so müßte die Vernunft in der Lage sein, wenn nicht eine Erklärung, so wenigstens einen Hinweis vermitteln zu können auf das Selbstsein Gottes, das das Repräsentations-Selbstsein des Menschen transzendiert. Während Sp. sich mit Erfolg um den Nachweis der Notwendigkeit der Metaphysik für die Ethik bemüht, kann man ihm kritisch entgegenhalten, daß er für die Anliegen der Theologie nicht genug Metaphysik getrieben hat. Diese Kritik läßt sich auch anders artikulieren: In den Augen Sp.s trifft Theorie nicht den Daseinsakt selbst. So verrät sich im folgenden Satz eine unzureichende Würdigung der Rolle der Reflexion in der Wahrnehmung: „Rein theoretisch haben wir nur qualitative Erfahrung, nie die Erfahrung von Existenz, von Selbstsein, also von dem, was gerade per definitionen nicht Gegenstand ist" (151). Aber die Wahrnehmung der Wirklichkeit, d. h. reflektierte Wahrnehmung, welche es ermöglicht, nicht bloß Begriffe, sondern Sätze zu bilden und somit Wahrheit zu erlangen, umfaßt mehr als dies. Der Ausdruck „die Wirklichkeit des Wirklichen" (222), so läßt sich konstatieren, wird zwar klarer als in Sp.s Schrift „Moralische Grundbegriffe", wo eine irritierende Verwendung der beiden Begriffe „Realität" und „Wirklichkeit" Anlaß zur Verwirrung gibt, aber er erfährt immer noch keine ausreichend differenzierte Herausarbeitung. Obwohl er die Rede vom glücklichen Leben nicht mehr als eine Tautologie bezeichnet, scheint Sp. noch nicht über den in seinem 1978 veröffentlichten Aufsatz „Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben" (in: Die Frage nach dem Glück, hg. v. G. Bien, problemata, Bd. 74 [Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978], **1-19**) vertretenen Standpunkt fundiert hinausgekommen zu sein. Dieser kritische Vorbehalt betrifft allerdings nur die äußere Grenze des Buches, nicht seinen reichen Inhalt. Auch der theologisch interessierte Leser erhält außerordentlich viele klärende Einblicke sowie Anregungen zum Nachdenken.

Das erste große Thema des Buches ist die Glückseligkeit.

Statt von „Glückseligkeit" spricht Vf. lieber vom „Gelingen des Lebens", um zu vermeiden, daß unter Glück ein Zustand subjektiver Euphorie verstanden wird. Es ist wichtig, Glück nicht als etwas Bestimmtes, das man unter anderem auch will, sondern als die Sammlung all dessen, was man überhaupt will, zu denken. Diese Sammlung muß wie eine Art Horizont vorgestellt werden. Statt dem Glück die anderen Inhalte des Wollens im Sinne von Mitteln zuzuordnen, muß Glück vielmehr verstanden werden als „ein bestimmter, reflexiv gewonnener Inbegriff, der alles Wünschbare in seiner Vielfalt zu einer wünschbaren Ganzheit zusammenwachsen läßt" (28). Glück ist nicht ein partikulares Handlungsziel, zu dem andere Lebensinhalte sich wie Mittel verhalten, sondern eher wie Teile zum Ganzen, d. h. – in Vf.s geglückter Formulierung – „nicht wie die Pinselstriche des Malers zum Bild, sondern wie die Teile des Bildes zum Ganzen" (39). Das impliziert, daß Glück nicht gleichsam als Lohn für gelungene Moralität, wie Kant es sieht, gedacht werden darf. Eudaimonismus darf nicht, wie bei Kant, als Hedonismus verstanden werden. Ethik bedeutet mithin nicht „eine Art psychischer Technologie zur Herbeiführung von Glückszuständen" (28). Indem er sich mit Ansichten über Glück aus der klassischen Philosophie fortlaufend auseinandersetzt, entwickelt Sp. seine eigene Position, die den Eudaimonismus als Ausgangspunkt der Ethik rechtfertigen will und in Antinomien des Glücks einmündet. Diese beruhen auf der Dualität von „reiner Vernunft" und „praktischer Vernunft". Und die Aufhebung dieser Dualität ist die Voraussetzung für alle Visionen von vollkommenem Glück. Als Grundlage dafür fungiert die bekannte Erfahrung, daß sich, sobald wir etwas Gewolltes tatsächlich erreicht haben, das Gefühl einstellt, wir befinden uns eigentlich immer noch nicht am Ziel unseres eigentlichen Strebens. Die vom Vf. herausgearbeitete Sicht ist alles andere als naiv, wie an dem folgenden, für Sp.s Stil typischen Satz nachempfunden werden kann: „Ohne die Reflexion auf das eigene Glück kommt man in die praktische Philosophie nicht hinein, mit dieser Reflexion kommt man in ihr nicht weiter."

Ein wesentlicher Grundzug des Glücks, den Vf. untersucht, besteht in dem Moment der Intentionalität.

„Jede höhere Art von Freude ist intentional, Freude ‚an etwas'" (73). Reine Freude existiert nur als nachträgliche Abstraktion. Glück ist nicht ein subjektives Gefühl, sondern kennt eine Gerichtetheit auf die Wirklichkeit, insbesondere die Wirklichkeit, die mehr ist als das Subjekt. Die Wirklichkeit ist also nicht in erster Linie als die Grenze unserer Befriedigungsmöglichkeiten zu denken, nicht als das Widerständige. Nur in der Wahrheit, in der Beziehung zur Wirklichkeit, nicht aber im Erleben selbst gibt es vollkommenes Glück. Im Erleben kann es aber wohl die paradoxe Freude der Vision der Seligkeit, die schmerzhafte Freude der Liebe geben. „Auch und gerade das erotische Glück, das sich nicht auf den Orgasmus reduziert, wäre nicht, was es ist, wenn es nicht eine Vision entstehen ließe, aus deren wesentlicher Unerfüllbarkeit jenes Leiden entspringt, das von aller großen Liebe untrennbar ist – die Vision der Seligkeit. Und alle Seligkeit der Liebe ist das Erleben dieser Vision" (86).

Sowohl der Hedonismus als auch das in unserer Kultur verbreitete Ideal der Zufriedenheit werden von Sp. angegriffen.

Auch Zufriedenheit bedeutet ein Selbst-Verschließen, das Religion ausschließt, weil es sich durch die Wirklichkeit nicht erschüttern läßt. „Zufriedenheit als Ersatz von Glück lebt davon, daß das Andere ihr nicht wirklich geworden ist" (91). Wer Glück über Zufriedenheit hinaus sucht, läßt sich auf einen unüberschaubaren, vom Schmerz der Unzufriedenheit gezeichneten Weg reißen. Zufriedenheit ist ein Widerspruch zum Glücksstreben und somit zur Religion.

Noch einen anderen Widerspruch entdeckt Vf. in der Vorstellung, ein Mensch trage Verantwortung für das Wohl der ganzen Welt.

In der heutigen politischen Ethik spielt diese Überzeugung eine wichtige Rolle. Den dahinter liegenden Denkfehler entlarvt Sp. auf vorbildhafte Weise, wobei er sich an Denker vergangener Jh.e wendet. Er beruft sich nämlich zum einen auf Martin Luthers perzeptive Aussage „Es ist das sichere Zeichen eines bösen Willens, daß er nicht leiden kann seine Verhinderung" und zum anderen auf die subtile Unterscheidung, die Thomas von Aquin seiner Verneinung der Frage, ob wir immer wollen müssen, was Gott will, zugrundelegt. Mit der Erklärung, wir sollen, statt das zu wollen, was Gott will, dasjenige wollen, „wovon Gott will, daß wir es wollen", präzisiert Thomas die moralische Situation. Kein Mensch vermag nämlich das Gute der ganzen Welt überhaupt zu erkennen; ein derartiger Überblick und endgültiges Urteil steht allein Gott zu. Für einen Menschen ist jede „universelle Optimierungsstrategie" Ideologie. Mit diesem Ansatz revidiert Sp., soweit ich sehe, den in „Moralischen Grundbegriffen" vorausgesetzten Ansatz, bei dem das Gewissen als „eine Totalität, selbst schon ‚das Allgemeine'" (74) zur Geltung gebracht wurde. Der dem einzelnen Menschen eigene Verantwortungsbereich ist immer spezifisch, zumindest in diesem Leben, weil er im Einzelfall nicht wissen kann, was Gott konkret will. Die Konformität mit dem Willen Gottes besteht für ihn nur in einer Formalität, d. h., er kann das Gewollte als gut betrachten. Das Einssein des Gewissensspruchs mit dem Willen Gottes kann „nur auf symbolische Weise" (238) gelten. Mit anderen Worten: Konkret betrachtet gilt nicht das Gesetz Gottes, sondern das Gesetz der einzelnen Vernunft. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, da ein „universales Optimierungskalkül" ausgeschlossen ist. Aus der fundamentalen Gegebenheit, nämlich daß menschliche Moral immer „das Richtige im Falschen" sein muß und auch so anerkannt werden soll, folgert er: „Das Sittengesetz ist daher nicht primär an dem Zweck der Verbesserung der schlechten Welt orientiert, sondern antizipiert bereits die gute" (108).

Der Kern der Moral ist laut Vf. nicht die Gerechtigkeit, sondern die Art des Wohlwollens, welche Freundschaft verkörpert.

„Freundschaft als die exemplarische und intensivste Form des Wohlwollens steht in ihrem Ursprung jenseits aller Gerechtigkeitsmaßstäbe. ... Jenseits der Freundschaft erst beginnt das Feld ‚normativer' Ethik, das Feld der Rechtfertigungspflichten" (144-145). Der Begriff des Wohlwollens erfährt bei Sp. eine vielseitige und erstaunlich tiefgehende Behandlung. Wohlwollen, „in dem jemandem das Wirkliche wirklich wird" (225), ist „das unmittelbare Resultat einer Wahrnehmung" (222). Der moralische Imperativ ist nicht der Ausgangspunkt der Moral, sondern entsteht erst aus dem Wohlwollen. Das Problem der Exklusivität und Absolutheit der auf eine einzige Person gerichteten Liebe wird vom Vf. mit außergewöhnlicher Scharfsinnigkeit diagnosti-

ziert. Auch zu aktuellen Themen wie Umweltschutz und Abtreibung findet der Leser einfallsreiche und tiefschürfende Stellungnahmen.

Nachahmenswert und charakteristisch für Sp.s Stil ist die Methode, seine Ansichten in fortwährender und enger Auseinandersetzung mit klassischen Denkern zu erarbeiten. Mit pointierten Zitaten gelingt es ihm, Sachverhalte schlaglichtartig zu erhellen. Seine Methode bleibt aber immer im wesentlichen argumentativ, selbst wenn er historisch arbeitet, so daß der Leser selbständig folgen kann. Geschichte wird in den Dienst des eigenen Nachdenkens gestellt. Die Präzision, Konsistenz und Originalität zahlreicher Argumentationen bereiten dem Leser geradezu ein ästhetisches Vergnügen. Die vorliegende Monographie gehört zu den seltenen Büchern, deren erste Lektüre an Gewinn wie an Freude noch übertroffen wird durch die zweite. Mir ist kein lebender Theologe bekannt, der mit der theologischen Frage so weit gekommen ist wie der Philosoph Robert Spaemann.

Münster William J. Hoye

Höhn, Hans Joachim: **Vernunft – Glaube – Politik**. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1990. 296 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 30)

Die Errichtung eines Lehrstuhls für christliche Gesellschaftslehre an der Univ. Münster im Jahr 1893 und dessen Besetzung durch Franz Hitze in dem unmittelbaren Anschluß an das Erscheinen der ersten päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum Novarum" (1891) erschloß in Deutschland christlich sozialethischem Bemühen den Zugang zur Hochschule und damit auch zum direkten Kontakt zu den Staats- und Wirtschaftswissenschaften. Die Doppelqualifikation als Theologe und Volkswirt für die Lehrstuhlinhaber gehörte damit zum Standard der Disziplin. So fruchtbar sich diese Interdisziplinarität jedoch in mancher Hinsicht auswirkte, so hatte sie doch auch zur Folge, daß sich deren Kontakte zur philosophischen wie theologischen Ethik lockerten – dies übrigens entgegen den Anfängen in Münster, wo es gerade Moraltheologen waren, die als erste die „Soziale Frage" als theologisches Anliegen aufgriffen.

So kam es, daß die gegenüber der klassischen neuscholastischen Handbuch-Moral und Kasuistik kritische Bewegung zur „Erneuerung der Moraltheologie" seit den späten 1950er Jahren relativ wenig Beachtung fand und deren vor allem aus romanischen Quellen gespeister Einfluß auf die lehramtlichen Äußerungen zu den nun weltweit neu sich stellenden sozialen Probleme im Umfeld des II. Vatikan. Konzils kaum im Paradigma neuer Schwerpunktsetzung als vielmehr in demjenigen der (allerdings durchaus vorhandenen) Kontinuität gelesen wurden. Selbst die dort fast selbstverständliche Feststellung von „Sollicitudo rei socialis", welche die Soziallehre der Kirche als Teil der Moraltheologie bezeichnet (vgl. Nr. 41), fand bislang so wenig Beachtung, daß der Vorsitzende der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und caritative Fragen, Bischof J. Homeyer auf der Mönchengladbacher Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Sozialethiker 1990 die Frage stellte, ob denn wohl die Pastoralkonstitution des Konzils „Gaudium et spes" in der Disziplin auch hinreichend rezipiert worden sei.

Vor diesem Problemhorizont ist die vorliegende Bonner Habil.schrift zu sehen:

Durchaus der Lehrtradition der kirchlichen Dokumente verpflichtet, will sich Vf. aber nicht mit einer bloßen Textinterpretation begnügen, sondern deren Gehalt praxisrelevant reflexiv und damit auch argumentativ als „Basistheorie" der kirchlichen Sozialverkündigung aufarbeiten. Denn „das Politische nicht als Fremdkörper des Christlichen wahrzunehmen und die christliche Sozialverkündigung nicht undialektisch von der politischen Glaubenspraxis zu scheiden, ist keine Forderung, die einer nachträglichen Politisierung des Evangeliums das Wort redet. Vielmehr klagt sie den Öffentlichkeitsanspruch und -auftrag des Christentums ein. Wenn aber immer wieder mit dem Argument, die Identität des Christlichen zu wahren, ein Graben zwischen Glaube und Politik aufgerissen wird, verhindert dies gerade, daß die gesellschaftliche Gestaltungskraft der christlichen Botschaft als sie selbst zur Geltung kommt" (269).

Die Studie versteht sich so an einem interdisziplinären Schnittpunkt, wo erstens die Wirklichkeit der modernen Gesellschaft als die ethisch zu gestaltende zu erheben ist, wobei hier – freilich für die Komplexität moderner Gesellschaften unerläßlicherweise in der humanwissenschaftlichen Aufarbeitung – dem Moment der Erfahrung (anders als in der rationalistischen Neuscholastik, aber eigentlich gut thomasisch) eine konstitutive Bedeutung zukommt. Zweitens muß dann der Versuch des philosophischen Begreifens der Wirklichkeit als Voraussetzung für jede Kommunikation über die Einleitung von möglichen Veränderungen im Blick auf ethisch verantwortbare Ziele folgen. Was H. in seiner Diss. zu N. Luhmann und J. Habermas schon instradiert hatte, wird hier somit fruchtbar in einer Konfrontation mit dem kritischen Rationalismus (H. Albert) und der transzendentalpragmatischen Diskursethik (K. O. Apel) weitergeführt. H. bleibt aber nicht bei dieser philosophisch ethischen Demarche stehen, sondern will sie zugleich theologisch verstehen, also vor dem christlichen Glauben verantworten. Damit steht er aber genau vor jenen Problemen, welche die katholische Moraltheologie in den letzten 30 Jahren unter Stichworten wie autonome versus Glaubensethik, Teleologie versus Deontologie bzw. in der Frage nach dem „specificum christianum" beschäftigte. Vf. ist sich dieser Tatsache durchaus bewußt und sucht unter umfassendem Einbezug der einschlägigen Literatur das innertheologische Gespräch zwischen Fundamentalmoral und christlicher Sozialethik. Daß er damit nicht unbedingt Neuland betritt, zeigen die vielen Verweise auf Artikel und Stellungnahmen. Daß er diese Ansätze aber zu einer konstruktiven Synthese zusammenbringt, macht das Verdienst dieser beachtenswerten Habil.schrift.

Münster Franz Furger

Jossutis, Manfred: **Der Traum des Theologen.** Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2, – München: Chr. Kaiser 1988. 237 S., kart. DM 36.–

Zeitgenossen haben es nicht immer leicht. Denn sie teilen mit ihren Mitmenschen nicht nur deren Hoffnungen und Freuden, sondern ebenso die Ängste, Schwierigkeiten und Begrenzungen der jeweiligen Lebenswirklichkeit. So wird eine „zeitgenössische" Pastoraltheologie ihre Bewährung darin finden, ob sie neben der Schilderung hoffnungsfroher Situationen auch auf die Fragen und Sorgen der gegenwärtigen pastoralen Wirklichkeit eine Antwort zu finden vermag. Manfred Jossutis, der den zweiten Band seiner Pastoraltheologie vorlegt, ist sich des hohen Anspruches dieser Aufgabe wohl bewußt. Er löst sie durch den pastoral einfühlsamen und didaktisch interessanten Rückgriff auf den „Traum eines Theologen".

Dieser offensichtlich real erlebte Pfarrer verarbeitet in seinem auf der Pfarrkonferenz erzählten Traum all die Ängste und Schwierigkeiten, die einem zeitgenössischen Seelsorger in der gegenwärtigen Lage der Kirche begegnen können: die Spannung zwischen eigenem Persönlichkeitsprofil und vorgegebener Rolle; den emotionalen Balanceakt des Predigers zwischen Hörererwartungen und eigenen Allmachtswünschen bzw. Ohnmachtserfahrungen; die Arbeit des Pfarrers als Berufung für andere und gleichzeitig als Lebensunterhalt für sich und seine Familie; die wegen der immer differenzierter werdenden Lebensumstände zunehmende Schwierigkeit, Gut und Böse voneinander zu unterscheiden; Erwartungsdruck von Oben (Kirchenleitung) und ebeno von Unten (Gemeinde); schließlich all die kleinen und großen Probleme einer verantwortungsbewußten Lebensgestaltung zwischen Reich-Gottes-Erwartung und Alltag.

J. will keine fertigen Antworten geben. Er verbindet in interessanter Verschränkung psychologische Analysen menschlichen Daseins, soziologische Grundgegebenheiten heutigen Lebens, biblische Einsichten und pastoraltheologische Konsequenzen. Bisweilen fällt auf, daß verschiedene Konzeptionen nebeneinander stehenbleiben. So wird der Pfarrer einerseits sehr stark in einer religionswissenschaftlichen Tradition als ein Mann verstanden, der „Riten vollzieht, Mythen erzählt und ein heiliges Leben führt" (72). Andererseits warnt Vf. zu recht vor der „Sakralisierung von Leitungsstrukturen und Leitungsfunktionen" (144) und reklamiert die befreiende „Geschwisterschaft zwischen Pfarrerinnen und Pfarrern, zwischen Christen, zwischen allen Menschen" (166).

Insgesamt wird der pastoral engagierte Leser die immer differenziert und flüssig vorgetragenen pastoraltheologischen Erkenntnisse für seine eigene Praxis als hilfreich und zu eigenen Überlegungen anregend empfinden. Es macht Mut, daß die im Blick auf die evangelische Kirchenwirklichkeit geschriebenen Überlegungen auch katholische Gemeinden und Amtsträger inspirieren können, den Traum von einer dem Willen Christi entsprechenden Kirche nicht nur zu träumen, sondern im Alltag zu leben.

Osnabrück Hermann Wieh

Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation, hg. v. Albert Biesinger, Peter Braun. – München: Kösel 1989. 160 S., kart. DM 19.80

Seit O. Fuchs 1986 mit seinem mutigen Buch die Frage aufgeworfen hat, ob es eine „Prophetische Kraft der Jugend" gebe – damals auf dem Höhepunkt der Wertewandel-Diskussion im Anschluß an die These von R. Inglehart („The silent revolution") und offensichtlich an die Adresse einer Kirchenleitung, die heutige

Jugendliche vor allem als Sorgenkinder betrachtet – hat das Thema „Jugend als Innovationspotential" Konjunktur.

Der vorliegende Bd. dokumentiert Vorträge und Diskussionsbeiträge der „Ersten Salzburger Tagung" zur kirchlichen Jugendarbeit, vom Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Univ. Salzburg veranstaltet und als Initiative intendiert, die notwendige „Weiterentwicklung kirchlicher Jugendarbeit im deutschsprachigen Raum" (8) zu betreiben.

Die Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität, wenn sie an diesem Maßstab gemessen werden. Ohne Zweifel erfüllen die folgenden zwei Vorträge die im Vorwort geweckten Erwartungen.

H. Czarkowski stellt erneut die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des bahnbrechenden Dokuments des lateinamerikanischen Bischofsrats zum Thema „Jugend, Kirche und Veränderung" (Bogota 1984 bzw. Essen 1985) vor, das nach seiner ersten Rezeption auch in der hiesigen Grundlagendiskussion um die Jugendarbeit der Kirche einen unverzichtbaren Beitrag leistet.

K. Gabriel referiert wichtige empirische Untersuchungen zum Verhältnis von Jugend und Kirche und formuliert, seine Analyse resümierend, „Signale" an die Kirche, z. B. „Nimm Jugendliche ernst als Subjekte des Glaubens und betrachte dein Handeln als Dienst am Glauben" (42).

Leider lassen die beiden – als solche durchaus lesenswerten – Beiträge von G. Fuchs (über New Age und Kirche) sowie von P. M. Zulehner (über „Prophetisches") den Bezug zum Thema Jugend fast völlig vermissen, jedenfalls machen beide keinen Versuch, ihre Überlegungen in der gegenwärtigen Fachdiskussion um die kirchliche Jugendarbeit zu verorten. Das gilt m. m. auch für den Artikel von P. Braun, der ansonsten sehr originelle religionspädagogische Aspekte beiträgt. Eher feuilletonistisch die Statements von M. Krö-selberg und W. Tzscheetzsch, denen man gleichwohl die Insider-Kenntnisse anmerkt, die als Basis einer wirklich weiterführenden Konzeptentwicklung notwendig wären.

Spreu und Weizen, wie das bei Tagungs-Dokumentationen nun mal so ist!

Münster Hermann Steinkamp

Ringel, Erwin: **Selbstmord. Appell an die anderen.** – München: Chr. Kaiser Verlag 1989. 100 S., kart. DM 8.80

Der bekannte Pionier der Selbstmordverhütung, der Wiener Psychiatrieprof. Erwin Ringel, stellt in 11 Hauptkap. dieses Büchleins nunmehr in 4. Aufl. die wichtigsten statistischen Tatsachen über den Selbstmord zusammen.

Er erläutert den von ihm geschaffenen Begriff des „präsuizidalen Syndroms", bei dem Einengung, gehemmte Aggression und Selbstmordphantasien, oft klar erkennbar und doch übersehen, eine Selbstmordhandlung ankündigen. Depressionen, Neurosen und nicht bewältigte Altersvorgänge stehen oft als Ursachen dahinter. So verweist der zweite Teil auf die Selbstmordverhütung „als Aufgabe mitmenschlicher Verantwortung". Er lehrt, Selbstmordankündigungen ernst zu nehmen, nennt besonders gefährdete Gruppen, geißelt Fehleinstellungen durch Gleichgültigkeit, Verurteilung und Tabuisierung des Selbstmordes und verweist auf eine „antisuizidale ärztliche Therapie".

Von dieser Therapie werden freilich fast ausschließlich allgemein psychologische Ratschläge genannt, die meist unentbehrliche antidepressive pharmakopsychiatrische Behandlung bleibt jedoch ebenso unerwähnt wie eine fachkundige seelsorgerliche Begleitung und Betreuung.

Sicher sind die abschließenden Verzeichnisse von Kontaktadressen recht hilfreich; es fehlen jedoch „Begründungen, warum die Selbstmordgefahr Zeichen einer seelischen Krankheit ist und unbedingt einer ärztlichen psychiatrischen und/oder psychotherapeutischen Behandlung bedarf". Eine noch so wohlmeinende bloße psychologische, soziologische und selbst seelsorgerische Beratung und Begleitung reichen zum Behandeln nicht aus.

Berlin Klaus Thomas

Baudler, Georg: **Jesus erzählt von sich.** Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung. – Freiburg: Herder 1989. 127 S. (Herder Taschenbuch 1616), kart. DM 9.90

Nach seinem 1986 veröffentlichten Buch „Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben" legt der Vf. nun in modifizierter Form eine vornehmlich für den theologischen Laien ausgearbeitete Kurzfassung des obengenannten wissenschaftlichen Werkes vor. Es geht dem Vf. um eine „Zusammenschau der Gleichnisse" (8) im Sinne einer narrativen Chronologie des (inneren) Lebens und Wirkens Jesu, wie es etwa das Mk-Evangelium demonstriere. Hier werde erzählerisch entfaltet, „wie sich die befreiende und rettende Gottesgestalt im Laufe des Lebens und des Sterbens gleichsam aus dem irdischen Jesus herausgeschält und herauskristallisiert hat" (13f). B. versteht die ntl Gleichnisse als erzählerischen Ausdruck existentieller Erfahrungen Jesu; „in ihnen drückt Jesus aus, was er denkt und fühlt und mit welchen Bildern und Phantasien er auf die Herausforderungen, die ihm begegnen, reagiert" (15). Durch die Einfühlung in die phantasievolle Erzählwelt Jesu werde der Gleichnisrezipient – sofern dieser den Glauben an Jesus als den Christus in seiner Welt realisieren wolle – „unmittelbar von Jesus inspiriert" (17) und so schließlich selbst in die befreiende und rettende Nähe Gottes geführt.

Diesen grundsätzlichen Überlegungen der Einführung (9–28) folgt, ausgehend von der Leitvorstellung einer inneren Einheit von Person, Reden und Handeln Jesu, in drei größeren Kapiteln der Versuch, die einzelnen Gleichnisse (insgesamt 38 in den synoptischen Evangelien) den großen biographischen Entwicklungslinien des Lebens Jesu zuzuordnen. Dabei ergeben sich nach B. im wesentlichen „drei Pole" des Lebens und Wirkens Jesu, um die herum sich jeweils drei aufeinander aufbauende und einander ergänzende Gleichnisgruppen zusammenstellen lassen:

Kap. I (29–47): Vor dem Hintergrund der lebensverändernden Erfahrung Jesu bei seiner Taufe im Jordan, der Erfahrung eines neuen Lebendigwerdens Gottes unter den Menschen (29–34), handeln die Erzählstücke der ersten Gleichnisgruppe von der „Erfahrung des Gut-Seins" Gottes, der „malkût Jahwe" (34–47), die Jesus verkündet und in die er einlädt.

Im II. Kap. (49–74) werden Gleichnisse zusammengestellt, die von der „Erfahrung der Herzenshärte der Menschen" erzählen. In den Kontrastgeschichten über „Gottes Güte und des Menschen Härte" (59–74) spiegeln sich – so der Vf. – die schärfer werdenden Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern, die er – bei aller Härte seiner Rede (in sog. „Kampfgleichnissen") – keinesfalls aus der liebenden Zuwendung des „abba" (d. h. „Papa-Mama"!?) auszugrenzen versuche.

Das III. Kap. „Die Erfahrung des drohenden Todes" (75–102) umfaßt Gleichnisse, die in dramatischer Steigerung vom Weg Jesu in die Passion als einem „Weg in die Identitätskrise" (78) erzählen. Sie zeigen darüber hinaus, daß Jesus „nicht nur zu glauben, sondern auch zu fühlen (beginnt), daß sein Weg, zu dem er in (...) Freiheit aufgebrochen ist, durch dieses Dunkel hindurchführen wird" (90). Schließlich bestätige sich an Jesus als dem ersten aller Menschen, „was in der Jordantaufe anzubrechen begann: das befreiende, belebende, den Menschen in Liebe bergende Nahekommen Jahwes zu den Menschen, (...) die „malkût Jahwe" (102).

Im abschließenden Kap. „Das Lebensmodell der Gleichnisse" (103–124) unterstreicht der Vf. die lebenspraktische Relevanz des Gleichniswerkes Jesu, indem er – zum einen – auf die aus jedem einzelnen Gleichnis je neu herauszulesende und ins heutige Leben zu übertragende Erfahrung Jesu verweist und – zum anderen – deutlich macht, daß eben dieser Jesus „das ganze Leben und Sterben umfassende Gleichnis der ‚malkût Jahwe' gedichtet hat, indem er es selbst lebte" (103).

Das vorliegende Taschenbuch zeichnet sich – abgesehen von einer bisweilen etwas formelhaft wirkenden theologischen Axiomatik – durch eine leichte Lesbarkeit sowie den religionspädagogisch engagierten Stil seines Vf.s aus. Die vom Vf. im Vorwort selbst als Erfahrungswert bezeichnete „wohltuende und befreiende Wirkung" einer narrativen Gleichnis-Synopse wird bei aufmerksamer Lektüre allenthalben spürbar, zumindest nach-vollziehbar. Durch den bewußten Verzicht auf wissenschaftlich-theologische Positionsbestimmungen sowie methodisch-didaktische Fragestellungen liefert das vorliegende Bändchen einen wertvollen Beitrag zu einer allgemeinverständlichen, erfahrungsbezogenen Auslegung der ntl Gleichnisse, wie sie einem breiteren Leserkreis so bisher kaum erschlossen worden sind.

Doch eine ausschließlich existentiell ausgerichtete, psychologisch gewendete Interpretation des Gleichniswerks Jesu, die B. ebenso konsequent wie wirkungsvoll betreibt, birgt – aus theologischer Sicht – in sich zugleich die Gefahr einer anthropozentrischen Vereinseitigung und Verkürzung der Gleichnis*inhalte*. Denn genauso wichtig, wenn nicht gar wichtiger als das, was Jesus bei der Verkündigung der „malkût Jahwe" erfahren und gefühlt haben mag (oder unzählige Hörer der Gleichnisse nach ihm gefühlt haben mögen), ist, was die eigentliche, d. h. verbindliche Ur-„*sache*", der motivierende, kognitive *und* affektive Belange des Menschen gleichermaßen betreffende Ursprung eines auf Gott ausgerichteten Lebens sein kann.

Wie kann der „göttliche Lebensatem", den Jesus damals – den synoptischen Evangelien folgend – in der Jordantaufe empfing und in dem er die befreiende und belebende Nähe Gottes spürte, heute praktisch erspürt oder erfahren werden, wenn wir zunächst nichts anderes in Händen halten als historische Texte, die davon sehr ausschnitthaft erzählen?

Wie kann die historische Ferne der Gleichnistexte (der biblischen Bilder, Motive etc.) situativ „aufgehoben", wie können die Subjekte der Erzählungen und deren „Sache", die Gottesherrschaft, aus der Ferne einer für den geneigten Leser (Hörer) hermeneutisch häufig unzugänglichen Text-welt zu neuem Bewußt-Sein, zu neuem Leben erweckt werden, wenn sie, die Basileia, *mehr* sein soll als eine psychologisch-anthropologische Besinnung auf das, was der heutige Mensch so nötig als Sinnerfahrung für sein leer gewordenes Leben braucht? (Vgl. diesbezüglich auch die Rez. zu B.s obengenannter wissenschaftlicher Publikation „Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse ... (1986)" von E. Arens in: ThRv 84, 1988, 110–112).

Das bloße Postulat einer phantasievollen Einfühlung in die jesuanischen Gleichniserzählungen läßt solche Problemanzeigen letzthin doch wieder unberücksichtigt.

Münster Ludger Verst

Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Hg. von Joachim Wietzke. – Frankfurt a. M.: Lembeck 1989. 302 S., lam. DM 28.–

Daß die 10. Weltmissionskonferenz 1989 im US-amerikanischen San Antonio stattgefunden hat, haben wohl die meisten mit Missionsfragen befaßten Theologen in Erinnerung. Wer es aber genauer wissen will, von wann bis wann diese Konferenz zusammentrat, der sucht das Datum in vorliegender Dokumentation vergeblich. Eine wenigstens auszugsweise Veröffentlichung des Tagungsprogrammes ist ein weiteres Desiderat. Wo sonst werden in späteren Jahren diese Angaben in theologischen Bibliotheken noch allgemein zugänglich sein?

Der 1. Hauptteil „Darstellung" (13–125) enthält nach vier persönlichen Eindrücken von der Konferenz (15–47) eine historische und theologische Einordnung der Konferenz (48–75), wobei die beiden ersten Teile San Antonio in den Rahmen der Weltmissionskonferenzen stellen, während der dritte Teil sich mit den missionarischen Gemeinden in einem säkularisierten Europa beschäftigt. Es folgen Erfahrungsberichte aus den vier Sektionen (76–125). (Zur Würdigung der Weltmissionskonferenz vgl. K. Müller, „Thy Will Be Done", in: Verbum SVD 30 [1989] 337–343).

Am Anfang des 2. Hauptteiles „Dokumentation" ist die „Botschaft der Konferenz" (129–133) wiedergegeben, in der es heißt: „Die beiden wichtigsten Merkmale dieser Konferenz waren der universale (katholische) Geist der Versammlung und das Bemühen, die Ganzheit des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen" (129). Daran schließen sich die „Sektionsberichte und ‚Akte des Gehorsams'" an (134–199), also die offiziellen Dokumente aus den vier Sektionen, nachdem im 1. Hauptteil bereits aus den Sektionen unter derselben Überschrift Erfahrungsberichte veröffentlicht wurden. Es empfiehlt sich, die jeweiligen Texte parallel zu lesen. Im 3. Teil dieses Hauptteils werden die Referate der Konferenz wiedergegeben: E. L. Stockwell, Missionsfragen für heute und morgen (200–217); Bischof Anastasios von Androussa, Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi (217–235), dazu das Koreferat von E. Castro, Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi (235–251), und Ch. Duraisingh, San Antonio und seine Bedeutung für die zukünftige Arbeit der Kommission für Weltmission und Evangelisation (251–263).

Den 4. Teil bildet die geänderte Verfassung der Konferenz für Weltmission und Evangelisation (264–268). Von der Jugend-Vorkonferenz (18.–21. Mai 1989) in San Antonio wird ein kurzer Bericht angefügt (269–275) und schließlich ein Brief mit Grußwort an den Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Manila (276–282). Den Abschluß bildet ein Verzeichnis der Teilnehmer/innen und der akkreditierten Presse, wobei auffällt, daß die deutsche katholische Presse nicht vertreten war.

Internationale Tagungen und Treffen wie die Weltmissionskonferenzen stehen vor dem Dilemma, das ganze theologische und praktische Spektrum der Mission abdecken oder wenigstens berücksichtigen zu müssen und gleichzeitig Akzente setzen zu sollen. Daß in diesem Bemühen die Rückbindung an Jesu Beispiel und Weg immer neu gefunden und gestärkt werden muß, hat San Antonio deutlich gemacht. Dem Hg. und den Mitarbeitern sei gedankt, daß Darstellung und Dokumentation so bald vorliegen.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld OSB

Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd 1: Muhammad – Der Koran – Sure 1,1–2,74. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. 367 S. geb. DM 250.– / Subskript.-Pr. DM 195.–

Nach seiner 1987 erschienenen Koran-Übersetzung legt Adel Theodor Khoury nun den ersten Bd eines auf mehrere Teile geplanten Koran-Kommentars vor. Er wendet sich vor allem an die theologisch und religionsgeschichtlich Interessierten. Die politischen und sozialen Aspekte des Heiligen Buches der Muslime werden zwar nicht völlig außer acht gelassen, treten aber doch in den Hintergrund. Es geht K. ganz in der von ihm seit vielen Jahren geförderten Dialog-Bewegung zwischen Christentum und Islam darum, „Verbindungslinien zwischen dem Inhalt des Korans und ähnlichen Aussagen anderer Offenbarungen aufzuzeigen" (11). In mühevoller Arbeit hat der Kommentator alle Parallelstellen von Koran und Altem und Neuem Testament nebeneinandergestellt. Er fühlt sich dazu berechtigt, weil sich der Koran „in eine Kontinuität mit der Tora und dem Evangelium und zugleich in ein Spannungsverhältnis zu ihnen stellt" (11). Dabei geht es K. jedoch nicht darum, eine von Muslimen abgelehnte evolutionistische oder historizistische Tradition von westlicher Islamwissenschaft neu zu beleben, die die vorhandenen Übereinstimmungen zwischen den monotheistischen Religionen unter dem Gesichtspunkt: Was hat der Islam aus dem Judentum und dem Christentum übernommen? untersucht. Sein Anliegen ist es vielmehr, den Islam aus seiner eigenen Tradition, emisch, um in der Terminologie der modernen Religionsethnologie zu sprechen, zu verstehen und zu interpretieren. Dies geschieht, indem die großartigen Ergebnisse der islamischen Korankommentierung knapp, aber ausreichend herangezogen werden. Dabei handelt es sich um klassische wie moderne, sunnitische wie schiitische, mystische wie rationalistische Werke. Wer die schier unübersehbare Anzahl und den beträchtlichen Umfang der von Muslimen verfaßten Korankommentare kennt, kann ermessen, welche ungeheure Arbeitskraft, welcher Zeitaufwand und welcher Scharfsinn diesem Unternehmen zugrunde liegt. Hinzu kommt noch die Sichtung und Durcharbeitung der Ergebnisse der westlichen Koranforschung vor allem seit dem 19. Jh. Bei all dem wird jedoch nicht in islamisch-scholastischer Tradition ein Überkommentar zu den vorhandenen Kommentaren geliefert; vielmehr handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit den in den bearbeiteten Kommentaren vorhandenen unterschiedlichen Positionen. Absicht des gesamten Unternehmens ist es, „vor allem ein Gefährte und Wegweiser für Theologen, Religionswissenschaftler und Islamwissenschaftler sowie für die gebildeten Leser" zu sein. Es soll „eine Öffnung in Gang gesetzt und gefördert werden: Öffnung der Christen, der Juden und der anderen Gläubigen auf den Islam und Öffnung der Muslime auf das Christentum und die biblische Tradition allgemein" (12).

Nach einleitenden Bemerkungen und Hinweisen stellt K. zunächst das Leben und Wirken des Propheten Muhammad dar, wobei er die sozialen und religiösen Verhältnisse in vorislamischer Zeit auf der arabischen Halbinsel beschreibt und einen Abriß der historischen Entwicklung bis zum Tode Muhammads liefert; dem folgt eine Analyse des religiösen Wirkens des Propheten mit einer Darstellung seiner Auseinandersetzungen mit seinen polytheistischen Gegnern in Mekka und mit den Juden und Christen seiner Zeit. Dem folgt eine Darstellung des Koran. Dabei geht es um den Namen des Heiligen Buches der Muslime, seine Entstehung und Tradierung, die Redaktionsgeschichte des kanonischen Textes, seine formale Struktur und seine chronologische Ordnung. Bei der Darstellung der literarischen Merkmale des Korans verzichtet K. auf die Auseinandersetzung mit strukturalistischen Interpretationsversuchen, wie sie z. B. von Angelika Neuwirth unternommen worden sind. Ich glaube, daß der Vf. hier der Meinung ist, daß diese Form des Herangehens an den Koran, nur von wenigen Muslimen toleriert wird und einem Dialog, wie er ihn anstrebt, nicht förderlich ist. Zum Schluß dieses Abschnitts wird noch auf die Autorität und Bedeutung des Korans wie auf seine Rolle im täglichen Leben der Muslime hingewiesen. Diese beiden Abschnitte werden durch Anhänge und Literaturhinweise ergänzt.

Dieser Einführung in die Welt des Korans und seines Künders folgt der eigentliche Kommentar. Angesichts des islamischen Dogmas von der Unnachahmlichkeit des Korans und der damit im Zusammenhang stehenden Zurückhaltung von Muslimen gegenüber jeder Art der Übersetzung des Textes aus dem Arabischen in eine andere Sprache, sicherlich aber auch angesichts der tatsächlich vorhandenen Übersetzungsprobleme fügt K. seiner schon erschienenen und hier noch einmal publizierten Übersetzung auch den arabischen Text bei. Hier haben wir eine gewiß kostspielige, aber doch überzeugende Lösung der Frage der Form der Wiedergabe des Korans vor uns. Bei dem Kommentar ist, soweit man das bisher feststellen kann, folgende Struktur zu erkennen: Zunächst geht es vor allem um die Bezeichnung der jeweiligen Sure und um ihre allgemeine Bedeutung, es folgen Fragen der Datierung und der Struktur. Dabei werden eine Vielzahl von Prophetentraditionen und anderen Überlieferungen aus allen Bereichen der islamischen Gelehrsamkeit zusammengetragen, die es dem Leser ermöglichen, die Bedeutung z. B. der Eröffnungssure konkret zu erfassen. Dem folgt eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text unter rechtlichen und theologischen Gesichtspunkten. In dem eigentlichen Kommentar werden Wort für Wort in Einzelheiten alle Aspekte des Textes auf der Basis älterer und moderner

islamischer Korankommentare, die durch Hinweise auf Parallelen in jüdischen und christlichen Heiligen Schriften ergänzt werden, erklärt.

Indizes der Koran- und der Bibelstellen sowie ein Personenregister erleichtern die Arbeit mit diesem Werk.

Schon nach dem ersten Teil des Korankommentars wird man sagen können, daß wir es mit einem Standardwerk der Koranforschung zu tun haben, das zum Handwerkszeug eines jeden, der sich mit der Welt des Islam auseinandersetzen will, gehören wird. K. sei die Kraft gewünscht, dieses monumentale Unternehmen zügig und erfolgreich durchzuführen und abzuschließen.

Bösensell Peter Heine

Rieße, Günter: **„Gott ist Christus, der Sohn der Maria."** Eine Studie zum Christusbild im Koran. – Bonn: Borengässer 1989. XI, 274 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd 2), geb. DM 34.–

Über das Ziel der Arbeit gibt Vf. an mehreren Stellen Auskunft; dabei wird dieses Ziel immer näher beschrieben: „Den Monophysitismus mit den christologischen Suren des Koran zu vergleichen und dessen Einfluß auf diese aufzuzeigen, ist das Ziel dieser Untersuchung" (8). Noch präziser: „Da die vorliegende Arbeit sich zum Ziel gesetzt hat, der Frage nachzugehen, welches Christusbild Muhammad durch die Christen seiner Umwelt vermittelt worden ist..." (16). Und noch einmal: „Unsere Überlegungen zielen also darauf hin, in den christologischen Texten des Koran den Einfluß des monophysitischen Christusbildes zu sehen und nachzuweisen" (22). Und noch präziser: „Die These Grégoires aufgreifend, geht es in der Arbeit vor allem darum, den Einfluß gewisser extremer monophysitischer Gruppen auf die Christologie Muhammads nachzuweisen" (23).

Dem Vf. ist bekannt, daß die wissenschaftliche Forschung bislang den Einfluß verschiedener christlicher Richtungen ausgemacht oder wenigstens vermutet hat: Arianismus, Nestorianismus, Doketismus, Gnosis, Judenchristentum (7, 21–22, 47, 152). Er betont selbst: „Das Christentum lernte er (Muhammad) nicht als eine einheitliche Größe kennen, sondern als eine in der Lehre vielfach gespaltene, mit Waffengewalt sich bekämpfende Religion" (199, Anm. 119). Aber R. beabsichtigt nachzuweisen, daß der Monophysitismus, und vor allem extreme Gruppen unter ihnen Muhammad das Christusbild vermittelt haben, dem er „mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln entgegentritt und das er zu widerlegen sucht" (22). Um seine These nachzuweisen, vollzieht R. folgende Schritte:

Nach der Einleitung (Thema, Hinführung, Motivation und Methodik der Arbeit, 1–34) bietet er eine Untersuchung „Zum Christentum in Arabien in vorislamischer Zeit" (35–96). Dann folgt ein Kap. über das „orientalische Christusbild" (97–151). Im vierten Kap. führt R. den näheren Nachweis seiner These über den besonderen Einfluß des Monophysitismus auf das Christusbild Muhammads (152–217). Er schließt die Arbeit mit einigen Anmerkungen über „das Gespräch mit dem Islam: Rück- und Ausblick" (218–228).

Interessante, gut dokumentierte und aufschlußreiche Ausführungen über das Christentum in Arabien und das orientalische Christusbild sind begrüßenswerte Teile der Arbeit. Sie bilden sozusagen den Hintergrund zur Erhärtung der aufgestellten These.

Eben diese These wird aber leider in der vorliegenden Arbeit nicht derart erhärtet, daß man dem Vf. zustimmen könnte, wenn er das Fazit zieht: „Damit muß unsere These, daß ‚in den zentralen christologischen Texten des Koran der Einfluß des monophysitischen Christusbildes zu sehen' ist, als nachgewiesen gelten" (219). Der vom Vf. gebotene Nachweis stützt sich auf eilig angenommene Parallelen (z. B. bei der Beschreibung des Paradieses bei Ephraem und Koran: 161–163). Eine stringente Methode verbietet, Parallelen als Nachweis einer Genese zu betrachten, Nähe als Einfluß anzusehen. Dies aber tut R. immer wieder (z. B. 187). Man findet Sätze wie diesen: „Schon die Gegenüberstellung von Texten Ephraems bzw. Pseudo-Ephraems und Passagen des Koran zeigt die Nähe und damit den Einfluß des orientalischen Christentums auf Muhammad" (164).

Noch gravierender ist die Schwäche des Nachweises, wenn R. versucht aufzuzeigen, auf welchen Wegen das monophysitische Christusbild zu Muhammad gelangt ist. Hier werden unter anderem Gewährsleute genannt, die keine tragfähigen Transmissionswege darstellen: einen legendären Baḥīrā, dessen Identität dunkel bleibt und verschiedenen christlichen Richtungen zugerechnet wurde, – einen Sklaven namens Ǧabr, von dem man nur wenig weiß, – und eine Konkubine Muḥammads, die Koptin Māriya, eine Frau, über deren Wissen in Fragen der Theologie und der Religion nichts bekannt ist und über deren Akzeptanz bei Muhammad in solch wichtigen Fragen nichts Überzeugendes ausgesagt wird. Vf. geht auch immer wieder von Vermutungen, von Annahmen aus, die keine Nachweise sein können. Einige Beispiele (Hervorhebungen von mir):

„Muhammad wird über die mündliche Tradierung der christlichen Missions- und Gemeindepredigt mit den Texten des Ephraem oder mit solchen, die sich auf ihn beriefen bzw. unter seinem Namen verbreitet wurden, in Berührung gekommen sein" (152–153).

„Ohne Zweifel wird Māriya, die der monophysitischen Glaubensrichtung angehörte, Muhammad vom christlichen Glauben erzählt haben. Was und wieviel sie erzählt hat, bleibt Vermutung" (184).

„Ebenfalls wird Māriya die apokryphen Geburts- und Kindheitsgeschichten Jesu, den Pseudo-Matthäus, das Jakobusevangelium und die Kindheitserzählung des Thomas, die sich im Christenvolk großer Beliebtheit erfreuten, gekannt und Muhammad weitererzählt haben" (184–185).

„Vielleicht ist in der Tischerzählung ein *direkter* Bezug zur Eucharistie gegeben. Die Koptin Māriya wird als Christin Muhammad von der festlichen Feier der Eucharistie erzählt haben, wie dies auch für den Mönch Baḥīrā und den Sklaven Ǧabr anzunehmen ist" (211).

Der Arbeit mangelt es an einer streng reflektierten Methode bzw. an einer methodisch einwandfrei abgesicherten Vorgehensweise. Trotz ihrer Verdienste bei der Zusammenstellung des Materials über das Christentum und das monophysitische Christusbild ist sie eben nur als Vorarbeit zur Lösung der gestellten Frage anzusehen. Um aus einer Wahrscheinlichkeit einen erhärteten Nachweis zu machen, müssen noch weitere Untersuchungen angestellt werden.

In seinem entscheidenden IV. Kapitel unternimmt es Vf., zentrale Texte des Korans zum Christusbild zu analysieren. Dabei fällt es auf, daß er ganz ohne Heranziehung muslimischer Kommentare auskommt. Kein Hinweis findet sich auf die klassischen arabischen Kommentare. Er begnügt sich mit den Arbeiten von Schedl, Paret, Räisänen. Hätte er z. B. die Kommentare muslimischer Autoren nachgeschlagen, hätte er die gängige Annahme westlicher Islamwissenschaftler, daß Koran 5,116 sich auf die christliche Trinität bezieht und diese als aus Vater, Sohn (Christus) und Mutter (Maria) bestehend beschreibt, relativiert. Die Muslime beziehen nämlich den Vers nicht auf die Trinität, sondern sehen darin eine Reaktion des Korans auf übertriebene Formen der Verehrung Christi und vor allem Marias.

Die Verdienste der vorliegenden Diss. liegen auf dem Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte, weniger auf dem der Islamwissenschaft.

Münster Adel Theodor Khoury

Springstubbe, Gerd: **Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.** Wege christlicher Mystik. – Mattersburg-Katzelsdorf: Edition Tau 1990. 240 S., kart., DM 34.–/öS 220.–.

Es ist lobenswert, den Weg der christlichen Mystik anhand großer Repräsentanten darzustellen:

Augustinus (Gottesliebe), Bernhard (Christusliebe), Franziskus (Bruderliebe), Eckhart (Leer-werden), Wolke des Nichtwissens (Schweigen), Luther (Wort Gottes), Teresa (inneres Gebet) und Johannes vom Kreuz (Kreuzesliebe).

Der Ansatz bei Plotin (Erkenntnis) ist gerechtfertigt, da der Vf. deutlich die Grenze zum Christentum zieht; aber wenn er dabei auch den Dionysius Areopagita des „Neuplatonismus" zeiht (er war „gewissermaßen ein trojanisches Pferd" für das Christentum – vgl. dagegen die Forschungen v. Balthasars und K. Ruhs), so zeigt das die Grundschwäche des Buches: Vieles scheint nur angelesen zu sein, aus überalterten Quellen zu stammen und wird dann einfach nebeneinandergesetzt. Man kann sich z. B. für die Kriterien der Mystik nicht unterschiedslos zugleich auf von Balthasar und W. Jäger stützen. Die sentimentale Eckhart-Darstellung meint z. B., daß dieser „seinen christlichen Glauben mit Hilfe einer noch weithin germanisch-ritterlich geprägten Sprache" ausdrücke und daß es „schwer" ist, „herauszufinden, was M. E. wirklich gesagt oder geschrieben hat". Das dürfte man nach K. Ruh und A. M. Haas nicht mehr behaupten; es ist allerdings „schwer", ihn recht zu verstehen! Man sollte auch nicht seine „Wesenseinheit" von Gott und Mensch über das „Einssein im Wollen der Liebe" des hl. Bernhards stellen. So hinterläßt die Arbeit bei aller lobenswerten Begeisterung für die christliche Mystik doch einen zwiespältigen Eindruck.

München Josef Sudbrack

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

Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria **Fasola**. Vol. I–II. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1989. 830 p., fig. = Studi di antichità cristiana XL; Lire 200 000.

Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur bibl. Exegese, Theol. u. Spiritualität. Festschrift für Notker **Füglister** zum 60. Geb. Hrsg.: Friedrich V. Reiterer. – Wü: Echter 1991. 619 S.; kart. DM 78,–; S. 541–549: Bibliographie N. Füglister.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. (Vorlesungen d. Salzburger Hochschulwochen, 23. 7. – 4. 8. 1990) ... hrsg. von Paulus Gordan. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1991. 248 S.; DM 35,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Bible in three dimensions. Essays in celebration of 40 years of biblical studies in the Univ. of Sheffield. Ed. by David J. A. Clines, Stephen E. Fowl, Stanley E. Porter. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 408 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXXVII; £ 35,–; [cont.:] p. 31–52: Clines, David J. A.: Reading **Esther** from left to right. Contemporary strategies for reading a biblical text; p. 53–64: Gunn, David M.: Reading right. Reliable and omniscient narrator, omniscient God, and foolproof composition in the Hebrew Bible; p. 65–84: Webb, Barry G.: Zion in transformation: A literary approach to **Isaiah**; p. 85–101: Turner, Laurence A.: Lot as jekyll and hyde. A reading of **Genesis 18–19**; p. 103–125: Lincoln, Andrew T.: Matthew – A story for teachers?; p. 127–153: Porter, Stanley E.: The parable of the unjust steward ‹**Luke 16.1–13**›. Irony is the key; p. 157–175: Younger, K. L.: The figurative aspect and the contextual method in the evaluation of the Solomonic empire ‹**1 Kings 1–11**›; p. 177–201: Chalcraft, David J.: Deviance and legitimate action in the book of **Judges**; p. 203–220: Clements, R. E.: The prophet and his editors; p. 221–247: Alexander, Loveday: The living voice. Scepticism towards the written word in early Christian and in Graeco-Roman texts; p. 249–267: Hickling, C. J. A.: Baptism in the first-century churches. A case for caution; p. 269–282: Chilton, B. D.: A coin of three realms ‹**Matthew 17.24–27**›; p. 285–298: Rogerson, J. W.: 'What does it mean to be human?'; p. 299–320: West, Gerald: Reading 'the text' and reading 'behind-the-text'. The **Cain** and **Abel** story in a context of liberation; p. 321–335: Davies, Philip R.: Do Old Testament studies need a dictionary?; p. 337–356: Thiselton, Anthony C.: On models and methods. A conversation with Robert Morgan; p. 357–377: Brett, Mark G.: Four or five things to do with texts. A taxonomy of interpretative interests; p. 379–398: Fowl, Stephen: The ethics of interpretation or what's left over after the elimination of meaning.

2. Altes Testament

Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf **Rendtorff** zum 65. Geburstag. Hrsg. von Erhard Blum ... – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. 736 S.; Lw. DM 98,–; [enth.:] S. 3–12: Baltzer, Klaus: Jerusalem in den Erzväter-Geschichten der Genesis? Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu **Gen 14** und **22**; S. 13–25: Talmon, Shemaryahu: „400 Jahre" oder „vier Generationen" ‹Gen **15,13–15**›. Geschichtliche Zeitangaben oder literarische Motive?; S. 27–39: Rofé, Alexander: An enquiry into the Betrothal of Rebekah; S. 41–54: Blum, Ruth und Erhard: **Zippora** und ihr חתן דמים; S. 55–74: Kegler, Jürgen: Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen; S. 75–85: Koch, Klaus: Alttestamentliche und altorientalische Rituale; S. 87–95: Milgrom, Jacob: Ablutions; S. 97–110: Janowski, Bernd: Azazel – biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von **Lev 16,10.21f.**; S. 111–115: Malamat, Abraham: "You shall love your neighbor as yourself." A case of misinterpretation?; S. 117–130: Crüsemann, Frank: Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes; S. 131–139: Sæbø, Magne: Bemerkungen zur Textgeschichte von Leviticus. Welchen Wert haben die Varianten aus der Kairoer Geniza?; S. 141–154: Zobel, Hans-Jürgen: **Bileam-Lieder** und Bileam-Erzählung; S. 155–164: Knierim, Rolf P.: The **Book** of **Numbers**; S. 165–176: Haran, Menahem: Book-size and the thematic cycles in the Pentateuch; S. 177–191: Schulte, Hannelis: **Richter 5**: Das Debora-Lied. Versuch einer Deutung; S. 193–205: Donner, Herbert: **Ophra** in Manasse. Der Heimatort des Richters Gideon und des Königs Abimelech; S. 207–214: Tsevat, Matitiahu: Abzählungen in **1 Samuel 1–4**; S. 215–223: Thiel, Winfried: Zur Komposition von **1 Könige 18**. Versuch einer kontextuellen Auslegung; S. 225–240: Clements, R. E.: The Immanuel prophecy of **Isa. 7:10–17** and its messianic interpretation; S. 241–256: Albertz, Rainer: Das **Deuterojesaj**-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie; S. 257–276: Steck, Odil Hannes: Zions Tröstung. Beobachtungen und Fragen zu **Jesaja 51,1–11**; S. 277–299: Hermisson, Hans-Jürgen: Die „Königsspruch"-Sammlung im Jeremiabuch – von der Anfangs- zur Endgestalt; S. 301–317: Hardmeier, Christof: **Jer 29,24–32** – „eine geradezu unüberbietbare Konfusion"? Vorurteil und Methode in der exegetischen Forschung; S. 319–335: Ebach, Jürgen: „Ist es ‚umsonst', daß Hiob gottesfürchtig ist?" Lexikographische und methodologische Marginalien zu חִנָּם in **Hi 1,9**; S. 337–345: Kessler, Rainer: Die Juden als Kindes- und Frauenmörder? Zu **Est 8,11**; S. 347–355: Rupprecht, Konrad: Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums. Nicht durchgehend wissenschaftliche Erlebnisse, Beobachtungen, Überlegungen und Spekulationen; S. 357–364: Childs, Brevard S.: Analysis of a canonical formula: "It shall be recorded for a future generation"; S. 365–378: Greenberg, Moshe: Three conceptions of the Torah in Hebrew scriptures; S. 379–392: Macholz, Christian: Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach **4 Esra 14**; S. 393–417: Mettinger, Tryggve N. D.: The elusive essence. **YHWH, El** and **Baal** and the distinctiveness of Israelite-faith; S. 419–433: Schäfer-Lichtenberger, Christa: Vom Nebensatz zum Idealtypus. Zur Vorgeschichte des Antiken Judentums von Max Weber; S. 435–447: Schmidt, Werner H.: „Jahwe und ..." Anmerkungen zur sog. **Monotheismus**-Debatte; S. 449–466: Weippert, Manfred: Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məsad Ḥăšanyahu* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa.

Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des 5 premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes. Par Samuel Amsler ... Ed. par Albert de Pury. – Genève: Ed. Labor & Fides 1989. 421 p. = Le monde de la Bible; sfr 48,–; [cont. e. a.:] p. 9–80: Pury, Albert de – Thomas Römer: Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche; p. 83–94: Rendtorff, Rolf: L'histoire biblique des origines ‹**Gen 1–11**› dans le contexte de la rédaction «sacerdotale» du Pentateuque; p. 95–125: Ska, Jean-Louis: Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque; p. 129–147: Rose, Martin: Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse; p. 149–197: Vermeylen, Jacques: Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque; p. 199–214: Seebass, Horst: Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste?; p. 215–230: Seebass, Horst: A titre d'exemple: réflexions sur Gen **16//21,8–21 et 20,1–18//26,1–33**; p. 235–257: Amsler, Samuel: Les documents de la loi et la formation du Pentateuque; p. 259–270: Pury, Albert de: La tradition patriarcale en **Genèse 12–35**; p. 271–295: Blum, Erhard: Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur **Ex 19–24**; **32–34** et sur le contexte littéraire et historique de sa composition; p. 301–331: Zenger, Erich: Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque; p. 339–360: Crüsemann, Frank: Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale; p. 361–386: Schmid, Hans Heinrich: Vers une théologie du Pentateuque.

Deist, F. E.: Biblical and modern historiography: on presuppositions and hermeneutics. – Old Testament essays 3, 1990, 7–22; p. 23–42: Roux, J. H. le: Biblical and modern historiography: the widest horizon; p. 43–59: Gräbe, Ina: Theory of literature and Old Testament studies – narrative conventions as exegetic reading strategies; p. 61–69: Potgieter, J. H.: **Jonah** – a semio-structuralistic reading of a narrative; p. 71–91: Heerden, S. W. van: Naive realism and the historicity of the book of **Jonah**; p. 93–106: Willis, John T.: 'Rod' and 'staff' in **Isaiah 1–39**; p. 107–114: Auret, Adrian: Another look at ומשוש in **Isaiah 8:6**; p. 121–131: Heerden, S. W. van: Validity in Old Testament and biblical theology; p. 133–146: Bosman, H. L.: The validity of biblical theology: historical description or hermeneutical 'Childs' play?; p. 147–157: Wessels, W. J.: The validity of Old Testament theology: **Eichrodt**, a forerunner of the modern era; p. 159–170: Loader, J. A.: Natuur en wysheid: een en ander oor die vraag of die wiel herontdek word; p. 171–190: Snyman, Gerrie: Fictionality and the writing of history in **1 Chronicles 13**; p. 191–202: Dyk, P. J. van: Current trends in **Pentateuch** criticism; p. 203–218: Rooy, H. F. van: Prophetic utterances in narrative texts, with reference to **1 Samuel 2:27–36**.

Seters, John van: **Joshua**'s campaign of Canaan and Near Eastern historiography. – SJOT 4,2, 1990, 1–12; p. 13–43: Auffret, Pierre: «Aie confiance en lui, et lui, il agira». Etude structurelle du **Psaume 37**; p. 44–57: Wyatt, Nicolas: Where did Jacob dream his dream?; p. 58–72: Freund, Richard A.: From kings to archons: Jewish political ethics and kingship passages in the LXX; p. 73–88: Lemche, Niels Peter: On the use of "System theory", "Macro theories" and "Evolutionistic thinking" in modern OT research and biblical archaeology; p. 89–95: Nielsen, Kirsten: Intertextuality and biblical scholarship.

Templum amicitiae. Essays on the 2nd temple presented to Ernst **Bammel**. Ed. by William Horbury. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 519 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XLVIII; £ 45,–; [cont.:] p. 15–31: Williamson, H. G. M.: The temple in the books of **Chronicles**; p. 32–36: Davies, G. I.: The presence of God in the Second Temple and Rabbinic doctrine; p. 37–69: Chester, Andrew: The Sibyl and the temple; p. 70–102: Barker, Margaret: Temple imagery in **Philo**: An indication of the origin of the logos?; p. 103–149: Horbury, William: Herod's temple and 'Heord's days'; p. 150–174: Draper, J. A.: 'Korah' and the Second Temple; p. 175–198: Rowland, C. C.: The Second Temple: Focus of ideological struggle?; p. 199–225: Bockmuehl, Markus N. A.: 'The trumpet shall sound': *Shofar symbolism* and its reception in early Christianity; p. 226–236: O'Neill, J. C.: The desolate house and the new kingdom of Jerusalem: Jewish oracles of Ezra in **2 Esdras 1–2**; p. 237–263: Riches, J. K.: Apocalyptic – strangely relevant; p. 264–304: Telford, William R.: More fruit from the withered tree: Temple and fig-tree in Mark from a Graeco-Roman perspective; p. 305–329: Catchpole, David R.: Temple traditions in Q; p. 330–344: Chilton, B. D.: [ὡς] φραγέλλιον ἐκ σχοινίων ‹**John 2.15**›; p. 345–367: Barrett, C. K.: Attitudes to the temple in the Acts of the Apostles; p. 368–390: Sweet, J. P. M.: A house not made with hands; p. 391–409: Lacey, D. R. de: οἵτινές ἐστε ὑμεῖς: The function of a metaphor in St Paul; p. 410–433: Lindars, Barnabas: Hebrews and the Second Temple; p. 434–449: Gordon, Robert P.: Better promises: Two passages in Hebrews against the background of the Old Testament cultus; p. 450–463: Cameron, P.: The 'Sanctuary' in the fourth *Ode of Solomon*; p. 464–476: Bammel, C. P.: Law and temple in origen; p. 477–484: Bibliography of Ernst Bammel.

3. Neues Testament

Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Anton **Vögtle** zum 80. Geb. Hrsg. von Lorenz Oberlinner und Peter Fiedler. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1991. 423 S.; DM 68,–; [enth.:] S. 11–29: Merk, Otto: Begegnen und Erkennen. Das Matthäuse-

vangelium im Werk Anton Vögtles; S. 31–89: Frankemölle, Hubert: Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium; S. 91–109: Riedl, Johannes: **Mt 1** und die Jungfrauengeburt; S. 111–130: Schweizer, Eduard: Aufnahme und Gestaltung von Q bei Matthäus; S. 131–140: Lohse, Eduard: „Vollkommen sein." Zur Ethik des Matthäusevangeliums: S. 141–164: Hoppe, Rudolf: Vollkommenheit bei Matthäus als theologische Aussage; S. 165–202: Hoffmann, Paul: Jesus versus Menschensohn. **Mt 10,32f** und die synoptische Menschensohnüberlieferung; S. 203–222: Schnackenburg, Rudolf: „Siehe da mein Knecht, den ich erwählt habe . . ." ‹**Mt 12,18**›. Zur Heiltätigkeit Jesu im Matthäusevangelium; S. 223–238: Dautzenberg, Gerhard: Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer ‹**Mt 17,24–27**›; S. 239–266: Maisch, Ingrid: Christsein in Gemeinschaft ‹**Mt 18**›; S. 267–284: Nützel, Johannes M.: „Darf ich mit dem Meinen nicht tun, was ich will?" ‹**Mt 20,15a**›; S. 285–298: Schlosser, Jacques: Des choses sacrées au Dieu vivant ‹**Mt 23,16–22**›; S. 299–319: Fiedler, Peter: Die Passion des Christus; S. 321–355: Broer, Ingo: Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten ‹**1 Thess 2,14–16** und **Mt 27,24f**›; S. 357–373: Gollinger, Hildegard: „. . . und diese Lehre verbreitete sich bei Juden bis heute." **Mt 28,11–15** als Beitrag zum Verhältnis von Israel und Kirche; S. 375–400: Oberlinner, Lorenz: „. . . sie zweifelten aber" ‹**Mt 28,17**›. Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie; S. 401–412: Hahn, Ferdinand: Die Bibel: Literatur und Ur-Kunde des Glaubens.

Bruce, Frederick Fyvie: A mind for what matters. Collected essays of F. F. Bruce. – GrR, Mich.: Eerdmans (1990). X, 325 p.; $ 19,95.

Hezser, Catherine: **Lohnmetaphorik** und **Arbeitswelt** in **Mt 20,1–16**. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse. – Frb/S: Univ. Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 343 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XV; DM 128,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Davies, Glenn N.: Faith and obedience in Romans. A study in **Romans 1–4**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 232 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIX; £ 22,50.

Theis, Joachim: **Paulus** als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in **1 Kor 1–4**. – Rgb: Pustet 1991. 575 S. = Biblische Untersuchungen XXII; kart. DM 58,– [Diss., Trier]

Bouttier, Michel: L'épître de saint Paul aux **Éphésiens**. – Genève: Labor et Fides (1991). 316 p. = Commentaire du Nouveau Testament IXb.

Wanamaker, Charles A.: The epistles to the **Thessalonians**. A commentary on the Greek text. – GrR, Mich.: Eerdmans; Exeter: Paternoster Pr. (1990). XXVIII, 316 p. = The new international Greek Testament commentary; $ 29,95.

Kim, Myung-Soo: Die Trägergruppe von Q. Sozialgeschichtl. Forschung zur Q-Überlieferung in den synopt. Evangelien. – Ammersbek bei Hamburg: Verl. an der Lottbek 1990. 389 S. = Wissenschaftliche Beiträge aus europäischen Hochschulen I, 1; DM 89,– [Diss., Hamburg]

Riley, Harold: The making of **Mark**. An exploration. – Lv: Peeters; Macon: Mercer Univ. Pr. 1989. XX, 268 p.; $ 25,–.

Blomberg, Craig L.: Interpreting the **parables**. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. 1990. 333 p.; $ 19,95.

Anfänge der **Christologie**. Festschrift für Ferdinand **Hahn** zum 65. Geb. Hrsg. von Cilliers Breytenbach u. Henning Paulsen . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 493 S.; S. 473–493: Bibliographie F. Hahn aus den Jahren 1959–1989; [enth. u. a.:] S. 13–24: Gnilka, Joachim: Das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus; S. 25–42: Paulsen, Henning: Von der Unbestimmtheit des Anfangs. Zur Entstehung von Theologie im Urchristentum; S. 43–73: Hengel, Martin: Pslam 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes; S. 75–95: Lips, Hermann von: Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie; S. 97–110: Merk, Otto: Zur Christologie im **1. Thessalonicherbrief**; S. 111–129: Dietzfelbinger, Christian: Sohn und Gesetz. Überlegungen zur paulinischen Christologie; S. 131–140: Reumann, John: Christology in **Philippians**, especially chapter **3**; S. 141–153: Kertelge, Karl: Adam und Christus: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach **Röm 5,12–21**; S. 155–167: Roloff, Jürgen: Der Weg Jesu als Lebensnorm ‹**2 Tim 2,8–13**›. Ein Beitrag zur Christologie der Pastoralbriefe; S. 169–184: Breytenbach, Cilliers: Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie; S. 185–207: Lindemann, Andreas: Die Erzählung der Machttaten Jesu in **Markus 4,35–6,6a**. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem; S. 209–220: Klein, Hans: Christologie und Anthropologie in den Petruslegenden des matthäischen Sondergutes; S. 221–235: Luz, Ulrich: Thesen zur Christologie des **Matthäus**; S. 237–244: Barrett, C. K.: Submerged christology in **Acts**; S. 245–254: Jervell, Jacob: Der Sohn des Volkes; S. 255–274: Loader, William: **John 1:50–51** and the "Greater Things" of Johannine christology; S. 275–292: Schnackenburg, Rudolf: „Der Vater, der mich gesandt hat." Zur johanneische Christologie; S. 293–306: Klauck, Hans-Josef: Bekenntnis zu Jesus und Zeugnis Gottes. Die christologische Linienführung im **ersten Johannesbrief**; S. 307–321: Satake, Akira: Christologie in der **Johannesapokalypse** im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen; S. 323–336: Biser, Eugen: Was ist mit Diesem? Eine theologische Improvisation über das Thema des von Jesus geliebten Jüngers; S. 337–351: Hegermann, Harald: Christologie im **Hebräer**brief; S. 353–368: Burchard, Christof: Zu einigen christologischen Stellen des **Jakobus**briefes; S. 369–382: Schweizer, Eduard: Zur Christologie des **Ersten Petrus**briefs; S. 383–398: Vögtle, Anton: Christo-logie und Theologie im **Zweiten Petrus**brief; S. 399–415: Onuki, Takashi: Traditionsgeschichte von **Thomas 17** und ihre christologische Relevanz; S. 417–428: Kretschmar, Georg: „natus ex Maria virgine" – Zur Konzeption und Theologie des **Protevangeliums Jacobi**; S. 429–445: Lattke, Michael: Die Messias-Stellen der Oden Salomos.

Karrer, Martin: Der **Gesalbte**. Die Grundlagen des Christustitels. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 482 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CI; Lw. DM 138,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Reiser, Marius: Die **Gerichtspredigt** Jesu. Eine Unters. zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. – Mstr: Aschendorff (1990). X, 359 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XXIII; Lw. DM 74,– [Habl.-Schrift, Tübingen. Überarb.]

Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. Ulrich Busse . . . Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 298 S. = Quaestiones disputatae CXXVI; kart. DM 69,–; [enth.:] S. 11–77: Fuchs, Ottmar: Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten; S. 78–109: Kremer, Jacob: Das Erfassen der bildsprachlichen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen „Kindheitsevangelien" und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes; S. 110–134: Busse, Ulrich: Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? **Mk 1,21–28**; **Joh 9,1–41**; S. 135–167: Schwankl, Otto: Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum; S. 168–219: Söding, Thomas: Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs ‹**Joh 3,1–21**›; S. 220–254: Theobald, Michael: Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von **Eph 5,21–33**; S. 255–277: Giesen, Heinz: Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung; S. 278–290: Trummer, Peter: Einige Aspekte zur Bildersprache der **Johannesapokalypse**.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Williams, David H.: Atlas of **Cistercian** lands in **Wales**. – Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1990. XIV, 153 p.; ill.

Religion, conflict and coexistence in Ireland. Essays presented to Monsignor Patrick J. **Corish**. Ed. R. V. Comerford. – Dublin: Gill and Macmillan 1990. 360 p.; ill.

Hardtwig, Wolfgang: Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der **Historismus** in neuer Sicht. – HZ 252, 1991, 1–32.

Gössmann, Wilhelm: Kulturchristentum. Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. – Düs: Droste Verlag 1990. 271 S.; DM 38,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Women in the church. Papers read at the 1989 summer meeting and the 1990 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Edited by W[illiam] J. Sheils . . . – (Oxf, Cambr/Mass.): Blackwell 1990. XXII, 515 p., tabl., fig. = Studies in church history XXVII; £ 37,50; [cont.:] p. 1–13: Gould, Graham: Women in the writings of the Fathers: Language, belief, and reality; p. 15–25: Ward, Elizabeth: **Agobard** of **Lyons** and **Paschasius Radbertus** as critics of the Empress Judith; p. 27–42: Martindale, Jane: The nun **Immena** and the foundation of the abbey of **Beaulieu**: a woman's prospects in the Carolingian Church; p. 43–52: Claussen, M. A.: God and man in **Dhuoda**'s *Liber manualis*; p. 53–78: Nelson, Janet L.: Women and the word in the earlier Middle Ages; p. 79–100: McKitterick, Rosamond: Women in the Ottonian Church: an iconographic perspective; p. 101–115: Bolton, Brenda M.: Daughters of Rome: All one in Christ Jesus!; p. 117–126: Simons, W. and J. E. Ziegler: Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: **Elisabeth** of **Spalbeek** and the passion cult; p. 127–157: Biller, Peter: The common woman in the western Church in the thirteenth and early fourteenth centuries; p. 159–173: Webb, Diana M.: Woman and home: the domestic setting of late Medieval spirituality; p. 175–196: Duffy, Eamon: Holy maydens, holy wyfes: the cult of women saints in fifteenth- and sixteenth-century England; p. 197–208: Oliva, Marilyn: Aristocracy or meritocracy? Office-holding patterns in late Medieval English nunneries; p. 209–221: Lowe, K. J. P.: Female strategies for success in a male-ordered world: the Benedictine convent of **Le Murate** in Florence in the fifteenth and early sixteenth centuries; p. 223–235: Greatrex, Joan: On ministering to 'Certayne devoute and religiouse women': Bishop **Fox** and the Benedictine nuns of Winchester diocese on the eve of the dissolution; p. 237–294: Aston, Margaret: Segregation in Church; p. 295–306: Jelsma, Auke: A 'Messiah for Women': Religious commotion in the north-east of Switzerland, 1525–1526; p. 307–324: Cross, Claire: The religious life of women in sixteenth-century Yorkshire; p. 325–333: Newman, Christine M.: The Reformation and Elizabeth **Bowes**: a study of a sixteenth-century northern gentlewoman; p. 335–344: Wabuda; Susan: Shunamites and nurses of the English Reformation: the activities of Mary **Glover**, niece of Hugh Latimer; p. 345–363: Laurence, Anne: A priesthood of She-believers: Women and congregations in mid-seventeenth-century England; p. 365–376: Eales, Jacqueline: Samuel **Clarke** and the 'Lives' of godly women in seventeenth-century England; p. 377–387: Coster, William: Purity, profanity, and Puritanism: the churching of women, 1500–1700; p. 389–401: Baar, Mirjam de: 'Let your women keep silence in the Churches'. How women in the Dutch Reformed Church evaded Paul's admonition, 1650–1700; p. 403–414: Wright, Sheila: Quakerism and its implications for Quaker women: the women itinerant ministers of York meeting, 1780–1840; p. 415–427: Lewis, Donald M.: 'Lights in dark places': Women evangelists in early Victorian Britain, 1838–1857; p. 429–442: Donaldson, Margaret: 'The cultivation of the heart and the moulding of the will . . .' The missionary contribution of the society for promoting female education in China, India, and the East; p. 443–452: Hillsman, Walter: Women in Victorian Church music: Their social, liturgical, and performing roles in Anglicanism; p. 453–465: O'Brien, Susan: Lay-sisters and good mothers: Working-class women in English convents, 1840–1910; p. 467–480: McMillan, James F.: Women in social Catholicism in late nineteenth- and early twentieth-century France; p. 481–503: Wolffe, John: The end of Victorian values? Women, religion, and the death of Queen Victoria.

3. Alte Kirchengeschichte

Schwartz, Seth: **Josephus** and Judaen politics. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1990. X, 257 p. = Columbia studies in the classical tradition XVIII; hfl 100,–.

Pilhofer, Peter: Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. – Tü: Mohr 1990. XV, 339 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament II, 39.

Lilla, Salvatore: Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken. – Hermeneumata. Festschrift für Hadwig Hörner zum 60. Geb., Heid 1990, 27–50; S. 51–60: Stead, Christopher: The Arian controversy: A new perspective: S. 61–72: Grillmeier, Aloys: Die anthropologisch-christologische Sprache des **Leontius** von **Byzanz** und ihre Beziehung zu den Symmikta Zetemata des Neuplatonikers **Porphyrios**; S. 73–80: Heck, Adrian van: Volaticus sermo; S. 81–94: Sallmann; Klaus: **Augustinus**' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie; S. 95–116: Drobner, Hubertus R.: Die Himmelfahrtspredigt **Gregors** von **Nyssa**; S. 117–132: Harl, Marguerite: Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orationes in Canticum canticorum; S. 133–146: Meredith, Anthony: The good and the beautiful in Gregory of Nyssa; S. 147–150: Winden, J. C. M. van: Notiz über Δύναμις bei Gregor von Nyssa.

MacLennan, Robert S.: Early Christian texts on Jews and Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXI, 203 p. = Brown Judaic studies CXCIV.

González, Justo L.: Faith and wealth. A history of early Christian ideas on the origin, significance, and use of money. – San Francisco, Calif. (e. a.): Harper & Row 1990. XVI, 240 p.; $ 15,95.

Scarnera, Adele: Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica. – R: Ed. Liturgiche 1990. 168 p.; Lire 25 000,–.

Faivre, Alexandre: **Irénée**, premier théologien «systématique»? – RevSR 65, 1991, 11–32.

Quacquarelli, Antonio: Appunti sulla **sticometria** cristiana antica. – Vetera christianorum 27, 1990, 241–256; p. 257–272: Marin, Marcello: Note su philosophia e sapientia in **Agostino**; p. 273–302: Orabona, Luciano: Etica «penitenziale» di **Cipriano** e aspetti politico-sociali del cristianesimo nel III secolo; p. 303–332: Panimolle, Salvatore A.: L'«ora» del Cristo nel «**Dialogo** con **Trifone**; p. 339–368: Troiano, M. S.: Sulla cronologia di *Ep. 52, Ad alcune religiose* di **Basilio** di **Cesarea**.

Kinzig, Wolfram: 'Non-Separation': Closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. – VigChr 45, 1991, 27–53; p. 54–77: Feichtinger, Barbara: Der Traum des **Hieronymus** – ein Psychogramm.

Walker, Peter W.: Holy city, holy places? Christian attitudes to **Jerusalem** and the **Holy Land** in the fourth century. – Oxf: Clarendon 1990. XVIII, 438 p. = Oxford early Christian studies.

Druet, François-Xavier: Langage, images et visages de la mort chez **Jean Chrysostome**. – Namur: Société des Etudes Classiques/Presses Univ. 1990. XXIII, 434 p. = Collection d'études classiques III = Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres LXXIV; FB 2600.

Kannengiesser, Charles: Le verbe de Dieu selon **Athanase** d'**Alexandrie**. – (P): Desclée (1990). 200 p. = Jésus et Jésus-Christ XLV; F 125,–.

Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum. – B, NY: de Gruyter 1990. XXV, 423 S. mit 20 Stemmata und 15 Tab. = Patristische Texte und Studien XXXIV; Lw. DM 216,–.

Oroz Reta, José: Tres grandes testigos de la luz interior: San **Agustín**, san Buenaventura y J. Henry Newman. – Augustinus 35, 1990, 233–278; p. 279–298: Burke, Cormac: San Agustín y la sexualidad conyugal; p. 299–320: Galindo, José Antonio: La libertad como autodeterminación en san Agustín; p. 321–368: Baget Bozzo, Giovanni: La teología de la historia en la "Ciudad de Dios" ‹2.°›; p. 369–382: Molina, Mario A.: El hombre agustiniano. Itinerario tras el ser de la existencia.

Kersting, Wolfgang: „Noli foras ire, in te ipsum redi." Augustinus über die Seele. – Prima philosophia 3, 1990, 309–331.

Russel, Frederick H.: *"Only something good can be evil."* The genesis of Augustine's secular ambivalence. – ThSt 51, 1990, 698–716.

Stoll, Brigitta: Die *Vita Augustini* des Possidius als hagiographischer Text. – ZKG 102, 1991, 1–13.

Harvey, Susan A.: Asceticism and society in crisis. **John** of **Ephesus** and the lives of the Eastern saints. – Berk (e. a.): Univ. of California Pr. 1990. XVI, 226 p. = The transformation of the classical heritage XVIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Augustine, the harvest, and theology ‹1300–1650›. Essays dedicated to Heiko Augustinus **Oberman** in honor of his sixtieth birthday. Edited by Kenneth Hagen. – Lei, NY [e. a.:] Brill 1990. VIII, 375 p.; hfl 160,–; [cont.:] p. 5–20: Courtenay, William J.: Between despair and love. Some late Medieval modifications of Augustine's teaching on fruition and psychic states; p. 21–40: Burger, Christoph: Freiheit zur Liebe ist Geschenk Gottes. **Hugolin** von **Orvieto** († 1373) als Schüler Augustins; p. 41–59: Rasmussen, Tarald: Jacob **Perez** of **Valencia**'s 'Tractatus contra Judeos' (1484) in the light of the medieval anti-Judaic traditions; p. 60–88: Schulze, Manfred: Der Hiob-Prediger. Johannes von **Staupitz** auf der Kanzel der Tübinger Augustinerkirche; p. 89–109: Lohse, Bernhard: Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift *De Spiritu et Littera* in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt; p. 110–126: Hagen, Kenneth: Did Peter err? The text is the best judge. **Luther** on Gal. 2.11; p. 127–235: Hamm, Berndt: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie ‹am Beispiel **Nürnbergs**›; p. 236–258: Hendrix, Scott: Luther's loyalties and the Augustinian order; p. 259–285: Selge, Kurt-Victor: Ekklesiologisch-heilsgeschichtliches Denken beim frühen Luther; p. 286–289: Screech, M. A.: Echoes of Saint Augustine in **Rabelais**; p. 300–313: Steinmetz, David: **Calvin** and the divided self of Romans 7; p. 314–332: Olsen, Arthur: The hermeneutical vision of Martin **Chemnitz**. The role of scripture and tradition in the teaching Church; p. 333–348: Tanis, James: A seventeenth-century Bradwardinian; p. 349–362: Bibliography compiled by Suse Rau and Elsie A. W. Vezey.

5. Mittelalter

Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters. Erhard Mock ... (Hrsg.) – Ffm, Bern [u. a.:] Lang (1990). 198 S. = Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie XII; kart. DM 60,–; [enth.:] S. 9–28: Mayer, Cornelius: Legitimation des Rechts bei **Augustinus**; S. 29–45: Schmölz, Franz-Martin: Recht und Politik bei **Thomas** von **Aquin**; S. 47–66: Schneider, Jakob Hans Josef: Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in „De Regno"; S. 67–81: Wieland, Georg: Die Rezeption der aristotelischen „Politik" und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des **Thomas** von **Aquin** und des **Marsilius** von **Padua**; S. 83–102: Herde, Peter: **Dante** als Sozialphilosoph; S. 103–114: Miethke, Jürgen: **Ockhams** Theorie des politischen Handelns; S. 115–139: Walther, Helmut G.: Die Legitimität der Herrschaftsordnung bei **Bartolus** von **Sassoferrato** und **Baldus** de **Ubaldis**; S. 141–167: Schild, Wolfgang: Recht und Gerechtigkeit bei **Christine** de **Pizan**; S. 169–178: Krämer, Werner: Repräsentation, Konsens und Rezeption bei den Basler Konzilstheologen.

Materielle Kultur und religiöse **Stiftung** im Spätmittelalter. Internat. Round-table-Gespräch, Krems an der Donau, 26. Sept. 1988. – Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wissenschaften 1990. 271 S., Tab., Abb. = Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Klasse 554 = Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs XII; DM 70,–; [enth.:] S. 5–12: Kühnel, Harry: Sinn und Motivation mittelalterlicher Stiftungen; S. 13–36: Jaritz, Gerhard: Seelgerätstiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter; S. 37–62: Kiessling, Rolf: Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung. Materielle Kultur in den Seelgeräten des Augsburger Bürgertums während des Mittelalters; S. 63–82: Klassen, John: Gifts for the soul and social charity in late Medieval Bohemia; S. 83–94: Gonon, Marguerite: Culture matérielle et donations pieuses au Bas Moyen Age en Forez; S. 95–108: Knefelkamp, Ulrich: Materielle Kultur und religiöse Stiftung in Spätmittelalter und Reformationszeit. Das Beispiel des **Spitals**; S. 109–122: Janotta, Christine Edith: Objektstiftung und Wallfahrt im Mittelalter; S. 123–156: Vavra, Elisabeth: Pro remedio animae – Motivation oder leere Formel. Überlegungen zur Stiftung religiöser Kunstobjekte; S. 157–186: Schmid, Wolfgang: Kunststiftungen im spätmittelalterlichen **Köln**; S. 187–232: Göttler, Christine – Peter Jezler: Doktor Thüring Frickers „Geistermesse". Die Seelgerätskomposition eines spätmittelalterlichen Juristen; S. 233–271: Herklotz, Ingo: Grabmalstiftungen und städtische Öffentlichkeit im spätmittelalterlichen Italien.

Conte, Pietro: **Anglia**, 590–735: conversione al cristianesimo e incivilimento. – Mil: Univ. Cattòlica 1990. 288 p. = Storia medievale.

Garnier, A.: Thèmes et variations sur la **pie** dans le monde médiéval. – Moyen Age 97, 1991, 47–78.

Willibrord: Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach; Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars. Hrsg. v. Georges Kiesel. – Lxbg: Ed. Saint-Paul 1990. 367 S., Ill.; FB 2438,–.

Rudnick, Ulrich: Das System des **Johannes Scottus Eriugena**. Eine theolog.-philosoph. Studie zu seinem Werk. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 412 S. = Saarbrücker theol. Forschungen II; DM 89,55. [Diss., Saarbrücken]

Otten, Willemien: The anthropology of Johannes Scottus Eriugena. – Lei, NY [e. a.:] Brill 1991. VIII, 237 p. = Brill's studies in intellectual history XX; hfl 90,– [Diss., Amsterdam]

Dahan, Gilbert: Les intellectuels chrétiens et les **juifs** au Moyen Âge. – P: Ed. du Cerf 1990. 637 p. = Patrimoines. Judaïsme.

Marx, C. W.: An edition and study of the *Conflictus inter Deum et Diabolum*. – Medium Aevum 59, 1990, 16–40.

Robinson, Ian S.: The **papcy 1073–1198:** Continuity and innovation. – Cambr. [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. 1990. XVI, 555 p. = Cambridge medieval textbooks; £ 13,95.

Roth, Hermann J.: **Bernhard** von **Clairvaux** an die Tempel-Ritter, die Speerspitze der Kreuzzüge. – Sinzig: St. Meinrad Verl. 1990. 233 S. = Beihefte zur Cistercienser-Chronik I = Sinziger theologische Texte und Studien X.

Pannet, Robert: Saint Bernard: le service de l'Église. – P: Centurion 1990. 197 p.; F 105,–.

Selge, Kurt Victor: Eine Einführung **Joachims** von **Fiore** in die Johannesapokalypse. – DA 46, 1990, 85–131.

Antweiler, Wolfgang: Das Bistum **Tripolis** im **12.** und **13.** Jahrhundert. Personengeschichtl. u. strukturelle Probleme. – Düs: Droste 1991. 424 S. = Studia humaniora XX; kart. DM 72,– [Diss., Düsseldorf. Überarb.]

Del Zotto, Cornelio: Il dialogo universale di **Franzesco** d'**Assisi**, pratica di pacificazion. – Anton 65, 1990, 495–532; p. 533–549: Janeiro, Isaac Vázquez: I francescani e il dialogo con gli ebrei e i saraceni nei secoli XIII–XV.

Bertelloni, Francisco: Das Wiederauftauchen der *Donatio Constantini* 1236. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters. – FZPhTh 37, 1990, 303–325; S. 327–395: Bataillon, Louis-Jacques: Les images dans les sermons du **XIII.** siècle.

Baum, Hermann: Das Licht des Gewissens. Zu Denkstrukturen **Bonaventuras**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 227 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XX, 322; kart. DM 70,–.

Johnson, Timothy: Iste pauper clamavit. Saint Bonaventure's mendicant theology of prayer. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 270 p. = European university studies XXIII, 390; sfr 73,– [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Ruello, Francis: La pensée de **Jean** de **Ripa** ‹**XIV**e siècle›. Immensité divine et connaissance théologique. – Frb/S: Éd. Univ.; P: Éd. du Cerf (1990). 215 p. = Vestigia VI; sfr 26,–.

6. Gesamte Neuzeit

Haliczer, Stephen: **Inquisition** and society in the Kingdom of **Valencia**, **1478–1834**. – Berk, Calif.: Univ. of California Press 1990. VIII, 444 p.

Marceau, William C.: **Stoicism** and St. **Francis** de **Sales**. – Lewiston (e. a.): Mellen 1990. XII, 74 p. = Toronto studies in theology XLIV.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Colloque International **Érasme** ‹1986, Tours›. Actes du Colloque International Érasme; ‹Tours, 1986›. Ed. Jacques Chomarat. – Gen: Droz 1990. 452 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCXXXIX.

Solt, Leo F.: Church and state in early modern **England**: **1509–1640**. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1990. XII, 272 p.

Miskuly, Jason M.: Thomas **Murner** and the eucharist. The defense of Catholic eucharistic theology in the anti-Reformation writings of Thomas Murner, "vnder Hürt, Hieter vnd Vorfechter der Christlichen Schefflin", 1520–1529. – StBon: Franc. Inst. of St. Bonaventure Univ. 1990. XV, 200 p.

Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländ. Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3. – 2. 4. 1989. Hrsg. von Simo Peura und Antti Raunio. – Helsinki: Luther-Agricola-Ges.; Erlangen: Martin Luther-Verl. 1990. 232 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A XXV = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg XV; DM 65,–; [enth.:] S. 11–26: Mannermaa, Tuomo: Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung; S. 27–48: Slenczka, Reinhard: Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie. Vergöttlichung als ontologisches Problem; S. 49–60: Kamppuri, Hannu T.: Theosis in der Theologie des **Gregorios Palamas**, S. 61–80: Kretschmar, Georg: Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie; S. 81–102: Asendorf, Ulrich: Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers; S. 103–120: Saarinen, Risto: Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung; S. 121–162: Peura, Simo: Die Teilhabe an Christus bei Luther; S. 163–186: Raunio, Antti: Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und das göttliche Gesetz in Luthers Theologie 1522–1523; S. 187–214: Huovinen, Eero: Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?; S. 215–232: Martikainen, Eeva: Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers.

Peters, Albrecht: Kommentar zu **Luthers Katechismen**. Bd. I: Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden. Hrsg. von Gottfried Seebaß. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 325 S.; kart. DM 38,–.

Weismann, Christoph: Die Katechismen des Johannes **Brenz**. Bd. I: Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. – B/NY: de Gruyter 1990. XIV, 760 S., Ill. = Spätmittelalter und Reformation XXI.

Pollet, Jacques V.: Julius **Pflug** ‹1499–1564› et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVIe siècle. Essai de synthèse biograph. et théologique. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1990. 446 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XLV; hfl 120,–.

O'Reilly, Terence: **Ignatius** of **Loyola** and the Counterreformation: The hagiographic tradition. – HeyJ 31, 1990, 439–470; p. 488–504: Koterski, Joseph W.: Discerning the more fruitful paths to reform: Pierre **Favre** and the Lutheran Reformation.

Grabes, Herbert: Das englische Pamphlet. Bd. I: Politische u. religiöse **Polemik** am Beginn der Neuzeit ‹1521–1640›. – Tü: Niemeyer 1990. X, 220 S.

Arnold, Martin: **Handwerker** als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation ‹1523–1525›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. X, 383 S., Ill. = Göttinger theologische Arbeiten XLII.

Zorzin, Alejandro: **Karlstadt** als Flugschriftenautor. Mit 3 Abb. sowie zahlr. Grafiken u. Tab. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1990). 313 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLVIII; kart. DM 58,– [Diss., Göttingen]

Bernhard, Jean: L'époque de la reforme et du Concile de Trente. – P: Cujas 1990. 447 p. = Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident XIV; F 320,–.

Freitag, Josef: Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem *sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. – ZKTh 113, 1991, 39–51.

MacCulloch, Diarmaid: The later Reformation in **England**: **1547–1603**. – Basingstoke [e. a.]: Macmillan Education 1990. IX, 205 p. = British history in perspective; £ 7,50.

8. Neuzeit

Religious orthodoxy and popular faith in European society. Ed. Ellen Badone. – Princ, NJ: Princeton Univ. Pr. 1990. 230 p., ill.

Religion, secularization and political thought: Thomas **Hobbes** to J. S. **Mill**. (Collection of essays, the result of a series of seminars held at Huron College during the academic year 1987–1988), ed. James E. Crimmins. – Lo [e. a.]: Routledge 1990. 202 p.

Greyerz, Kaspar von: **Vorsehungsglaube** und **Kosmologie**. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des **17.** Jh. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 222 S. = Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London XXV; kart. DM 62,– [Habil.-Schrift, Bern. Überarb.]

Hill, Christopher: **Antichrist** in seventeenth-century **England**. – Lo [e. a.]: Verso 1990. VI, 205 p. = The Riddell memorial lectures 41: 1969.

Hoping, Helmut: Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel **Kant**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 328 S. = Innsbrucker theologische Studien XXX; kart. DM 72,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Habichler, Alfred: **Reich Gottes** als Thema des Denkens bei **Kant**. Entwicklungsgeschichte u. systemat. Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 301 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie II; DM 48,– [Diss., Tübingen]

Wolff, Klaus: Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören **Kierkegaard** im Blick auf die Theologie Karl **Rahners**. – Wü: Echter 1991. 284 S. = Bonner dogmatische Studien VIII; DM 39,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Goldie, Mark: The **Scottish** Catholic enlightenment. – JBS 30, 1991, 20–62.

George, Martin: Die Fälschung der Wahrheit und des Guten – Gestalt und Wesen des **Antichrist** im 19. Jahrhundert. – ZKG 102, 1991, 76–102.

Brito, Emilio: Le rapport du Christ et du Saint-Espirit dans la *Glaubenslehre* de **Schleiermacher**. – EThL 66, 1990, 319–354.

Weirich, Adele: Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers. – Ffm [e. a.]: Lang 1990. 267 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 398.

Gilley, Sheridan: **Newman** and his age. – Lo: Darton, Longman & Todd 1990. X, 485 p.; £ 30,–.

John Henry Cardinal Newman, 1801–1890. Ed. Terence Merrigan. – Louvain studies 15, 1990, p. 102–350.

Newman today. Papers presented at a conference on John Henry Cardinal Newman. Sponsored by the Wethersfield Institute New York City, October 14–15, 1988. Edited, with an introd. by Stanley L. Jaki. – San Francisco: Ignatius Pr. (1989). 232 p. = The proceedings of the Wethersfield Institute I; [cont.:] p. 17–48: Ford, John T.: Faithfulness to type in Newman's Essay on development; p. 49–78: Chavasse, Paul: Newman and the laity; p. 79–93: O'Connell, Marvin R.: Newman and liberalism; p. 95–120: Rutler, George W.: Newman's idea of a Catholic university; p. 121–141: Ker, Ian T.: Newman and the postconciliar Church; p. 143–164: Morales, José: Newman and the problems of justification; p. 165–174: Bouyer, Louis: The permanent relevance of Newman; p. 175–187: Sharkey, Michael: Newman's quest for holiness in his search for the truth; p. 189–220: Jaki, Stanley L.: Newman's assent to reality, natural and supernatural.

Morales, José: La personalidad de John Newman en su Teología. En torno a un centenario. – Scripta theologica 22, 1990, 689–702; p. 703–722: Govaert, Lutgart: Newman, en busca de luz; p. 723–744: Gauthier, P.: Newman en Roma y en los paises mediterraneos. Recuerdos del viaje; p. 745–756: Rutler, George W.: El empirismo gramatical de Newman; p. 757–770: Boyce, Philip. La Iglesia, una y visible, en la vida y pensamiento de Newman.

Lachner, Raimund: Jakob **Frohschammer** ‹1821–1893›. Leben und Werk. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 127 S., Abb. = Studien zur Theologie und Geschichte V; kart. DM 24,–.

9. Neueste Zeit

Röhm, Eberhard: Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945. Band I: **1933–1935**. – Stu: Calwer Verl. 1990. 451 S., Ill. = Calwer Taschenbücher VIII.

Blumberg-Ebel, Anna: **Sondergerichtsbarkeit** und „politischer Katholizismus" im Dritten Reich. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. XXX, 214 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B LV; kart. DM 58,– [Diss., Münster. Überarb.]

Phayer, Michael: Protestant and catholic women in Nazi Germany. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1990. 286 p., ill.

Goebel, Hans Theodor: Vom freien Wählen Gottes und des Menschen. Interpretationsübungen zur „Analogie" nach Karl **Barths** Lehre von der Erwählung u. Bedenken ihrer Folgen für die Kirchl. Dogmatik. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 377, XII S. = Forschungen zur praktischen Theologie IX; DM 98,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

Klimek, Nicolaus: Der Begriff „**Mystik**" in der Theologie Karl **Barths**. – Pad: Bonifatius Verl. 1990. 294 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studie LVI; kart. DM 48,– [Diss., Bochum]

Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil II: Karl Barth: eine Kritik. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1990. 211 S.; DM 38,–.

Kreutz, Andrej: Vatican policy on the Palestinian-Israeli conflict. The struggle for the Holy Land. – NY [e. a.]: Greenwood 1990. XII, 196 p. = Contributions in political science CCXLVI.

Bornewasser, J. A.: De Katholieken van Nederlanden en hun politieke partij. – AGKKN 32, 1990, 183–215.

Rasmussen, Larry L.: Dietrich **Bonhoeffer**. His significance for North Americans. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. X, 198 p.; $ 12,95.

Bartl, Klaus: Theologie und Säkularität. Die theolog. Ansätze Friedrich **Gogartens** u. Dietrich **Bonhoeffers** zur Analyse u. Reflexion der säkularisierten Welt. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. VIII, 262 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 393; sfr 73,– [Diss., Bonn]

Graf, Josef: Gottlieb **Söhngens** ‹1892–1971› Suche nach der „Einheit in der Theologie". Ein Beitr. zum Durchbruch des heilsgeschichtl. Denkens. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 417 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXIX; DM 99,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Jahr, Hannelore: Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott u. Welt im Frühwerk Paul **Tillichs**. – B, NY: de Gruyter 1989. XIV, 482 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLVI; DM 132,– [Diss., Saarbrücken]

L'hommage différé au Père **Chenu**. Introduction de Claude Geffré. – P: Ed. du Cerf 1990. XI, 270 p. = Théologies; F 90,–.

Braun, Hans-Jürg: Martin **Heidegger** und der christliche Glaube. Mit Beitr. von Hans-Jürg Braun . . . – Zü: Theol. Verl. 1990. 159 S.; DM 25,–.

Pröpper, Thomas: Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart **Pannenbergs**. – ThQ 170, 1990, 267–289.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Borda, Enrique: Reflexiones sobre la teología de la misión en el XXV aniversario del decreto «Ad Gentes». – Scripta theologica 22, 1990, 843–864.

Carrier, Hervé: Evangélisation et developpement des cultures. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1990. 380 p. = Studia socialia IV; Lire 32 000.

Chiesa e missione. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1990. 645 p. = Studia Urbaniana XXXVII; Lire 60 000; p. 13–35: Trevisiol, Alberto: La vocazione missionaria della Chiesa; p. 37–68: Federici, Tommaso: La «Luce delle nazioni» nel disegno divino; p. 69–95: Testa, Emmanuele: Popolo nazioni e universalismo nell'Antico Testamento; p. 97–139: Vodopivec, Janez: La Chiesa locale e la missione; p. 141–158: Saraiva Martins, José: Il dovere missionario dei Pastori; p. 159–176: Dinh Duc Dao, Giuseppe: Dimensione missionaria della vita cristiana e religiosa; p. 177–198: Martin García, Julio: La missionarietà della Chiesa nella nuova legislazione canonica; p. 199–225: Esquerda Bifet, Juan: Spiritualità, vocazione e formazione missionaria; p. 227–268: Giglioni, Paolo: Ministerialità missionaria laicale; p. 269–303: Nunnenmacher, Eugen: Figura e formazione del missionario in prospettiva postconciliare; p. 305–337: Spada,

Domenico: L'attività missionaria della Chiesa e l'elaborazione teologica del messaggio evangelico; p. 339–380: Cavallotto, Giuseppe: Itinerari catecumenali per una Chiesa missionaria; p. 381–405: López Gay, Jesús: Missione e liturgia; p. 407–424: Mondin, Battista: Missione e religioni non cristiane; p. 425–442: Virgulin, Stefano: Ecumenismo e missione; p. 443–478: Borrmans, Maurice: Missione e dialogo; p. 479–500: Colombo, Giovanni: Per una evangelizzazione inculturata; p. 501–522: Chiocchetta, Pietro: Note su missione e sviluppo; p. 523–546: Honings, Bonifacio: Adattamento missionario ed Etica cristiana. Una teologia morale di nuovi rapporti umani; p. 547–596: Scalzotto, Tiziano: I Papi e l'Evangelizzazione missionaria – Encicliche; p. 597–616: Henkel, Willi: Verso una «direzione dinamica» delle missioni. Apporto missionario di Propaganda Fide; p. 617–632: Henkel, Willi: Il Postconcilio dell'Urbaniana: Suo apporto missionario.

Brachetti, Angela: Die Missionsarbeit der katholischen Kirche bei den Indianern in **Paraguay**. – Bonn: Holos 1990. 119 S. = Mundus Reihe Ethnologie XXXIX; kart. DM 37,– [Mag.arbeit, Köln]

Onyeke, George: Masquerade in **Nigeria**: A case study in inculturation. – St. Ottilien: EOS Verl. (1990). X, 273 p. = Dissertationen. Theologische Reihe XLII; kart. DM 29,– [Diss., Bonn]

Bate, Stuart C.: Evangelisation in the South African context. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1991. XIII, 117 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures XII.

Camps, Arnulf: Das dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie. – ZMR 75, 1991, 1–21.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. III, 2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. (Hrsg. von Ioan P. Culianu mit Beitr. von Peter Bolz ... – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 496 S.

Pötscher, Walter: Aspekte und Probleme der **minoischen Religion**. Ein Versuch. – Hild, Zü, NY: Ohms 1990. 228 S., Ill. = Religionswissenschaftliche Texte und Studien IV; DM 98,–.

Hornung, Erik: Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägypt. Beschreibung des Jenseits. – Zü, Mch: Artemis & Winkler 1991. 238 S., Ill.

Clauss, Manfred: **Mithras,** Kult und Mysterien. – Mchn: Beck 1990. 215 S., 124 Abb.; kart. DM 58,–.

Ben-Ami, Issachar: Culte des saints et pèlerinages Judéo-Musulmans au **Maroc**. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1990. 260 p. = Collection Judaïsme en terre d'Islam V; F 188,–.

Cammann, Schuyler V. R.: The eight **trigrams**: Variants and their uses. – HRel 29, 4, 1990, 301–317; p. 318–334: Obeyesekere, Ranjini and Gananath Obeyesekere: The tale of the demoness **Kālī**: A discourse on evil; p. 335–350: Lai, Whalen: Looking for Mr. Ho Po: Unmasking the river God of ancient China; p. 351–372: Lopez, Donald S., Jr.: Inscribing the **Bodhisattva**'s speech: On the *Heart Sutra*'s mantra; p. 373–411: Robinet, I.: The place and meaning of the notion of **Taiji** in Taoist sources prior to the Ming dynasty.

Cargo cults and millenarian movements. Transoceanic comparisons of new religious movements. Ed. By G. W. Trompf. – B, NY: Mouton de Gruyter 1990. XVII, 456 p., 13 ill., 4 maps = Religion and society XXIX; DM 168,–; [cont.:] p. 35–94: Trompf, Garry: The Cargo and the millennium on both sides of the Pacific; p. 97–141: Bracht, John: The americanization of Adam; p. 143–177: Tillett, Gregory: Esoteric Adventism: three esoteric Christian Adventist movements of the first half of the twentieth century; p. 181–211: Lacey, Roderic: Journeys of transformation: the discovery and disclosure of cosmic secrets in **Melanesia**; p. 213–238: Gesch, Patrick: The cultivation of surprise and excess: the encounter of cultures in the Sepik of **Papua New Guinea**; p. 239–261: Lindstrom, Lamont: Knowledge of Cargo, knowledge of cult: truth and power on **Tanna**, Vanuatu; p. 263–291: Brookes, Graham: Spirit movementes on **Timor**; p. 295–341: Faith, Karlene: One love – one heart – one destiny: the **Ras Tafarian** movement in **Jamaica**; p. 343–390: Walker, Dennis: The **Black Muslims** in **American** society: from millenarian protest to trans-continental relationships; p. 391–424: Ngavirue, Zedekiah: On wearing the victor's uniforms and replacing their churches: South West Africa (Namibia) 1920–50.

Kolig, Erich: Dreamtime politics. Religion, world view and utopian thought in **Australian** aboriginal society. – B: Reimer 1989. 161 S.; kart. DM 38,–.

Giebel, Marion: Das Geheimnis der **Mysterien**. Antike Kulte in Griechenland, Rom u. Ägypten. – Zü, Mchn: Artemis Verl. 1990. 249 S., Ill.

Köves-Zulauf; Thomas: Römische Geburtsriten. – Mch: Beck 1990. XXVI, 419 S. = Zetemata LXXXVII; DM 148,–.

VI. Religionsphilosophie

Geyer, Carl-Friedrich: **Religion** und **Diskurs**. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie. – Stu: Steiner 1990. 185 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Schlosser, Marianne: Cognitio et amor. Zum kognitiven u. voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach **Bonaventura**. – Pad [u. a.]: Schöningh 1990. XXVIII, 272 S. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N.F. XXXV = Münchener Universitäts-Schriften: Kath. Theol. Fakultät; kart. DM 58,– [Diss., München]

Hoffmann, Daniel: Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wunderwissen u. Gotteserkenntnis in **Maimonides** „More Nebuchim". – Mchn: Fink 1991. 117 S.; kart. DM 48,–.

Dales, Richard C.: Medieval discussions of the eternity of the world. – Lei [e. a.]: Brill 1990. 303 p. = Brill's studies in intellectual history XVIII.

Elders, Leo J.: The philosophical theology of St. **Thomas Aquinas**. – Lei [e. a.]: Brill 1990. IX, 332 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXVI; hfl 145,–.

Modric, Luca: I testi di **Duns Scoto** sulla dimonstratione di Dio in una strana edizione. – Anton 65, 1990, 312–344.

Treloar, John L.: **Pomponazzi**'s critique of Aquinas' arguments for the immortality of the soul. – Thomist 54, 1990, 453–470.

Nicolosi, Salvatore: Visione in Dio e visione di Dio nella filosofia di **Malebranche**. – Aquinas 33, 1990, 39–60.

Sandkaulen-Bock, Birgit: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie **Schellings**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1990). 186 S. = Neue Studien zur Philosophie II; kart. DM 50,– [Diss., Tübingen]

Geisser, Friedrich: Poet der Welt und Schöpfung aus dem Nichts. Bemerkungen im Hinblick auf einen von Alfred North **Whitehead** sowie bereits von Wilhelm von Ockham glossierten Text. – NZSTh 32, 1990, 166–180.

Lotz, Johannes B.: Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach **Heidegger**. – Ffm: Knecht 1990. 139 S.; kart. DM 24,–.

Schoen, Edward L.: The roles of predictions in science and religion. – International journal for philosophy of religion 29, 1991, 1–31; p. 33–52: Forrest, Peter: How can we speak of God? How can we speak of anything.

Weier, Winfried: Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalyt. Religionsphilosophie. – Pad, Mchn [u. a.]: Schöningh 1991. 310 S., Tab. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLV; kart. DM 58,–.

VII. Fundamentaltheologie

Track, Joachim: Theologie und Philosophie im Dialog. – Verkündigung u. Forschung 35, 1990, 3–29; S. 30–40: Sauter; Gerhard: Fundamentaltheologie – Grundlagenforschung oder Symptom e. Orientierungskrise?

Byrne, Peter: Natural religion and the nature of religion. The legacy of **Deism**. – Lo, NY: Routledge 1989. XV, 271 p. = Routledge religious studies.

Noller, Gerhard: Metaphysik und theologische Realisation. Das Ende der metaphys. Grundstellung der Neuzeit u. der Neubesinnung auf die theolog. Wirklichkeit der Bibel. – Zü: Theol. Verl. 1990. 156 S.; DM 24,–.

Natal, D.: Hacia un cristianismo postmoderno. – Estudio Agostiniano 25, 1990, 15–46.

Grigg, Richard: Theology as a way of thinking. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIV, 129 p. = Ventures in religion I; paper $ 14,95.

Haight, Roger: Dynamics of theology. – NY, Mahwah: Paulist Press 1990. X, 274 p.; $ 12,95.

Mondin, Battista: Dio: Chi è? Elementi di teologia filosofica. – Milano: Massimo 1990. 441 p.; Lire 47 000.

Tornos, Andrés: Dimensión antropológica de la teología. – MiscCom 48, 1990, 305–321.

Hampson, Margaret Daphne: Theology and **feminism**. – Oxf: Blackwell 1990. XI, 188 p. = Signposts in theology; £ 35,–.

Grey, Mary: Has feminist theology a vision for Christian church? – Louvain studies 16, 1991, 27–40.

Dalferth, Ingolf U[lrich]: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität. – Frb/B, Basel [u. a.]: Herder (1991). 158 S. = Quaestiones disputatae CXXX; kart. DM 36,–.

Stöhr, Johannes: Grundlagen und Kriterien für eine unverfälschte Weitergabe der **Offenbarung** im Lichte der thomistischen Theologie. – Div 35, 1991, 134–158.

Banner, Michael C.: The justification of science and the rationality of religious **belief**. – Oxf: Clarendon Press 1990. X, 196 p. = Oxford philosophical monographs; £ 25,–.

Jüngel, Eberhard: Theologische Erörterungen. Bd. III: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. – Mchn: Kaiser 1990. XIV, 405 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CVII; DM 68,–.

Anglin, W. S.: Free will and the Christian faith. – Oxf: Clarendon Pr. 1990, VIII, 218 p.; £ 25,–.

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

Gaboriau, Florent: Sur le concept de tradition. – RThom 90, 1990, 373–408.

VIII. Dogmatik

Melotti, Luigi: Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. – Leumann (Torino): Edi. Elle Di Ci, 1991. 307 p. = Saggi di teologia; Lire 23 000.

Bieler, Martin: **Freiheit** als Gabe. Ein schöpfungstheolog. Entwurf. – Frb/B, Basel [u. a.]: Herder (1991). 528 S. = Freiburger theologische Studien CXLV; kart. DM 58,– [Diss., Bern]

Panteghini, Giacomo: L'uomo alla luce di Cristo. Lineamenti di **antropologia** teologica. – Padova: Ed. Messaggero 1990. 253 p. = Strumenti di scienze religiose; Lire 18 000.

Beyschlag, Karlmann: Gott und Mensch. Teil I: Das christologische Dogma. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991. XII, 210 S. = Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte II = Grundrisse III; DM 39,–.

Bellet, Maurice: Christ. - (P:) Desclée 1990. 216 p. = Jésus et Jésus Christ XLII; F 114,–.

Gounelle, André: Le **Christ** et **Jésus**. 3 christologies américaines: Tillich, Cobb et Altizer. – P: Desclée 1990. 215 p. = Jésus et Jésus-Christ XLI.

Tilliette, Xavier: Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique. – P: Èd. du Cerf 1990. 293 p. = Cogitatio fidei CLV.

Leonard: Ellen: Women and Christ: Towards inclusive christologies. – Toronto Journal of Theology 6, 1990, 266–285.

Molnar, Thomas Steven: The **church**, pilgrim of centuries. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (1990). X, 182 p.; $ 15,95.

Mager, Robert: L'**Église**-sacrement à l'épreuve du symbole. L'apport de Louis-Marie Chauvet. – EglTh 21, 1990, 169–193.

Bodem, Anton: Hierarchie der Wahrheiten. – Sal 52, 1990, 857–869.

Commissio Theologica Internationalis: De interpretatione dogmatum. – Greg 72, 1991, 5–37.

Scheffczyk, Leo: Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen. – Forum kathol. Theologie 71, 1991, 38–60.
Schwarz, Hans: Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christl. **Eschatologie**. – Wup, Zü: Brockhaus (1991). 309 S. = Monographien und Studienbücher 364; kart. DM 68,–.
Birou, Alain: Histoire et eschatologie. – RThom 90, 1990, 409–435.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Felmy, Karl Christian: Die **orthodoxe** Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. – Dmst: Wiss. Buchges. 1990. XXIII, 260 S.; Anhang: 8 Abb.
Evans, Gillian Rosemary: **Authority** in the Church. A challenge for **Anglicans**. With a foreword by H. R. McAdoo. – Norwich: Canterbury Press 1990. XIX, 147 p.; £ 9,95.
Protestant evangelicalism: England, Ireland, Germany and America, c. 1750 – c. 1950: Essays in honour of W. R. Ward. Edited by Keith Robbins. – Oxf: Blackwell 1990. XII, 369 p. = Ecclesiastical History Society. Studies in church history. Subsidia VII; £ 35,–.
Karow, Yvonne: **Bhagwan**-Bewegung und Vereinigungskirche. Religions- u. Selbstverständnis der Sannyasins u. der Munies. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1990. XII, 370 S.; kart. DM 79,–.
Kinne, Warren: A people's church? The **Mindanao-Sulu** Church debacle. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang 1990. XVIII, 324 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXIV; DM 84,– [Diss., Birmingham]
Ecumenismo e dialogo delle culture. Atti della XXVI Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) La Mendola (Trento) 30 luglio – 7 agosto 1988. – Roma: Ed. Dehoniane 1989. 527 p.; Lire 30 000.
Jews and Christians. Exploring the past, present, and future. Ed.: James H. Charlesworth. Assistant ed.: Frank X. Blisard, Jeffey S. Siker. – NY: Crossroad Publ. 1990. 258 p., fig. = Shared ground among Jews and Christians I; $ 19,95.
Miller, Ronald Henry: Dialogue and disagreement. Franz **Rosenzweig**'s relevance to contemporary Jewish-Christian understanding. Foreword by Rabbi Yechiel Eckstein. – Lanham, NY [e. a.]: Univ. Pr. of America (1989). XX, 213 p.; $ 26,50.
Williams, Peter W.: America's religions, traditions and cultures. – NY: Macmillan (e. a.): 1990. XVIII, 478 p.
Hryniewicz, Wacław: Der **„Uniatismus"** im katholisch-orthodoxen Dialog. – OstkSt 39, 1990, 319–338.
Halleux, André de: Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising. – RThL 22, 1991, 3–29.
Sell, Alan P. F.: A reformed, evangelical, catholic theology. The contribution of the World Alliance of Reformed Churches, 1875–1982. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XII, 304 p.; $ 18,95.
Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Eglises: La notion de «Hiérarchie des Vérités». Interprétation œcuménique. - Irenikon 63, 1990, 483–496; p. 497–522: L'Église: Locale et universelle.
God and **creation**. An ecumenical symposium. Ed. by David B. Burrell and Bernard McGinn. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. XII, 328 p.; $ 29,95.
Walking together. Roman Catholics and ecumenism twenty-five years after Vatican II. Edited by Thaddeus D(aniel) Horgan. – GrR, Mich.: Eerdmans (1990). XII, 148 p.; $ 12,95.
Faith and Order **1985–1989**. The Commission Meeting at Budapest 1989. Edited by Thomas F. Best. – Geneva: (World Council of Churches 1990). X, 317 p. = Faith and Order paper CXLVIII; sfr 24,50.
Cereti, Giovanni: Conversione personale e rinnovamento ecclesiale: due momenti necessari e inscindibili nel cammino verso l'unità dei cristiani. – ScCatt 118, 1990, 531–552.

X. Theologie des geistlichen Lebens

Vincent, Monique: Saint **Augustin** maître de prière d'après les «Enarrationes in Psalmos». Préface de Marcel Neusch. – P: Beauchesne (1990). X, 456 p. = Théologie historique LXXXIV = Saint Augustin et la bible. Bible de tous les temps III; F 240,–.
Borias, André: En relisant Saint **Benoît**. – Bégrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine 1990. 423 p. = Vie monastique XXIII; FB 789,–.
Beulay, Robert: L'enseignement spirituel de **Jean** de **Dalyatha**. Mystique Syro-Oriental du VIII siècle. Avant-propos d'Antoine Guillaumont. – P: Beauchesne (1990). 524 p. = Théologie historique LXXXIII; F 330,–.
Lohmer, Christian: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des **Petrus Daminai**. – Mstr: Aschendorff 1990. XXV, 149 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXIX; kart. DM 64,–.
Philbée, André: Saint **Bernard** de **Fontaine** abbé de Clairvaux. Sa vie et sa spiritualité. Préface de Mgr (Michel) Coloni. – P: Éd. du Cerf 1990. 205 p., ill. graph. = Épiphanie; F 89,–.
Beck, Magnus: Wege der Mystik bei **Thomas** von **Aquin**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 218 S.; kart. DM 14,80.
Les exercices spirituels d'**Ignace** de **Loyola**. Un commentaire littéral et théologique. Par Albert Chapelle ... – Brux: Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques 1990. 503 p. = Collection IET X; FB 1349,–.
Kolvenbach, Peter Hans: Langage et anthropologie. Le Journal spirituel de saint Ignace. – Greg 72, 1991, 211–221; p. 223–246: Bernard, Charles André: L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience mystique ignatienne; p. 247–259: Thomas, Joseph: Actualité d'Ignace de Loyola; p. 261–288: García-Mateo, Rogelio: San Ignacio de Loyola y el humanismo; p. 289–315: Vercruysse, Jos E.: **Nadal** et la Contre-Réforme; p. 317–347: Tilliette, Xavier: Le Père Gaston **Fessard** et les Exercices.
Meissner, W. W.: Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola. – ThSt 52, 1991, 3–33.
Castro, Secundino: Jesucristo en la mistica de Teresa y **Juan** de la **Cruz**. – Teresianum 41, 1990, 349–380; p. 381–400: Mancho, María Jesus: Aproximación a una imagen sanjuanista: el vuelo; p. 401–437: De Pablo Maroto, Daniel: Dimensión «histórica» de la vida y la obra de S. Juan de la Cruz; p. 439–472: Guerra, Augusto: Noche de San Juan de la Cruz: Supraconceptualidad y anchísima soledad; p. 473–514: Antolin, Fortunato: Aproximación a las biografías sanjuanistas; p. 515–541: Garrido, Pablo María: Hacia una revisión de la biografía de S. Juan de la Cruz; p. 543–587: Sierra, Teodoro: La Consulta y San Juan de la Cruz.
Bord, André: Le rayonnement de Jean de la Croix au XVIIè siècle français. – Teresianum 42, 1991, 5–45; p. 47–65:; Borriello, Luigi: Influsso e presenza di Giovanni della Croce nella spiritualità italiana; p. 67–95: Groce, Giovanna della: Johannes vom Kreuz und die deutsche Spiritualität; p. 97–121: Boyce, Philip: The influence of St. John of the Cross in Britain and Ireland; p. 123–152: Payne, Steven: The influence of John of the Cross in the United States. A preliminary study; p. 153–183: Antolin, Fortunato: Los Superiores de la congregación de España y San Juan de la Cruz; p. 185–226: Bosco san Roman, Juan: El tercer centenario de la muerte de San Juan de la Cruz (1891) en España; p. 227–265: Sanchez, Manuel Diego: Juan de la Cruz en la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II; p. 267–320: Caprioli, Mario: Bibliografia ragionata di San Giovanni della Croce in lingua italiana.
Spiritualität aus Glaubenserfahrung. Gestaltungen christl. Existenz. Hrsg.: Mechthild Dreyer ... – B: Morus-Verl.; Hild: Bernward-Verl. 1990. 167 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Berlin IV.

XI. Moraltheologie

Justenhoven, Heinz-Gerhard: **Francisco** de **Vitoria** zu Krieg und Frieden. – Köln: Bachem 1991. 212 S. = Theologie und Frieden V; DM 39,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]
Zurbuchen, Simone: **Naturrecht** und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel **Pufendorf** bis Jean-Jacques **Rousseau**. – (Wü): Königshausen & Neumann (1991). 195 S. = Epistemata. Reihe Philosophie LXXXII; brosch. DM 44,– [Diss., Zürich]
Vidal, Marciano: Diez años de teologia moral. La temática moral en las revistas en el decenio 1980–1989. – Madr: Instituto Superior de Ciencias Morales 1990. 258 p. = Estudios de etica teológica IX.
Honecker, Martin: Zur ethischen Diskussion der 80er Jahre. – ThRu 56, 1991, 54–97.
Rendtorff, Trutz: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 303 S.; Lw. DM 68,–.
Rubio, Miguel: Los «signos de los tiempos» como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres. – Moralia 13, 1991, 3–32; p. 33–58: Gonzalez; Ignacio: Literatura y moral: la literatura erasmista (I); p. 59–80: Fabri, Marcio: Optar por los pobres es hacer teologia moral; p. 81–102: Moya Santoyo, José: Valores y ética en la adolescencia; p. 103–116: Elizari, F. Javier: Veinte años de **bioética**.
Jabares, Mario: La acción y el compromiso como exigencias éticas del personalismo. – Studium 30, 1990, 417–445.
Abbà, Giuseppe: L'apporto dell'etica tomista all'ordierno dibattito sulle **virtù**. – Sales 52, 1990, 799–818.
Kaczyński, Eduard: La coscienza morale nella teologia cattolica. – Angelicum 68, 1991, 65–94.
Demmer, Klaus: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen **Eudämonie**verständnis. – Greg 72, 1991, 99–115.
Gatti, Guido: Etica e comunicazione. – Sales 52, 1990, 579–620.
Gatti, Guido: Morale sociale e della vita fisica. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1990. 255 p. = Corso di teologia morale II; Lire 17 000.
Coughlan, Michael J.: The Vatican, the law and the human **embryo**. – Lo: Macmillan 1990. VIII, 125 p.; £ 35,–.
Haese, Ute: Die Kontroverse um die ethische Fundierung der **Verteidigung** in der katholischen Kirche. – Herford, Bonn: Mittler (1991). 391 S. = Libertas optima rerum X; kart. DM 49,80 [Diss., Kiel]
Manenschijn, Gerrit: Christian ethics of peace and creation: Between utopism and reality. – Louvain studies 16, 1991, 41–58.
Lehramt und **Sexualmoral**. Hrsg. von Peter Hünermann. Mit Beitr. von Franz Böckle. – Düs: Patmos Verl. 1990. 156 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXXVII; kart. DM 26,80 [enth.:] S. 11–26: Hossfeld, Frank-Lothar: Leib und Geschlechtlichkeit. Aspekte einer biblischen Anthropologie; S. 27–47: Mieth, Dietmar: Geburtenregelung – bis „Humanae vitae" (1968). Elemente der Lehrtradition; S. 48–63: Böckle, Franz: Die moraltheologische Problematik der Empfängnisregelung; S. 64–79: Eiff, August Wilhelm von: Dialog Medizin – Theologie eine Utopie?; S. 80–94: Hepp, Hermann: Empfängnisregelung aus ärztlicher Sicht; S. 95–129: Fraling, Bernhard: Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral? Zur Frage der Zuständigkeit des Lehramtes aus moraltheologischer Sicht; S. 130–156: Hünermann, Peter: Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte. Systematisch-theolog. Reflexionen.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Vermeil, Edmond: La **pensée** religieuse de **Troeltsch**. Réédité par Harmut Ruddies avec une introduction. Postface de Pierre Gisel. – (Genève): Labor et Fides (1990). 105 p. = Histoire et société XVII; sfr 23,–.
Zagar, Janko: Justice and charity in **Rerum Novarum**. – Angelicum 68, 1991, 149–172.
Quinzá Lleó, Xavier: Signa temporum. La semiótica de lo temporal en el proceso de redacción de la «**Gaudium** et **spes**». – MiscCom 48, 1990, 323–369.
Montefiore, Hugh: Reclaiming the high ground. A Christian response to secularism. – Lo: Macmillan 1990. VIII, 154 p.; £ 35,–.
McFadyen, Alistair I.: The call to personhood. A Christian theory of the individual in social relationships. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XII, 327 p.; £ 35,–.

Rauscher, Anton: Kontinuität und Wandel in der Katholischen Soziallehre. – Jahrbuch für christl. Sozialwissenschaften 32, 1991, 25–41; S. 43–63: Nothelle-Wildfeuer; Ursula: Vom Naturrecht zum Evangelium? Ein Beitrag zur neueren Diskussion um die Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre im Ausgang von Johannes Paul II.; S. 65–89: Möhring-Hesse, Matthias: Politik aus dem Glauben und christliche Gesellschaftsethik; S. 91–109: Furger, Franz: Christliche Sozialethik in ökumenischer Herausforderung; S. 111–132: Kress, Hartmut: Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung: Protestantische Weltverantwortung zwischen ethischer Güterlehre und kirchlicher Ethik; S. 133–154: Dahm, Karl-Wilhelm: Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend; S. 155–178: Koch, Kurt: Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung; S. 179–201: Delgado, Mariano: Warten auf den „Yawar Inti"? Für einen interkulturellen Dialog zwischen Theologie der Befreiung und katholischer Soziallehre jenseits der Mythologie; S. 203–225: Herr, Theodor: Theologie der Versöhnung und Katholische Soziallehre; S. 227–243: Hoppe, Thomas: Bewahrung der Schöpfung als Beitrag zu Frieden und Gerechtigkeit. Sozialethische Argumentation angesichts der Strukturgemeinsamkeiten weltweiter Verantwortungsfelder; S. 303–327: Lesch, Walter: Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik.

Laot, Laurent: Catholicisme, politique, laïcité. – P: Les Ed. Ouvrières 1990. 187 p. = Eglises/sociétés; F 110,–.

Reuter, Klaus: Lebensgeschichte und religiöse **Sozialisation**. Aspekte der Subjektivität in Arbeiterautobiographien aus der Zeit der Industrialisierung bis 1914. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 226 S. = Erfahrung und Theologie XIX; DM 70,– [Diss., Heidelberg]

Thiede, Christian: Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung. – Mstr: Aschendorff 1990. XII, 268 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften XXII; DM 39,80 [Diss., Münster]

Casella, Mario: Igino Giordani «La pace comincia da noi». – Brescia: Ed. Studium 1990. 265 p. = Il pensiero politico e sociale dei cattolici Italiani 13.

Kee, Alistair: Marx and the failure of liberation theology. – Lo: SCM Press 1990. XII, 302 p.; £ 15,–.

Ballin, Monika: Die politische Rolle der **Kirche** in **Zentralamerika**: eine vergleichende Länderanalyse. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. V, 285 S. = Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft V.; sfr 76,– [Diss., Kiel]

Gauly, Thomas N.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland **1945–1976**. – Bo: Bouvier Verlag 1990. 504 S.; Lw. DM 178,–.

Catholicism and politics in communist societies. Ed. Pedro Ramet. – Durham [e. a.]: Duke Univ. Pr. 1990. VIII, 454 p. = Christianity under stress II.

XIII. Kirchenrecht

Iustus iudex. Festgabe für Paul **Wesemann** zum 75. Geb. von seinen Freunden u. Schülern. Hrsg. von Klaus Lüdicke ... – (Essen): Ludgerus-Verl. (1990). XXIV, 728 S. = Münsterischer Kommentar zum Codex iuris Canonici. Beih. V; [ent. u. a.:] S. 79–91: Hervada Xiberta, Javier: La definición clásica de la justicia; S. 93–105: Kittel, Helmut: Das Erzbischöfliche Metropolitangericht **Bamberg** als päpstlich delegiertes Gericht dritter Instanz in Ehesachen; S. 107–119: Kostelecky, Alfred: Das österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 und die Ehegesetzgebung; S. 121–142: Manzanares, Julio: Inéditos sobre **Conferencias Episcopales**. Aportación para su historia antes del Vaticano II; S. 143–182: Mussinghoff, Heinrich: Das Bischöfliche Offizialat **Münster**. Anmerkungen zu seiner Geschichte; S. 185–198: Beyer, Jean: Die christliche **Ehe** ist Sakrament; S. 199–213: Burke, Raymond L.: The psychology of the Christian vocation: Interpretative key of canon **1095**; S. 215–234: Lanversin, Bernard de: „Sécularisation" et sacrement de mariage; S. 235–245: Heinemann, Heribert: Die Notwendigkeit einer kirchlichen Eheschließungsform? Eine Frage aus der Seelsorgspraxis; S. 247–257: Maritz, Heinz: Ehe – Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Ausschluß der Sakramentalität der Ehe; S. 259–277: Navarrete; Urbano: **Capita nullitatis** matrimonii in Codice I.C. 1983: Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum; S. 279–289: Prader, Josef: Il consenso matrimoniale condizionato nella disciplina canonica latina e orientale; S. 291–308: Schwendenwein, Hugo: Fragen um den naturrechtlichen Charakter eherechtlicher Normen; S. 309–329: Serrano Ruiz, José Mª: El carácter personal del matrimonio. Presupuestos y perspectivas para las causas canónicas de nulidad; S. 331–346: Steidl, Hermann: Entwicklung in der Interpretation des **Dolus** im geistlichen Bereich; S. 349–361: Assenmacher, Günter: **Laien** als kirchliche **Ehe**richter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepbulik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage; S. 363–386: Astrath, Wilhelm: Der kirchliche **Strafpozeß** – eine Hilfe für Rechtsfrieden und Rechtssicherheit; S. 387–399: Bernhard, Jean: A propos de la publication de la sentence dans les procédures en déclaration de nullité de mariage; S. 401–417: Daneels, Frans: Brevis introductio ad declarationem Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis de foro plerarumque probationum; S. 419–431: Mattia, Giuseppe di: Riconciliazione e pastoralità nel processo penale canonico; S. 433–453: Fahrnberger, Gerhard: Das Verfahren aufgrund von Urkunden im neuen kirchlichen Gesetzbuch (cann. **1686–1688** CIC/1983); S. 455–468: García Faílde, Juan José: Principios inspiradores del proceso de nulidad matrimonial; S. 469–489: Grocholewski, Zenon: La parte resistente nei processi contenzioso-amministrativi presso la Segnatura Apostolica; S. 491–506: Gullo, Carlo: Ostruzionismo processuale e diritto di difesa; S. 507–551: Lüdicke, Klaus: Zum **Berufungssystem** im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß; S. 553–571: Montini, Gianpaolo: L'esecuzione delle sentenze della „Sectio Altera" della Segnatura Apostolica. Il signifcato di una lacuna; S. 573–594: Pompedda, Mario F.: Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?; S. 595–612: Psiuk, Eugen: Moralische Gewißheit allein aus Indizien? Zur Theorie des kanonischen **Indizienbeweises**; S. 613–630: Wegan, Martha: „Reiectio libelli" und „ius defensionis" der klagenden Partei; S. 631–653: Wirth, Paul: Das mündliche **Streitverfahren**; S. 675–692: Schulz, Winfried: Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts; S. 693–707: Sobański, Remigiusz: Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches.

Wolf, Lorenz: Der **Irrtum** über eine Eigenschaft der Person als Ehenichtigkeitsgrund. Ein Beitr. zur Interpretation von c. **1097** § 2. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XXXV, 188 S. = Dissertationen: Kanonistische Reihe IV; kart. DM 24,– [Diss., München]

Minnucci, Giovanni: La **capacità processuale** della donna nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Uguccione da Pisa. – Milano: Giuffrè 1989. 148 p. = Quaderni di «Studi Senesi» LXVIII; Lire 15 000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechese

Midali, Mario: La teologia pastorale in Italia dopo il Vaticano II. – Sales 52, 1990, 677–702.

Deeks, David: Pastoral theology: An Inquiry. – Lo: Epworth Press 1990. 279 p.; £ 9,50.

Bieritz, Karl-Heinrich: Gewinner und Verlierer. Seelsorger in der Risikogesellschaft. – Verkündigung u. Forschung 35, 1990, 4–35.

Eibach, Ulrich: Theologie in **Seelsorge**, Beratung und Diakonie. Bd. I: Heilung für den ganzen Menschen? – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. 185 S.; kart. DM 29,80.

Martelet, Gustave: Théologie du sacerdoce. III: Du schisme d'Occident à Vatican II. – P: Éd. du Cerf 1990. 367 p.; F 143,–.

Dubied, Pierre-Luigi: Le **pasteur**: un interprète. Essai de théologie pastorale. – (Genève): Labor et Fides (1990). 136 p. = Pratiques III; sfr 24,–.

Seelsorge am Anfang? Perspektiven d. Neuevangelisierung. (Von Joachim Kardinal Meisner ...) – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 169 S. = Sinn und Sendung IV; kart. DM 19,80.

Santos, Emil: Theology of pastoral communication. Themes and bibliographical sketch. – Sales 52, 1990, 621–675.

Müller, Hans Martin: Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln. – Pastoraltheologie 80, 1991, 3–16; S. 17–26: Wintzer, F.: Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung; S. 27–39: Winkler, Klaus: Zum Umgang mit Normen in der Seelsorge; S. 40–62: Herms, Eilert: Die ethische Struktur der Seelsorge; S. 62–77: Lange, Dietz: Evangelische Seelsorge in ethischen Konfliktsituationen.

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der **Sakramentenpastoral**. – Frb/B: Herder 1990. 120 S.; kart. DM 16,80.

Der Umgang mit den **Toten**. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde. Monika Ausel ... Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 200 S. = Quaestiones disputatae CXXIII; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–26: Richter, Klemens: Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde. Eine Einführung; S. 27–47: Vorgrimler, Herbert: Von der Gegenwart und dem Leben der Toten; S. 48–62: Merkel, Friedemann: Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis; S. 63–76: Kallis, Anastasios: „Der letzte Kuß." Der Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie; S. 81–92: Schweidtmann, Werner: Der Umgang mit Toten und Hinterbliebenen im Krankenhaus; S. 93–105: Ausel, Monika: Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung; S. 106–117: Emeis, Dieter: Abschied und neue Nähe. Beerdigung und Eucharistie; S. 118–131: Schladoth, Paul: Erfahrungen der Kinder mit Sterben und Tod – eine Herausforderung für den christlichen Erzieher: S. 132–152: Zenger, Erich: Das alttestamentliche Israel und seine Toten; S. 153–170: Löning, Karl: Konfrontationen mit der Gewalt des Todes. Zum Verständnis von Tod und Trauer in den Evangelien; S. 171–182: Gaedke, Jürgen: Zwischen Tod und Bestattung. Das Recht der Totenfürsorge.

Hügen, Guido: Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterben, Tod u. Trauer in d. Benediktinerabtei Königsmünster. – Altenberge: Telos Verl. 1990. 210 S., Abb., 1 graph. Darst. = Münsteraner theologische Abhandlugnen X; kart. DM 32,80 [Diss., Münster]

Aux origines du **catéchisme** en **France**. Sous la dir. de Pierre Colin ... – P: Desclée 1989. 304 p. = Relais; F 175,–.

Nipkow, Karl Ernst: **Bildung** als Lebensbegleitung. Kirchl. Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule u. Gesellschaft. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 625 S.; kart. DM 68,–.

Mette, Norbert: **Gerechtigkeit** lernen – die religionspädagogische Aufgabe. – Religionspädagogische Beiträge 27, 1991, 3–26; S. 27–45: Metzinger, Luciano M.: Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche?; S. 46–59: Blasberg-Kuhnke, Martina: Ökumene am Ort. Der konziliare Prozeß als Lernprozeß christlicher Gemeinden; S. 60–67: Falcke, Heino: Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul März 1990; S. 68–78: Dormeyer, Detlev: Jesus, der Gerechte und Friedensstifter; S. 79–96: Spiegel, Egon: Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche; S. 97–110: Kirchner, Ludwig: Die „Ohnmacht" Gottes in der modernen Welt. Zur Möglichkeit soteriologischer Rede im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit; S. 111–130: Kohler-Spiegel, Helga: Gerechtigkeit und Friede. Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt; S. 131–137: Missalla, Heinrich: Zum Friedenshandeln erziehen im Religionsunterricht?; S. 138–146: Zisler, Kurt: Gemeinsam Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung lernen. Schwierigkeiten und Chancen; S. 147–152: Ott, Rudi: Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem; S. 153–164: Simon, Werner: Friedenserziehung als religionspädagogische Aufgabe. Friedenserziehung im katholischen Religionsunterricht in der Zeit der Weimarer Republik (1918–1933); S. 165–174: Senft, Josef: Ökologie als Paradigma religiöser Lern- und Bildungsprozesse; S. 175–193: Stachel, Günter: Notizen zur Geschichte der AKK.

XV. Liturgiewissenschaft

Gy, Pierre-Marie: La liturgie dans l'histoire. – P: Éd. Saint-Paul, Éd. du Cerf 1990. 332 p. = Liturgie; F 149,–.

Tourneux, André: Vatican II et l'eucharistie. – QuestLit 71, 1990, 81–89; p. 99–111; Joncas, J. Michael: Eucharist among the **Marcosians**. A study of **Irenaeus**' adversus Haereses I, 13,2; p. 112–137: Davril, Anselme: Fragments liturgiques dans des manuscrits du fonts de **Fleury**.

Kleinheyer, Bruno: Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie. Folge 3: Handauflegung zur Ordination im Frühmittelalter. – ALW 32, 1990, 145–160; S. 161–206: Kohlschein, Franz: Die „Formulare" der Messe in deutscher Sprache bei Johann Baptist **Hirscher** (1788–1865). Ein Beitrag zu den Reformvorstellungen der deutschen katholischen Aufklärung im Bereich der Eucharistie; S. 207–230: Klöckener, Martin: Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine **Chavasse** über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts.

Bressolette, Claude: Louis **Duchesne**, sa vie, son œuvre et son époque. – MD 181, 1990, 7–34; p. 35–50: Gy, Pierre-Marie: Les «Origines du culte chrétien», une grande date dans les études liturgiques; p. 51–97: Hameline, Jean-Yves: Les «Origines du culte chrétien» et le mouvement liturgique; p. 99–118: Haquin, André: Histoire de la liturgie et renouveau liturgique; p. 119–130: Declerck, Paul: Théologie, histoire et tradition. Accents majeurs d'un débat.

Maier, Peter: Die Feier der **Missa chrismatis**. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte. – Rgb: Pustet 1990. 287 S. = Studien zur Pastoralliturgie VII; kart. DM 56,– [Diss., Regensburg. Überarb.]

González Gougil, Ramiro: Adaptación litúrgica: principios que dimanan de la «Sacrosanctum Concilium», completada por otros documentos conciliares. – ELit 104, 1990, 265–298. 345–367; 105, 1991, 3–29.

Lukken, Gérard: La **crise** de la **liturgie** aux **Pays-Bas**. Comment donner corps au rituel chrétien dans société sécularisée. – RSR 78, 1990, 485–511; p. 535–564: Chauvet, Louis-Marie: Ritualité et théologie; p. 565–579: Gagnebin, Laurent: Rite et contre-rite?

Brovelli, Franco: La liturgia: non pertinente o necessaria? – Rivista liturgica 77, 1990, 615–625; p. 626–646: Terrin, Aldo Natale: Meditazione e tecniche di preghiera nella nuova religiosità e nella storia comparata delle religioni; p. 659–672: Busani, Giuseppe – Roberto Tagliaferri, Soggettività ed oggettività nella liturgia. Intuizioni di R. Guardini su una problematica attuale; p. 673–696: Fantini, Natanaele: Pregare e meditare nella liturgia. Spunti di riflessione intorno ad un problema.

Cangelosi, F.: Il «memoriale» dell'«opus salutis» nelle «Missae rituales pro Sponsis» del «Missale Romanum». Annotazioni esegetiche per uno studio teologico-liturgico. – ELit 104, 1990, 309–367.

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. – Stu: Calwer Verl. 1990. 482 S. = Calwer Taschenbibliothek XIX; kart. DM 38,–.

Borobio, Dionisio: Lo social en la liturgia y los sacramentos: doctrina y «recepción». – Salm 38, 1991, 33–64.

Kunzler, Michael: Indumentum salutis. Überlegungen zum **liturgischen Gewand**. – ThGl 81, 1991, 52–78.

Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hrsg. von Christine Hojenski, Birgit Hübner, Reinhild Hundrup u. Martina Meyer. Mit e. Vorwort von Hedwig Meyer-Wilmes. – Mstr: ed. liberación 1990. 276 S., Notenbeisp.; kart. DM 29,80.

Sánchez Caro, José Manuel: **Eulogía** y eucaristía. La alabanza a Dios Padre. – ETr 24, 1990, 3–35; p. 37–105: Gesteira Garza, M.: Memorial eucarístico. Rememoración y presencia de Cristo; p. 107–139: Garijo Guembe, Miguel Mª: Epíclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistemático; p. 141–159: Miguel González, José María de: Presencia del Espíritu Santo en la celebración eucarística; p. 161–213: Milano, Andrea: Palabra y sacramento en la Eucaristía. Una aproximación histórico-teológica; p. 215–228: Rovira Belloso, Josep María: Comunión eucarística, comunión trinitaria, comunión interhumana; p. 229–275: López Martín, J.: La Eucaristía sacramento de salvación escatológica.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Dr. Basilius Doppelfeld, Abtei, W–8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstr. 17, W–7800 Freiburg i.Br.; Prof. DDr. Franz Furger, Inst.f.Christl.Sozialw., Hüfferstr. 27, W–4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Sebastian-Merkle-Inst., Sanderring 2, W–8700 Würzburg; Prof. Dr. Libero Gerosa, Kamp 6, W–4790 Paderborn; Theo Gommans, Snelliuslaan 70, N–1222 TG Hilversum; Prof. Dr. André de Halleux, Faculté de théologie, Grand-Place 45, B–1348 Louvain-la-Neuve; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, FB 1, Universitätsstr. 13–17, W–4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, W–4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. William Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, W–4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, W–4630 Bochum; Prof. Dr. Manfred Kertsch, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A–8010 Graz; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Prof. Dr. Jacob Kremer, Boltzmanngasse 9, A 1090 Wien; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, W–4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, W–3400 Göttingen; Dr. Helmut Moll, Collegio Teutonico S.Maria in Campo Santo, Via della Sagrestia, 17, I–00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, W–8390 Passau; Christof Müller, Karl-Glöckner-Str. 21, H 201, W–6300 Gießen; Prof. Dr. Stanislaw C. Napiórkowski, OFMConv, ul. Nowotki 7, PL–20–039 Lublin; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, W–8000 München 2; Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Salvatorgasse 12, A–1010 Wien; Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, W–6500 Mainz 1; Dr. Franz Schrader, Beethovenstr. 5, O–3000 Magdeburg; Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Schubertstr. 23, A–8010 Graz; Prof. Dr. Horst Seebaß, Evang. Theol. Sem. der Univ. Bonn, Abt. für AT, Am Hof 1, W–5300 Bonn; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar f. Pastoraltheologie, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, W–8000 München 19; Prof. Dr. Gerd Theißen, Max-Josef-Str. 54/1, W–6900 Heidelberg; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, W–1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W–4400 Münster; Ludger Verst, Lambertikirchplatz 2, W–4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, W–4417 Altenberge; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, W–6500 Mainz 1; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippistr. 2, W–4400 Münster; Manuela Wüsteney, Amtsstr. 3, W–2854 Loxstedt-Dedesdorf; Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München, Ludwigstr. 14, W–8000 München 22; Prof. Dr.Dr. Adolar Zumkeller, Augustinus-Institut Steinbachtal 2a, W–8700 Würzburg.

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 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 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, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Jahrbuch für Antike und Christentum" bei (Verlag Aschendorff)

ASCHENDORFF
VERLAG

Ulrich Offermann

Christus – Wahrheit des Denkens

Ziel dieser Arbeit ist der Nachweis der zentralen Stellung des Christusgedankens im Hauptwerk „De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues (1401–1464). Diese Schrift handelt von den klassischen Themen Gott, Mensch und Welt – allerdings in einer für das 15. Jahrhundert unkonventionellen Weise. Ausgangspunkt der Überlegungen ist für Cusanus die Frage des Menschen nach sich selbst und seiner Erkenntnisweise. Eine letzte Antwort auf die damit verbundene Frage nach der Wahrheit findet Cusanus in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Dabei zeigt sich, daß Jesus Christus nicht allein das Ziel menschlicher Erkenntnis, sondern auch dessen Grundlage ist.

Methodisch weist U. Offermann diesen Grundzug des cusanischen Gedankens nach, indem er konsequent die Bücher I und II von „De docta ignorantia" auf das dritte Buch, den im eigentlichen Sinn christologischen Teil, hin interpretiert.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 33.
1991, VI und 226 Seiten, kart. 49,80 DM, ISBN 3-402-03928-1.

Aschendorff – Postfach 11 24 – Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Clemens Baeumker

Witelo – ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts

Der schlesische Philosoph Witelo († nach 1277) ist einer der eigenwilligsten und bemerkenswertesten Naturphilosophen des 13. Jahrhunderts. Baeumker hat in diesem Werk die Person und die Schriften dieses Philosophen vorgestellt und Teile der Perspectiva erstmals veröffentlicht.

Neben unzähligen Textzitaten, die das Werk heute noch zu einer Fundgrube machen, edierte er den anonym überlieferten Traktat „De intelligentiis". Witelos Werk „Perspectiva" ist die erste vollständige lateinische Lectura zur Optik des arabischen Philosophen Alhazen (965–1039). Die scholastische Lehre vom Licht überschreitet in der Perspectiva Witelos die Grenze zur Naturwissenschaft.

Die Lichtlehre des Witelo hat im Mittelalter Beachtung gefunden und die Wirkungen sind noch in der späteren Zeit bei Johannes Kepler spürbar. Witelos Werk hat der mittelalterlichen und auch neuzeitlichen Naturphilosophie entscheidende Impulse vermittelt.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band III, Heft 2.
1991, 2. Auflage (unveränd. Nachdruck der 1. Auflage 1908), XXXII und 686 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3–402–03165–5.

ASCHENDORFF
VERLAG

Michael Fieger

Das Thomasevangelium

Einleitung, Kommentar und Systematik. Für die neutestamentliche Exegese, insbesondere für die Erforschung der synoptischen Evangelien, ist das Thomasevangelium von großer Bedeutung, denn es enthält zu einem beträchtlichen Teil Jesusworte der synoptischen Tradition, allerdings in anderer Fassung. Daneben finden sich in diesem ungewöhnlichen Evangelium „Jesusworte" eigener Prägung, von denen die meisten zuvor unbekannt waren.

Drei Schritte bestimmen in diesem vorliegenden Kommentar die Auslegung der 114 Sprüche. In einem ersten Schritt wird das Logion formal analysiert. Mit der Frage nach der möglichen Herkunft des einzelnen Logions setzt sich der zweite Schritt der Auslegung auseinander. Die eigentliche Interpretation des Spruches stellt den dritten Schritt dar. Der Auslegung ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt. Die wichtigsten theologischen Ergebnisse werden in einem abschließenden systematischen Teil zusammengeführt.

Von Michael FIEGER. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 22. XX und 296 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-04770-5.

Bernhard Heininger

Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas

In der intensiven und andauernden exegetischen Diskussion um die Gleichnisse Jesu weist die Arbeit neue Wege. Konzentriert auf die Sondergutstücke des Lukasevangeliums, das gesamte Gleichniskorpus aber stets im Blick, entwickelt der Autor zunächst sein Verständnis des Gleichnisses als erzählte Metapher. Dabei fließen strukturale Beschreibungsmodelle ebenso ein wie neuere metapherntheoretische Konzepte. Die spezifisch lukanische Art und Weise, Gleichnisse zu erzählen, erschließt sich durch eine ausführliche Betrachtung der Monologe dieser Stücke. Der Vergleich mit den Selbstgesprächen des antiken Liebesromans sowie mit den Monologen der griechischen und römischen Komödie demonstriert einmal mehr, wie sehr der hellenistisch gebildete Schriftsteller Lukas auf verwandte und ihm anvertraute Erzählmuster zurückgreift und sie überall dort zur Nacherzählung von Jesusstoffen einsetzt, wo es ihm passend erschien. Man kann diese Technik als dramatische Akzentuierung bezeichnen, die der Profilierung der Gleichnisse als Handlungsmodelle, d. h. als Identifikationsangebote für das eigene Verhalten, dienen. Die Textuntersuchungen, die neben den großen Gleichniserzählungen auch die kleineren, oftmals sträflich vernachlässigten Fragegleichnisse behandeln, bestätigen dieses Bild.

Von Bernhard HEININGER. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 24. VIII und 250 Seiten, Leinen 56,– DM, ISBN 3-402-04772-1.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug der Bücher durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Rotraut Wisskirchen

Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom

Zwischen 817 und 824 hat Papst Paschalis I. Apsiskalotte und -stirnwand sowie den Triumphbogen der von ihm erbauten Basilika S. Prassede auf dem Esquilin mosaizieren lassen. Die fast vollständig erhaltene, 1987 restaurierte Bildkomposition ist ein stadtrömisches Zeugnis der karolingischen Renovatio mit primatialem Akzent.

Die Teilnahme des Papstes als Statthalter Christi auf Erden am Regnum Caeli war evident und sollte sichtbar werden. Die Ideen und Techniken der karolingischen Erneuerung kamen diesen Tendenzen entgegen und ermöglichten dem Inhaber der Kathedra Petri, die Macht der Bilder wirken zu lassen. Er erreichte damit zweierlei: Die alte und neue Größe Roms sowie den auf ihn übergegangenen Primat des Bischofsamtes Petri programmatisch vorzuführen, und damit der irdischen Macht der Karolinger die Grenzen zu zeigen.

Von Rotraut WISSKIRCHEN. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 17. 156 Seiten, 8 Seiten Grund- und Aufrisse im Anhang, 28 Tafeln mit 85 Abb., 3 Falttafeln. Leinen: 98,– DM, ISBN 3-402-08531-3. Subskriptionspreis: Leinen 90,– DM.

Bernhard Domagalski

Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst

Unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse. Kommt dem Hirsch in den antiken Quellen eine mehr ornamentale, attributive oder mehr eigenständig symbolische, religiöse, speziell christliche, Bedeutung zu? Um diese Frage zu beantworten, werden jeweils die paganen, jüdischen und christlichen Texte und archäologischen Zeugnisse der Antike untersucht.

Das Material wird nach thematischen Gesichtspunkten geordnet. Naturkundliche Beobachtungen, Eigenschaften des Hirsches, sein Vorkommen in Tierkampf, Jagd, Mythologie, Legende, Erzählung und Bildersprache werden behandelt. Gleichzeitig zeigt sich, wie sich literarische und monumentale Zeugnisse zueinander verhalten und wie historische oder zeitgebundene Vorstellungen und Deutungen in der christlichen Theologie und Kunst fortgeführt oder aufgegeben worden sind.

Von Bernhard DOMAGALSKI. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 15. 198 Seiten, 93 Abbildungen auf Tafeln. Leinen: 98,– DM, ISBN 3-402-08527-5. Subskriptionspreis: Leinen 90,– DM.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

RUDOLF HAUBST STREIFZÜGE IN DIE CUSANISCHE THEOLOGIE

Denkender Glaube, der im Lichte Christi über sich und die Welt meditiert

Gläubige Reflexion, die von der Welterfahrung über Christus zu Gott hin transzendiert

Beides – Denken und Glauben – in lebendiger Einheit: Denn auch in der Welt und der eigenen Selbsterfahrung leuchten dem gläubigen Denker immerzu von neuem solche Lichter auf, die dem Glaubenden inmitten von Dunkelheiten Gott als den Ursprung und das Ziel von allem bezeugen. Am unmittelbarsten und eindeutigsten ist dies für allemal in Jesus Christus geschehen. In Seiner Kirche setzt sich Sein Wirken fort, das auf die Heimholung und Selbstbefreiung des Menschen aus Weltverlorenheit und Egoismus hinzielt.

Unter den drei Grundprinzipien „Gott über und in der Welt als Seiner Schöpfung", „Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum" sowie „Die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi" wird dies in 23 einander ergänzenden „Streifzügen" eingehend differenziert. Weil das Predigt-Werk des Nikolaus von Kues den reichhaltigsten und exaktesten Einblick in die Gesamtentwicklung seiner Theologie und Philosophie bietet, schöpft der Verfasser auch aus diesem sehr intensiv. Ein eigener Index mit der Chronologie sämtlicher Werke und Predigten dient der genetischen Übersicht. Das Stichwortverzeichnis hebt sozusagen die wichtigsten Kreuzungspunkte und besinnlichen Zwischenorientierungen auf den dargelegten Streifzügen hervor. – (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) 1991, 651 Seiten, Efalin-Einband mit Schutzumschlag, 74,– DM. ISBN 3-402-03494-8.

Zur Philosophie des Cusanus:

Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie bei Nikolaus von Kues. Das Werk gehört „zu den besten und brauchbarsten Arbeiten über den großen Denker. Es gelingt dem Verfasser meisterhaft . . ., einen knappen, aber dichten Überblick dieser so tiefgründigen Metaphysik zu geben, die zwischen den beiden Polen einer Reflexion auf die unergründliche Einheit des göttlichen Seins und der Reflexion auf den menschlichen Geist ausgespannt ist" (Deutsche Tagespost). – (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) 1989, 218 Seiten, Leinen-Einband mit Schutzumschlag, 48,– DM. ISBN 3-402-03493-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 135,–

Nummer 3 — **1991** — **87. Jahrgang**

Helga Weippert: Hieremias quadruplex. Vier neue Kommentare zum Jeremiabuch . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 187
Werner, Wolfgang: Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes (Oswald Loretz)
Seitz, Christopher R.: Theology in Conflict (Helga Weippert)
Lohfink, Gerhard: Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik (Thomas Söding)
Pratscher, Wilhelm: Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition (Rudolf Hoppe)
Schwier, Helmut: Tempel und Tempelzerstörung (Robert Wenning)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 199
Sfameni Gasparro, Giulia: Misteri e culti mistici di Demetra (Maria-Barbara von Stritzky)
Heinrich von Gent: Opera Omnia, Vol. XVII: Tractatus super facto Praelatorum et Fratrum (Quodlibet XII, quaestio 31) (M. Führer)
Luther und Theosis (Gunther Wenz)
Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Philipp Schäfer)
Fünfhundert Jahre Lateinamerika / Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika / Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer (Norbert Maria Borengässer)
Biancucci, Duilio: Dritte Welt – unsere Welt. Beispiel Lateinamerika (Kossi-Joseph Tossou)
Füsser, Wilhelm-Karl: Rebellion in Buganda (Horst Gründer)
Bischof Clemens August Graf von Galen: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946 (Horst Ferdinand)
Mussinghoff, Heinz: Rassenwahn in Münster (Horst Ferdinand)
Schandl, Felix M. OCarm: „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!" Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942) (Teresa Berger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 217
Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung (Gerhard L. Müller)
Theodizee – Gott vor Gericht? (Erdmann Sturm)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 220
Nassehi, Armin / Weber, Georg: Tod, Modernität und Gesellschaft (Benedikt Kranemann)
Hügen, Guido: Leben mit dem Tod (Benedikt Kranemann)
Haunerland, Winfried: Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 224
Vermögensverwaltung in der Kirche (Joseph Listl)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 226
März, Fritz: Klassiker christlicher Erziehung (Norbert Mette)
Steinhilper, Rolf: Depression – Herausforderung an die Seelsorge (Klaus Thomas)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 229
Bondolfi, Alberto: Ethik und Selbsterhaltung (Franz Furger)
von Nell-Breuning, Oswald: Baugesetze der Gesellschaft (Franz Furger)
Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics (Joachim Wiemeyer)

Philosophie, Religionswissenschaft . . Sp. 231
Henry, Michel: Du communisme au capitalisme (Rolf Kühn)
Knitter, Paul F.: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums (Adolf Kolping)
Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen (Hans Waldenfels)
Ching, Julia: Konfuzianismus und Christentum (Werner Promper)
Springberg-Hinsen, Monika: Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts (Peter Heine)
Secrecy in Religions, hg. v. Kees W. Bolle (Dieter Zeller)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Hieremias quadruplex
Vier neue Kommentare zum Jeremiabuch[1]

von Helga Weippert, Heidelberg

Das Jeremiabuch enthält literarisch, sprachlich und inhaltlich disparates Material, das zum Teil zwar in sachlicher oder zeitlicher Anordnung gruppiert ist, insgesamt jedoch kein durchgehendes, das ganze Buch umfassendes Gliederungsschema erkennen läßt. Die Kernfrage einer Auslegung des Gesamtbuchs richtet sich dementsprechend darauf aus, ein Erklärungsprinzip ausfindig zu machen, das geeignet ist, das Divergierende zusammenzubinden, es auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die traditionelle Auslegung fand und findet diesen Bezugspunkt, auf den sie alle Traditionsstränge hinlaufen läßt, in der Person des Propheten. Sie tut dies, indem sie Sprüche, Reden und Selbstaussagen als Jeremias Verkündigungen und Bekenntnisse begreift und Erzählungen und Selbstberichte auf seine Biographie bezieht. Dabei spielt es prinzipiell keine Rolle, ob man diesen Beitrag minimal oder maximal ansetzt, denn so oder so bildet er den überlieferungsgeschichtlichen Kern, der weitere Traditionen anzog oder aus sich heraussetzte.

Zweifel daran, ob diese prophetisch-biographische Prämisse tatsächlich eine Erklärung des Prophetenbuchs zu leisten vermag, wurden immer wieder laut, blieben aber punktuell. Sie beschränkten sich auf begrenzte Textgruppen, indem entweder die Rückführung der Konfessionen, der in Prosa gehaltenen Redepartien, der Heilsverkündigungen oder der Fremdvölkerorakel auf Jeremia in Frage gestellt wurden, oder indem man die als Selbstberichte oder Erzählungen über den Propheten gestalteten Texte in größerer zeitlicher Entfernung zum Leben Jeremias entstanden sein ließ und deshalb für eine Rekonstruktion seiner Biographie ausschied.[2] Halt machte diese Skepsis bis in jüngste Zeit hinein lediglich vor den metrisch strukturierten Gerichtsworten. In ihnen glaubte man – natürlich mit unterschiedlichen Abgrenzungen – *verba ipsissima* des Propheten vorzufinden. Solange hierüber ein Konsens bestand, verfügte die prophetisch-biographische Auslegung über eine solide

[1] **Carroll,** Robert P.: **Jeremiah.** A Commentary. – Philadelphia/London: The Westminster Press/SCM Press Ltd. 1986. 874 S. (The Old Testament Library), Ln US-$ 38.95. – **Holladay,** William Lee: **Jeremiah 1/2.** A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25/26–52. – Philadelphia: Fortress Press 1986/1989. XXII, 682 S./XXXI, 543 S. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) – **McKane,** William, F. B. A.: **A Critical and Exegetical Commentary of Jeremiah.** Vol. I. Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1986. CXXII, 658 S. (The International Critical Commentary), Ln £ 27,50. – **Herrmann,** Siegfried: **Jeremia.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986.1990. 160 S. (Biblischer Kommentar – Altes Testament XII 1 und 2).

[2] Vgl. dazu die Forschungsberichte von W. Thiel: Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung, in: VF 31 (1986), 32–52; S. Herrmann: Jeremia. Der Prophet und das Buch – Darmstadt 1990 (Erträge der Forschung 271), 53–181.

04. SEP. 1991

Grundlage und war imstande, die Meinungsvielfalt der Exegeten in wenigstens einem Punkt zusammenzuschließen.

Daß jener Minimalkonsens auseinandergebrochen war, zeigte sich spätestens 1986.[3] In diesem Jahr erschienen fünf Kommentare zum Jeremiabuch bzw. begannen in Teilbänden oder Lieferungen zu erscheinen,[4] von denen im folgenden vier vorgestellt werden sollen. An erster Stelle zu nennen ist der Kommentar von R. P. Carroll, der als einbändiges Werk das gesamte Jeremiabuch auslegt, sodann der Kommentar von W. L. Holladay zu Jer 1–25, dessen zweiter und abschließender Teil zu Jer 26–52 1989 nachfolgte. Erst die Auslegung von Jer 1–25 hat bisher W. McKane vorgelegt, und von S. Herrmann sind 1986 und 1990 zwei Lieferungen herausgekommen, die Jer 1,1–2,37 kommentieren.

Die Kommentare von Carroll und Holladay vertreten die heutzutage möglichen Extrempositionen in der Auslegung des Jeremiabuchs. Carroll bezieht einen radikal-redaktionsgeschichtlichen Standpunkt, bei dem jede Suche nach dem historischen Jeremia unter den redaktionellen Schichten als untaugliches Mittel der Exegese abgewiesen oder als ebensowenig erfolgversprechend wie die Bemühungen um eine Rekonstruktion des Lebens Jesu eingestuft werden (63). Demgegenüber meint Holladay, das Leben Jeremias und die Verteilung der unter seinem Namen überlieferten Worte auf dessen Leben mit einer Akribie vornehmen zu können, wie man dies bislang noch nicht gewagt hat.

Monokausal läßt sich eine so weitgehende Differenzierung und Polarisierung der Auffassungen kaum erklären. Die derzeitige Methodendiskussion über die Vor- und Nachteile, die Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der historisch-kritischen mit der holistischen oder literaturwissenschaftlichen Auslegung scheidet im vorliegenden Fall aber als Erklärung der Meinungsvielfalt aus, denn alle vier Ausleger folgen den Prinzipien historisch-kritischer Exegese. Vieles deutet dagegen darauf hin, daß unterschiedliche Auffassungen darüber, wie man sich die Entstehung von Literatur um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends vorzustellen habe, die weit auseinanderdriftenden Konzeptionen maßgeblich bedingten. Nicht die Art der Auslegung, sondern ihre Prämissen oder, anders formuliert, die ihr zugrundegelegten Modelle trügen dann die Verantwortung für das Auseinanderstreben der Diskussion.[5]

Von kaum zu überschätzender Bedeutung ist für Carrolls redaktionsgeschichtlichen Ansatz der Fortschritt, den die LXX-Forschung in den vergangenen Jahrzehnten gemacht hat. Nachdem die Textfunde aus *Qumrān* sowohl die um 1/7–1/8 kürzere Fassung der LXX als auch die ausführlichere masoretische Fassung bezeugt hatten, ließ sich das Problem des knapperen LXX-Textes nicht mehr als innergriechischer Vorgang abtun. Statt dessen durfte man jetzt mit einem Wachstum der hebräischen Textform rechnen, mit einem redaktionsgeschichtlichen Prozeß, der sukzessive oder in größeren Schüben erfolgte und zu einer ersten (Vorlage der LXX) und zweiten Edition (MT) des Jeremiabuchs führte. Den traditionellen redaktionsgeschichtlichen Analysen des Jeremiabuchs, die – zustimmend oder ablehnend – allesamt an S. Mowinckels Quellentheorie[6] anschlossen (vgl. 40), war damit der Boden entzogen, denn sie argumentierten nicht von der kürzeren griechischen Textfassung her, sondern bezogen ihre Kriterien zur Scheidung zwischen Tradition und Redaktion aus dem Nebeneinander von angeblich prophetischer Poesie und redaktioneller Prosa, wobei als Merkmal letzterer die Anklänge an Sprache und Stil des Deuteronomiums sowie des deuteronomistischen Geschichtswerks galten. Legt man freilich den kürzeren LXX-Text als erste Ausgabe des Jeremiabuchs zugrunde, dann ist auch sie vom Nebeneinander von Poesie und Prosa bestimmt, enthält auch sie bereits jene als Deuteronomismen verdächtigte Wendungen und macht damit den bisher gehandhabten Kriterienkatalog hinfällig.

Nach Carroll repräsentieren wohl auch deshalb *beide* Buchausgaben das Produkt jahrhundertelanger (5.–2. Jh. v. Chr.) Textentwicklungen (51.54), und wohl ebenfalls deshalb findet er den Unterschied zwischen beiden weniger in literarischen Besonderheiten als vielmehr in der inhaltlichen Tendenz, die Gestalt Jeremias als paradigmatischen Propheten mehr und mehr auszumalen (53.61), ihm sekundär das Profil aufzusetzen, das die prophetische Auslegung fälschlich für bare Münze genommen und zur Rekonstruktion einer Prophetenbiographie eingesetzt habe.

Hat man die identifizierende und personalisierende Tendenz der Textentwicklung erst einmal erkannt, dann kann man sich mit Carroll fragen, ob es nicht ein Dogma war, wenn die bisher in der Forschung geäußerte Skepsis vor den metrischen Gerichtsworten Halt machte, denn auch sie sind gattungsmäßig stereotyp, müssen nicht notwendig einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden und können deshalb auch erst redaktionell in Jeremias Mund gelangt sein (47f.57f).[7] Im Zuge jener redaktionellen Sammlerarbeit von Worten unterschiedlicher Herkunft (34.58: „anthology") verschwindet für Carroll der „historische" Jeremia hinter vielen Traditionsablagerungen (48), die freilich ihrerseits die „literarische" Gestalt des Propheten als Träger von Traditionen erst kreieren (34), ihn als Verbindungsglied der Redaktion erst entstehen lassen, um Nicht-Zusammengehöriges zusammenzubinden (58: „editorial link").

Der Paradigmenwechsel ist damit perfekt. Nicht mehr der historisch-kritisch rekonstruierbare Prophet und seine Verkündigung beschreiben den Mittelpunkt der konzentrisch um sie herum gewachsenen Traditionsschichten, sondern die auf redaktioneller Ebene erschaffene Prophetengestalt hält wie ein allumfassender Ring disparates Material im Inneren zusammen. Daß in seiner Mitte trotzdem ein historischer Kern stecken könnte, stellt Carroll nicht in Abrede; doch hält er es für ausgeschlossen, noch bis zu ihm vordringen zu können (63).

Inhaltlich stellt das Jeremiabuch nach Carroll ein aus vielen Interessen zusammengewürfeltes Konglomerat dar, in dem sich unterschiedliche Erfahrungen und Hoffnungen der exilischen und nachexilischen Gemeinde widerspiegeln (64, vgl. 57). Daß dabei die deuteronomistische Handschrift dominiere, helfe für eine genauere Orts- und Zeitbestimmung der Redaktionen aber nicht weiter (68), denn das Dunkel über der Entstehungsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerks sei noch nicht gelüftet (66).[8] Lediglich Ägypten lasse sich als Herkunftsland ausschließen, weil im Jeremiabuch keine proägyptische Fraktion zu Wort komme (69). Da insgesamt aber angesichts der im Jeremiabuch überlieferten Interessenvielfalt die These einer monolithischen Redaktion nicht in Frage komme (69), müsse man für die einzelnen Stränge und Blöcke ihre lokale und zeitliche Einordnung gesondert anhand der jeweils in ihnen geäußerten Intentionen vornehmen.

So gehören Carroll zufolge die probabylonischen, aber antijudäischen und antiägyptischen Aussagen (Jer 24,4–10; 29,10–19) in den Konflikt zwischen Rückkehrern und Zurückgebliebenen zur Zeit Esras und Nehemias hinein (70f.482–488.531f.558f). Dasselbe gelte für die Diskussion, ob die Tempelgeräte für den Zweiten Tempel notwendig (Jer 27,22) oder verzichtbar (Jer 27,16–22) seien (59.534–537). Das Gerichtswort gegen Jojachin (Jer 22,24–30) wende sich gegen die auch von Haggai und Sacharja geförderten Aspirationen, den Jojachin-Enkel Zerubbabel auf dem davidischen Thron zu installieren (71.441–443). Auch die Heilsweissagungen könnten nicht vor Babylons Untergang entstanden sein, eine Verankerung im 5. oder 4. Jh. v. Chr. käme für sie in Betracht (71f.568–570). Die häufigen (vgl. Jer 23,9–40) Polemiken gegen andere Propheten, der Vorwurf, ihre Heilsverkündigungen versperre dem Volk den Weg zum Heil, gehörten vielleicht in die Periode zwischen 597 und 587 v. Chr., eher aber erst ins 5. Jh. v. Chr. (449f). Die parallel dazu verlaufende Stilisierung Jeremias zum Verkündiger des Gotteswortes *par excellence*, der alle menschlichen Institutionen überflüssig mache, weise schließlich in persische Zeit (73–80).[9]

Es versteht sich von selbst, daß für Carroll bei dieser Einschätzung des Befunds die Komposition und Redaktion den Schlüssel zum Verständnis des Jeremiabuchs darstellen (37). Weder die literarkritische, am Überlieferungskern interessierte, noch die holistische (74.81), den Text verflachende Lektüre (71) trage deshalb dem literarischen und inhaltlichen Befund Rechnung. Statt

[3] Schon 1980 hat S. Herrmann: Jeremia – Der Prophet und die Verfasser des Buches Jeremia, in: BEThL 54 (Leuven 1981), 197–214 in einem Vortrag beim *Colloquium Biblicum Lovaniense* die generelle Authentizitätsfrage auch auf die poetischen Texte ausgedehnt.

[4] Zusätzlich zu den in Anm. 1 genannten und im folgenden vorgestellten Kommentaren handelt es sich um E. A. Martens: Jeremia – Ontario 1986 (Believers Church Bible Commentary). Zwei Jahre später erschien dann R. E. Clements: Jeremiah – Atlanta 1988 (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching).

[5] Der von W. Brueggemann: Jeremiah. Intense Criticism/Thin Interpretation, in: Interpretation 42 (1988), 268–280, hier 275, vorgebrachte Einwand, an den Meinungsdivergenzen zwischen den Kommentaren Carrolls, Holladays und McKanes erweise sich die Subjektivität der historisch-kritischen Methode und damit ihr Versagen, zielt deshalb am Kern des Problems vorbei. Vgl. in diesem Sinn gegen Brueggemann auch R. P. Carroll: Radical Clashes of Will and Style: Recent Commentary Writing on the Book of Jeremiah, in: JSOT 45 (1989), 99–114, hier 102: „. . . their disagreements are perspectival rather than in terms of textual exegesis."

[6] S. Mowinckel: Zur Komposition des Buches Jeremia – Kristiania/Oslo 1914 (Videnskapsselskapets skrifter, II. Hist.-Filos. Kl. 1913:5).

[7] R. P. Carroll: From Chaos to Convenant. Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah – (London 1981), 9, hatte noch daran festgehalten daß „the core of the poetic oracles as the work of the poet/prophet Jeremiah" gelten dürfe.

[8] Immerhin führt Carroll, 50, aus, daß seine Vorstellungen über das deuteronomistische Geschichtswerk nahe bei denen von H.-D. Hoffmann: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung – Zürich 1980 (AThANT 66) stünden.

[9] Zu ähnlichen Erwägungen vgl. jetzt auch Ch. R. Seitz: Mose als Prophet. Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiabuches, in: BZ 34 (1990), 234–245.

ihrer befürwortet Carroll eine sozio-religiöse Exegese (71), die den jetzt ineinander verwobenen vielerlei Stimmen wieder zu ihrem Eigengewicht und ihrer Aussageintention verhelfe (81).

Mit seinem radikal-redaktionsgeschichtlichen Ansatz hat Carroll das über mehr als zweitausend Jahre hinweg von der Auslegungsliteratur errichtete „Denkmal" Jeremia[10] von seinem Sockel gehoben und hat an seine Stelle den Parteienstreit in der exilischen und nachexilischen Gemeinde gestellt. Er tat dies, indem er die Suche nach dem historischen Jeremia und seiner Verkündigung durch die Suche nach der uns exegetisch faßbaren Erstgestalt des Jeremiabuchs ablöste und hat damit auch die LXX-Forschung wieder enger an die alttestamentliche Exegese angebunden.

Trotz dieser Verdienste kann man diesen wie auch die anderen, im folgenden vorzustellenden Kommentare nicht ohne Fragen aus der Hand legen. Skeptisch wird man sein, wenn Carroll die literarische Struktur gegen die historische Zuverlässigkeit auszuspielen versucht (so zu Jer 36, vgl. 45.662–668), denn Stilisierung und Fiktion lassen sich nicht gleichsetzen. Kritisch wird man aber vor allem Carrolls Neuansatz im Umgang mit den prophetischen Selbstaussagen und Erzählungen über den Propheten im Jeremiabuch sichten müssen. Der Biographiebegriff, an dem Carroll die im Jeremiabuch überlieferten Aussagen zur Gestalt des Propheten mißt, ist einerseits zu eng, andererseits aber auch zu weit. Er paßt einfach nicht. So beanstandet Carroll, daß weder Geburt noch Tod Jeremias vermerkt seien (33), und daß Jeremia trotz der ihm zugeschriebenen vierzigjährigen Prophetentätigkeit (Jer 1,1–3) wegen seiner Fixierung auf Gottes Wort und dessen Verkündigung blaß und zeitlos bleibe (64). Gleichzeitig stellt Carroll aber die von ihm zwischen der ersten und zweiten Buchfassung festgestellten zunehmenden Interessen an einer *vita prophetae* auf eine Ebene mit legendären und apokryphen Jeremia- und Baruchüberlieferungen jüngerer Zeiten (45.58f). Damit sind Unterschiede zwischen beiden Literaturgenres auf unzulässige Weise nivelliert, und es hätte auffallen müssen, daß gerade die jüngeren Texte aus ihrem zeitlichen Abstand heraus die Lebensgeschichten Jeremias und Baruchs so abrunden, wie Carroll dies innerhalb der biblischen Überlieferung vermißt, daß sie Jeremia wie Baruch zu wunder- und wortgewaltigen Heroen stilisieren, so daß schließlich aus dem verfolgten und leidenden Propheten des Jeremiabuchs der Märtyrer der Legende wird. Die prophetischen Selbstaussagen und Erzählungen, die das Jeremiabuch enthält, atmen einen anderen Geist, sie entsprechen weder unserer Neugier noch der der legendären und apokryphen Literatur nach biographischen Details. Sie liefern lediglich Ansätze zu einer Prophetenbiographie, deren Lücken die traditionelle Exegese immer wieder zu schließen versuchte. Darin, daß die biographischen Tendenzen sich von der ersten zur zweiten Ausgabe des Jeremiabuchs verstärken, ist Carroll zuzustimmen. Trotzdem ist aber auch festzuhalten, daß sich Carroll hierbei zu stark vom statistischen Ergebnis für den titulierenden Gebrauch des Wortes *nābî'* für Jeremia leiten läßt (53) und damit das Problem verengt. Es ist auch keineswegs so, daß Jeremia schließlich als der paradigmatische Prophet als einzigartig dastehe, daß neben ihm kein anderer Prophet mehr Platz und Bestand haben könne. Damit, daß Mose und Samuel (Jer 15,1), Uria und Micha (Jer 26,18.20–23) sowie die zahllos bleibenden von Gott als seine Knechte geschickten Propheten erwähnt werden, fällt das Jeremiabuch wohl eher unter den Büchern der anderen Schriftpropheten auf.

Anzumerken bleibt noch, daß auch die von Carroll angewandte radikal-redaktionsgeschichtliche Methode nicht erklären kann, wie das Jeremiabuch seine unausgeglichene Letztgestalt erhielt. Sollte das Buch tatsächlich zu großen Teilen aus dem exilischen und nachexilischen Parteienstreit hervorgegangen sein, dann ist die Frage nach den Leitprinzipien jener Instanz(en), die das disparate Material zusammenfügte(n), noch lange nicht beantwortet. Bei Carrolls Ansatz scheitert die redaktionsgeschichtliche Fragestellung wieder einmal am Jeremiabuch an ihrer eigentlichen Zielstellung, und dies könnte ein Hinweis darauf sein, daß das redaktionsgeschichtliche Vorgehen eben gerade nicht geeignet ist, die Probleme dieser Prophetenschrift zu entschlüsseln.[11]

Damit wäre man wieder auf die traditionelle Fragestellung zurückgeworfen, die vom Überlieferungskern ausgeht. Für dieses *procedere* hat sich W. L. Holladay in seinem Kommentar entschieden und gelangt dabei zu einer detaillierten Verteilung jeremianischer Verkündigungen auf die verschiedenen Lebensabschnitte Jeremias. Dazu muß Holladay drei Grundvoraussetzungen machen: eine biographische, eine kulthistorische und eine literarische; und er weiß, daß sein insgesamt fein verästelter und komplizierter Argumentationsverlauf allenfalls bis zu einer plausiblen Rekonstruktion (II 25), nicht aber bis zu den hinter den Texten liegenden Begebenheiten vorstoßen kann.

Das 13. Jahr Josias (627/6 v. Chr.), in dem Jahwes Wort erstmals an Jeremia erging (Jer 1,2), versteht Holladay als Geburtsdatum des Propheten, was angesichts der Ausführungen über seine vorgeburtliche Bestimmung zum Prophetenamt (Jer 1,5) durchaus möglich ist (II 25f).[12] Sodann nimmt Holladay an, daß die Anordnung über die alle sieben Jahre zu erfolgende Verlesung des Deuteronomiums beim Laubhüttenfest (Dtn 31,9–13) Beachtung fand, und daß, beginnend mit der josianischen Reform im Jahr 622 v. Chr., das Gesetz jeweils 615, 608, 601, 594 und 587 v. Chr. verlesen wurde (II 27). Schließlich lehnt Holladay die Quellentheorie S. Mowinckels und die sich daraus ableitende Hypothese einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuchs ab; denn sprachlich, stilistisch und inhaltlich eindeutig jeremianische Äußerungen verteilten sich über alle von Mowinckel angenommenen Quellen, sie hätten die poetischen und prosaischen Partien geprägt (II 15f). Man müsse Jeremias frischen, phantasievollen, ironischen und immer wieder überraschenden Stil von dem feierlich, leidenschaftlich und didaktisch gehaltenen Deuteronomium ebenso unterscheiden wie von dem fromm und repetitiv formulierenden deutoronomistischen Geschichtswerk (II 15).

Mit seiner biographischen, den Propheten um 12 Jahre jünger machenden Prämisse räumt Holladay gleich mehrere Schwierigkeiten aus dem Weg. Jeremias angebliches Schweigen zur josianischen Reform erklärt sich dann leicht daraus, daß er im Jahre 622 v. Chr. noch ein Kind von fünf oder sechs Jahren war. Die immer wieder für die „Gefahr aus dem Norden" (Jer 1,15; 4,6 u.ö.) zu weit hergeholten Skythen werden anachronistisch und damit überflüssig. Problemlos kann Holladay auf diese Weise auch die göttliche Aufforderung zu einem zölibatären Leben an Jeremia nach der Verbrennung der ersten Rolle durch Jojakim ansetzen (nach ihm im Dezember 601 v. Chr.!), ohne daß sich dabei die Ungereimtheit ergibt, daß die Aufforderung an einen längst aus dem Heiratsalter herausgewachsenen Junggesellen ergeht (II 25f).

Holladays kultgeschichtliche und literarische Prämisse sind eng aufeinander bezogen, denn die Annahme einer wiederholten Verlesung des Urdeuteronomiums, das Holladay auf Dtn 5–26 – eventuell ohne die Ämtergesetze in 16,18–18,22 – beschränkt, und zu dem Dtn 27,15–26 entweder hinzugehörte oder als Sonderüberlieferung im Umlauf war (II 61–63), erlaubt es ihm, bei Jeremia die entsprechenden Texte als bekannt vorauszusetzen. Anklänge an das Deuteronomium sind dann aber nicht mehr automatisch Indizien für eine deuteronomistische Redaktion, sondern können durchaus als Bestandteil jeremianischer Verkündigung gelten. Holladay geht sogar noch einen Schritt weiter. Er läßt Jeremia gleichsam Anti-Proklamationen zu den jeweiligen Verlesungen vortragen. Man fühlt sich dabei an den früheren Vorschlag von A. Weiser erinnert, der Jeremia und seine Verkündigung in den Kontext des Bundeserneuerungsfestes einband.[13] Holladay hat Jeremia in diesem Bezug belassen, aber als Gegenpol zur damaligen deuteronomischen „Orthodoxie" bestimmt.[14]

[10] Zur Forschungsrichtung, die das Porträt großer Männer malen will, und ihrer Wirkung auf die Auslegung des Jeremiabuches s. den Überblick bei J. M. Berridge: Prophet, People, and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah – Zürich 1970 (Basel Studies of Theology 4), 9–18. Zu Jeremia als „einem so grossen Mann" vgl. B. Duhm: Das Buch Jeremia – Tübingen/Leipzig 1901 (KHCAT XI), VII. Zur Abkehr vom benennbaren ‚großen Mann' mithilfe gattungs- und redaktionsgeschichtlicher Methoden s. H. Weippert: Rez. von E.W. Nicholson: Preaching to the Exiles – Oxford 1970, in: GGA 225 (1973), 1–14, hier 11–14.

[11] „Um die *redigierende* Hand des Redaktors zu finden, wird man die kleineren Überleitungen zwischen den einzelnen Sinnabschnitten, also deutliche Nahtstellen, zu Rate ziehen müssen." So H. Weippert: Die Prosareden des Jeremiabuches, in BZAW 132 (1973), 234.

[12] Einwände gegen diese schon früher von Holladay vertretene These etwa bei Herrmann, 20f. Festzuhalten ist jedoch, daß von den hier besprochenen Kommentaren nur noch der Herrmanns an Jeremias Berufung im 13. Jahr Josias festhält, s. u. Sp. 186 mit Anm. 30.

[13] A. Weiser: Das Buch Jeremia – Göttingen ^{5}1966 (ATD 20/21), XV.XXIII–XXVIII. Jeremia dürfe weder als „Reaktionär" noch als „Kultprophet" dem Festgottesdienst zugeordnet werden; er habe vielmehr „die im Jahwekult verwurzelte Tradition ... entfaltet ... und vertieft ..., indem er sie von ihren Grundelementen her für die Gegenwart ausdeutet und zu neuer Geltung und Auswirkung bringt" (ebd. XXVIIf).

[14] In diese Richtung geht auch R. Davidson: Orthodoxy and Prophetic Word. A Study in the Relationship between Jeremiah and Deuteronomy, in: VT 14 (1964), 407–416.

Nur zögernd läßt Holladay Jeremia die Annahme seiner vorgeburtlichen Berufung zum Propheten im Jahr 615 v. Chr. anläßlich der Deuteronomiumsverlesung vornehmen, da Jer 1,7.9 Dtn 18,18 aufnähmen (II 27). Auf die Deuteronomiumsverlesung im Jahr 608 v. Chr. bezöge sich sodann Jer 2,1–4,4, wofür auf die Ähnlichkeit zwischen Jer 4,4 und Dtn 10,16 verwiesen wird (II 28). Die Dürre-Liturgie in Jer 14,1–15,9 setzt Holladay parallel zur Verlesung des Deuteronomiums im Jahr 601 v. Chr. an (II 29). Jer 11,1–17 habe 594 v. Chr. als Gegenproklamation zum Deuteronomium gedient (II 33). Eventuell sei damals auch Hananja gestorben (Jer 28,17), was Jeremias Auftreten Gewicht verliehen und sein Selbstbewußtsein gestärkt habe (Jer 20,13) (II 33). Das Wort vom Neuen Bund in Jer 31,31–34 schließlich stelle Jeremias Gegenantwort auf die Deuteronomiumsverlesung im Herbst 587 v. Chr. dar, die Holladay stattfinden läßt, obwohl der Tempel in Trümmern lag (II 35).

Da darüber hinaus sich viele Worte durch ihren Inhalt indirekt datieren oder durch entsprechende Überschriften datiert seien, hält es Holladay für möglich, den Umfang der ersten Rolle (25,1–7; 2,1–25.29–37; 3,1–2.4–5.12.14–15.18bβ–19.21–23; poetischer Kern von 3,24–25; 3,1–4.5–8.13–18.29–31; 6,1–8; 7,2b–12) und die Hinzufügungen in der zweiten Rolle (1,17–19; 2,26–28; 7,21–28; 11,1–17; 11,18–12,6; 14,1–15,9; 15,10–21; 16,1–9; 17,1–4.5–8(.9–10?).14–18; 18,18–23; 20,7–12.13) präzise anzugeben (II 16–21). Beide Rollen seien „open-ended" gewesen (II 21), so daß im Laufe der Zeit durch Jeremias Diktat weiteres Material habe hinzukommen können (II 21–24). Daraus folgt für Holladay, daß die poetischen Worte mehrheitlich von Jeremia selbst stammten, daß die narrativen Partien, da im Einklang mit der Verkündigung, vertrauenswürdig seien, und daß das Buch schließlich weitgehend das Werk des Schreibers Baruch sei (II 24).

Die Offenheit der ersten und zweiten Buchrolle gegenüber weiteren Hinzufügungen hat es Holladay zufolge ermöglicht, daß noch zu Lebzeiten des Propheten über Stichwortanknüpfungen die Prosaabschnitte 13,1–12aα; 16,1–9; 18,1–12; 19,1–20,6 ebenso in den vorgegebenen Wortlaut integriert wurden wie die thematisch angeordneten Sammlungen in 21,11–23,8 (II 21f). Weitere, jetzt über die Kap. 10–20 verstreuten früheren Worte (10,1–6; 12,7–17; 13,12aβb–27; 16,10–13.16–21; 17,11–13; 18,13–17) hätten ohne erkennbares Anordnungsprinzip im Text Aufnahme gefunden, und auch die Heilsworte in 30,1–7.10–21; 31,1aβγb–9.15–22.27–28.31–34 seien nun zusammengestellt und allmählich um weitere, Heil verheißende Texte in den Kap.n 29 und 32f erweitert worden (II 22f). Als eine ähnliche Sammlung seien zwischen 605 und 588/7 v. Chr. die Fremdvölkerorakel entstanden (II 23f.71). Die narrativen Partien in den Kap.n 37–44 führt Holladay auf Baruch zurück; den Umfang der exilischen (5,18; 8,1–3; 9,11–13; 22,8f; Teile von 52) und nachexilischen Zusätze (Ende des 6. Jh.s v. Chr.: 9,14f; 31,10–14.23–26; 5. Jh.v. Chr.: 3,6–11.16–18bα; 17,19–27; 23,7f.34–40; 30,8f; 31,29f.35–40) bemißt er nur gering (II 24).

Jene subtile Textverteilung geschieht natürlich nicht ohne Berücksichtigung der Textgeschichte, wobei entsprechend der gegenwärtigen Forschungssituation die kürzere LXX-Fassung besondere Beachtung findet (II 2–10). Daß man aber hierbei nur vorsichtig abwägend zu Einzelentscheidungen gelangen kann und auf Pauschallösungen verzichten muß, ergibt sich für Holladay trotz der generellen Tendenz, den MT um Prosazusätze zu erweitern (II 3), aus der Erkenntnis, daß sogar die Texte aus der Zeit Nehemias (Jer 17,19–27; 31,38–40) sowohl in der knapperen griechischen wie in der ausführlicheren masoretischen Textform überliefert sind (II 8). Über Holladay hinausgehend kann man hierfür auch auf den jungen, auf Aramäisch verfaßten Passus in Jer 10,11 rekurrieren, der für Holladay in diesem Kontext deshalb als Argument ausfällt, weil er ihn für jeremianisch hält (I 329). Einen generellen Vorzug der LXX vor dem MT kann es aus der Sicht Holladays somit nicht geben. Statt dessen sei jeder Einzelfall daraufhin zu überprüfen, ob die kürzere LXX-Version ein früheres Textstadium repräsentiere, oder ob mit sekundärem Textausfall in der LXX bzw. in ihrer hebräischen Vorlage zu rechnen sei (II 4).

Die von Holladay rekonstruierte Entstehungsgeschichte des Jeremiabuchs ist kompliziert, sie fügt sich nicht schlagwortartig zu einer These zusammen, und dies dürfte ihrer Popularität im Wege stehen. Trotzdem ergibt sich das Paradox, daß jener Entwurf zur Erklärung der auf den ersten wie den zweiten Blick undurchsichtigen Letztgestalt des Buchs dem Befund wohl eher gerecht wird als redaktionsgeschichtliche Lösungsversuche, die, je radikaler sie durchgeführt werden, zu desto pauschaleren Erklärungsprinzipien gezwungen sind, damit aber letztendlich die verworrene Komposition des Jeremiabuchs nicht zu erfassen vermögen. Vom biographisch-prophetischen Ansatz her ist es demgegenüber möglich, die wenig geordnet erscheinende Buchgestalt als Spiegelung der damaligen Wirren zu begreifen, in die das Leben und die Verkündigung des Propheten hineingestellt waren und aus denen heraus erst die Person und ihr Buch ihr je eigentümliches Profil erhielten.

Wenn uns komplizierte Textverhältnisse auf eine entsprechend komplizierte Entstehungsgeschichte zurückverweisen, dann kann sich ihre Erklärung nur aus der Summe zahlreicher Einzelentscheidungen zusammenfügen. Die Stabilität eines derartig verschachtelten Argumentationsgebäudes ist natürlich zu testen. Holladay hat dies selbst getan, indem er die von ihm vorgetragene Entstehungsgeschichte des Jeremiabuchs in den Gesamtrahmen alttestamentlicher Literatur einzupassen versucht. Er überprüft, welche Texte zur Zeit Jeremias bekannt gewesen sind und vom Propheten aufgegriffen werden konnten (II 35–70), und er geht ebenso den Nachwirkungen jeremianischer Überlieferungen in jüngeren alttestamentlichen, intertestamentarischen und neutestamentlichen Schriften nach (II 80–95). Einen Sonderfall stellt hierbei das Verhältnis zwischen der Sammlung jeremianischen Materials und der zeitlich parallel dazu entstandenen deuteronomischen und deuteronomistischen Literatur dar, das wechselseitige Beeinflussungen zwischen den drei Korpora ermöglichte (II 61f). Vielleicht, so vermutet Holladay, erklärt sich jene enge literarische Verschränktheit daraus, daß Baruch als Jerusalemer Schreiber für entsprechende Kontakte verantwortlich gewesen sei (II 86).[15] Hervorzuheben sind ferner die Folgerungen Holladays aus den etwa 25 von ihm gezählten Parallelen zwischen Texten des Jeremia- und Ezechielbuchs (II 81–84). 20 von ihnen beziehen sich auf Texte, die nach Holladays Datierungsvorschlägen Jeremia in der Zeit von 601/600 v. Chr. verkündigt haben soll. Sie stammten demnach aus der Phase, nachdem Jojakim die erste Rolle verbrannt hatte und Jeremia zu der Überzeugung gelangt war, daß die anderen Propheten als nicht von Gott gesandte Verkündiger mit ihrer Heilsprophetie das Kommen des Heils versperrten, und daß eine Umkehr des Volks nun nicht mehr möglich sei. Diese Verkündigung aus dem Jahr 601/600 v. Chr. und auch die ersten damals publizierten Konfessionstexte hätten Ezechiel so nachhaltig beeindruckt, daß gerade sie in seinen späteren Verkündigungen ein breites Echo gefunden hätten (II 84).

Daß Holladay den Umfang des jeremianischen Materials im Unterschied zu Carroll recht umfangreich ansetzt, wirkt sich zwangsläufig auf seine Beschreibung der von Jeremia vertretenen Theologie (II 70–80) und seinen Entwurf von Jeremias Selbstverständnis aus. Stilisiert bei Carroll erst die Redaktion Jeremia zum Propheten *par excellence*, so versteht sich Jeremia bei Holladay als ein nach dem Vorbild des Mose agierender Prophet, der wie jener nur das verkündigt, was Gott ihm befiehlt (Dtn 18,18; Jer 1,7.9), wie jener als Mund Gottes fungiert, da Gott ihm sein Wort in den Mund gelegt hat (Dtn 18,18; Jer 1,9; 5,14; 36,6; vgl. 15,16.19), und so wie Mose Gottes Volk aus Ägypten herausführte, so muß Jeremia unfreiwillig – gleichsam als Anti-Mose – schließlich den Rest des Volkes nach Ägypten zurück begleiten (II 30.35.62). Auch wenn Holladay offen läßt, ob die Ämtergesetze von Dtn 16,18–18,22 im Urdeuteronomium bereits enthalten waren (II 61–63), kann er trotzdem Rückgriffe auf die Mosetradition im Exodusbuch aufzeigen, die ein solches Jeremiaverständnis begründen (II 38f).

Abschließend läßt sich festhalten, daß Holladays Kommentar auf zwei Säulen steht: auf seiner Rekonstruktion der *vita prophetae* und seinem Entwurf der Entstehungsgeschichte des Prophetenbuchs. Diese beiden, durchgängig auch terminologisch unterschiedenen Größen (Jer für das Buch, Jrm für den Propheten, vgl. I xi, II xvii) bilden das Gerüst, auf dem sich die Auslegung der Einzelabschnitte aufbaut.

Fühlt man sich bei der Lektüre des Holladayschen Kommentars bisweilen an frühere in der Jeremiaauslegung vertretene Positionen etwa von A. Weiser (Bundesfest)[16] oder von P. Volz und J. Skinner (Bemühen um die äußere und innere Biographie des Propheten)[17] erinnert, so drängt sich mehrfach bei der Lektüre des Kommentars von W. McKane der Eindruck auf, daß in ihm Thesen aus dem Duhmschen Jeremiakommentar von 1901 ihre Renaissance feiern.[18] Wie alle Vergleiche gilt natürlich auch dieser nur in eingeschränktem Maße. Denn ging es Duhm darum, aus den von vielen Händen und aus verschiedenen Zeiten stammenden Texthüllen die *ipsissima verba Hieremiae* herauszuschälen, und bedeutete es für ihn geradezu die Befreiung von einem Alpdruck, als er die jeremianische Verkündigung auf 280 Verse mit im *Qīnā*-Metrum gehaltenen Gerichtsworten eingeschränkt hatte,[19] so geht es McKane nicht um die Wiederfindung der originalen Jeremiaworte, sondern um den

[15] Ist Baruch für Holladay das potentielle Medium, über das deuteronomistische Vorstellungen und Wendungen in das jeremianische Korpus gelangen konnten, so ist er für E.W. Nicholson: Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah – Oxford 1970, 136–138, das Medium, über das deuteronomistische Kreise in den Besitz jeremianischen Materials gelangten.

[16] S. o. Anm. 13.

[17] P. Volz: Der Prophet Jeremia – Leipzig ²1928 (KAT 10); J. Skinner: Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah – Cambridge 1922.

[18] B. Duhm, a.a.O. (Anm. 10).

[19] Ebd. VII.

literarischen Prozeß, den sie in Gang setzten (l.liii). Aber wie Duhm so bestimmt auch McKane kleine, jetzt über den Text verstreute poetische Einheiten („Jeremianic kernels") als die *prima moventia* (livf) eines von keiner übergeordneten Redaktion gesteuerten literarischen Wachstums. McKane strebt keineswegs eine inhaltliche oder literarische Synthese jener Vielzahl von Überlieferungskernen an,[20] er rekonstruiert von ihnen ausgehend also weder eine Theologie Jeremias noch den Umfang einer einstmaligen Urrolle (lxxxiii. lxxxvi-lxxxviii), und er versagt es sich auch, von solchen Überlieferungssplittern ausgehend eine Biographie Jeremias zu entwerfen. Die Überlieferungskerne, die für ihn nicht notwendig alle auf Jeremia selbst zurückgehen müssen und das dann auf keinen Fall tun, wenn sie prosaisch sind, haben für McKane deshalb einen ganz anderen Stellenwert als die von Holladay mit prophetisch-biographischen Absichten zusammengestellten Belege. Für McKane sind sie nur als Auslöser zahlreicher jüngerer Interpretationen von Interesse. Trotz dieses inhaltlich neutralen Standpunkts gelangt McKane hin und wieder zu wertenden Beurteilungen – auch hierin erinnert er an frühere Äußerungen Duhms[21] –, wenn er etwa schreibt, daß die sekundären poetischen Textverlängerungen bisweilen auf einem niedrigen stilistischen Niveau verliefen (lviii), daß ein mit Zusätzen versehener Text ein „inferior patchwork" darstelle und ein „unintelligent portrayal" wiedergebe (lxxviii), oder daß den Überlieferungskernen das exegetische Hauptinteresse gelten solle (lxxxiv.lxxxvii).

Jene sogenannte „höhere" Textkritik, die wir mit dem Begriff „Literarkritik" zu umschreiben pflegen, ist bei McKane mit der textgeschichtlichen Methode aufs engste verknüpft. Auch für ihn liefert die durch die *Qumrān*-Funde bezeugte kürzere hebräische Textvorlage der LXX (dazu xvi-xxvii) den Anstoß zu methodischen Reflexionen, die aber, anders als bei Carroll, nicht redaktionsgeschichtlicher, sondern literarkritischer Art sind. Das Textwachstum, wie es sich aus dem Vergleich der LXX und dem MT ergebe (xviii-xxi) darf McKane zufolge im Analogieschluß auch schon für das Entstehen der kürzeren LXX-Vorlage postuliert werden (li-liii.lxxxii). Dabei zeige sich, daß Einzeltexte jeweils eine gesonderte Entwicklung durchlaufen hätten, daß poetische wie prosaische Überlieferungen in der Regel prosaisch (lxii-lxix,lxx-lxxxiii), und nur ganz selten poetisch fortgeschrieben worden seien (lxixf), wobei poetische Abschnitte manchmal geradezu als „reservoir" für Prosazusätze gedient hätten (lvi-lxii). Die Prosaergänzungen verfolgten von wenigen Ausnahmen abgesehen keine textübergreifenden Interessen (als Ausnahme gilt etwa der Anschluß von Jer 20,1–6 an Jer 19, lxxvi), ließen sich also nicht als Bestandteile einer übergeordneten Redaktion begreifen, sondern hätten mit ihrer punktuellen Ausrichtung Zusatzcharakter. Da weder der rekonstruierbare Wachstumsprozeß noch die vorliegende Letztgestalt des Prophetenbuchs redaktionelle Bemühungen erkennen ließen (xlvii-l), sei der bisherige Diskussionsverlauf in der Auslegungsgeschichte, der sich immer wieder um das *Pro* oder *Contra* einer deuteronomistischen Redaktion gedreht habe (xli-xlvii), in andere und zwar solche Bahnen zu verlegen, die auf die internen literarischen Prozesse im Jeremiabuch selbst hinlenkten und vom Vergleich mit der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur ablenkten (xlvii). Denn, so McKane, das Jeremiabuch sei nur als „rolling *corpus*" sachgemäß erfaßt, als ein sich unkontrolliert über lange Zeiträume hinweg aus den voneinander isolierten Überlieferungskernen heraus entwickelndes Literaturwerk (l-liii,liv-lv). Das Endprodukt stellte dann gleichsam ein in Millefioritechnik hergestelltes, bunt gesprenkeltes Kunstwerk dar, dessen Zufälligkeiten die Frage nach umfassenderen Strukturen erübrige (lxxxiv).

Daß McKanes Einleitung zur Auslegung von Jer 1–25 sich auf formal-literarische Fragen konzentriert und inhaltlichen allenfalls marginale Bedeutung zumißt – etwa dem angeblich sekundär in das Buch eingetragenen Motiv des Fürbitteverbots (lxv-lxvii.xcif. xcivf) –, will der grundsätzliche Abschnitt über Exegese und Theologie begründen (xcvii-xcix). Ein Kommentar, so führt McKane aus, beschäftige sich mit „the grammar of a human document" (xcviii), seine Aufgabe sei durch „this linguistic deposit" bestimmt und beschränkt (ebd.), weil eben Sprache immer nur menschlich sein könne (xcix). Diese, in Auseinandersetzung mit A. Weiser entwickelten Überlegungen setzen freilich einen Theologiebegriff voraus, der kaum auf allgemeine Akzeptanz stoßen wird. Die alttestamentlichen Theologien – man wird von ihnen immer nur im Plural reden können! –, seien es die eines Jeremia oder die jüngerer Bearbeiter und Redaktoren des Jeremiabuchs, setzen sich natürlich aus menschlichen Aussagen zusammen, lassen sich aber gerade als solche systematisieren, ohne daß ein Sprung von der menschlichen auf die göttliche Ebene erforderlich wäre. Die Abstinenz McKanes gegenüber inhaltlichen Synthesen hat vielleicht eher ihren Grund darin, daß er in den Texten keine verläßlichen Hinweise auf ihre historischen Haftpunkte entdecken kann, daß die konkrete Situation, in die hinein sie ursprünglich gesprochen waren, sich ihm zufolge nicht mehr ermitteln läßt (lxxxviiif – nur versuchsweise verteilt er einige Texte auf die exilische und nachexilische Zeit, xcf). Mit ihren historischen Kontexten verlieren die Worte aber auch ihre Pointen,[22] sie werden als einzelne viel- und nichtssagend zugleich, und daraus folgt zwangsläufig, daß auch ihre Summe zu keinem positiven Fazit führt. Folgt man McKane auf dem von ihm eingeschlagenen Weg, dann begibt man sich in die Gefahr, daß sich das literarische Geschäft in einer *ars literarum* erschöpft, die McKane freilich meisterhaft beherrscht.

Fragen, die sich auf Jer 26–52 beziehen, klammert McKane aus seiner Einleitung aus; sie bleiben der Einleitung in den künftigen zweiten Band vorbehalten, und so erfährt man vorläufig noch nichts darüber, wie McKane sich etwa zu den narrativen, traditionell Baruch zugeschriebenen Partien oder den Fremdvölkerorakeln äußern wird.

In eine schwierige Lage gerät man, wenn man S. Herrmanns inhaltlicher und literarischer Konzeption gerecht werden will, da seine Kommentierung lediglich Kap. 1 umfaßt, die von Jer 2,1–37 noch nicht völlig publiziert ist und eine allgemeine Einleitung in das Prophetenbuch bislang fehlt. Ersatzweise lassen sich jedoch die kürzlich veröffentlichten Absichtserklärungen Herrmanns beiziehen, die die Zielsetzung seiner Kommentararbeit entfalten. Er will „um Ausgleich bemüht sein und Extreme zu vermeiden suchen".[23] Dieses Harmoniestreben bezieht sich auf einen Standpunkt zwischen Carrolls redaktionskritischer und Holladays prophetisch-biographischer Position, denn einerseits müsse (gegen Carroll) Jeremia „als Initiator einer eigenständigen Botschaft ernst genommen werden",[24] aber andererseits gehe das Buch nicht ausschließlich auf Jeremias Wirken zurück, sondern sei (gegen Holladay) auch Spiegel „eines geistigen und religiösen Wandlungsprozesses, den Israel seit dem 7. bis in das 6. Jh. hinein durchlief".[25] Literarisch sei eine Urrollentheorie für die Entstehungsgeschichte des Buchs nicht fruchtbar zu machen, da uns geeignete Ausgrenzungskriterien fehlten (7).[26] Auch der deuteronomisch-deuteronomistische Einfluß der angeblichen Redaktion sei neu zu bedenken und zu begrenzen und mit McKanes These des „rolling *corpus*" in Einklang zu bringen.[27] Hiermit ist ein neues Element in Herrmanns Umgang mit Texten des Jeremiabuchs hineingekommen.

Liest man seine Auslegung von Jer 1, dann fällt auf, daß er den deuteronomistischen Beitrag bescheidener ansetzt als man ausgehend von seinen früheren Äußerungen erwarten sollte und daß er nun vor allem die Endredaktion als post-deuteronomistisch bestimmt.[28] So sei die Bucheröffnung in Jer 1,1–3 sukzessive entstanden; doch fehlten „sichere Kriterien" für eine deuteronomistische Verfasserschaft oder Redaktion (9, vgl. 11). Ein allmählicher Wachstumsprozeß sei auch für Jer 1,4–19 anzunehmen (43.51), und in den Versen 5 und 10 sei ein Prophetenbild bezeugt, „das nicht ausschließlich deuteronomistisch genannt werden kann, sondern die deuteronomistische Dimension universalistisch überhöht" (52). Als jeremianisch kämen allenfalls die beiden Visionsschilderungen in den Versen 11–14 in Betracht, während der eigentliche Berufungsbericht deuteronomistisch anmute, von ihm aber die post-deuteronomistische Endredaktion (Vv.5.10, vielleicht auch 15.18) aus nachexilischer Zeit abzuheben sei (54f). Trotzdem erweise sich „Jer 1 . . . bis zum Schluß als geniale Zusammenfassung von Worten und Themen, die den Kern seiner (sc. Jeremias) Botschaft bilden", und deshalb sei Kap. 1 „in einem übergreifenden und höheren Sinn . . . echt" (85). Diese Auffassung findet auch darin ihren Niederschlag, daß Herrmann (22)[29] als einziger der vier Kommentatoren auch an dem in Jer 1,2 genannten 13. Jahr Josias (627/6 v. Chr.) als dem Berufungsjahr Jeremias festhält.[30]

[20] McKane, lxii, unterscheidet zwischen „kernel" als dem Mittelpunkt kohärenter Textabschnitte und „core" als Überlieferungskern in weniger geschlossenen Textabschnitten.

[21] B. Duhm, a.a.O. (Anm. 10), XIX, traut den „Ergänzern" wenig zu. Bieten sie „ganz bedeutenden Gedanken", dann sind sie „von denen, die sie uns bieten, nicht geschaffen" und werden „mit sehr geringem schriftstellerischen Geschick ausgeführt". Die „Ergänzer" gehören „den unteren Volksschichten" an, sie haben „keine schriftstellerische Schulung genossen" und besitzen „trotz ihrer Neigung zum Vielschreiben kein Autorentalent".

[22] Dazu s. u. Sp. 187 mit Anm. 33.

[23] S. Herrmann, a.a.O. (Anm. 2), XII.

[24] Ebd. 178.

[25] Ebd. XII.

[26] Vgl. ebd. 177.

[27] Ebd. XII.178.

[28] Damit distanziert sich Herrmann von den Thesen W. Thiels: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25 – Neukirchen-Vluyn 1973 (WMANT 41); ders.: Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 – Neukirchen-Vluyn 1981 (WMANT 52).

[29] Vgl. Herrmann, a.a.O. (Anm. 2), 177.

[30] Carroll, 91f; Holladay, I 14f; McKane, 5. R. Liwak: Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch –

Literarischer Abstand zu Jeremias Wirken und Worten impliziert demnach für Herrmann zumindest im Hinblick auf Jer 1 keinen Verlust an inhaltlicher Verläßlichkeit. Woher freilich die Kriterien genommen sind, um sprachlich nicht-jeremianische Texte als inhaltlich durchaus jeremianisch zu charakterisieren, wird man erst dann erfahren, wenn der Kommentar ein fortgeschritteneres Stadium erreicht haben wird.

Natürlich hat das Erscheinen bzw. der Erscheinungsbeginn mehrerer Jeremiakommentare im Jahr 1986 der Diskussion nicht nur über das Jeremiabuch,[31] sondern auch über die Kommentarliteratur insgesamt neuen Auftrieb gegeben.[32] Die Diskussion verläuft zweigleisig. Wissenschaftsgeschichtlich findet der Meinungspluralismus trotz weitgehendem Methodenkonsens in den hier vorgestellten Kommentaren Beachtung. Im Hinblick auf den praktischen Umgang mit Kommentaren stellt sich die Frage nach der potentiellen Leserschaft und ihren Interessen.

Die Kommentare Carrolls, Holladays und McKanes bieten jeweils auf ihre Weise kohärente Erklärungen des ganzen oder halben Jeremiabuchs, und auch für Herrmanns Kommentar darf man dies erwarten. Der inneren Kohärenz entspricht aber nur ein minimaler Konsens der Kommentare untereinander. Er besteht darin, daß alle vier eine sukzessive Entstehung des Jeremiabuchs befürworten und dabei in hohem Maße von der kürzeren LXX-Fassung beeinflußt sind. Differenzen setzen da ein, wo es darum geht, die Etappen der Entstehungsgeschichte entweder der Tätigkeit Jeremias oder der späteren Autoren bzw. Redaktoren zuzuweisen. Solange die Meinung gilt, daß „nicht die Zeitlosigkeit, sondern die Zeitgebundenheit ... Israels Propheten zu dem" macht, „was sie sind",[33] bricht damit keine unerhebliche Differenz auf. Daß für sie nicht die angewandte historisch-kritische Methode, sondern das jeweilige Vorverständnis der Autoren über das Zustandekommen von Literatur um die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends ausschlaggebend ist, wurde bereits oben ausgeführt.[34] Wissenschaftsgeschichtlich sollte man solche Spannungen nicht betrauern, sondern als Beweis einer regen, lebendigen und demokratischen Forschungssituation begrüßen. Zwar kein Konsens, aber doch ein Zug zur Vereinheitlichung läßt sich außerdem auch hinsichtlich der während der vergangenen Jahrzehnte favorisierten These einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuchs feststellen. Sie hat an Boden verloren. Herrmann bestimmt die Endredaktion als post-deuteronomistisch, McKane kann innerhalb von Jer 1–25 keinerlei Spuren einer Texte übergreifenden Redaktion entdecken, und bei Holladays biographisch-prophetischem Modell entfällt die Annahme einer deuteronomistischen Redaktion ebenfalls. Auch Carroll, der 1981 neben anderen Redaktionen im Jeremiabuch auch mit „a major deuteronomistic redaction" rechnete,[35] wirkt in diesem Punkt jetzt zurückhaltender.[36]

Was den praktischen Umgang mit den vier neuen Kommentaren betrifft, so hat sich für die Benutzer die Situation durch die jetzt bereitgestellte Informationsfülle gleichzeitig erleichtert und erschwert. Um mit dem Negativen zu beginnen, so umfassen die Kommentare zusammen bis jetzt 3092 S. Wagt man sich an eine schematische Hochrechnung der noch ausstehenden Kommentarteile von McKane und Herrmann, so stehen annähernd 5000 S. noch aus, von denen mehr als 4000 S. allein auf Herrmanns Auslegung entfallen müßten, denn pro Kap. benötigt er bislang gut 80 S. Rasche Informationen zu Einzelfragen vermögen derartig umfangreiche Kommentarwerke nicht mehr zu vermitteln, und die Auslegungen größerer Textabschnitte erschließen sich erst vom Vorverständnis der jeweiligen Verfasser her, so daß man neben der eigentlichen Textkommentierung im Prinzip immer auch noch die allgemeine Einleitung in das Prophetenbuch lesen muß. Das verlangt viel Zeit und Geduld. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Holladays Kommentar ausführliche Indices zu Quellen, Autoren und ausgewählten Themen enthält (II 463–541).

Bei speziellen Fragestellungen kann man sich auch anhand der bekannten Besonderheiten der Kommentarreihen orientieren. Im Einklang mit der Tradition des „International Critical Commentary" steckt in McKanes Darstellung viel text- und literarkritische sowie philologische Detailarbeit, außerdem hat er die traditionelle jüdische Exegese in starkem Maße berücksichtigt. Bei der Benutzung von Carrolls Kommentar ist zu beachten, daß er gemäß den Vorgaben der Reihe „The Old Testament Library" keine eigene Übersetzung, sondern die „Revised Standard Version" abdruckt, und daß wegen der allgemeinen Umfangsbegrenzung speziell die Behandlung von Einzelheiten oft recht knapp ausfällt. Wer sich mit Themen der exilischen und nachexilischen Zeit beschäftigt, findet in diesem Kommentar viele Anregungen. Der übersichtliche Zweispaltendruck der Reihe „Hermeneia" bewährt sich auch bei Holladays Jeremiakommentar, ebenso ihre an den „Biblischen Kommentar" angelehnte Darstellungsgliederung (differenzierte Bibliography, Übersetzung auf der linken, textkritische Bemerkungen auf der rechten Spalte, Preliminary Observations, Structure, Setting, Aim). Zusätzlich zu den in den Text hineingenommenen Literaturverweisen (Kommentare u. dgl.) findet man Fußnoten nur noch in diesem Kommentar; auch sie dienen der Übersichtlichkeit. Holladays Auslegung darf bislang auch als die vielseitigste gelten, da er die Gewichte gleichmäßig zwischen den einzelnen exegetischen Schritten sowie zwischen Einzelfragen und übergreifenden Themen verteilt hat. Der im Aufbau analog gegliederte „Biblische Kommentar" zum Jeremiabuch von Herrmann (differenzierte Bibliographie, Übersetzung, Textkritik, Form, Ort, Wort, Ziel) teilt die praktischen Vorzüge von Holladays Kommentar. Sein bisheriger Nachteil, daß er erst bis zur Auslegung von Jer 2 gediehen ist, birgt insofern einen Vorteil in sich, als er seit der 2. Lieferung auf die anderen Kommentare zurückgreifen (vgl. 108f), gleichsam die Summe der Summen anbieten und damit dem Benutzer die Arbeit mit den Kommentaren erleichtern kann. Der dabei zum Zuge kommende Wunsch nach Harmonie, die ausgesprochene Absicht, zwischen den extremen Positionen zu vermitteln, könnte freilich bewirken, daß Herrmanns Kommentar ein weniger ausgeprägtes Profil eignen wird als dem mutigen Entwurf Holladays.

Das Positive soll am Ende stehen. Hat man auch nur einen ungefähren Überblick über die Eigenarten der neuen Jeremiakommentare und über die von ihren Verfassern gemachten Voraussetzungen, dann läßt sich die in jedem von ihnen gebotene Informationsfülle rascher auswerten und für den Fortgang der Diskussion nutzen. Hierbei einen Schritt weiterzuhelfen, ist das Anliegen der vorausgegangenen Seiten.

Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987 (BWANT 127), 78, erwägt, ob das Berufungsdatum deshalb fiktiv sein könne, da im Jahr 626 v. Chr. mit Nabopolassars Thronbesteigung das neubabylonische Reich begann.

[31] C. S. Rodd: Which is the best Commentary? VI. Jeremiah, in: The Expository Times 98 (1987), 171–175; W. Brueggemann, a.a.O. (Anm. 5); T. W. Overholt: Interpreting Jeremiah, in: Religious Studies Review 14 (1988), 330–334; R. P. Carroll, a.a.O. (Anm. 5); S. Herrmann, a.a.O. (Anm. 2), XIf.165–178).

[32] Derartige Fragen klingen in den oben Anm. 31 genannten Besprechungen mehrfach an. Vgl. generell K. Froehlich: Bibelkommentare – Zur Krise einer Gattung, in: ZThK 84 (1987), 465–492, mit zahlreichen Literaturhinweisen.

[33] So Herrmann, 89. Carroll, a.a.O. (Anm. 5), 102f verharmlost diesen Umstand, wenn er anhand eines Vergleichs zwischen den Auslegungen von Jer 1 in den Textabgrenzungen viel Übereinstimmung entdeckt.

[34] S. o. Sp. 179 mit Anm. 5.

[35] Carroll, a.a.O. (Anm. 7), 11.

[36] Darauf deutet Carrolls, a.a.O. (Anm. 5), 110, aufgestellte Absichtserklärung hin, daß er künftig die Frage erneut angehen werde, „of how prophetic books were produced in the ancient world", und daß er dabei von „McKanes account of the matter" profitieren werde.

Werner, Wolfgang: **Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1988. XI, 334 S. (BZAW 173), Ln DM 140.–

Das Buch enthält die folgenden fünf Kapitel: 1. Der Plan Jahwes im Buch des Protojesaja (Jes 1–39) (7–97); 2. Der Plan Jahwes im Buch des Deuterojesaja (Jes 40–55) (101–131); 3. Jes 25,1–5 – Der Plan Jahwes in der Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27) (135–146); 4. Die Vorstellung vom göttlichen Planen in weiteren prophetischen und prophetentheologischen Texten (149–194); 5. Das göttliche Geschichtshandeln in der sogenannten Thronfolgeerzählung Davids (2. Sam 9–20; 1 Kön 1–2) (197–289). Am Schluß folgen eine Zusammenfassung (291–302), ein Literaturverzeichnis (303–317) und Register (318–334).

Der Vf. setzt sich in erster Linie mit der bibelwissenschaftlichen These, daß Jesaja als erster von einem Plan Jahwes in der Geschichte gesprochen habe, auseinander. Er weist diese Anschauung mit dem Argument ab, daß die entscheidenden Texte sowohl in Proto- als auch in Deuterojesaja alle der nachexilischen Zeit zuzu-

ordnen sind. Nach der Durchmusterung relevanter Texte aus den Propheten und der Analyse der Thronfolgeerzählung gelangt er zum Ergebnis, in aller Vielfalt, mit der uns die Vorstellung vom Plan/Rat Jahwes in der Geschichte begegnet, bleibe für die Rede vom Plan Jahwes eine entscheidende Gemeinsamkeit: Die Erkenntnis, daß das Leben des einzelnen, das Leben des Volkes nach einem göttlichen Plan gelenkt werde, und der Glaube, daß Jahwes Geschichtssouveränität die eschatologische Heilszeit herbeiführen werde, seien an ihren Ursprüngen das Ergebnis einer Reflexion über die individuelle Lebens- bzw. die Volksgeschichte. Im Rückblick vermöge der verstehende Glaube zu erkennen, daß Jahwe geschichtsmächtig handle.

Der Vf. führt seine Auslegung der wichtigsten Texte zielstrebig zu einem überzeugenden Ergebnis. Dennoch bleibt seine wertvolle Darstellung mit einem wesentlichen Manko behaftet. Denn er vermag eigentlich nicht so recht deutlich zu machen, ob hier eine rein innerbiblische, eine innerjüdische Entwicklung von Gedanken vorliegt oder ob ein weiterer Horizont in Betracht zu ziehen ist. Der Verdacht eines Mangels an Perspektive verdichtet sich beim Lesen seiner brillanten Ausführungen zu Jes 44,25–26a (121–123, 296). Vertraut man seiner m. E. zutreffenden Interpretation dieses Textes, so wurde im nachexilischen Judentum ein entscheidender Kampf zwischen altorientalischer Mantik und Gotteswort – Gesetz zugunsten der letzteren entschieden. Es ist deshalb äußerst bedauerlich, daß der Vf. nicht von diesem historischen Hintergrund her seine Darlegungen entfaltet hat. Er wäre auf diesem Wege von selbst in einen grundlegenden Konflikt mit zahlreichen zur Zeit herrschenden Anschauungen in der alttestamentlichen Wissenschaft geraten. So läßt er den von der altorientalischen Umwelt her kommenden Leser bei der Frage zurück, ob er diese Zusammenhänge vorsätzlich aus der Betrachtung ausgeschlossen oder aus Unkenntnis außer Betracht gelassen hat.

Münster Oswald Loretz

Seitz, Christopher R.: **Theology in Conflict.** Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1989. XI, 329 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd 176), Lw. DM 138.–

Die klassische Vorordnung der literarischen Fragestellung vor historisch-soziologische Folgerungen habe die Erforschung des Jeremiabuchs in eine Sackgasse geführt. Nur von einer radikalen Umkehrung der methodischen Schritte, von der Vorziehung historisch-soziologischer Fragen vor die literarischen Erwägungen, dürfe man sich neue Impulse und weiterführende Ergebnisse erhoffen. So lautet der mehrfach ausgesprochene Grundsatz der 1986 an der Yale-University vorgelegten und für den Druck leicht gekürzten Untersuchung (2f.7.104.162.229.293).[1] Literarische Argumente allein reichten nicht aus, das komplexe, poetische Worte und in der 3. und 1. Pers. Sing. gehaltene Prosatexte umfassende Jeremiabuch zu erklären (229), denn dieses habe seine Gestalt erst allmählich im Verlauf des Konflikts über die normative Interpretation des Exils erhalten (203) und lasse sich deshalb auch nur vor diesem Hintergrund begreifen.

Wichtiger, folgen- und auch erfolgreicher scheint mir freilich ein anderes, vom Vf. immer wieder angewandtes, an keiner Stelle aber systematisch reflektiertes Prinzip zu sein (doch vgl. immerhin S. 101 zu den Ereignissen von 597 v. Chr.; S. 270 zu Jer 39). Der Vf. liest die Texte nicht im Kontext, deutet Ereignisse nicht vom Fortgang der Geschichte her, sondern beachtet das Eigengewicht von Texten und Ereignissen. Damit schwimmt er – bewußt oder unbewußt – gegen den Strom der gegenwärtigen Forschung, erzielt so ‚unzeitgemäße' und damit überraschende Ergebnisse, die in der Tat geeignet sind, die Fronten der festgefahrenen Diskussion aufzubrechen.

Die isolierende Betrachtungsweise führt den Vf. keineswegs dazu, seine auf die Entstehung des Jeremiabuchs ausgerichtete Fragestellung eng zu begrenzen. Statt dessen holt er weit aus. Auf das kurze Einleitungskap. (1–6) folgt eine breit angelegte Untersuchung der judäischen Gesellschaft und des Königtums vor dem Exil (7–102). Ziel dieses Kap.s ist es, das Ausmaß der Katastrophe zu verdeutlichen, die am 16. März 597 v. Chr. über Juda hereinbrach, als Jojachin sich Nebukadnezar II. unterwarf und die babylonischen Truppen Jerusalem einnahmen, den Tempel plünderten, Jojachin, seinen Hof und wichtige Bevölkerungsgruppen deportierten (101).

Damit lehnt der Vf. die weitverbreitete Sicht ab, die jene babylonischen Eingriffe in die judäische Politik auf ein bloß den Ereignissen von 587/86 v. Chr. vorauslaufendes Geschehen reduziert. Mit einer vom Fortgang der Geschichte her bestimmten Deutung verbaue man sich den Blick für die Schärfe des Konflikts, den Nebukadnezars Aktionen von 597 v. Chr. auslösten und der auch für die Entstehung der komplexen Jeremiatradition verantwortlich sei. Nun habe sich die Frage gestellt, ob der exilierte König Jojachin und die mit ihm Deportierten oder der von Nebukadnezar in Jerusalem als König eingesetzte Zedekia und die im Lande Verbliebenen die legitimen Erben der davidisch-judäischen Geschichte darstellten (102).

Daß die judäische Geschichte schon vor jenem fatalen 16. März 597 v. Chr. reichlich Konfliktstoff enthielt, entfaltet der Vf. in einer bis zu Hiskia zurückreichenden Darstellung, die vor allem die Bündnispolitik Judas und die sich daraus ergebenden innerjudäischen Parteiungen rekonstruiert. Besondere Beachtung verdient in diesem Abschnitt der Exkurs über den *'ām ha-'areṣ*, „das Volk des Landes" (42–65).

Der Vf. identifiziert ihn mit den Flüchtlingen, die 721 v. Chr. aus dem Nordreich, 701 und während des gesamten 7. Jh.s v. Chr. aus Juda nach Jerusalem strömten. Sie hätten die Einwohnerzahl der Stadt von 6000–8000 auf 24 000 ansteigen lassen (so im Anschluß an Schätzungen von M. Broshi) und den Bau der „Zweitstadt" (2. Kön. 22,14; Zeph 1,10) ausgelöst. Dieser neue Vorschlag ermöglicht zwar die immer wieder angestrebte Unterscheidung zwischen „dem Volk des Landes" und „dem Volk Judas"; doch läßt sich „das Volk des Landes" in 2. Kön 24, 10–17; 25,1–3.18–21 nur mühsam als Teil der Jerusalemer Bevölkerung erklären (dazu 57–61). Außerdem ist der Vf. gezwungen, für 2. Kön 11,13–20 mit einer anachronistischen Verwendung des Ausdrucks zu rechnen (65 Anm. 141), und auch auf die Vorkommen außerhalb der Königsbücher (Genesis, Ezechiel) läßt sich seine Deutung des Begriffs nicht übertragen (65). Auch Jeremia habe zu jenen Flüchtlingen und damit zu dem in der „Zweitstadt" angesiedelten „Volk des Landes" gehört (70 u. ö.). Daraus erkläre sich, weshalb deuteronomische Ideen sowohl vom „Volk des Landes" vertreten worden seien (hier übernimmt „das Volk des Landes" die Übermittlerfunktion von Nordreichstraditionen in den Süden, die G. von Rad den Leviten zuschrieb; vgl. 69 Anm. 149) als auch die Jeremiaüberlieferung geprägt hätten. Daß freilich nach den Beobachtungen des Vf.s „das Volk des Landes", wann immer es bei der Bestimmung des Thronfolgers beteiligt war, sich für einen Kandidaten entschied, dessen Mutter aus Juda stammte (66), trägt nicht zur Plausibilität seiner These bei. Ihr zufolge setzte sich „das Volk des Landes" ja aus herkunfts- und traditionsmäßig ganz unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zusammen, und eine Präferenz für eine judäische Königsmutter leuchtet deshalb wenig ein.

Das 3. Kap. geht den Einflüssen nach, die die Ereignisse von 597 v. Chr. auf die Botschaft Ezechiels und das deuteronomistische Geschichtswerk ausübten (103–202). Was Ezechiel betrifft (121–163), so sei für ihn mit 597 v. Chr. das Ende Judas gekommen. Zedekia, den er namentlich nicht erwähne, auf den er aber in Ez 12,12; 17,5.13.20ff; 19,5–9.12f; 21,25 anspiele (121 mit Anm. 44), gelte ihm nur als *nāśi'*, als „Fürst" eines Rumpfstaates. Rechtmäßiger König bleibe Jojachin auch noch nach seiner Deportation.

Deshalb übergehe ihn das Klagelied, das Ezechiel in Kap. 19 über den Untergang des judäischen Königshauses anstimmt. Mit der hier besungenen Löwenmutter sei Hamutal, mit ihren beiden Löwenjungen seien Joahas und Zedekia (2. Kön 23,31; 24,18) gemeint (131–145). So bleibe Jojachin bewußt als der „König" aus diesem Klagelied ausgeklammert, denn über ihn sollte sich die davidische Linie nach Ezechiels Meinung fortsetzen (Ez 17,22f). Bereits 597 v. Chr. sei das Todesurteil über die in Juda Verbliebenen und ihren König gefallen; die Vollstreckung stehe kurz bevor (Ez 7,5–13; 12,28). Alle Zukunftshoffnungen richteten sich auf die Exilierten aus, da sie das Gericht bereits durchlaufen und anders als die im Lande Verbliebenen die Unterwerfung unter Nebukadnezar als den gottgewollten „König der Könige" akzeptiert hätten. Eine Bestätigung findet diese Interpretation in den Datierungen des Ezechielbuchs, die sich nicht auf Zedekia (so im Jeremiabuch), sondern auf Jojachin beziehen (vgl. die Tabellen auf S. 12f).

Auch für das deuteronomistische Geschichtswerk hätte die Katastrophe von 597 v. Chr. den Charakter eines endgültigen Gerichts gehabt, auch wenn das „Postskript" in 2. Kön 25 dies nicht mehr prägnant hervortreten lasse (164–200). Um die Bedeutung jener Ereignisse aus dem Schatten zu befreien, die die Eroberung von Jerusalem 587/86 v. Chr. auf sie geworfen habe, gelte es,

[1] Auf den Fortgang der Diskussion seit 1986 ist der Vf. nicht eingegangen. So fehlt etwa eine Auseinandersetzung mit den 1986 erschienenen Kommentaren zum Jeremiabuch: R. P. Carroll, Jeremiah, A Commentary (The Old Testament Library; Philadelphia 1986); W. L. Holladay, Jeremiah 1.2 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible; Philadelphia 1986; 1989); W. McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah 1 (ICC; Edinburgh 1986).

das Ende des deuteronomistischen Geschichtswerks zu bestimmen.

Schon im Rahmen der Diskussion über Jojakims vorzeitigen Tod und das merkwürdige Fehlen einer Begräbnisnotiz für ihn in 2. Kön 24,6 (105–120) hatte der Vf. den Vorschlag J. Grays abgewiesen, eine erste Fassung des deuteronomistischen Geschichtswerks habe mit der Nachricht über den Tod Jojakims geendet, ohne bereits über Details seiner Beisetzung Informationen zu besitzen (117 mit Anm. 34). Statt dessen vermutet der Vf., Jojakim habe in die Hände der babylonischen Belagerer fallen und dabei den Tod finden können, womit die Umstände seiner Beisetzung judäischen Kreisen habe unbekannt bleiben müssen (118f). Abgewiesen wird auch die von F. M. Cross und anderen vertretene These, der Schluß des deuteronomistischen Geschichtswerks sei mit dem Bericht über die josianische Reform gegeben. Wenig stichhaltig sei das Argument jener Forscher, daß die Schlußkap. des 2. Königsbuchs auch deshalb von einer anderen Hand stammen müßten, weil sonst unerklärt bleibe, weshalb der Fall des Nordreichs in 2. Kön 17 mit einem ausführlichen Kommentar bedacht wurde, das Ende Judas 587/86 v. Chr. in 2. Kön 25 aber unkommentiert blieb (173f). Zum einen sei die Kommentierung von Israels Ende in 2. Kön 17 erst sekundär zu ihrem jetzigen Umfang angewachsen, zum anderen sei in 2. Kön 24,1–3.20a ein theologisch reflektierender Rahmen um die Schilderung der Vorgänge von 597 v. Chr. gelegt, und dieser verstehe 2. Kön 24,13 – die Plünderung von Palast und Tempel – als Erfüllung der Verheißung Jesajas in 2. Kön 20,12–19.

Insgesamt zeichne Kap. 24 die Geschehnisse nicht als einen Vorgriff auf das Finale in Kap. 25, sondern messe ihm die Bedeutung eines abschließenden Aktes zu (178). Der Bericht über die Einnahme Jerusalems selbst, über die Plünderung des Tempels und die Zahl der Deportierten, sei vertrauenswürdig. Wenn Jer 52,28–30 die Zahl der Exilierten niedriger ansetze, beziehe sich dies wohl auf eine bestimmte Gruppe in Babylonien (183).

Daß es möglicherweise einer der 597 v. Chr. Deportierten war, der 2. Kön 24 verfaßte und als Schlußpunkt hinter die israelitisch-judäische Königsgeschichte setzte, daß Kap. 25 (dazu auch 218–221) als Nachtrag – m. E. wohl eher als eine Serie von Nachträgen – entstand und sekundär in 2. Kön 24,17–19 verankert wurde, damit dürfte der Vf. Recht haben. Die These eines zweiten, nach dem Bericht über die josianische Reform einsetzenden Redaktors ist damit aber nicht widerlegt. Die Gleichförmigkeit der Königsbeurteilungen für die letzten vier Könige Judas spricht dafür. Die vom Vf. vertretene differenzierende Interpretation dieser Beurteilungen beruht auf einem Übersetzungsfehler in 2. Kön 23,32.37 (nicht „like all his fathers", sondern „ganz wie seine Väter" gegen S. 195 u. ö.). Auch das Band zwischen der Verheißung in 2. Kön 20,12–19 und ihrer Erfüllung in 2. Kön 24,13 impliziert nicht notwendig, daß ein und derselbe Autor am Werk war. Der Vf. hätte dies wissen können, wo er doch selbst darauf hinweist, daß etwa Josephus (Ant. X, 6.96ff) Jeremias Gerichtswort gegen Jojakim (Jer 22,19; 36,30) in Erfüllung gehen läßt (105).

Meinungsunterschiede in Detailfragen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade die neue Interpretation von 2. Kön 24 durch den Vf. überzeugt und in der Diskussion über den Schluß des deuteronomistischen Geschichtswerks Beachtung verdient.[2]

Die den Ereignissen von 597 v. Chr. fernerstehende und theologisch reflektierte Position Ezechiels und der noch unter dem Eindruck der Katastrophe verfaßte Bericht in 2. Kön 24 stimmen dem Vf. zufolge darin überein, daß mit 597 v. Chr. das Ende Judas gekommen sei, daß es im Land keine Zukunft mehr gäbe (201).

Erst das 4. Kap. wendet sich der Frage zu, welche Auswirkungen das Exil auf das Jeremiabuch selbst gehabt habe (203–291). Da Jeremia nicht zu den Deportierten gehörte und auch nach 587/86 v. Chr. bis zu seiner Verschleppung in Juda verblieb, habe er die Ereignisse aus einem anderen Blickwinkel gesehen (207). Bis 597 v. Chr. habe der Prophet keine Hoffnungen auf die davidische Dynastie gesetzt (208) und habe auch nicht die Parole vertreten, daß man sich den Babyloniern „unterwerfen und leben" solle (207). Erst nachdem sich Jojachin Nebukadnezar unterworfen und damit ein Weiterleben im Exil und im Lande ermöglicht hatte, habe Jeremia die zukunftssichernde Möglichkeit eines Nebukadnezar untergebenen Herrschers und Volks erkannt und in seine Botschaft integriert.

Abschnitte, die alle Hoffnungen auf die Exilierten setzten, die 597 v. Chr. in Juda Zurückgebliebenen aber verdammten, stammten von einer von ezechielischen Vorstellungen geprägten exilischen Redaktion (z. B. Jer 21; 24; 27,19–22; 29,16–199; 37,1f; 38,23; 42,15–22). Übersetzt man diese Scheidung in das klassische von S. Mowinckel mit literarischen Mitteln erarbeitete Entstehungsmodell des Jeremiabuches (dazu 228–235), dann sind damit die Quelle A (authentische Prophetenworte, überwiegend in Poesie) und die Quelle C (redaktionelle Ergänzungen, zumeist in rhetorischer Prosa) bestimmt. Es fehlt noch die zeitlich zwischen beiden eingereihte Quelle B (erzählende Prosa), als deren Verfasser man zumeist Baruch annimmt, der das Schicksal Jeremias für die Nachwelt festgehalten habe. Auch S. grenzt die erzählenden Partien ab, führt sie aber nicht auf Baruch zurück und findet in ihnen keine biographischen Interessen an der Person des Propheten (231f). Statt dessen rekonstruiert er „a scribal chronicle" in Jer (27,1–18; 28,1–17; 29,1–9.15.20–32;) 37,3; 34,1–3*.4f; 37,11–15.16f.20f; 32,1f*.6–15; 38,1–6.7–13.14.16–22.24a*–28; 39,3–10.11–14; 40,7–41,18; 42,1a*.2a*.3–5.7–8a*.9–12; 43,1a*.2f.7 (236–287). Das immer wiederkehrende Motto dieser fortlaufenden Erzählkette bestehe in Jeremias Rat, sich den Babyloniern zu unterwerfen (282). Natürlich berichteten die Erzählungen auch über Jeremia, doch sei ein deutliches Interesse an Zedekia, Gedalja, Ismael, Johanan und dem Volk erkennbar. Die für Gedalja spürbare Sympathie des Erzählers lasse vermuten, daß er wie jener einer Jerusalemer Schreiberfamilie angehörte, vielleicht der des Schafan (285, mit Hinweis auf den entsprechenden Vorschlag von G. Wanke). Wenn die Geschlossenheit der „scribal chronicle" jetzt nicht mehr deutlich hervortrete, so gehe dies zu Lasten der exilischen Redaktion, die Ergänzungen und Umstellungen vorgenommen habe (287–291).

Unter den Ausführungen zu den Texten der „scribal chronicle" sei besonders auf die zu Jer 39,1–10 hingewiesen. Wie M. Noth sieht auch der Vf. in diesem Text die Vorlage für 2. Kön 25,1–12; Jer 52,4–16 (263). Der Bericht über Jerusalems Eroberung im Jahr 587/86 v. Chr., den Jer 39 enthält, schließe ein Weiterleben in Juda nicht aus und berichte auch nichts von einer Zerstörung des Tempels (270f). Erst 2. Kön 25,9.13–17 und Jer 52,13.17–23 entwürfen ein Bild von Jerusalem, in dem mit 587/86 v. Chr. eine Fortsetzung des kultischen Lebens unmöglich geworden sei. Damit melde sich in beiden Texten wieder die aus dem Zeitlichen und geographischen Abstand heraus entstandene und von ezechielischen Thesen beeinflußte Geschichtsdeutung zu Wort.

Sicherlich wären noch weitere Einzelergebnisse dieser Monographie zu würdigen, anderes, vor allem Detailentscheidungen zu Texten, wäre kritisch zu sichten, Flüchtigkeitsfehler wären zu nennen (so wird etwa die Geschichte Israels von J. H. Hayes – J. M. Miller zwar mehrfach zitiert, fehlt aber in der Bibliographie.

Auch *Druckfehler* finden sich, etwa S. 30 Z. 2 v. o. lies *at* statt *and*, S. 92 Z. 4 v. o. lies *site* statt *cite*, S. 95 Z. 8 v. u. lies *Jeremiah* statt *Jerusalem*.

Anstelle solcher Quisquilien sei jedoch hervorgehoben, daß der Vf. die Bedeutung der Ereignisse von 597 v. Chr. für die Entstehung des Ezechiel- und Jeremiabuches sowie des deuteronomitischen Geschichtswerks deutlich gemacht hat und daß er damit einem Datum in der Geschichte Israels sein ihm zukommendes Eigengewicht zurückgegeben hat. Gelungen ist ihm dies, weil er Texte und Ereignisse nicht nur als Teile eines größeren Ganzen erfaßt, sondern als solche würdigt.

Villeperdrix Helga Weippert

[2] Vgl dazu meinen Forschungsüberblick „Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung", ThRu 50 (1985), 213–249.

Lohfink, Gerhard: **Wem gilt die Bergpredigt?** Beiträge zu einer christlichen Ethik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988. 238 S. kart. DM 28.–

Der Bd. versammelt 6 Aufsätze und Vorträge des Vf.s zur Bergpredigt. Alle kreisen um die Frage ihrer Adressaten. L. sieht darin das theologische Schlüsselproblem der Bergpredigt und der christlichen Ethik.

5 Studien sind bereits erschienen, Teil I (15–38: „Wem gilt die Bergpredigt?") in ThQ 163 (1983) 264–284 und bei K. Kertelge (Hg.), Ethik im NT (QD 102), Freiburg 1984, 145–167; Teil II (39–63: „Wer kann Gewaltlosigkeit leben?") unter dem Titel „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht" in ThQ 162 (1982) 236–253; Teil III (65–98: „Worin besteht die Radikalität der Bergpredigt?") unter dem Titel „Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im MtEv" in: H. Weber (Hg.), Der ethische Kompromiß (StthE 12), Freiburg/Schw. 1984, 15–58; Teil V (161–192: „Wo werden die ‚Schwerter zu Pflugscharen'?") unter dem Titel „‚Schwerter zu Pflugscharen'. Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im NT" in ThQ 166 (1986) 184–209; Teil VI (193–198: „Wem gilt das Ehescheidungsverbot Jesu?") unter dem Titel „Jesu Verbot der Ehescheidung und seine Adressaten" in ThQ 167 (1987) 143–146.

Teil IV (99–160: „Weshalb verlangt die Kirche notwendig eine Kontrastgesellschaft?") ist bislang unveröffentlicht, ebenso eine im Anhang beigegebene (199–209) Replik auf K.-St. Kriegers Kritik an L.s Bergpredigt-Interpretation (Kairos 28 ⟨1986⟩ 98–199).

Alle Beiträge sind der Hauptthese L.s verpflichtet, daß „Adressat der Bergpredigt das Volk Gottes" ist, „das durch die endzeitliche Tora-Auslegung Jesu zur Jüngergemeinde geformt werden soll" (38).

L. belegt diese These insbesondere durch eine eingehende Analyse von Mt 4,25; 5,1f (die er jetzt gegen Krieger verteidigt). Daß Mt das Israel der Väterzeit vor Augen stelle, sehen mit L. auch die neuen Mt-Kommentare von U. Luz, J. Gnilka und R. Schnackenburg. Daß die „vorösterliche" Adressierung an Israel

von Mt 28,16–20 durch die Öffnung eines universalen Horizontes (im dialektischen Sinn) aufgehoben wird, hat L. unmißverständlich klargestellt (208f). L. sieht in der mt Darstellung etwas genuin Jesuanisches eingefangen: die ausschließliche Hinwendung zu Israel, die Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes, die Mahnung, im Jüngerkreis zu praktizieren, was die Bergpredigt an Weisungen sammelt.

Von besonderem Gewicht sind die systematischen und praktisch-theologischen Schlußfolgerungen, die L. zieht. Sie liegen vor allem auf ekklesiologischem und moraltheologischem Gebiet. Entscheidend ist, daß nach L. die Bergpredigt die Kirche als eine Kontrastgesellschaft mit einem spezifischem Gruppenethos fordert.

Teil IV dient dazu, den Begriff „Kontrastgesellschaft", dessen Mißverständlichkeit konzediert wird (160), zu erläutern und gegen Kritik zu verteidigen. Im wesentlichen soll er zweierlei zum Ausdruck bringen: daß Jesu Umkehr- und Glaubensforderung eine (implizit) ekklesiale und in diesem Sinn gesellschaftliche Dimension hat und daß im eschatologischen Gottesvolk nicht die von der Sünde beherrschten Lebensgesetze der Welt reproduziert werden (sollen), sondern einzig das Gesetz des Dienens und der Liebe gilt (vgl. Mk 10,42–45). L. stellt klar, daß er weder einer Konventikelethik noch einem Rückzug der Christen aus der Welt das Wort redet, so sehr er die Zusammengehörigkeit von Glaubens- und Lebenswelt ebenso betont wie die Verheißung und Verpflichtung von Mt 5,13–16.

Die Thesen L.s haben, ausgehend von seinem vielgelesenen Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?" (Freiburg 1982.^{7}1987), ein starkes Echo ausgelöst und nicht zuletzt bei vielen Pastoraltheologen und Praktikern inspirierend gewirkt. Die klare These, die verständliche Sprache und die Nähe zu aktuellen Glaubensfragen lassen auch das Bergpredigt-Buch zu einer exegetischen Studie werden, die sich vor der Gegenwart nicht hermetisch verschließt, sondern sich ihr in praktischer Absicht öffnet. Es ist L.s Verdienst, mit Nachdruck auf die Bedeutung ekklesiologischer Dimensionen sowohl der Verkündigung Jesu als auch der ntl. Theologien hingewiesen, individualistische Tendenzen der Seelsorge kritisiert und auf der theologischen Dignität der ntl Ethik mitsamt ihren aktuellen Implikationen insistiert zu haben.

Gleichwohl bleiben Fragen.

Ob Jesus tatsächlich streng nach der Devise von Mt 15,24 (10,5f) gehandelt hat, sei dahingestellt; angesichts der Bevölkerungsstruktur im „Galiläa der Heiden" (Mt 4,15: Jes 8,23) scheint eine programmatische Exklusivität unwahrscheinlich (so wenig das positive Interesse an „Israel" zu leugnen ist). Darüber hinaus bleibt zu diskutieren, inwieweit der Jüngerkreis für Jesus in der letzten Phase seines Wirkens, angesichts wachsenden Widerstandes, nicht nur Keimzelle des eschatologischen Gottesvolkes, sondern auch Kontrastgesellschaft in Israel gewesen ist. Jesus hat gewiß von seinem Sendungs-Wissen, daß Gott ganz Israel retten will (und auch die Heiden einbeziehen wird: Mt 8,11f par), nicht abgelassen. Die Bedeutung des Jüngerkreises kann also nicht im Gegensatz zu Israel, sondern nur in der Ausrichtung auf jene Israeliten liegen, die sich dem Evangelium Jesu versagen. Die Evangeliumsverkündigung, die vornehmste Aufgabe der Jüngerinnen und Jünger Jesu, wird durch die Ablehnung der Boten auch dort nicht dispensiert, wo sie sich zur Gerichtspredigt wandelt.

Bei einigen Punkten droht der Vf. im Bestreben, Einseitigkeiten traditioneller Exegese und Katechese zu korrigieren, seinerseits zu überzeichnen. So sehr L. mit Recht die „Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes" betont (vgl. ThQ 165 ⟨1985⟩ 173–183), so sehr wäre doch auch die bleibende Differenz zwischen der Basileia und der Ekklesia theologisch und hermeneutisch zu reflektieren, und zwar nicht nur als ethisches, sondern auch als soteriologisches Problem. So sehr L. mit Recht auf die gesellschaftliche Dimension des christlichen Glaubens abhebt, so sehr wäre doch herauszuarbeiten, daß sie nicht schon in der ekklesialen Perspektive aufgeht, und so sehr wäre zu prüfen, ob die Betonung des Kirchlichen nicht Gefahr läuft, nicht nur die Verantwortung unterzubetonen, die jeder Hörer des Wortes unvertretbar selbst übernehmen muß, sondern auch die unaufhebbare Dialektik zwischen dem Glaubensruf an einzelne und der gleich-ursprünglichen Schaffung des Gottesvolkes aufzuheben. So sehr L. zu Recht den Kontrast zwischen einer (der Weisung Jesu gehorsamen!) Ekklesia und, johanneisch gesprochen, dem Kosmos betont, so sehr wäre doch auch gerade auf dem Gebiet der Ethik wahrzunehmen, wie sehr sich die nachösterlichen Autoren des NT, allen voran Paulus, ohne jegliche Berührungsängste nicht nur auf jüdische, sondern auch auf pagane Ethik eingelassen und daraus Gewinn für die Entwicklung einer christlichen Ethik gezogen haben.

L. ist ohne Zweifel zuzustimmen, wenn er sagt, daß namentlich im Kreis der Jüngerinnen und Jünger beherzigt sein will, was Jesus bis hin zur Feindesliebe fordert. Die in diesem Sinn richtige These „Die Bergpredigt richtet sich an die Kirche" (36) scheint mir aber problematisch zu werden, wenn nicht mit gleichem Nachdruck gesagt wird, daß die „Ethik" Jesu ein unverzichtbarer Bestandteil des Evangeliums – auch dort, wo es erstmals verkündigt wird, also Nicht-Christen anredet und aufzuschließen vermag und unbeschadet der Tatsache, daß die Befolgung der Weisungen Jesu ein konstitutives Moment der Entscheidung für den Gott der Basileia ist, der durch Jesus eschatologisch handelt (zu S. 38); Paulus rechnet jedenfalls damit, daß ein authentischer christlicher Lebensstil eine Form missionarischer „Verkündigung" sein kann (1 Thess 4,9–12) und letztlich auf die Heiden anziehend wirkt (vgl. noch 1 Petr 2,12.15). Überdies ist stärker als bei L. (58) zu betonen, daß Feindesliebe vor allem dort gefordert ist, wo nicht auf die Basis eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses verwiesen werden kann, sondern wo – möglicherweise gerade aufgrund des Glaubens – die Kontrasterfahrung aggressiver Ablehnung von „denen draußen" gemacht wird, wie Mt 5,38–48 plastisch und paradigmatisch illustriert. L. unterstreicht immer wieder, daß die Erfahrung einer geschwisterlichen Glaubensgemeinschaft machen muß, wer zur Feindesliebe fähig werden soll (57). Soweit damit eine (Teil-)Antwort auf die Frage nach der Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu gegeben wird, fällt eine Zustimmung nicht schwer: Das Angenommen-Sein in einer Glaubensgemeinschaft verleiht Kraft, auf Gegengewalt zu verzichten und das Böse durch das Gute zu überwinden (Röm 12,21). Freilich dürfte dies weder übersehen lassen, daß Feindesliebe auch von Nicht-Christen gefordert und gelebt wird, noch dürfte es – sicher gegen die Intention L.s – zu dem Fehlschluß verleiten, die Verpflichtung zur Nächsten- und Feindesliebe sei von der Erfahrung ekklesialer Geborgenheit abhängig. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß die Adressatenfrage nur ein Aspekt der Ethik Jesu ist. Seine Weisungen zielen ebenso wie die der nachösterlichen Autoren gewiß darauf ab, daß die Hörer des Wortes, von der Dynamik der nahekommenden Basileia bewegt, existenzial und ekklesial realisieren, was Gottes Heilswille ist; sie wollen aber gerade auch den „Feinden" durch das Verhalten derer, die sich zu Jesus rechnen, aufgehen lassen, was Gottes Herrschaft bedeutet.

L.s Thesen reizen zu kontroverser Diskussion. Daß sie nicht nur unter Exegeten, sondern weit darüber hinaus geführt wird, dürfte im Interesse des Vf.s liegen.

Münster Thomas Söding

Pratscher, W.: **Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 315 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd 139), Ln DM 78.–

Der Herrenbruder Jakobus (J) ist zweifellos eine der prägenden Gestalten des Urchristentums. Seine Wirkung über den palästinischen Bereich hinaus kann keinem, der sich mit Paulus, der Apostelgeschichte oder allgemein mit der Geschichte des Urchristentums befaßt, verborgen bleiben. Der eindrucksvollste Beleg für die hohe Bedeutung des Herrenbruders ist die Tatsache, daß die frühchristliche Literatur sich dieser Persönlichkeit in aller Breite – wenn auch interessegeleitet – gewidmet hat, vom kanonischen Jakobusbrief (Jak) über die verschiedensten gnostischen Werke des 2./3. Jh.s bis zu den Kirchenvätern und die Geschichtsschreibung des Judentums bzw. Christentums. P. ist in seiner vorliegenden Habil.-Schrift in einer detaillierten Untersuchung dem gesamten literarischen Material nachgegangen und hat damit eine bisher weitgehend unbeachtet gebliebene Lücke in der Forschung geschlossen. Um es vorwegzunehmen, Vf. ist eine mehr als überzeugende Arbeit gelungen.

Die Untersuchung ist in vier Kap. gegliedert, aus denen einige wichtige Aspekte vorgestellt werden sollen:

1. Die Distanz zum irdischen Jesus (13–27): Das Verhältnis zwischen Jesus und seiner Familie war distanziert. Das läßt sich zwar nicht anhand historisch zuverlässiger Quellen verifizieren, aber aus den Informationen, die zur Bildung von Mk 3,21 geführt haben, erschließen und durch die spätere judenchristliche Tendenz, J und den Verwandten Jesu einen hervorgehobenen Platz einzuräumen (Semeia-Quelle), wahrscheinlich machen.

2. Jakobus als Zeuge des Auferstandenen (29–48): Das Bild ändert sich mit der Ostererfahrung der ersten Zeugen, J gehört zu den wichtigsten Empfängern der Ostererscheinungen; deshalb muß das Verhältnis der Verwandten zu Jesus eine entscheidende Korrektur erfahren haben, deren Ergebnis in 1 Kor 15 greifbar wird. Die Gegenüberstellung der dem Petrus bzw. Jakobus zuteil gewordenen Erscheinungen in 1 Kor 15,5.7 gewinnt ihr Gewicht dadurch, daß V. 7 „eine rivalisierende Formel (ist), die

die für Petrus und die Zwölf reklamierte grundlegende Bedeutung für die Gemeinde für Jakobus und den Kreis der Apostel beansprucht" (45) und J als Zeugen mit der Intention legitimieren soll, ihm die zumindest sachliche Priorität (auf Kosten Petri) zuzusprechen. Ihre Entstehung ist zwischen Mitte und Ende der 30er Jahre zu datieren. Der Bericht von einer Christophanie vor J im Hebräerevangelium rückt den Herrenbruder in die Mitte der nachösterlichen Jesustradition und verankert ihn auch schon im irdischen Jüngerkreis. Der legendarische Charakter der Darstellung belegt lediglich die überragende Bedeutung, die die J-Gestalt im Urchristentum zunehmend gewinnt.

3. Der kirchenrechtliche und theologische Standort des Jakobus (49–228) mit den Unterkap.n „Jakobus nach den Zeugnissen des Neuen Testaments (Gal und Agp)" (49–102), „Das judenchristliche Jakobusbild" (102–150), „Das Jakobusbild der Gnosis" (151–177), „Das großkirchliche Jakobusbild" (178–208), „Die pseudepigraphe Jakobusliteratur" (208–228): Paulus und Apg berichten zwar nicht aus biographischem Interesse über J, sind aber dennoch geeignet, die Rolle des Herrenbruders in der Jerusalemer Urgemeinde zu verdeutlichen: Paulus sieht ihn als einen der Apostel, sicher dem Petrus nachgeordnet; die Rivalitätsformel 1 Kor 15,7 läßt aber vermuten, daß er von einer Gruppe in Jerusalem aufgrund seiner größeren Nähe zur Tradition in die Führungsrolle gerückt wurde, wobei aber seine Position nicht als torarigoristisch einzustufen ist. Seine rechtliche Stellung zur Zeit des Apostelkonzils (das Vf. begründet auf das Jahr 43 datiert) geht aus seiner Einstufung der Kollekte und seiner Position im Führungsgremium der „Säulen" hervor: sowenig wie die Jerusalemer Leitung mit der Kollekte einen Rechtsanspruch im Sinne eines Führungsanspruchs verband, sowenig ist diese für J vorauszusetzen. Führungsfunktion beim Konvent hatte auch nicht J, sondern Petrus. Theologisch ist die Position des Herrenbruders zu differenzieren: Zwar ist ein sich ausschließender Gegensatz zwischen antiochenischen Repräsentanten und den Positionen der Jerusalemer Leitung nicht auszumachen – auch die sog. „Jakobusklauseln" gehören nicht zu den Konvent-Vereinbarungen –, dennoch ist für J eine größere Toraobservanz zu beanspruchen, die ihm schließlich die Führungsrolle in Jerusalem eingebracht hat. Eine rückwärtsgewandte, „antipaulinische" Position hat J aber auch später nicht vertreten, auch wenn die „Jakobusleute" in Antiochien im Auftrag des Herrenbruders im Interesse der Konventsabmachungen einzugreifen versuchten; erst recht können die „Jakobusklauseln" nicht auf den Herrenbruder zurückgeführt werden, sondern ihr Entstehen verdanken sie wohl freiwilligen Vereinbarungen zum Schutz vor Verletzung der Speisevorschriften durch Judenchristen in sog. „Mischgemeinden". J selbst ist für die antipaulinischen Agitationen im paulinischen Missionsgebiet nicht verantwortlich zu machen. Daß Judaisten ihn für ihre Ziele in Anspruch zu nehmen versuchten, ist gleichwohl gut denkbar. – Die Position des J geht schließlich aus seinem Versuch hervor, Paulus bei seinem Auftreten in Jerusalem Brücken zu bauen und seine Akzeptanz in der dortigen Gemeinde zu ermöglichen. Bei aller Nähe zum Jerusalemer Judenchristentum palästinischer Prägung hat der Herrenbruder die paulinische Missionsarbeit auch in Jerusalem verständlich zu machen versucht.

Die spätere judenchristliche Tradition, durch Hegesipp vermittelt, läßt den Herrenbruder in einem veränderten Licht erscheinen (102–121): J wird von Anfang an als in der Gemeinde in Leitungsfunktion stehend gezeichnet; ja er ist überhaupt die entscheidende Person der frühen Kirche, mit der Kompetenz eines Episkopos (Eusebius) ausgestattet, die mit den historischen Gegebenheiten nicht übereinstimmt. Dies gilt insbesondere für die in der Hegesipp-Tradition ausgeführte theologische Deutung, die nicht nur des J soteriologische, sondern auch missionarische Funktion einschließt, welche dann letztlich als für seinen Märtyrertod ausschlaggebend gesehen wird. Die historischen Anhaltspunkte Gal 2,9ff sind hier legendarisch vorangetrieben. – Ein ähnliches Bild ergeben die Pseudoklementinen (121–149), die den Herrenbruder nicht nur zur zentralen Figur machen, sondern ihn von Jesus selbst zum Bischof der Jerusalemer Gemeinde eingesetzt sehen und in einer alle anderen mittragenden Funktionen überragenden Stellung vermitteln, administrativ wie theologisch; hier gewinnt er seine Bedeutung nicht zuletzt in der antipaulinischen Funktion, welche die Konkurrenzsituation mit den heidenchristlichen Gemeinden widerspiegelt. Neue Aspekte treten im J-Bild der Gnosis in den Vordergrund (151–177); wichtigste Quellen sind hier die Nag-Hammadi-Texte. In ihnen zeigt sich ein sehr differenziertes Bild: Im ThEv ist J keineswegs die überragende – wenn auch sicher bedeutende – Figur, die neben Petrus steht und damit indirekt die antipetrinische (d. h. antigroßkirchliche) Position der gnostischen Entwicklung anzeigt. Theologisch wird er schon in ThEv zu einer Figur von universaler Bedeutung, ja zum gnostischen Offenbarungsmittler und damit zur Plattform gnostischen Existenzverständnisses (vgl. auch EpJac-Gruppe, wo J als der wahre Pneumatiker ausgelegt wird).

Diese Sicht unterliegt noch der weiteren Ausdeutung, wenn in 1 ApJac (162–166) in zwei Dialogen Jesu mit J die Zentralfragen des gnostischen Heilsverständnisses thematisiert werden und J bei aller festgehaltenen seinsmäßigen Differenz zu seinem (in spiritualisierter Form verstandenen) „Bruder" Jesus zum Repräsentanten des wahren Gnostikers wird und als Offenbarungsmittler soteriologische Qualitäten erhält. Die das urchristliche J-Bild bestimmenden theologischen Themen wie Gesetz und Kult fehlen hier völlig. Soteriologisch ist J auch in 2 ApJac (166–172) bestimmt („Erlöser", „Helfer", „Erleuchter"), freilich ist seine Erlösungskompetenz auf sein Erdenwirken begrenzt, ist er doch als Irdischer selbst den irdischen Bedingungen unterworfen und auf den Offenbarungsruf des himmlischen Erlösers verwiesen, als mit seinem Wissen Ausgestatteter aber zur Vermittlung der rettenden Gnosis befähigt. Charakteristisch auch für 2 ApJac ist die antijüdische Tendenz des J-Bildes. – Weniger bedeutsam, weil für die J-Tradition des Herrenbruders kaum erhellend, sind das Ägypter-Evangelium von Nag Hammadi, die Naassener- und Manichäertexte (172–176), die vom Herrenbruder ein nur verschwommenes Bild bieten. Die fehlende antipaulinische Tendenz der unterschiedlichen Gnosis-Texte zeigt, daß die genuin judenchristliche J-Tradition (vgl. Pseudoklementinen) sich nicht recht durchgehalten hat.

Vf. schließt eine Darstellung des großkirchlichen J-Bildes an (178–208), das neben der judenchristlichen und gnostischen J-Tradition steht. Findet sich bei den Apostolischen Vätern und Apologeten keine Aufnahme der J-Figur, so taucht der Herrenbruder dann vor allem im ProtevJac und bei Clemens von Alexandrien auf. Bei letzterem ist J erster Bischof nach dem Apostelkonvent; als solcher von den Aposteln eingesetzt, steht er in der apostolischen Sukzession und wird in seiner Kompetenz auf Jerusalem begrenzt. Dieses J-Bild setzt sich großkirchlich durch, ein Bild, das von der christlichen Geschichtsschreibung historisch nicht weiter hinterfragt wird. J hat vor allem antihäretische Funktion (antignostisch bei Irenäus und Clemens Alexandrinus) oder ist Repräsentant orthodoxer Kirchenführerschaft im Sinne der heidenchristenfreundlichen Didaskalie. Seine hohe ethische Qualität stellt Euseb heraus, so wird J zum großkirchlichen Heiligen. Als Zeuge für die Gottessohnschaft Jesu steht er für die Orthodoxie der Großkirche, als Orthodoxer wird er schließlich ins Martyrium getrieben. Dieses positive Bild der Großkirche hält sich grundsätzlich bis auf eine partielle Distanzierung in der lateinischen Kirche, die aber wirkungsgeschichtlich nicht weiter relevant ist, durch. Wesentliche Differenz zwischen der großkirchlichen und judenchristlichen Literatur ist der Verzicht auf die Alternative „Paulus oder J".

Es schließt sich eine Übersicht über die pseudepigraphe J-Literatur an, zunächst den kanonischen Jak (208–221). Der Jak ist eine pseudepigraphische Schrift, deren Grundanliegen sich vor allem in 2,14–26 ausspricht. Der Brief ist nicht programmatisch, aber de facto antipaulinisch, andererseits läßt er auch Nähe zu Paulus erkennen (1,17f; 2,5; 4,12 u. a.). Jak ist nicht Repräsentant eines Paulus mißverstehenden nachpaulinischen Christentums, sondern von einer Position her zu verstehen, die in Jesustradition und im Armutsideal der frühjüdischen Weisheitsliteratur verwurzelt ist. Der in 2,14ff liegenden Mitte des Jak sind denn auch die weisheitlich geprägten Traditionen zugeordnet. Was die theologiegeschichtliche Einordnung der Schrift angeht, plädiert Vf. für eine Matthäus nahestehende Tradition, die in der Verbindung von jüdischen und hellenistischen Einflüssen besteht und sich mit dem frühchristlichen „Pseudopaulinismus" berührt. Die Frage, warum sich der pseudepigraphe Brief auf J beruft, beantwortet Vf. mit der Annahme eines urchristlichen Kreises, der mit J-Traditionen vertraut ist, ohne Kontinuität zum historischen J erkennen zu lassen. Vf. nennt dies eine sekundäre Herrenbrudertradition, „die sich primär nicht an dessen Vorstellungen, sondern an dessen Ruhm orientiert" (221). Mit ProtevJac (221–224) beginnt J-Literatur, die sich inhaltlich kaum mit dem Herrenbruder verbinden läßt, sondern nur mehr den Verfassernamen tradiert. Wie andere Kindheitsevangelien verfolgt auch ProtevJac das Ziel, die Vorgeschichte Jesu zu erhellen, wobei aber faktisch die christologische Orientierung zugunsten mariologischer Perspektiven zurücktritt. Daß dem gerade die Autorität des J dient, liegt primär an dessen Verwandtschaft mit Jesus, weniger an theologischer J-Tradition.

4. Das Martyrium des Jakobus (229–260): Dieses Schlußkap. thematisiert das Martyrium des J, über das sowohl Josephus wie judenchristliche Tradition berichten. Nach Josephus (ant XX, 197–303) ließ der Hohepriester Ananus unter Übrschreitung seiner Kompetenz J wegen Gesetzesübertretung steinigen; anders liegen judenchristliche Berichte, die sich aber ihrerseits deutlich voneinander unterscheiden. Ausschlaggebend – so das Urteil des Vf.s – für die Hinrichtung des J scheint die von Ananus befürchtete destabilisierende Gefahr gewesen zu sein, die er in der Nähe des Herrenbruders zu Jesus mit seiner Bewegung und durch die Beziehung des J zu Paulus noch zusätzlich argwöhnte.

Abschließend zeigt Vf. zusammenfassend (261–263) das heterogene Bild des Herrenbruders, das weitgehend von Überlieferungsinteressen bestimmt ist und wohl viele Züge der Zentralfigur des Urchristentums bewahrt, die für sich aber keinesfalls für ein historisch getreues Bild des J ausgewertet werden können, sondern als subjektive Zeugnisse theologiegeschichtlich einzuordnen sind. Als solche haben sie denn auch ihre Relevanz.

Vf. hat ein imponierendes Buch geschrieben; so ist eine mit größter Sorgfalt und kompetenter Auswertung der zur Verfügung stehenden Quellen erarbeitete Untersuchung entstanden, die das J-Bild im Urchristentum und darüber hinaus ausleuchtet.

Auf dem Hintergrund der präzisen Beschreibung des „historischen" Jakobus scheint es mir gänzlich unmöglich, in dem Herrenbruder den Verfasser des kanonischen Jak zu sehen. Eine letztlich mit dem paulinischen Gedankengut wohl vertraute Autorität der Jerusalemer Zeit hätte sich unter Rückgriff auf den paulinischen Grundsatz der Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke detaillierter mit dem Apostel auseinandersetzen müssen und könnten (und hätte es bei seiner Kompetenz auch getan). Ansonsten vermag ich der Analyse des kanonischen Jak nur begrenzt zu folgen, da es mir nicht mehr möglich zu sein scheint, Jak 2,14–16 als Mitte des Briefes anzunehmen (vgl. die Arbeiten von H. Frankemölle und nun auch

meine Kommentierung des Jak in SKK Bd 15, Stuttgart 1989). Dieses Einzelproblem ist aber für die Untersuchung insgesamt nicht von erheblichem Gewicht und vermag die große Leistung des Autors nicht zu schmälern.

Da das Buch zudem übersichtlich gegliedert und sehr ansprechend geschrieben ist, kann es jedem theologiegeschichtlich Interessierten nur dringlich zur Lektüre empfohlen werden.

Bamberg Rudolf Hoppe

Schwier, Helmut: **Tempel und Tempelzerstörung.** Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.). – Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1989. XII, 421 S., 9 Beilagen (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 11), Lw. sFr. 98.–

Die Untersuchung ist eine Diss. der evang.-theol. Fak. der Univ. Heidelberg 1988. Sie versucht, eine geschichtliche und gesellschaftsgeschichtliche Darstellung der komplexen Vorgänge vor und während des ersten jüdisch-römischen Krieges auf dem Hintergrund theologischer und ideologischer Konzeptionen einerseits der jüdischen Gruppierungen andererseits der römischen Seite zu geben. Dabei werden Bewahrung, Reinigung und Zerstörung des Tempels als Ziele und Ergebnis der Auseinandersetzungen aufgezeigt.

In kritischer Analyse der Quellen und der Sekundärliteratur gelangt S. neben seiner Hauptthese zu vielen wichtigen Detailergebnissen, die leider nicht durch ein Register erschlossen werden, und bindet sie souverän in seine Argumentationslinie ein. Ziel und These der Untersuchung führen zwangsläufig dazu, alle Vorgänge unter einer bestimmten Fragestellung zu analysieren. Ob die von S. gefundene Antwort in jedem Fall das tragende Argument der jeweiligen Motivation und Aktion darstellt, sei dahingestellt. In der Gesamtheit bietet S. ein überzeugendes Bild der zeitgenössischen Situation.

Im I. Teil (4–54) legt S. eine Analyse der Ereignisgeschichte des ersten jüdisch-römischen Krieges dar (Zeittafel: 53f). In Relation zum Verlauf des Krieges zeigt S. die Aktionen der verschiedenen jüdischen und römischen Kriegsteilnehmer auf. Er verdeutlicht das strategische Vorgehen der Römer von der anfänglichen Verkennung des Aufstands als Kleinkonflikt bis zur folgerichtigen Zerstörung des Jerusalemer Tempels, der Stadt und der Burgen im Land. Auf jüdischer Seite stellt S. die Machtverschiebungen unter den Gruppierungen in Jerusalem heraus.

Die schrittweise Eroberung Jerusalems ist instruktiv dargestellt (28–40).

Der genaue Tag des Tempelbrandes – oft wird dafür der 10. Ab/29. August 70 genannt – läßt sich nach S. nicht aus den Quellen rekonstruieren. Den Massenmord der Sikarier auf Masada 74 hält S. (50f) so nicht für historisch, auch wenn der Fall der Festung mit Selbsttötungen, Selbstaufopferungen im Abwehrkampf und mit Massakern endete. In gleicher Weise fanden die „Tempelzeloten" nach dem Bericht des Cassius Dio bei der Eroberung des Tempels ihr Ende (163).

Im zentralen II. Teil seiner Untersuchung (55–362) diskutiert S. theologische und ideologische Faktoren im Kontext der Tempelzerstörung. Er stellt die Interaktion dieser Faktoren heraus, die den Krieg mit auslösten, ihn begleiteten und verschärften, und begründet so die Abhängigkeit zwischen „realer" und „ideologischer" Kriegführung (1f).

Zunächst analysiert S. die Vorstellungen der verschiedenen jüdischen Gruppierungen (55–201). Die Forderung nach der Heiligkeit und Reinheit des Tempels als Voraussetzung für den Erfolg des Aufstands dient ihm als das zentrale Kriterium, die Gruppen zu bestimmen.

Der idealen Konzeption werden Erwartungen gegenübergestellt, die insbesondere auf dem Zionsschema und dem heiligen Krieg beruhen; der Rückgriff auf die Makkabäer ist dabei deutlich. Zurückgehend bis Pompejus führt S. die Tempelentweihungen durch die Römer als Erfahrung auf (90ff) und erkennt in den jüdischen Reaktionen eine Steigerung der Abwehr, die in der radikalen Tempelreform des Eleazar b. Ananias ihren Höhepunkt findet und den Aufstand begründet. Als neue Komponente betont S. den eschatologischen Charakter der Reform (117ff).

Für die Zeloten versucht S. eine neue, umfassendere Definition als „zelotische Bewegung". In der Sorge um die Reinheit des Heiligtums sieht er das zentrale und Einheit stiftende (?) Anliegen der Bewegung (131ff).

Auch den Flüchtlingen und Räuberbanden spricht S. grundsätzlich religiöse Motivation zu, meist in der Form der Zionshoffnung wie bei Johannes von Gischala und der Unzerstörbarkeitshoffnung bei Simon b. Giora, die sich bei diesem mit dem Anspruch des messianischen Prätendenten verbunden habe (145ff).

Die Erwartung von Gottes Symmachie findet S. in vier Modellen ausgedrückt (156ff): Das „Erfolgsmodell" bestätigt die göttliche Kriegshilfe. Das „Tempelmodell" geht von der Gegenwart Gottes im Heiligtum aus; Gott werde sein Heiligtum und dessen Verteidiger beschützen. Das „Kultmodell" geht vom gereinigten Kult als Vorbedingung aus; das Martyrium der Tempelzeloten komme einem letzten Herbeizwingen des Eingreifen Gottes gleich. Das „messianische Modell" geht von der Anwesenheit des Messias in der Stadt aus.

Bei der Aristokratie unterscheidet S. zwischen der prorömischen Gruppe (des Geldadels) um Ananias, die den Tempel durch Behauptung des Status quo bewahren möchte, und der aufständischen Gruppe (des alten Adels) um Ananos, die mittels des „Traditionsmodells" die Tempelreinheit erreichen möchte (173ff).

Seine Ergebnisse über die jüdischen Trägerkreise stellt S. in einer Tabelle zusammen (200f).

Für die römische Seite (202–307) legt S. die Pax Romana und die religiös-politische Bedeutung Jupiters als die tragenden ideologischen Elemente dar. Seit Nero findet sich die Propaganda, daß Jupiter Capitolinus die ewige Herrschaft Roms verbürge, indem er den Princeps als Garanten der Herrschaft beschütze. Den römischen Ansprüchen stellt S. den geistig-politischen Widerstand Asiens gegen Rom gegenüber, der sich in Orakeln niederschlug und römische Untergangsbefürchtungen begleitete (231ff).

In der Umsetzung der Ideologien zur Friedens- und Herrschaftssicherung in Judäa scheiterten die Römer nach Ansicht von S. (251ff), weil u. a. eine Integration der provinzialen Oberschicht nicht gelang und weder „intolerante Kontrolle" (Caligula) noch „unkontrollierte Toleranz" (Claudius) zur Stabilisierung der Lage führten. Den administrativen Maßnahmen fügt S. die ideologischen Auswirkungen des Kapitolbrandes von 69 als verschärfendes Element einer radikaleren Politik an (267ff).

Die Zerstörung des Jupitertempels in den Auseinandersetzungen zwischen Vitellianern und Vespasianern (21–27) ist als Vorzeichen für das Ende der römischen Weltherrschaft aufgefaßt worden. Unabhängig der Schuldfrage an dem Brand war die neue Dynastie der Flavier gezwungen, sich erst noch sichtbar durch Jupiter legitimieren zu müssen. Begleitet von einer breiten Propaganda, von der das „flavische Traktat" (298ff) die römische Seite präsentiert, bekam der jüdische Krieg quasi die Funktion eines Gottesurteils.

S. stellt die These auf, daß letztlich dieser Legitimationsdruck die Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der Stadt durch die Flavier notwendig machte und daß sie von vornherein beabsichtigt war. Die Beurteilung von der kultischen Inbesitznahme des Tempels und der „Überführung" Jahwes nach Rom (308ff) verdienen Beachtung. Der Triumphzug der Flavier (317ff) fügt sich in diese Interpretation: „Der durch die ägyptischen Götter schon legitimierte Kaiser zieht zum Kapitol, um die Anerkennung Jupiters dadurch zu erlangen oder zu bekunden, daß er ihm den besiegten Gott in Gestalt von dessen Attributen zu Füßen legt" (327). Der Fiscus Judaicus (Behörde) führte die anstelle der Tempelsteuer erhobene Judensteuer dem Jupiter Capitolinus zu; sie diente dem Wiederaufbau des Kapitols. Auch darin wurde die Herrschaft Jupiters über Jahwe propagiert.

Die gutbegründete Hypothese von S. weist trotz der breiten Argumentation eine Schwachstelle auf. Während S. die verschiedenen ideologischen Gruppierungen der Juden hervorragend analysiert, ist seine Darlegung der römischen Seite zu sehr auf seine These zugeschnitten. Hier wären gleichfalls mehrere ideologische Ebenen, Ziele und Entwicklungen zu unterscheiden gewesen.

Bis zur Eroberung Jerusalems scheint die flavische Propaganda Elemente der neronischen Zeit fortzuführen und stark militär-politisch orientiert (vgl. R. Wenning, Boreas 9, 1986, 113–129). Erst mit der Eroberung des Jerusalemer Tempels gewinnt der Jupiterbezug an Bedeutung. Nach der Besiegung der letzten Aufständischen in Masada, Ägypten, Kyrene verstärkt sich dagegen die Pax-Verehrung, wobei die Rückbezüge auf Augustus augenfällig sind. Seit dieser Zeit wird die Zerstörung des Tempels durch die Flavier nicht mehr betont. Dieser neuen Linie – die etablierte Dynastie verkündet die Pax Romana – entspricht bereits die Darstellung des Flavius Josephus, der Titus von einer Schuld an der Zerstörung des Tempels ganz freizusprechen versucht.

Verschiedentlich wäre neuere archäologische Literatur zu beachten gewesen, z. B. für die herodianischen Festungen, aber auch zur Diskussion der römischen Ideologien. Vgl. u. v. a. P. Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, 1987; Kaiser Augustus und die verlorene Republik, Ausstellungskatalog Berlin 1988.

Der besondere Gewinn dieser Untersuchung liegt zweifelsohne darin, daß S. in eindringlicher Weise römisches Denken und Verhalten während des jüdisch-römischen Krieges als Faktor für den

Verlauf des Krieges in die Diskussion eingebracht hat, ist man doch gewöhnt, den Krieg aus der Perspektive der jüdischen Seite zu betrachten.

Münster Robert Wenning

Sfameni Gasparro, Guilia: **Misteri e culti mistici di Demetra.** – Roma: Bretschneider 1986. 371 S. (Storia delle Religioni 3), kart. DM 0,00

Obwohl die religionsgeschichtliche Forschung im Hinblick auf die Mysterien von Eleusis eine inzwischen kaum mehr übersehbare Literatur hervorgebracht hat, greift die Vf.in, eine anerkannte Religionswissenschaftlerin, das Thema erneut auf. Sie beabsichtigt mit der Einordnung der eleusinischen Mysterien in das Panorama der verschiedenen Demetermythen und -kulte sowohl die Einzigartigkeit des Phänomens von Eleusis als auch typische Konstanten des Demeterkultes darzustellen.

Im Anschluß an einen Literaturbericht, der dem Leser die Forschungstendenzen klar und knapp vor Augen führt (7–26), widmet die Vf.in den 1. Teil ihrer Studie den Mysterien von Eleusis, ohne jedoch neue Aspekte aufzeigen zu können (29–134). Die Darlegung beschränkt sich auf die Beziehung zwischen dem Mythos von den beiden Göttinnen Demeter und Kore und den Mysterien (29–87), sowie die Auflistung der anderen in diesen Bereich gehörenden Gottheiten (89–122) und eine durch die antike Literatur ausgewiesene Erörterung des soteriologischen und eschatologischen Aspekts (123–134).

Im 2. Teil (137–338) behandelt die Vf.in die verschiedenen Brechungen des Demetermythos als Grundlage der jeweiligen mystischen Kultpraxis und ist bemüht, die gegenseitigen Interferenzen hervorzuheben. Die Untersuchung richtet sich zunächst auf den Zusammenhang zwischen dem Demetermythos und dem Beginn des Ackerbaus, d. h. der menschlichen Kultur (141–194), sodann setzt sie sich mit den Thesmophorien, dem verbreitetsten Kultfest der Demeter und Kore, auseinander (195–283).

Als interessantes Ergebnis stellt die Vf.in zwei „Modelle" des Demeterkultes vor: den thesmophorischen Typ, der eine sozial und kulturell niedere Entwicklungsstufe widerspiegelt, und den eleusinischen Typ, der den agrarischen Zyklus sakralisiert und auf eine höhere, kosmische Ebene transponiert, die den neuen religiösen Anforderungen einer städtischen Kultur gerecht werden kann (277–283). Auf diese Weise gelingt es, sowohl die Kohärenz wie auch die Distanz der Mysterien von Eleusis zu den anderen Demeterkulten herzustellen.

Ein geographischer Überblick über die Verbreitung der beiden Kulttypen rundet diese Studie ab, die mit großer Sachkenntnis und Akribie geschrieben ist.

Wer sich über das äußerst komplexe Phänomen des Demeterkultes informieren möchte, wird dieses Buch mit Gewinn lesen, in dem die weitgestreute Literatur zum Thema ausführliche und kritische Beachtung findet.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Henrici de Gandavo Opera Omnia, Vol. XVII: **Tractatus super facto Praelatorum et Fratrum** (Quodlibet XII, quaestio 31). Ed. Ludwig Hödl / M. Haverals. Cum introductione historica. – Leuven: University Press 1989. CLXIX, 291 S. (Ancient and Medieval Philosophy De Wulf-Mansio Centre Series, 2)

Mit jedem neuen Band der kritischen Ausgabe der Schriften des Heinrich von Gent, die vom De Wulf-Mansion Centre der Kath. Universität Löwen unter Leitung von Dr. R. Macken besorgt wird, wird die zentrale Rolle des Doctor Solemnis im geistigen Leben der 2. Hälfte des 13. Jh.s deutlicher gekennzeichnet. Der hier zu besprechende Band ist ein wichtiges Dokument für die Geschichte der Beziehungen der Mendikantenorden zu den Weltgeistlichen. Die spannungsreiche Geschichte wird hier in ihren Anfängen sichtbar, wirksam blieb sie das ganze Mittelalter. Kirchenhistoriker, Pastoraltheologen und Systematiker unter den Theologen werden gleichermaßen von den Ergebnissen der Arbeit betroffen.

Der Traktat „Über den Streitfall zwischen den Prälaten und den Brüdern" schließt sich als Quaestio 31 an das 12. Quodlibet an, das Heinrich von Gent 1288 (Weihnachten) in Paris disputiert hatte. In seinem Umfang von 268 Druck-S. sprengt er den Rahmen eines Quodlibets und forderte eine selbständige Behandlung und Edition.

Die vorliegende Edition und Untersuchung umfaßt die theologiegeschichtliche Einführung von L. Hödl, Bochum (VII-CXVII), die textkritische Einführung von L. Hödl und M. Haverals, Löwen (CXVIII-CLXIX), die Edition (1–268) und den fünfteiligen Index, der sich in der kritischen Edition bewährt hat: Verzeichnis der zitierten Autoren und Quellenschriften, Namenverzeichnis der doppelten Einführung, Namenverzeichnis des Textapparates, Handschriftenverzeichnis, Literaturverzeichnis und Inhaltsübersicht.

Heinrichs Traktat ist in sehr komplexe historische Zusammenhänge eingebettet, die gemeinhin als „Mendikantenstreit" bekannt sind.

Unter Berufung auf die päpstlichen Pastoralprivilegien (von Honorius III. 1216–1227 bis Martin IV. 1281–1285) nahmen die Mendikantenbrüder die Seelsorge in Predigt und Sakramentenspendung wahr. Wenngleich ihnen keine Gegnerschaft zur Weltgeistlichkeit unterstellt werden darf, so fühlten sich die Prälaten doch in ihren angestammten Rechten und Pflichten der Cura animarum beeinträchtigt. Das Zentrum des Streites war Paris und die Universität. Heinrich von Gent, angesehener Magister der Theologie, seit 1278/79 Archidiakon von Fournai, war einer der Wortführer in der Sache der Weltgeistlichen, der wiederholt in den alljährlichen quodlibetalen Disputationen zu dieser Streitfrage Stellung nahm und für die Bischöfe Franziens gutachterlich tätig war.

1. L. Hödl gliederte die theologische Einführung in vier Teile:

1. analysierte er die Ursachen des Streites, wie sie in den Quellenschriften und Zeugnissen der Auseinandersetzung sichtbar werden: in der außerordentlich wichtigen Dokumentensammlung des Bischofs von Amiens, Wilhelm von Mâcon, (in Cod. lat. Paris. 3120), die noch einmal minutiös beschrieben wird, im Konzilskanon „Omnis utriusque sexus" des Lateranense IV (1215), der die „cura animarum" als Aufgabe der Prälaten saktionierte, in den Pastoralprivilegien der Päpste und schließlich in den widerstreitenden theologischen Standpunkten zu dieser Frage, wie sie auf dem Konzil von Lyon aufbrachen, aber nicht geschlichtet werden konnten.

Im 2. Teil verfolgt L. Hödl die Ereignisse des Streites von 1281 bis 1286, d. h. vom Erscheinen der Bulle „Ad fructus uberes" Martins IV. (13. Dezember 1281) bis zu den universitäts- und stadtöffentlichen Auseinandersetzungen zwischen Prälaten und Mendikanten Advent 1286 in Paris und zu Beginn des Jahres 1287 in Orleans. In dieser Phase des Streites standen Pariser Theologen (unter ihnen Heinrich von Gent) mit den Bischöfen in einer Front.

Hierauf folgt im 3. Teil der Einleitung die Vorstellung des Traktates Heinrichs von Gent, seine Gliederung, Entstehung und der Lehrstandpunkt.

Abschließend werden im 4. Teil die weiteren Geschehnisse, vor allem die beiden Gesandtschaften der Prälaten an die Kurie geschildert und der vorläufige Abschluß des Streites auf dem Nationalkonzil 1290 in Paris, auf dem Kardinal Gaetani das Wort führte.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt ohne Zweifel auf der literarischen und theologischen, kirchlichen und universitären Wirksamkeit Heinrichs von Gent, die durch den Traktat vielseitig beleuchtet wird. Neben ihm kommen aber auch andere Theologen ins Gespräch, die bislang kaum Beachtung fanden, allen voran der weltgeistliche Magister Berthold von Saint-Denys († 1307), der gegen Heinrich von Gent und die Position der Praelati dem pastoralen Anliegen der Mendikanten gerecht zu werden versuchte. Durch die Arbeit am Traktat Heinrichs von Gent konnte auch die anonyme Quaestio des Berthold von Saint-Denys verifiziert werden. Auf seiten der Mendikanten tat sich vor allem der Dominikanertheologe Johannes de S. Benedicto hervor, dessen Lehrstandpunkt ausführlich gewürdigt wird. Aus dem Traktat gewinnt L. Hödl auch neue Erkenntnisse zur Geschichte der Synoden in Franzien in der 2. Hälfte des 13. Jh.s. Selbstredend muß die synodengeschichtliche Forschung diese Erkenntnisse prüfen und verifizieren. Nicht zuletzt werden auch Person und Wirken des Kardinals Gaetani in ein neues Licht gerückt. Was der Kardinal 1290 begonnen hat, vollendete er als Papst Bonifaz VIII. mit der Bulle „Super cathedram" (vom 18. Februar 1300). Diese kann nur auf dem Hintergrund der ganzen Auseinandersetzung gewürdigt werden.

2. Die textkritische Einführung von L. Hödl und M. Haverals konnte sich die Ergebnisse der Editionsarbeit von J. Decorte zunutze machen, die in der Edition des Quodlibetes XII (Opera Omnia XVI) überaus sorgfältig begründet sind. Die Auswahl der Führungshandschriften stand darum von Anfang an fest. Die beiden Editoren standen aber bei der Arbeit am Traktat vor einer außergewöhnlichen Situation. Heinrich von Gent hat den Traktat zweimal veröffentlicht: Einmal als Streitschrift in der Auseinandersetzung zwischen den Prälaten und Mendikanten. Der volle umfangreiche Text der Streitschrift ist in der Dokumentensammlung des Wilhelm von Mâcon überliefert. Zum anderen hat aber der Magister Heinrich den 1. Teil des Traktates (etwa 1/5 des Gesamtumfanges) als Quaestio 31 des XII. Quodlibets (nach Weihnachten 1288) veröffentlicht, und zwar wie alle Quodlibeta durch die Universität. Diese zweifache Werdegeschichte des Traktates hat auch die Textgeschichte bestimmt. Die offizielle Ausgabe des Textes durch die

Universität wurde überformt und durchkreuzt vom Text, der unmittelbar vom Magisterexemplar abgeschrieben wurde. Die „ratio edendi" für die mittelalterlichen Schultexte ist um eine Erfahrung reicher geworden! So wichtig es ist, die Universitätsüberlieferung mit der historisch-philologischen Methode, die seit Anfang an für die Heinrich-von-Gent-Ausgabe verbindlich ist, transparent zu machen, so sehr muß man auch auf der Hut sein vor Überraschungen. Das Magisterexemplar konnte jederzeit die Veröffentlichung beeinflussen.

3. Der Traktat des Heinrich von Gent, der hier erstmals vollständig ediert wurde, ist ein getreuer Spiegel der aufwendigen Auseinandersetzung um das Pastoralstatut des Mendikanten.

In der Pars I der dreigeteilten Abhandlung begründet er zunächst seine „weltgeistliche" Position und setzt sich dann ausführlich mit dem Anliegen und Absichten Martins IV., in dessen Bulle „Ad fructus uberes" auseinander. In einer ausführlichen rechtsdogmatischen Diskussion erörtert er dann die entscheidenden Passagen der Bulle selbst.

Im 2. Teil des Traktates legt der Magister die Hauptargumente der Prälaten gegen die Mendikanten dar – insgesamt 26 – führt die Antworten und Widerlegungen der Brüder an und entkräftet sie. Die Argumente der Prälaten stammen aus allen Fächern der Theologie, vielfach auch aus der Kanonistik. Manche Argumente erreichen mit den Einwänden, den Widerlegungen, die sich wiederholen, den Umfang von ordentlichen Quästionen. In diesen Diskussionen kommen die zentralen Themen der kirchlichen Gewalt, ihrer Ordnung und Differenzierung zur Sprache. Der Traktat ist auch ein wichtiges Zeugnis über die Auseinandersetzung um die päpstliche Vollmacht in der „cura animarum".

Im 3. (kürzeren) Teil werden 16 typische Beweisgänge, die für die Position der Brüder angeführt werden, dargelegt und wiederum ausführlich widerlegt.

Kaum über ein anderes zentrales Ereignis der Kirchengeschichte werden wir so unmittelbar informiert als über diesen Streit um die Pastoralprivilegien der Mendikanten. Diese Auseinandersetzung mit den Bettelorden um die Seelsorge gerade in den Städten reicht bis in die Neuzeit herein. In der vorliegenden Untersuchung und Edition wird Grundlagenforschung betrieben.

Minneapolis, USA M. Führer

Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3. – 2. 4. 1989, hg. v. Simo Peura / Antti Raunio. – Helsinki und Erlangen: Luther-Agricola-Gesellschaft 1990. 232 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25 / in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg [Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, 15])

Bereits seit längerer Zeit ist die finnische Lutherforschung sehr intensiv mit dem Problem der Vergöttlichungslehre beschäftigt. Dieses Thema wurde gewiß vor allem durch den bilateralen ökumenischen Dialog zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und der Orthodoxen Kirche Rußlands nahegelegt. Daß es aber auch unter primär wissenschaftlichen Gesichtspunkten höchst interessant und lehrreich ist, beweisen die in dem angezeigten Sammelband dokumentierten Referate einer Fachtagung, welche im Frühjahr 1989 in Helsinki von der dortigen Theologischen Fakultät und der Finnischen Akademie der Wissenschaften zusammen mit der Luther-Akademie Ratzeburg veranstaltet wurde.

In einem Einführungsbeitrag gibt T. Mannermaa einen instruktiven Überblick über ‚Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung' (11–26).

Dabei stellt er neben seinen eigenen Forschungsergebnissen, wie sie u. a. in dem Band ‚Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, Hannover 1989' (vgl. meine Rezension in: ThRv 86, 1990, Sp. 469–473) niedergelegt sind, zunächst die Diss. von R. Saarinen vor (Gottes Wirken auf uns. Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Stuttgart 1989; vgl. ThRv a.a.O.), in der die philosophischen Voraussetzungen der Lutherforschung geprüft werden mit dem Ergebnis, daß die stark neukantianisch, namentlich durch Lotze geprägten Forschungstraditionen von Ritschl bis Barth ein Verständnis des, wie es heißt, realontischen Charakters der Anwesenheit Christi im Glauben wenn nicht unmöglich machen, so doch erheblich erschweren.

Unter dem Titel ‚Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung' (103–119) hat Saarinen selbst dieses Resultat seiner Arbeit noch einmal eingehend entwickelt.

Ein weiterer, von Mannermaa eingangs skizzierter Schwerpunkt finnischer Lutherforschung (vgl. dazu u. a. auch den von T. Mannermaa u. a. hg. Sammelband: Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.–12. November 1986, Helsinki 1987) gilt dem Partizipations- und Seinsverständnis sowie dem Glaubens- und Liebesbegriff des Reformators.

Der erste Gesichtspunkt wird von S. Peura (121–161: Die Teilhabe an Christus bei Luther), der zweite von A. Raunio entfaltet (163–186: Die goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und die göttliche Liebe in Luthers Theologie 1522–1523). Die Grundtendenz der Ausführungen läßt sich mit Mannermaa zusammenfassend folgendermaßen umschreiben: Nach Luthers genuinem Verständnis handelt es sich bei dem Verhältnis Gottes und des Menschen „nicht nur um die Vereinigung des Willens Gottes und des des Menschen . . ., aber auch nicht nur um die Tatgemeinschaft bzw. Aktgemeinschaft der Offenbarung, sondern . . . auch wirklich um die Gemeinschaft des Seins Gottes und des Menschen" (19). Entsprechend hat die Gegenwart Christi im Glauben bzw. in der dem Glauben folgenden Liebe nicht nur als Wirkpräsenz, sondern als realontische Gegenwart zu gelten, womit nach Mannermaa eine offenkundige Analogie zur orthodoxen Theosislehre gegeben ist, wie sie etwa von Gregorios Palamas vertreten wurde (vgl. 49–60: H. T. Kamppuri, Theosis in der Theologie des Gregorios Palamas).

Während U. Asendorf in seiner Studie über ‚Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers' (85–102) diese These nachdrücklich unterstreicht und G. Kretschmar ‚Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie' (61–84), genauer gesagt der lutherischen Theologie deutscher Sprache anhand lehrreicher Beispiele skizziert, wendet sich R. Slenczka unter der Überschrift ‚Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie' (27–48) gezielt und in entschieden dogmatischer und um biblische Konkretion bemühter Perspektive der systematischen Grundfrage der Vergöttlichung als ontologisches Problem zu. Seine Kritik richtet sich dabei vor allem dagegen, „daß von einer bestimmten Voraussetzung her im Glaubensverständnis die Unterscheidung von Sein Gottes und Gottesbewußtsein des Menschen in der evangelischen Theologie völlig aufgehoben wird" (40), während es nach Maßgabe biblischen Zeugnisses geboten sei, in der Gemeinschaft von Gott und Mensch deren Unterscheidung festzuhalten.

Wie sich diese Differenzierungsforderung zur Mannermaaschen These einer realontischen Einwohnung Christi im Glauben verhält, bedürfte sicher noch genauerer Diskussion (vgl. in diesem Zusammenhang auch E. Martikainen, Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers, 215–232; thematisch etwas abseitig, aber gleichwohl sehr lehrreich ist der Beitrag von E. Huovinen, Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?, 187–214). Auch wäre im einzelnen zu prüfen, wie sich das metaphysische Anliegen der finnischen Lutherforschung mit Slenczkas Maxime verträgt, wonach es „bei der Vergöttlichung, also bei der Gemeinschaft mit Gott, nicht um eine ontologische Begründung für die Theologie", vielmehr „um den theologischen Grund der Ontologie" geht (46; bei S. gesperrt).

Noch wichtiger allerdings dürfte die präzise Klärung der Frage sein, wie man sich eigentlich unter theologischen und ontologischen Bedingungen das genaue Verhältnis von Sein und Bewußtsein zu denken hat.

Mußte sich doch bereits Martin Kähler in bezug auf seine gegen Ritschl und die Ritschlschule vorgebrachte These, daß es sich bei dem grundlegenden christlichen Heilsereignis der Versöhnung „nicht um das Bewusstsein, sondern um das Sein, nicht um eine Veränderung des Bewusstseins, sondern um eine schöpferische, auf den ganzen Menschen gerichtete That Gottes handle", von dem durchaus kritischen und um theologische ‚Objektivität' bemühten Ritschlschüler Th. Häring vorhalten lassen, diese These könne solange nicht überzeugen, als nicht hinreichend klar sei, was es eigentlich „heissen soll, dass die Versöhnung etwas viel zu ‚Reales' sei, um als ein Vorgang im Bewusstsein verstanden zu werden; inzwischen" – so Härings lakonischer Schluß – „halten wir das geistige Sein für das wahrhaft Reale . . ." (Th. Häring, Über das Bleibende im Glauben an Christus. Eine christologische Studie, Stuttgart 1880, 37f).

Augsburg Gunther Wenz

Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Hg. Karl-Heinz Braun. – Zürich: Schnell & Steiner 1989. 106 S., kart. DM 19.–

In diesem Bändchen sind Vorträge hg., die bei einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg gehalten wurden.

„Es sollte die Erinnerung an Wessenberg wieder aufgefrischt und mit neuen Erkenntnissen versehen werden."

In einem ersten Beitrag gibt KLAUS SCHATZ einen Überblick über die kirchlichen Vorgänge zur Zeit der Wirksamkeit Wessenbergs. Es gelingt ihm, das Wirken Wessenbergs im Rahmen der Vorgänge in Europa und in der Kirche darzustellen und verständlich zu machen. Manche Vorgänge und manche Ziele Wessenbergs erscheinen in neuem Licht (9–27).

KARL-HEINZ BRAUN stellt „Die Causa Wessenberg" aus den Akten neu dar. Er zeigt, wie aus einem Unverständnis für Wessenbergs Reformprogramm, das in einer Gegnerschaft gegen jegliche Reformen beobachtet wird, aus der Einstellung gegen Napoleon und mangelnder Kenntnis der Vorgänge eine Fülle von falschen Einwürfen und Vorwürfen zusammengewachsen sind. Ihnen gegenüber verlief der Rechtfertigungsversuch Wessenbergs selbst in Rom ins Leere. Diese Darlegungen zeigen, daß der Nuntius vor Ort in Zürich kein Verständnis für Wessenberg und seine Absichten aufbrachte und von seinen Voreinstellungen her blind blieb gegenüber den Reformansätzen Wessenbergs und den Vorgängen in der Kirche des zusammenbrechenden Reiches.

KLAUS OETTINGER gibt einen Einblick in das literarische Werk von Wessenberg, das er der Spätaufklärung oder der Vorklassik zuordnet.

HELGE ORTLEPP beschreibt „Die Wessenberg'schen Gründungen in Konstanz" und Wessenbergs Einsatz für kulturelle und soziale Einrichtungen in Konstanz und Baden.

Das Bändchen hätte dem Leser die Orientierung erleichtert durch einen knappen Überblick über die Biographie Wessenbergs. Die Beiträge bereichern und vertiefen die Forschungen über Wessenberg. Sie zeigen aber auch, daß sowohl die Beschreibung der Quellenlage und die Forschung zu Leben und Werk Wessenbergs, noch ein weites Arbeitsfeld vor sich hat.

Passau Philipp Schäfer

Fünfhundert Jahre Lateinamerika, hg. v. Bernhard Mensen SVD. – Nettetal: Steyler Verlag 1989. 152 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd 12 – Vortragsreihe 1988/89), kart. DM 28.–

Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, hg. v. Johannes Meier. – München, Zürich: Schnell & Steiner 1988. 93 S., 3 Karten (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg), kart. DM 18.–

Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer, hg. v. Johannes Meier. – München, Zürich: Schnell & Steiner 1990. 112 S., 2 Karten (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg), kart. DM 24.–

Der erste Band vereinigt jene sechs Vorträge, die im Winterhalbjahr 1988/89 in der Akademie Völker und Kulturen der Steyler Missionare in St. Augustin bei Bonn gehalten wurden. Das Generalthema dieser Vortragsreihe, zugleich auch Titel des Buches, verweist zum einen auf das historische Ereignis der (Wieder-)Entdekkung Amerikas 1492, dessen 500. Wiederkehr bereits seit Jahren seinen Schatten vorauswirft und zu ähnlichen Veranstaltungen schon im Vorfeld geplanter, z. T. nicht unumstrittener Aktivitäten und Festivitäten geführt hat. Zum anderen belegt die Wortwahl „Lateinamerika" (LA) die Beschränkung auf die spanisch (bzw. portugiesisch) sprechenden Länder Mittel- und Südamerikas, ein Begriff, der inzwischen zum Synonym für die unterentwickelten Länder des Kontinents geworden ist.

Die ersten drei Vorträge behandeln – in gewisser zeitlicher Abfolge – historische Themen:

H. PIETSCHMANN referiert die „Vorgeschichte der atlantischen Expansion", 1492 bis ca. 1580 (9–27): die Entdeckungsreisen des Columbus, die Eroberung, die Anfänge der Kolonisation sowie die beginnenden Auseinandersetzungen zwischen (einzelnen) Trägern der Mission und denen der Kolonisation um die Rechte und Würde der eingeborenen Bevölkerung. Gegen die wirtschaftlichen Interessen der Eroberer und Kolonisatoren konnten sich vornehmlich Ordensgeistliche zwar bis in die spanische Gesetzgebung hinein Gehör zugunsten der Indios verschaffen, doch blieben diese Gesetze in der Praxis weithin wirkungslos. Immerhin, so konstatiert jedenfalls Pietschmann zum Schluß, hielten sich in der Politik der Krone „zumindest im 16. Jh. missionarisch-zivilisatorische und ökonomisch-politische Interessen die Waage" (26).

H.-J. KÖNIG beschäftigt sich mit dem Indiobild im 16. Jh. vor allem der Deutschen (29–48), die mit wenigen Ausnahmen an der Entdeckung und Eroberung keinen Anteil hatten und für ihre Kenntnisse auf gedruckte Berichte der Beteiligten angewiesen waren. Bestimmend für dieses Bild wurde die Schilderung Amerigo Vespucis der Eingeborenen als „wild und barbarisch". Zumal die Menschenopfer, deren tieferer religiöser Sinn nicht erkannt wurde, verstärkten das negative Bild. Auch die Berichte der wenigen deutschen Teilnehmer vertieften das Bild vom kannibalischen und gottlosen Wilden, gefördert durch drastische Illustrationen. „Die Art und Weise, wie deutsche Autoren, Verleger und Drucker im 16. Jh. den Indio beschrieben, schloß ... ein Verständnis seiner Eigenart ... aus. Statt Verständnis war nicht selten die Vermarktung des Indio wichtiger. ... Voreingenommenheit und Vor-Urteile (haben) das Verständnis für das Eigenständige und Andersartige fremder Kulturen verbaut ... Daß dabei die Europäer die Vielfalt der Kulturen auf ein europäisches Muster reduzieren wollten, ja reduziert haben, hat die Beziehungen zwischen Alter Welt und Neuer Welt belastet" (45).

Zur hier genannten Literatur sei ergänzt: N. Federmanns „Indianische Historia" (Hagenau 1557) und H. Stadens „Warhafftig Historia" (Frankfurt 1556) wurden 1859 von K. Klüppel in einem Bd hg., der als Nachdruck (Amsterdam 1969) vorliegt. Standes Werk ist ferner als Faksimile der Ausgabe Marburg 1557 von G. E. Th. Bezzenburger hg. und mit einem Nachwort versehen worden (Kassel 1978). Eine weitere Ausgabe besorgte G. Facer (Stuttgart 1984).

F. BECKER gibt in seiner Skizze einen Abriß der Unabhängigkeitsbewegungen und Staatenbildung in LA im 19. Jh. (49–69), die in ihrer Entstehung eng mit den Ereignissen im nachrevolutionären, „napoleonischen" Europa in Verbindung stehen und durch die folgende Reaktion verstärkt wurde. Becker kann deutlich machen, daß es sich bei diesen Unabhängigkeitsbewegungen in LA nicht um soziale Revolutionen, um den Aufstand unterdrückter Massen handelte, sondern um eine Befreiung der hispanoamerikanischen Oberschichten von der Bevormundung durch das Mutterland, dem man sich entfremdet hatte. Der Umgang mit der damals gewonnenen „Freiheit" ist allerdings ein bis heute währender Lernprozeß.

Die folgenden Beiträge befassen sich mit stärker bis in die Gegenwart aktuellen Problemen:

A. MENDOZA behandelt das Verhältnis der modernen Staaten LAs zu ethnischen Minderheiten (61–79). Diese sind mit wenigen Ausnahmen die Nachfahren der Urbevölkerung. Die heutige Minderheitenpolitik stellt sich nicht als Problem der Gesetzgebung, sondern der Durchsetzung der Rechte in der Rechtsprechung vor dem Hintergrund der Besitzstandswahrung der Mehrheit dar. Minderheitenpolitik ist entweder Isolations- oder Integrationspolitik. Bei zahlenmäßig starken Minderheiten kann letztere zu einer Eigendynamik, zur Einflußnahme auf die Entwicklung der Mehrheit und damit zu einer Mischkultur führen, deren Angehörige als „Wanderer zwischen zwei Welten" weder die Identität eines europäisch geprägten LA noch die des Indianers oder Afrikaners besitzen. Das Ergebnis einer solchen Entwicklung bleibt in jeder Hinsicht abzuwarten.

H.-J. PRIEN beleuchtet den Einfluß Nordamerikas auf LA auf sozio-politischem und religiösem Gebiet (81–111). Als Einstieg wählt er die Monroe-Doktrin von 1823, die zunehmend definiert wurde als „Amerika den US-Amerikanern" mit dem Recht der USA, sich in die Politik LAs einzumischen (womit die USA an die Stelle der europäischen Mächte traten). Nach Beendigung der räumlichen Expansion begann die wirtschaftliche und politische Einflußnahme, die auch vor militärischen Interventionen nicht zurückschreckte (zwischen 1798 und 1965 mehr als 150 offene Aktionen). Die Ideologie der „Nationalen Sicherheit", durch die das Militär als Hüter der Ordnung politischen Einfluß gewann, wurde nach ganz LA exportiert. Selbst wo das Militär inzwischen wieder ins zweite Glied zurückgetreten ist, hat es diesen Anspruch nicht aufgegeben. – Das Motiv protestantischer Denominationen, den „Kontinent ohne Christentum" (= LA) zu missionieren, sieht Prien u.a. in deren Sendungsbewußtsein, das man kurz umschreiben könnte als: am US-amerikanischen Wesen soll die Welt genesen. So fruchtbar die Arbeit protestantischer Kirchen u. a. im Schulwesen (Alphabetisierung) auch war, so zerstörerisch wirkt sich die Missionsarbeit fundamentalistischer Bewegungen aus, die die Bevölkerung ihrer angestammten Identität beraubt, ohne ihr eine neue Heimat zu bieten („freies religiöses Unternehmertum"), zumal wenn einziges Erfolgskriterium zahlenmäßiges Wachstum ist (Church-Growth-Bewegung). Solche Bewegungen, die „wie Unkraut aus dem Boden schießen ... (,) genießen vielfältige Unterstützung aus den USA, weil der von ihnen gepredigte Individualismus und die von ihnen geweckte prämillenaristische Hoffnung, die zur Weltflucht führt, ihre Anhänger zu sozialer und politischer Passivität führen" (99). – Für die 80er Jahre konstatiert Prien auch eine „immer stärkere Konvergenz zwischen der Politik des Vatikans und der Reagan-Administration", die er u. a. mit der „Kampagne gegen die Theologie der Befreiung" und der „systematischen Besetzung vakanter Bistümer mit reaktionären Kandidaten" belegt (100). Schon 1969 hatte es geheißen: „Wir müssen auf die lateinamerikanische Kirche aufpassen, denn wenn sie die Richtlinien von Medellín vollzieht, dann geht das gegen unsere Interessen" (101). Religiöse Rechte – Prien spricht von einer „Art umgekehrter Ökumene" aus Evangelikalen, konservativen Katholiken, Lutheranern u. a. – und politische Rechte arbeiten hier zusammen und bekämpfen „innerhalb der USA die progressiven Sektoren der Kirchen einschließlich ... der Katholischen Bischofskonferenz", „außenpolitisch alle Tendenzen des Isolationismus der USA" (103). Angeblich unpolitische Kirchen oder christliche Organisationen mißbrauchen christliche Parolen, um politische Interessen durchzusetzen; sie halten weniger „die Misere der lateinamerikanischen Massen für das Grundübel des Subkontinents ... als das Vordringen fremder Ideologien, nämlich des Marxismus, des Kommunismus und der Theologie der Befreiung" (106). – Zwar kann Prien auch einige „ganz andere kirchliche Kräfte in den USA" nennen, die sich unter persönlichen Opfern der Probleme annehmen (106f), doch insgesamt ist sein Beitrag dazu angetan, die letzten Bastionen eines Glaubens an die USA als Hüterin der Menschenrechte, Schützerin der Unterdrückten und Entrechteten einzureißen und der Erkenntnis Raum zu geben, daß die US-Politik lediglich von nationalem Egoismus und überheblicher Selbsteinschätzung geprägt ist.

J. G. PIEPKE gibt schließlich einen Überblick über die prophetische Kirche LAs, (113–144) beginnend mit der Kolonialzeit. Durch das

Patronatskirchentum waren Kleriker Staatsbeamte, ihre kirchliche Tätigkeit an gesellschaftspolitische Prämissen gebunden. Es erhoben sich nur wenige Stimmen zugunsten der Eingeborenen. Hervorgehoben wird hier der Wandel des Bartolomé de Las Casas vom Sklavenhalter zum Verteidiger der Rechte der einheimischen Bevölkerung. Als dessen geistige Erben „zählt man mehr als zwei Dutzend lateinamerikanische Bischöfe", aber auch einfache Patres und einige Laien, die als unbequeme Mahner günstigstenfalls vertrieben wurden. Nach wie vor sind es nur „einzelne in der Kirche, die mit Wort und Tat den Aufbau einer neuen, gerechten und brüderlichen Zivilisation mittragen" (135), „frei von Ideologien und Systemen, die nicht den Werten des Evangeliums entsprechen" (134). Diese wenigen werden auch heute verfolgt, ausgewiesen oder wie der Erzbischof von San Salvador, Oscar A. Romero, ermordet, der aber nur das bekannteste von Hunderten von Opfern ist. – Die „Heiligen" der prophetischen Kirche LAs bezeichnet Piepke als die „ungeliebten Heiligen der Mutter Kirche", zum einen weil der „traditionelle Begriff von ‚christlicher Erlösung' ... grundsätzlich nicht mit dem von ‚irdischem Wohlergehen' identisch" ist, was dann so interpretiert wird, „daß christliche Heilsverkündigung auch nichts mit dem Wohlergehen in dieser Welt zu tun hat". Zum anderen hat die „historisch gewachsene Identifikation von Kirche und Staat" dazu geführt, „das prophetisch-kritische Element des christlichen Glaubens der staatlich-kirchlichen Kontrollgewalt zu unterstellen". Für diese aber ist jede „Kritik an Theorie und Praxis des Staats gleichbedeutend mit ‚Unwahrheit' und ‚Rebellion' ", war die „prophetische Anklage im Namen ... des Evangeliums ... religiös gesehen ‚Gotteslästerung' und politisch gesehen ‚Subversion' " (138).

In den beiden von dem Würzburger Privatdozenten J. Meier hg. Bändchen werden die Vorträge zweier Veranstaltungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg (Freiburg Februar 1987; Mannheim Januar 1989) publiziert, die ebenfalls im Zusammenhang mit der 500-Jahr-Feier 1992 standen.

Für den Bd „Zur Geschichte des Christentums in LA" gibt Meier in seinem Vorwort an, einige Aspekte des „Neuaufbruch(s) der Kirche in LA", des Bemühens der Christen, „sich mit ihrer Identität zu befassen und ihre Wurzeln zu erforschen", vorstellen und dazu beitragen zu wollen, „in angemessener Weise auf das Jubiläum ... zuzugehen" (6f).

W. Reinhard stellt „Triebkräfte, Formen und Wege der europäischen Expansion" (8–25) dar, die sich weder auf die Zeit unmittelbar vor 1492 noch auf Amerika beschränken (vgl. auch oben zu Pietschmann).

E. Hoornaert schildert in seinem ersten Beitrag „Kolonisation und Evangelisation" die „Zyklen der kirchenhistorischen Entwicklung in Brasilien" (26–39), die durch die Interessen der wirtschaftlichen Ausbeutung durch das Mutterland gekennzeichnet sind. Die Überwindung einer europäischen Sicht und Interpretation der amerikanischen Geschichte führt bei ihm dazu, daß der Begriff „Neue Welt", der sich lediglich auf den späten Eintritt des Kontinents in das Blickfeld der „Alten Welt" bezieht, mit dem Hinweis, daß „es schon vor ca. 30 000 Jahren menschliche Siedlungen im alten Amerika" gab, abgewiesen wird, obwohl die Bezeichnung – hier auf menschliches Leben bezogen – objektiv zutrifft. Nicht die „Rede" von der Entdeckung ist es, die das vorgefundene Leben ignoriert und zerstört, sondern die Haltung, mit der man diesem Leben begegnet. Die Gesamteinwohnerzahl des Kontinents z. Z. seiner „Entdeckung" dürfte mit „ca. 75 Millionen" – P. Suess (Zur Sache der Indios, 9) nimmt sogar 90 Mill. an – zu hoch angesetzt sein (m. E. sind bereits 40 Mill. hoch geschätzt); in knapp 80 Jahren (bis 1570) sollen diese auf 10 Mill. reduziert worden sein (26f). Das sind 65 Mill., die Population nicht einmal berücksichtigt – eine völlig unwahrscheinliche und nicht annähernd belegbare Zahl. Entscheidend für das Schreckliche des Völkermordes, der ja keine Erfindung erst Hitlers und seiner Schergen ist, ist jedoch nicht die Höhe seiner Opfer; ob 1,5 statt 4 Mill. ermordeter Juden in Auschwitz oder „nur einige" Mill. ermordeter Indios: die realistischere Zahl nimmt der Tatsache nichts von ihrer Unvorstellbarkeit und Ungeheuerlichkeit.

J. Meier stellt zunächst „Die Kirche in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft" (40–55) dar – Eroberung, Etablierung der spanischen Herrschaft, Errichtung der Hierarchie, kirchliches Leben, Indianermission –, ehe er für „Die Kirche in den lateinamerikanischen Nationalstaaten bis zur Konferenz von Medellín" (65–79) eine Chronik der politischen und kirchlichen Ereignisse von 1807–1968 gibt.

F. Mires, dessen bislang wichtigstes Werk 1989 auch in deutscher Sprache erschienen ist (Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung), berichtet über den „Kampf um die Menschenrechte der Indios" (56–64). Er teilt die an der Missionierung Beteiligten in drei „innerkirchliche Fraktionen": die kolonialistische Fraktion, die „das Prinzip der Evangelisierung dem Prinzip des Krieges unterordnet", die staatliche, die sich – ohne Rücksicht auf die Indios – gegen die übermächtigen Encomenderos stellte, schließlich die indigenistische, die zum „Sprachrohr der ... Indianer" wurde. Letztere bildete nicht nur eine Minderheit; die Verwirklichung ihrer Idee einer „evangelischen Eroberung" (friedliche Christianisierung) hätte den Vorrang des Priesters vor dem Soldaten und den Primat der Landwirtschaft über den Bergbau vorausgesetzt (58f). Gegen eine „Theologie der Sklaverei", die eine Rechtfertigung der Versklavung – hier der Indianer – versucht, sieht Mires insbesondere Las Casas als Verteidiger indianischer Rechte – zu Lasten der Negersklaven –, der, festhaltend „an der sittlichen Botschaft des NT", auch im Indianer seinen Nächsten und Bruder sieht, dem er Vernunft ebenso wie eine „natürliche Religiosität" zubilligt (62f). Mires bezeichnet Las Casas als „Vorkämpfer der Religionsfreiheit". Wenn er dann ausruft: „Welch ehrenwerter Titel für einen Priester, der aus der fanatischen Kirche der gegenreformatorischen Periode hervorging!", so erscheint der Begriff „gegenreformatorisch" bezogen auf Ort, Zeit und Person als falsch.

In seinem zweiten Beitrag „Tod und Leben in LA. Kirchengeschichtsschreibung an der Seite der Armen" (80–92) legt Hoornaert dar, daß die Befreiungstheologie „eine Theologie (entwickelt), die nicht von der Sünde bzw. den Leiden als Folge der Sünde ausgeht, sondern sich auf dem Leiden des ungerecht behandelten Unschuldigen gründet" (85). Aus der Erkenntnis der Diskrepanz zwischen gewordener Wirklichkeit und dem Anspruch der christlichen Botschaft entstand der „Traum eines alternativen kirchlichen Modells" (90), für dessen Erfüllung in den Basisgemeinden gekämpft wird.

Die Autoren des Bändchens „Wem gehört LA?" wollen „auf die Klagen der Opfer einer bald 500jährigen ‚Entdeckung' hinweisen", wobei sie – da keine indianische Stimme erklang – versuchen, „den entmündigten Indios ... (ihre) Stimme zu leihen" (7).

P. Suess befaßt sich in seinem Beitrag „Zur Sache der Indios in LA" (8–28) mit deren aktuellen Situation in Brasilien zwischen Verfassungsrecht und Rechtswirklichkeit (vgl. oben über Minderheitenpolitik). Die Fragen: Was heißt es, die „Frohe Botschaft aus einer Gesellschaft zu bringen, die nicht nur an den Folgelasten historischer Unterdrücker zu tragen hat, sondern die ihrerseits die kolonialen Verhältnisse zu Indiogesellschaften weiterführt" (11), oder was es bedeutet, „wenn 500 Jahre ... Unterdrückung mit 500 Jahren Evangelisation zusammenfallen" (14), bleiben allerdings rhetorisch.

U. Bitterli stellt in seinem Beitrag „Auch Amerikaner sind Menschen" (29–45) das „Erscheinungsbild des Indianers in Reiseberichten und kulturhistorischen Darstellungen vom 16. zum 18. Jh." dar, daß der Indianer zwar schon früh von seiner physischen Erscheinung her als Mensch, in der Negierung seiner Kultur und Religion seinem Verhalten entsprechend eher als „Wilder" und „Tier" gesehen wurde (vgl. auch oben zum Beitrag Königs).

Über „Die Wehrlosigkeit der Missionierten: Indios unter Bekehrungs- und Ausbeutungsdruck" (46–58) handelt P. Dressendörfer. Er hebt die Ideologie der Reconquista (Rückeroberung der Iberischen Halbinsel) als Ursache für die gewalttätige Conquista (Eroberung Amerikas), die quasi nahtlos ineinander übergingen, hervor, als das Klima, in dem sich die Christianisierung vollzog. Die Tatsache, daß es zu keinen nennenswerten indianischen Aufständen kam, sieht er als „Verdienst" der Kirche an, die durch „eine Instrumentalisierung der Heilsmittel zu irdischen Zwecken" (53) die indianische Bevölkerung derart kontrollierte, daß alle Abwehrmechanismen versagten (56).

J. Meier schildert Entstehung, Geschichte und Ende der Jesuitenreduktionen in Paraguay (59–79) als „Alternative im Kolonialsystem", als Versuch friedlicher Koexistenz zweier Kulturen, der mit der Denunziation der Jesuiten ein gewaltsames Ende nahm. Als Flucht vor der Realität konnten sie auf längere Sicht ohnehin keine Lösung der Probleme darstellen.

N. Schiffers reflektiert über schwierige Beziehungen zwischen „Campesinos und Kirche" (80–97), die durch einen Synkretismus gekennzeichnet sind, wie er z. B. von afro-brasilianischen Kulten her bekannt ist, stellt Versäumnisse der Ortskirche in der Vergangenheit und Möglichkeiten heutiger Pastoral dar.

Schließlich nennt P. Suess einige „Stichworte zur Solidarität der Überlebenden" (98–111).

Alle drei Bände sind durchaus dazu geeignet, historische Zusammenhänge als Ursachen gegenwärtiger Probleme klar und verständlich einem breiteren Publikum näherzubringen. Darüber hinaus gelingt es den Autoren einerseits, deutlich zu machen, daß weder Europas oder Nordamerikas Zivilisation oder gar (politische) „Kultur" noch deren Theologie und kirchliche Strukturen Allheilmittel für den „Rest der Welt" sind; sie sind es vielmehr, auf denen soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung blühen. Andererseits vermögen sie zu sensibilisieren für die geforderte und für die Indios überlebensnotwendige Solidarität, wenngleich über deren konkrete Formen bisher zu wenig nachgedacht wurde. Schließlich und drittens ist den Bänden angesichts der mancherorts ausbrechenden Euphorie im Vorgriff auf die 500-Jahr-Feier eine große Leserschaft zu wünschen. Ernüchterung dürfte und sollte die Folge sein.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Biancucci, Duilio: **Dritte Welt – unsere Welt.** Beispiel Lateinamerika. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1985. 212 S., kart. DM 28.–

Angesichts der großen Zahl der Dritte-Welt-Gruppen, der Veröffentlichungen und diversen Veranstaltungen in den letzten Jahren über Dritte-Welt-Probleme kann man kaum noch Zweifel daran

hegen, daß für viele das Thema Dritte Welt zunehmend wichtiger geworden ist. Diese Wichtigkeit gründet darin, daß viele Menschen damit angefangen haben, unter Dritte Welt zunehmend das zu verstehen, was der Titel des vorliegenden Buches zum Ausdruck bringt. Die Dritte Welt ist nicht einfach irgendeine Welt irgendwo, sondern die Welt eines jeden von uns. Es wird zunehmend verstanden, daß nicht sosehr die gängigen Klischees, mit denen man die sogenannte „Dritte Welt" charakterisiert (etwa Armut, niedriger wirtschaftlicher Lebensstandard, geringer technologischer Fortschritt) das Kernproblem ausmachen. Das Problem ist vielmehr die Schicksalsfrage der einen Welt und Menschheit. In den armen Ländern wie in den reichen Ländern leben Menschen. Und in ihnen lebt die eine Weltgemeinschaft, der es gilt, Aufmerksamkeit zu schenken. Dies versucht der Vf. in diesem Buch deutlich zu machen.

Am Beispiel Lateinamerikas versucht der Vf., selbst Lateinamerikaner (er stammt aus Argentinien), ein besseres Verständnis der Problematik zu ermöglichen. Im ersten Kap. des Buches legt er den Grund für das, was in den anderen Teilen im einzelnen ausgeführt wird. Der Leser bekommt bereits wichtige Informationen über die vielen Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern Lateinamerikas, über die vielen Gesichter der Unterentwicklung, die unterschiedlichen Entwicklungstheorien sowie über den Zusammenhang zwischen der Entdeckung Amerikas und der Geburtsstunde der Unterentwicklung als Folge der Eroberung. Dem Ansturm der Eroberer hielten die blühenden Hochkulturen nicht stand. Mit ihrem Zerfall begann auch der lange und schmerzvolle Weg der Völker Lateinamerikas in die Abhängigkeit und Unterentwicklung.

Großen Raum widmet der Vf. dann seinen Erörterungen zum Zusammenhang von christlichem Glauben und Unterentwicklung bzw. gegenwärtiger und zukünftiger Entwicklung in Lateinamerika. Das verwundert nicht, denn in Lateinamerika ist – noch deutlicher als anderswo in den kolonisierten Ländern – die Geschichte der Eroberung ganz eng mit der Geschichte der Missionierung verknüpft. Es versteht sich daher, daß B. den biblischen Begriffen der Armut, der Sünde, der Gerechtigkeit und des Friedens sowie die Rolle der Kirche in den verschiedenen Etappen der Geschichte Lateinamerikas mit besonderem Interesse nachgeht. Er zeichnet das Bild der Kirche in Lateinamerika von der Kolonisation über die Zeit der Unabhängigkeitskriege, der unheiligen Allianz in dieser Zeit zwischen der Kirchenleitung und der kolonialen Oligarchie und dem spanischen Staat bis zu den heutigen durch die Theologie der Befreiung ausgelösten Turbulenzen.

Die hier im Mittelpunkt stehende Frage der Befreiung und Förderung des Menschen wird solange, betont der Vf., keine Lösung finden, solange „Entwicklungshilfe", von welcher Seite auch immer, für viele ein Zauberwort bleibt und nicht mehr bedeutet als „gute Anlagemöglichkeit fürs Kapital in den unterentwickelten Ländern" (161). Mit Vehemenz macht sich der Vf. das von Harvey Cox geprägte Wort von der „Entwicklungsmythologie" zu eigen und plädiert für eine „unentbehrliche Revolution", die er als eine „Revolution des Denkens und des Bewußtseins" (163) versteht, deren Aufgabe darin besteht, Selbstbefreiung von eingelernten Notwendigkeiten zu bewirken und den Weg in die Zukunft, d. h. für eine wahre und umfassende Entwicklung, zu öffnen. Hierbei räumt der Vf. gut durchgeführter kirchlicher Entwicklungshilfe große Chancen ein.

Entstanden aus der Lehrtätigkeit des Vf.s an verschiedenen Hochschulen sowie seiner Mitarbeit in Dritte-Welt-Gruppen in der Bundesrepublik will dieses Buch jedoch nicht nur Ergebnisse präsentieren. B. möchte damit auch einen Beitrag zur entwicklungspolitischen Sensibilisierung leisten. Er ergänzt daher seine Erörterungen mit dem Hinweis auf Medien und Materialien für die Dritte-Welt-Arbeit sowie auf weiterführende Literatur.

Das Buch empfiehlt sich für alle, die sich für sachkundige Informationen interessieren und denen ein engagierter Beitrag zum Wohl der einen Menschheit am Herzen liegt.

Münster Kossi J. Tossou

Füsser, Wilhelm Karl: **Rebellion in Buganda. Eine Staatskrise im vorkolonialen Ostafrika.** – Hamburg: Ergebnisse Verlag 1989. 189 S. (Bibliothek Afrikanische Geschichte Bd 2), kart. DM 29.80

In der Imperialismus- und Kolonialismusforschung hat sich in den letzten Jahrzehnten ein bemerkenswerter Wandel vollzogen. Nicht mehr allein den Motiven und Aktionen der Metropolen gilt das vorrangige Interesse von Historikern, Ethnologen, Soziologen und auch von Missionswissenschaftlern, sondern ebenso den Bedingungen, die die Europäer „on the spot" vorfanden und die ihre Handlungen in einem weit größeren Umfang bestimmten, als dieses die traditionelle Sichtweise wahrhaben wollte. Dabei tut sich allerdings eine Schwierigkeit namentlich für Afrika auf: die einseitige Quellenlage. Angesichts des Fehlens von schriftlichen Zeugnissen aus dem Afrika südlich der Sahara ist derjenige, der sich mit der vorkolonialen bzw. frühkolonialistischen Zeit beschäftigt, denn auch nahezu ausschließlich auf die europäischen Quellen – nicht zuletzt auf die Berichte der Missionare – angewiesen. Dieser Schwierigkeit kann sich auch die vorliegende Studie nicht entziehen, die darüber hinaus selbst auf zeitgenössisches Material verzichtet und allein auf der einschlägigen, namentlich englischsprachigen Sekundärliteratur fußt (daher wohl auch „White Fathers" für die von einem Franzosen gegründeten „Weißen Väter").

Gegenstand ist das sich bereits vor dem Eintreffen der Europäer in einer politisch-sozialen und religiösen Umbruchsituation befindende Buganda, Kernland des heutigen Uganda und durch die „seligen Ugandamärtyrer" (M. Hallfell) seit jeher ein bevorzugter Gegenstand der Missions- und Kirchengeschichtsschreibung über Afrika. Dem Vf. liegt zunächst einmal daran, die internen Dispositionen Bugandas für seine Öffnung nach außen darzulegen, bevor er diesen Einfluß von außen – zunächst der Missionare, dann der englischen Ostafrika-Gesellschaft – analysiert. Deutlich wird, daß erst sehr allmählich die Europäer das Heft in die Hand nehmen konnten, wobei neben dem bereits einflußreichen Islam die von den Weißen mitgebrachte Religion, zusätzlich durch die konfessionelle Trennung, dazu beitrug, die durch die Entmachtung und Entmythologisierung des Herrschers (kabaka) oligarchisierte und stratifizierte Gesellschaft nunmehr in religiös-politische Gruppen zu spalten. Die religiös-politische Rivalität zwischen Anglikanern und römisch-katholischen Christen sollte für die Geschichte Bugandas bzw. Ugandas kennzeichnend bleiben. So firmierte noch 1962 im Wahlkampf die katholische Democratic Party (D.P.) im Volksmund als „Dini ya Papa" (Religion des Papstes), der protestantische Uganda Peoples Congress (U.P.C.) als „United Protestants of Canterbury".

Angesichts der Zielsetzung der Arbeit, die „Staatskrise" in Buganda in den 1880er Jahren sowohl systemimmanent als auch von außen induziert zu interpretieren, nimmt die Analyse der bei Ankunft der Europäer bestehenden Herrschafts- und Sozialordnung denn auch einen breiten Raum ein, wobei sich der Vf. insbesondere auf die umfangreiche Untersuchung des DDR-Ethnologen Walter Rusch über „Klassen und Staat in Buganda vor der Kolonialzeit" (1975) stützt. Es folgt ein Abriß der Ereignisgeschichte im 19. Jh. mit dem Eintreffen der ersten Missionare (CMS und Weiße Väter), dem blutigen Bürgerkrieg zwischen den drei religiösen Faktionen der Muslims, Katholiken und Protestanten und dem Eingreifen der „Imperial British East Africa Company" unter Frederick Lugard, der die bewaffneten Auseinandersetzungen zugunsten der Briten (gegen die Deutschen) und der Anglikaner (gegen die Katholiken) entschied. Im Schlußteil zieht der Vf. ein Fazit hinsichtlich der Ursachen der religiösen und politischen Systemkrise, indem er noch einmal seine These vom Zusammenspiel endogener und exogener Faktoren argumentativ untermauert.

In der Tat wird man die so bereitwillige Übernahme des Christentums kaum hinreichend erklären können, wenn man nicht beide Aspekte – die Schwäche der Kiganda-Religion und die offenbare Überlegenheit des neuen Gottes –, aber auch außen- und innenpolitische, sozialgeschichtliche und ökonomische Gesichtspunkte berücksichtigt. Insofern stellt sich der Umbruch in Buganda gleichzeitig als eine geistige und gesellschaftliche Modernitätskrise dar, in der das Christentum die Alternative sowohl für die überlebte Religion als auch für die brüchig gewordene autokratische Gesellschaftsstruktur bedeutete.

Münster Horst Gründer

Bischof Clemens August Graf von Galen: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946, I: 1933–1939, II: 1939–1946, bearbeitet von Peter Löffler. – Mainz: M. Grünewald 1988. CXI, 1417 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, Bd 42), geb. ca. DM 240.–

Mussinghoff, Heinz: **Rassenwahn in Münster.** Der Judenpogrom 1938 und Bischof Clemens August Graf von Galen. – Münster: Regensberg 1989, 99 S.

Für die Autoren der mittelalterlichen Hagiographien spielten die biographischen Fakten in den von ihnen verfaßten Lebensbeschreibungen der Heiligen eine gewisse Rolle, aber wichtiger war ihnen die aus der jeweiligen Vita erwachsende religiöse Erbauung – natürlich nicht im heutigen abwertenden Sinn des Wortes, sondern im Sinne des „tätigen Dienstes am Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4,12) – und die im Leben des Biographierten sichtbar werdende Imitatio Christi. Von diesen Prinzipien ließen sich – weitgehend – die Autoren der Galenschen Biographien leiten, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit, bald nach Galens Tod, erschienen. So war etwa für die Publikationen des früheren Sekretärs des Bischofs, Heinrich Portmann, „die Bewahrung eines konventionellen, heroisierenden Bildes des Kardinals und Bischofs treibender Beweg-

grund" (XLI), der „apologetische Grundtenor" ist unverkennbar (XLII). Dagegen sah sich schon Max Bierbaum veranlaßt, „das Bild des Bischofs gegen byzantinische Verzeichnungen und gegen bereits versuchte Ausnutzung zu politischen Zwecken zu schützen" (XLIII). „Rudolf Morsey entwarf erstmals ein kritisch-nüchternes Bild des Bischofs" (XLIV), in dem die persönlich-subjektiven Faktoren auf dem Hintergrund der außerpersönlich-objektiven Kräfte kritisch gewertet wurden. Es sollte aber fast noch ein Vierteljahrhundert dauern, bis die für eine noch zu schreibende Biographie von Galens unerläßliche Voraussetzung, eine hieb- und stichfeste Edition der Quellen, erfüllt wurde. „Damit aber werden die Entscheidungen, die Clemens August unter Einsatz seiner Freiheit und seines Lebens getroffen hat, tiefer und umfassender gewürdigt werden können" (XLIV).

Wie schwierig und besonders in Anbetracht der Kriegsverluste beinahe unlösbar die Aufgabe des Bearbeiters war, geht aus der Beschreibung der Quellenlage hervor (XXXIII–XLI). Daß es Löffler gelang, zum Teil auf „abenteuerlichen Wegen" (XXXV), die 565 großenteils bisher unbekannten Nummern der Sammlung zusammenzustellen, ist ebenso unglaublich wie erfreulich; ein bißchen Finderglück war auch dabei. „Dank der genannten Bestände verfügt das Bistumsarchiv Münster gegenwärtig über eine relativ solide Quellenbasis zur Amtszeit Bischof v. Galens, wobei selbstverständlich der Verlust der Originalakten nicht zu verschmerzen ist" (XXXVI). Mit einigem Kopfschütteln liest man Löfflers Kommentare über die unsachgemäße Behandlung kostbarer Schriftstücke durch einen früheren Bearbeiter (XXXVI Anm. 11 und 926). Nicht allen Erwartungen, die mit der Edition Löfflers verbunden waren, konnte entsprochen werden. Offensichtlich gibt es infolge der Kriegsverluste keine Akten über die Bischofswahl im Jahre 1933, die erst nach auffallend langer Sedisvakanz stattfand. Aussichtsreichster Kandidat war wohl Heinrich Heufers (1880–1945); nach dessen Rücktritt (LXI) blieben noch fünf weitere Prätendenten, unter ihnen von Galen. Man wird auch weiterhin darüber spekulieren müssen (LXII), warum die Wahl auf von Galen fiel. Dasselbe gilt für die Ernennung zum Kardinal. R. Morsey berichtet,[1] Pius XII. habe zwischen Erzbischof C. Gröber, Freiburg, und von Galen geschwankt. Man erfährt nichts darüber, warum schließlich die Entscheidung zugunsten von Galens getroffen wurde.

Löfflers Lebensbild des Kardinals (LI–LXXIX) reflektiert in seiner gedrängten, meisterhaften Kürze den mit seiner Edition erreichten Stand der Forschung. Mit Hilfe eines chronologischen Registers bzw. eines genauen Personen-, Orts- und Sachregisters läßt sich das umfangreiche zweibändige Werk gut erschließen.

Das Studium der jetzt vorgelegten Quellen erlaubt einen unverstellten Blick auf die bewegenden Grundkräfte dieses „begnadeten Priesterlebens" (Morsey), seine immer wieder imponierende felsenfeste Prinzipientreue und Glaubenskraft. Wieweit der Bischof von den Anschauungen und Strömungen der Epoche, in die er hineingeboren war, geprägt wurde, ist jetzt in vieler Beziehung deutlicher als vorher. Anhand der Löfflerschen Dokumentation lassen sich einige Grundlinien des Persönlichkeitsbildes des Bischofs, seiner Aktionen und Reaktionen in einer Zeit heftiger Angriffe auf die Katholische Kirche jetzt genauer umreißen:

Die „konservativ-patriotische" (Klappentext) Gesinnung des Bischofs wird immer und immer wieder deutlich:

„Den Ersten Weltkrieg erlebte von Galen wie die Mehrzahl der deutschen Katholiken in loyaler Haltung zum Kaiser und im Vertrauen auf den Sieg der deutschen Waffen" (LV). In seinem 1919 veröffentlichten Aufsatz „Wo liegt die Schuld? Gedanken über Deutschlands Niederbruch und Aufbau" vertrat er die für die Geschichte der ersten Republik verhängnisvolle Dolchstoßlegende (LV), und den „sog. Versailler Vertrag" verurteilte er scharf (1240). Die Schuld am Niedergang trug nach von Galens Meinung auch die Idee vom allgegenwaltigen, unbeschränkt mächtigen Staat; eine verfassungsmäßige Legitimierung, die vom Volk ausgeht und nicht von Gott, lehnte er entschieden ab (LVII). Er nahm eine „sehr kritische, um nicht zu sagen, ablehnende Haltung gegenüber dem Volkswillen als Grundlage und Triebfeder demokratischen Lebens" ein (LIX): Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang von Galens Interpretation einer Erklärung des ersten Reichspräsidenten Ebert bei Eröffnung der Weimarer Nationalversammlung (1185), „das deutsche Volk habe sich jetzt endgültig freigemacht von allen ‚gottgewollten Abhängigkeiten'". Der Bischof nennt diese Erklärung Eberts „schauerlich" – aber Ebert hatte lediglich festgestellt: „Mit den alten Königen und Fürsten von Gottes Gnaden ist es für immer vorbei. ... Aber so gewiß diese Nationalversammlung eine große republikanische Mehrheit hat, so gewiß sind die alten gottgegebenen Abhängigkeiten für immer vorbei" (1185 Anm. 3). „Im Grunde leitete von Galen die ideelle Vorstellung der monarchisch-autokratischen Struktur des mittelalterlichen Deutschen Reiches, die trotz Untergang der Hohenzollern- und Habsburger Monarchien eine durchaus gültige Basis für ein modernes deutsches Staatswesen abgeben könnte" (LVII).

Von Galen hat diese deutsch-nationale Linie bis zum Ende seiner Tage konsequent durchgehalten.

Zeugnisse dafür bietet die Dokumentation in großer Zahl: etwa das Willkommenstelegramm an General von Fritsch anläßlich der Besetzung der entmilitarisierten Rheinlandzone (357), die Kontroverse zwischen von Galen auf der einen und den Bischöfen Schulte und Preysing auf der anderen Seite wegen der Beflaggung der Kirchen anläßlich des Todes Ludendorffs „wenigstens in unseren Gegenden, wo die amtliche Wirksamkeit der in Frage kommenden Persönlichkeit in ehrenvoller Erinnerung steht" (588; von Galen folgte dann dem Mehrheitsvotum und unterließ die Beflaggung), oder die „auffallend nationalistisch" klingenden Äußerungen zum Kriegsgeschehen (755, 756, 902). Wieweit von Galen diese deutsch-nationale Linie durchhielt, erfährt man mit einiger Bestürzung aus seiner ersten Predigt nach dem Zusammenbruch in Telgte, wo man ein klares Wort zu der Entfesselung des Krieges durch den Führerhasardeur erwartet hätte: „Es ist hier weder Ort noch Zeit, über die Kriegsursachen zu sprechen und abzuwägen, wann und durch wen ursprünglich der Friede gestört und zerstört worden ist" (1174). An anderer Stelle hat er den Krieg aufs schärfste verurteilt: Der Dienst in Lager und Kasernen habe die jungen Menschen „mit einem falschen Selbstbewußtsein und Ehrgefühl erfüllt, das praktisch nichts anderes war als Hörigkeit gegenüber den Machthabern des totalitären Staates. Das Schlimmste aber war das Ziel, dem dies alles geradezu mit schicksalhaftem Drang entgegenging: dies war der Krieg" (1304–1313). Trotz dieses allen Deutschen auferlegten schicksalhaften Zwangs lehnt er die Kollektivschuld energisch ab (1175), die dem deutschen Volk von der britischen Besatzung als eine „erzieherische Maßnahme" im Hinblick auf die Zukunft, als Grundvoraussetzung für die Zulassung demokratischer Verhältnisse zudiktiert wurde (LXXX). Unübertrefflich in ihrer Pauschalität ist die Argumentation des in erprobter Kolonialmanier auftretenden englischen örtlichen Befehlshabers Spottiswode, der in einem erregten Gespräch mit dem Bischof (1189–1193, Aufzeichnung Portmanns) kategorisch verkündete, die Zahl der in Deutschland Gegenwehr leistenden Aktivisten sei verschwindend klein gewesen; „von 80 Millionen sind vielleicht 100 000 ins KZ gekommen; unter ihnen waren Juden, Berufsverbrecher, Ausländer und kirchenfeindliche Kommunisten (diese Reihung spricht weder für besondere Sensibilität des Redners noch des Protokollanten). Das Volk ist also als geschlossener Block schuldig." Von Galen: „Aktive oder offene Gegenwehr endete stets mit dem Tod oder KZ. Das wußte jeder." Er selbst sei nur deshalb verschont geblieben, weil „ein derartiger Schlag gegen den Bischof für die ‚Volksstimmung' untragbar (gewesen) sei. Das beweist aber eindeutig, wie groß nach Ansicht der Partei und Regierung die Zahl derer in Deutschland war, die mit dem Bischof konform gingen".

Im Hintergrund dieser Auseinandersetzungen, aber auch der nationalpolitischen Ausrichtung des Bischofs im ganzen stand das sein Leben lang währende Ringen mit dem Problem der gottverordneten Obrigkeit (Röm 13). Hier liegt die Wurzel des Konfliktes, der ihn zu der von den braunen Machthabern gefürchteten Zentralfigur des Widerstandes[2] im „Dritten Reich" werden ließ.

In kaum einer Predigt oder Publikation hat er dieses Problem nicht angesprochen: „Gottes Dienerin ist die Obrigkeit. Als Gottes Dienerin hat sie Anspruch auf Gehorsam. Als Gottes Dienerin hat sie das Recht, Ungehorsam zu strafen. ... Gottes Dienerin ist die Obrigkeit. Darin liegt ihre Würde und ihr Recht zu gebieten und Gehorsam zu fordern. Darin liegt aber auch ihre Grenze und der Schutz der menschlichen Freiheit gegenüber dem Mißbrauch obrigkeitlicher Stellung" (441–442). Der – selbstverständliche – Gehorsam gegenüber der Obrigkeit drückte sich gleich bei der Amtseinführung des Bischofs auch optisch eindeutig aus: das Bild des ‚legal' an die Macht gelangten Reichskanzlers Hitler stand neben denen des Papstes und Hindenburgs (18), und in seiner Rede vor den Repräsentanten der Kirche und des Staates erklärte der Bischof (63): „Das deutsche Volk kämpft einen gewaltigen Kampf um die äußere Freiheit und die Anerkennung seiner Gleichberechtigung in der Völkerfamilie, und mit heißem vaterlandsliebenden Herzen stehen wir in diesem Kampf hinter dem Führer, den Gottes Vorsehung auf seinen verantwortungsvollen Posten berufen hat." Die „konsequente Befolgung des Schriftworts in Römer 13" (LXIX) führte schließlich auch zu der Forderung der „unbedingten Pflichterfüllung der Frontsoldaten gegen den ‚äußeren' Feind, aber eben auch zur „Ablehnung des ‚inneren' Feindes, des Nationalsozialismus".

Was – in unzutreffender Interpretation – als Entgegenkommen oder Anpassung ausgelegt werden könnte, was aber seine ausschließliche Motivation aus der von dem Bischof vielfach beschrie-

[1] R. Morsey: Clemens August Kardinal von Galen. Bischöfliches Wirken in der Zeit der Hitler-Herrschaft, Düsseldorf 1987.

[2] „Widerstand" wird hier im Sinne der Definition von K. Gotto – H. G. Hockerts – K. Repgen (in: K. Gotto / K. Repgen, Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1983, 138) verstanden, also als „Selbstbewahrung" der Kirche: „Indem sie um ihren eigenen Freiraum kämpfte, nicht ohne Niederlagen, aber auch nicht erfolglos, setzte sie der nationalsozialistischen Herrschaft Grenzen. Vor allem darin lag ihr Widerstand."

benen doppelten Funktion von Röm 13 bezieht, fand ein schnelles Ende. Natürlich gab es Kompromisse: etwa die Empfehlung eines „entschiedenen Ja" in der Volksabstimmung über die Besetzung der entmilitarisierten Rheinzone (365; „das bedeutet aber nicht Zustimmung zu den Dingen, welche das christliche Gewissen uns verbietet"), Kirchen wurden am Erntedankfest mit der Hakenkreuzflagge geschmückt (299–300), und die Katholiken wurden sowohl bei der dem Austritt aus dem Völkerbund folgenden Abstimmung wie bei der Entscheidung über das Saargebiet zur Unterstützung der Reichsregierung aufgefordert, auch zur Mitarbeit beim Winterhilfswerk (303). Aber die „Tage der Betrübnis und Bedrängnis" (375) brachen an.

Schon wenige Wochen nach der Amtseinführung war die erste Beschwerde des Bischofs wegen des Eingriffs eines Stadtschulrates in den Religionsunterricht fällig – anläßlich des Allerseelenfestes sollten Lektionen über Vererbungslehre und Rassenkunde erteilt werden (46–48) –, der eine große Zahl weiterer folgte. Die sich immer mehr zuspitzende Situation und die Erfolglosigkeit vieler Eingaben veranlaßten von Galen schließlich, sich an Ostern 1934 in einem Hirtenbrief scharf gegen das „neue Heidentum" zu wenden und damit erstmals vom Pfad der vom Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Bertram von Breslau, verfolgten Politik der „Beschwerde und Beschwichtigung"[3] abzuweichen. Auch die Bischöfe von Köln, Berlin und Paderborn hatten im Frühjahr 1934 das Thema der „neuheidnischen Fantastereien" (73) aufgegriffen; „Es ist aber festgestellt worden, daß der Hirtenbrief des Bischofs von Münster die übrigen bei weitem an Schärfe übertrifft. Jeder Satz ist von Haß gegen den Nationalsozialismus diktiert" (Gauleiter Röver, Oldenburg, an Reichskanzlei, 74). Der Hirtenbrief wurde „Ein Volltreffer ins ‚Braune'" (67 Anm. 1); in der Bevölkerung entstand „große Beunruhigung" (Röver). Von Galen wurde in seiner Absicht, das Neuheidentum öffentlich zu attackieren, von Friedrich Muckermann SJ – mit dem er Kontakt aufgenommen hatte – bestärkt. Muckermann hat bei der Formulierung des Textes mitgewirkt.[4] Die von dem Bischof gewählte unzweideutige und schonungslose Sprache und die Hartnäckigkeit, mit der er seinen Standpunkt vertrat, führten schließlich dazu, daß es den Vertretern der Staats- und Kommunalbehörden ihre „Selbstachtung" verbot, an offiziellen Empfängen des Bischofs teilzunehmen (238–239), und von da aus war der Weg zum „Staatsfeind" (415) nicht mehr weit.

Die wichtigsten Wegmarken bis zu dem Goebbels gegenüber gemachten Vorschlag eines Walter Tießler, Reichsringleiters für nationalsozialistische Volksaufklärung, den Bischof aufzuhängen, da es sonst kein wirksames Mittel gebe, ihn zum Schweigen zu bringen[5] (891), sind der Kampf um die Bekenntnisschule, gegen das Neuheidentum, gegen die Euthanasie und die Klosterenteignungen.

Das Ketteler-Wort „Vor keiner Gefahr zittere ich mehr, als vor dem Eingriff in das katholische Schulwesen" machte sich der Bischof in einem seiner Hirtenbriefe zur Schulfrage voll zu eigen (483).

Als sich der Offizial des Bistums in Oldenburg, Vorwerk, gegen die Aufhebung einer katholischen Schule wandte, wurde er des Landes verwiesen; Beschwerden dagegen blieben ohne Erfolg. Nach einer Abstimmung in den Kirchen während der Vormittagsgottesdienste – damals ein unerhörter Vorgang –, die eine überwältigende Mehrheit für die Beibehaltung der Konfessionsschule ergab, wandte sich von Galen an Hitler mit der Bitte um Berücksichtigung dieses Ergebnisses – aber nur um auf dem Wege eines routinemäßigen Bescheids einer untergeordneten Stelle zu erfahren, daß die entsprechenden Bestimmungen des Konkordats – auf das sich der Bischof immer und immer wieder bezog – praktisch Makulatur geworden waren.

An dieser Stelle sei ein Wort zu den die 565 Nummern kommentierenden Anmerkungen des Bearbeiters eingefügt. Sie sind immer gut lesbar und zeichnen sich durch die bei einem Werk dieses Ranges vorauszusetzende Sachkunde und Detailgenauigkeit aus. Der besondere Wert der oft sehr ausführlichen Kommentare liegt darin, daß auch Reaktionen der Gegenseite auf die Aktionen des Bischofs, d. h. die Berichte der Gestapo etc. zitiert werden.

Eine kleine Ungenauigkeit – allerdings an wichtiger Stelle – sei registriert:

In dem erwähnten Hirtenbrief zur Schulfrage (483ff) weist von Galen darauf hin, daß in Hessen und Baden schon seit Jahrzehnten die Gemeinschaftsschule zur Zufriedenheit aller bestehe. „In Hessen wurde vielfach gegen den Willen der ganzen katholischen Gemeinde die Simultanschule eingeführt." Zur Einführung dieser Schulform in Baden schweigt der Bischof, aber der Bearbeiter weist in Anm. 6 (487) zunächst auf die Schrift des Bischofs Ketteler „Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen, Mainz 1876." hin und fährt dann fort: „Vgl. J. Maier: Schulkampf in Baden 1933–1945." Mit „Vgl." erweckt der Bearbeiter den Eindruck – der durch die unvollständige Zitierung des Buchtitels verstärkt wird; korrekt hätte die Zitierung lauten müssen: „Schulkampf in Baden 1933–1945. Die Reaktion der Katholischen Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts in den badischen Volksschulen" –, daß während der NS-Zeit in Baden ein „Schulkampf" für oder gegen die Bekenntnisschule geführt worden sei. Das trifft aber nicht zu, die badische christliche Simultanschule war zwischen 1933 und 1945 nie in Frage gestellt. Der Religionsunterricht wurde in der gleichen Form wie in der Diözese Münster zu beeinflussen versucht.

(Einer der wenigen Druckfehler: „Offenbach/Baden" statt „Offenburg/Baden", 492).

Den zweiten Schwerpunkt der Galenschen Aktionen gegen die Übergriffe des NS-Staates bildete der Kampf gegen das Neuheidentum.

Im Register sind nicht weniger als 26 Fundstellen für dieses Stichwort angeführt. Insbesondere richtete sich die Offensive gegen die „Bibel" des Neuheidentums, den Rosenbergschen „Mythus des XX. Jahrhunderts". Als sich der zuständige Kölner Erzbischof der Bitte des Bonner Prälaten Wilhelm Neuß um ein Geleitwort zu seiner Gegenschrift „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts" verschloß (130–133), erklärte sich von Galen kurzerhand dazu bereit und schrieb: „Deutsche Fachgelehrte geben in dieser Schrift über den Inhalt und die Quellen des Mythus des XX. Jahrhunderts Aufklärung. Diese Schrift ist geschrieben in Liebe zum deutschen Vaterlande, zur Heiligen Kirche und zur Wahrheit. Möge sie in diesem Sinne wirken!" – Die im Zusammenhang mit der Propagierung des Neuheidentums schon bald nach Beginn der Amtszeit von Galens getroffene Feststellung „Eine Täuschung der Hölle ist im Gange, die auch die Guten irreführen kann" (Osterhirtenbrief 1934, 71) ließ an Klarheit nichts zu wünschen übrig.

Ein in der Gegenwart häufig übersehenes Motiv für die anfängliche Bereitschaft der Bischöfe zur Zusammenarbeit mit dem NS-Regime (von Galen im Entwurf eines Hirtenworts, Ende Dezember 1933, 327: Die deutschen Bischöfe hätten am Pfingstfest 1933 „öffentlich das im Nationalsozialismus hervorbrechende Gute ausdrücklich bejaht und anerkannt und die deutschen Katholiken zu freudiger Mitarbeit aufgerufen") lag in den auf das Konkordat gesetzten Hoffnungen begründet, vor allem aber wurde der Wille zur Zusammenarbeit durch die Furcht vor der bolschewistischen Gefahr gestärkt.

Bei seiner Amtseinführung am 28. 10. 1933 erklärte von Galen: „Und wer ... wußte, daß wir unmittelbar vor dem Abgrund standen, muß einsehen, daß es nur der Energie des Führers und seiner Gefolgschaft zu verdanken gewesen ist, daß wir und unsere ganze deutsche christliche Kultur vor der asiatischen Pest gerettet worden sind. ... Die Geschichte wird einmal Adolf Hitler und niemanden anders als den Retter des Abendlandes bezeichnen" (43). Und am 1. 4. 1939 erklärte der Bischof in einem Hirtenwort zur Beendigung des spanischen Bürgerkriegs (712–715): „Hat Gott doch jener Fahne den Sieg verliehen, die entrollt und geführt wurde im Kampfe gegen den ‚gottlosen Kommunismus', der, von der Weltzentrale des Bolschewismus in Moskau geschürt und geleitet, das seit den Zeiten der Apostel christliche spanische Volk zu Gottlosigkeit und zur Abkehr von der christlichen menschenwürdigen Kultur zu verführen drohte." – Auch während des Zweiten Weltkrieges hat von Galen verschiedentlich seiner Zustimmung zum Kampf gegen den Bolschewismus Ausdruck gegeben, so am 14. 9. 1941 (902): „Das deutsche Volk in Waffen ist seit dem Juni dieses Jahres angetreten, um den militärisch-machtmäßigen Versuch Moskaus zu vereiteln, die bolschewistische Irrlehre und Gewaltherrschaft nach Deutschland und Westeuropa vorzutragen. Das deutsche Heer ... ist in unverbrauchter Kampfkraft auch dem bolschewistischen Gegner im Osten entgegengetreten ..."

Etwas in seiner Wirkung den berühmten Predigten vom Sommer 1941 Vergleichbares hat es im Widerstand[6] gegen das NS-Regime nicht gegeben. Wie Keulenschläge prasselten die Anklagen des Bischofs wegen der Euthanasiemorde und der Klosterenteignungen auf die aufgeschreckte NS-Prominenz nieder:

„Der physischen Übermacht der Gestapo steht jeder deutsche Staatsbürger völlig schutzlos und wehrlos gegenüber. Ein Gefühl der Rechtlosigkeit, ja feiger Ängstlichkeit hat Platz gegriffen" (847). Die von dem Bischof erstattete Mordanzeige blieb zwar ohne Reaktion, aber Hitler wußte des entstehenden Aufruhrs nicht anders Herr zu werden, als sowohl Euthanasie wie auch Klosterenteignungen „vorläufig" zu stoppen.

[3] K. Gotto / K. Repgen a.a.O. 132.

[4] F. Muckermann: Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen. Bearb. und eingef. von N. Junk, Mainz 1973, 565–566.

[5] Wenige Tage vor dem Ende des „Dritten Reiches" hat sich Hitler selbst über das Schicksal geäußert, das er von Galen zugedacht hatte. Ein Offizier, der die letzten Tage im Reichskanzleibunker miterlebte, G. Boldt, berichtete (in: Die letzten Tage der Reichskanzlei, Hamburg 1948, 39) über den Eingang der – später sich als unrichtig herausstellenden – Nachricht, der Bischof habe Münster den Amerikanern übergeben: „Ich stand nur wenige Schritte von ihm (Hitler) entfernt. Seine Gesichtszüge verwandelten sich in eine wutverzerrte Grimasse. Mit geballten Fäusten stieß er haßerfüllt hervor: ‚Wenn ich den Kerl noch einmal erwischen sollte, lasse ich ihn hängen.'"

[6] Vgl. Anm. 2.

Dies ist übrigens nur der spektakulärste Fall, in dem die braunen Diktatoren zum Rückzug bliesen; wohl wurde der Mehrzahl der immer wieder erhobenen Proteste und Beschwerden nicht stattgegeben, aber in einer ganzen Reihe von Fällen mußten die NS-Gewaltigen zähneknirschend nachgeben.

Der bekannteste Vorgang ist der Oldenburger Kreuzstreit (1936), als sich gegen die Absicht der Oldenburger Landesregierung, die Kreuze aus den öffentlichen Gebäuden zu entfernen, ein solcher Sturm der Entrüstung erhob, daß sich Gauleiter Röver in öffentlicher und überfüllter Versammlung zu erklären genötigt sah: „Eine weise Staatsregierung muß auch zurücknehmen, was sie falsch gemacht hat. Die Verordnung ... ist zurückgenommen. Die Kreuze bleiben in den Schulen" (460–467). – Bei der Verlesung des berühmten Hirtenworts „Mit brennender Sorge" entriß ein Polizist einem Dorfpfarrer auf der Kanzel, während des Gottesdienstes, das Schriftstück. Auf den geharnischten Protest von Galens hin teilte der Regierungspräsident „ergebenst" mit, daß er den Vorfall „uneingeschränkt" bedauere, der Polizist habe einen von einer „untergeordneten Dienststelle erteilten unrichtigen Befehl in blindem Gehorsam ausgeführt" (498). – „Hängt die Juden, stellt die Pfaffen an die Wand" brüllte ein – bei anderer Gelegenheit von Galen so genannter – „von gewissenlosen Hetzern zusammengerufener Pöbelhaufen" (646) bei einem Umzug anläßlich des 15jährigen Bestehens der NSDAP-Ortsgruppe auf dem Domplatz. Auf die massive Beschwerde des Bischofs hin drückte der Regierungspräsident sein „lebhaftes Bedauern" aus; „eine Ermittlung der Täter ist nicht mehr möglich" (362).

Aber in der Mehrzahl der Prosteste obsiegte die nackte Gewalt: „Die von mir gemäß dem Gesetz über die Einziehung volks- und staatsfeindlichen Vermögens ... getroffene Feststellung, daß die Bestrebungen der katholischen Arbeitervereine im Regierungsbezirk Münster volks- und staatsfeindlich gewesen sind, bedarf keiner Zustellung oder sonstigen Bekanntmachungen. Ein Rechtsmittel ist dagegen nicht gegeben" (Reichsinnenminister Frick an von Galen, 398).

B. Schwalbachs Bemerkung zu von Galens Predigten im Sommer 1941[7]: „Er konnte so handeln, weil er wußte, daß die anderen Bischöfe solidarisch hinter ihm standen", ist sicher zutreffend, aber als der Kardinal wenige Tage vor seinem Tod, in seiner letzten Predigt am 16. 3. 1946 ausführte: „Volk und Bischof in der Diözese waren eine unzertrennliche Einheit" (während des „Dritten Reiches"), nannte er die in der Tat, neben seinem persönlichen Mut, wesentlichste Vorbedingung für den doch in wichtigen Bereichen – Euthanasie, Klosterenteignungen etc. – durchaus nicht erfolglosen Kampf gegen die nationalsozialistischen Machthaber. Belege für diese „unzertrennliche Einheit" finden sich in Löfflers Dokumentation in Fülle (179, 385, 390).

War der Bischof tatsächlich nur ein Streiter für innerkirchliche, „partikularistische" Belange? Wie verhielt er sich, wenn Interessen auf dem Spiel standen, die das Volksganze betrafen? Anhand der Löfflerschen Dokumentation sollen einige wenige herausragende Daten aus der Unrechtsgeschichte des „Dritten Reiches" daraufhin befragt werden.

30. 6. 1934 (Röhm-Putsch): keine unmittelbare Reaktion, aber in einer Predigt in Xanten am 9. 2. 1936 hatte von Galen auf die ungesetzliche Verhaftung der Prälaten Banasch und Wolker hingewiesen (343) und hatte in diesem Zusammenhang auf den 30. 6. 1934 angespielt („Es gibt in deutschen Landen Gräber, in denen die Asche solcher ruht, die das katholische Volk für Martyrer des Glaubens hält", 343). Kirchenminister Kerrl brachte sein „äußerstes Befremden" zum Ausdruck (363), und von Galen erwähnte in seinem Antwortbrief (380–384) das „1½ Jahre zurückliegende ernste Ereignis": „Damals sind nicht nur Schuldige zum Tode überliefert worden"; namentlich nennt der Bischof den Prälaten Klausener und das Ehepaar Schleicher.

8. 11. 1938 (Juden-Pogrom): Siehe die diese Rezension abschließende Besprechung des Buches „Rassenwahn in Münster" von H. Mussinghoff.

1. 9. 1939 (Kriegsbeginn): „Der Krieg, der 1919 durch einen erzwungenen Gewaltfrieden äußerlich beendet wurde, ist aufs neue ausgebrochen und hat unser Volk und Vaterland in seinen Bann gezogen" (747).

8. 11. 1939 (Attentat auf Hitler): Keine unmittelbare Reaktion. Einem Lagebericht der Gauleitung Westfalen-Nord, November 1939 (747), ist zu entnehmen, daß innerhalb der katholischen Bevölkerung die Ansichten über dieses Attentat differierten: „Im Gegensatz zu einzelnen Pfarrern ... und des (sic) Bischofs von Münster, welche den Krieg als Deutschland aufgezwungen und das Münchener Attentat als ‚gemeinen und hinterhältigen Anschlag' schildern, zeigt sich die überwiegende Menge, namentlich der katholischen Kirchendiener, als eine indifferente Menge, welche diese Tat als ‚Folge' betrachtet haben wollen."

22. 6. 1941 (Beginn des Rußlandfeldzugs): „Bei der klaren Erkenntnis der Schlechtigkeit der kommunistischen Lehren und ihres verführerischen Scheinglanzes ... war es für uns die Befreiung von einer ernsten Sorge und eine Erlösung von schwerem Druck, als der Führer und Reichskanzler am 22. Juni 1941 den im Jahre 1939 mit den bolschewistischen Machthabern abgeschlossenen sogenannten „Russenpakt" als erloschen erklärte ..." (Hirtenbrief von Galens vom 14. 9. 1941, 901–908).

20. 7. 1944 (Attentat auf Hitler): Keine dokumentierten Reaktionen.

Die zitierten Äußerungen von Galens über den Kriegsausbruch, das Attentat 1939 und den Überfall auf die Sowjetunion bewegen sich im Rahmen der einleitend skizzierten patriotisch-nationalpolitischen Einstellung des Bischofs, der scharfen Ablehnung des Bolschewismus und des Verständnisses des Bischofs von Röm 13.

Auffallend ist das Schweigen zur Judenverfolgung. Die jetzt edierten Quellen geben über die Einstellung von Galens zur Judenfrage wenig Auskunft. So erwartet man, aus der ausschließlich diesem Thema gewidmeten Schrift von Heinrich Mussinghoff Näheres darüber zu erfahren.

Um es gleich zu sagen: der Erwartung, mit dieser Beschreibung des „Rassenwahns in Münster" eine quellenkritisch belegte zusammenfassende Darstellung des Komplexes „Bischof von Galen und die Juden" zu erhalten, ist nicht entsprochen worden – und konnte wohl auch gar nicht entsprochen werden. Der Wert der Schrift liegt in der genauen Edition des erschütternden Berichts des Rabbiners Dr. Steinthal über den Pogrom vom 8. 11. 1939 und in der quellenmäßig gut gestützten Schilderung der Ereignisse während dieser Nacht in Münster.

„Weder Clemens August noch sonst ein deutscher Bischof haben öffentlich gegen den Judenpogrom protestiert" (Mussinghoff 85). Damit hatte man es bewenden lassen können. Natürlich ist die allgemeine Haltung des Bischofs zu Juden und zur Judenfrage von größtem Interesse, aber Löffler dämpft die Hoffnung auf sich für diesen Fragenkomplex abzeichnende Resultate:

„Die Position des Bischofs von Galen zur Situation der jüdischen Mitbürger entzieht sich wegen des Aktenverlustes der bischöflichen Behörde im Oktober 1943 näherer Bestimmung. Die bei M. Bierbaum ... angezogenen Berichte des Rabbiners der münsterischen Synagogengemeinde Dr. Friedrich Steinthal und des Diözesancaritasdirektors Theodor Hölling beziehen sich auf menschlich-persönliche Teilnahme am Schicksal jüdischer Mitbürger anläßlich der Ereignisse in der ‚Reichskristallnacht' 1939. Öffentliche Proteste bzw. Eingaben des Bischofs sind aktenmäßig nicht nachweisbar" (Löffler XXIX).

Das wenige, was sich aus der Löfflerschen Dokumentation im Blick auf die Judenfrage erheben läßt, führt zunächst einmal zu dem Schluß, daß von Galen, wenn er zu jüdischen Fragen Stellung nahm, sich vor allem um das Schicksal der getauften Juden sorgte.

Punkt III,4 der Tagesordnung des Konveniats der westdeutschen Bischöfe im März 1944 lautete „Ehen von Nichtariern" (Löffler 1066 Anm. 3). von Galen notierte: „35 000 in Theresienstadt. Mischlinge 1. Grades und deren Versippte werden eingezogen und kommen zur Organisation Todt." Im Protokoll dieses Konveniats heißt es: „Mit Sorge erfüllt die Bischöfe auch die Behandlung der Mischlinge ersten Grades sowie der jüdisch versippten Arier. Die Herren von Osnabrück und Münster werden sich mit dieser Frage näher befassen."

Hier fällt die anscheinend selbstverständliche Übernahme von Begriffen aus der nationalsozialistischen Rassenlehre in ein innerkirchliches Dokument auf („Nichtarier", „Mischlinge ersten Grades", „Jüdisch versippte Arier"); in seinem Brief vom 20. 8. 1945 an Papst XII. (L 1209–1212) drückt sich von Galen anders aus und spricht von den „Rassenlehren des Nationalsozialismus, die in der Judenverfolgung und gewaltsamen Trennung auch christlicher Ehen mit getauften Juden ihren Ausdruck fanden". Der Bischof hat auch bei anderer Gelegenheit Ausdrücke zur Bezeichnung der Juden verwendet, die einer gewissen Grundstimmung im damaligen katholischen Binnenraum gegenüber dem Judentum entsprachen,[8] freilich auch einer – sicher nicht beabsichtigten – Nähe zu der Rassenterminologie des „Dritten Reiches":

„Wie ernst haben die Apostel und Jünger es genommen mit dieser ihrer Aufgabe und Berufung, Zeugen Christi zu sein. Gegenüber einer feindlichen Umwelt, inmitten des entarteten Judentums und des das Christentum verachtenden ... Heidentums haben sie in der Kraft des Heiligen Geistes ihr Zeugnis abgelegt ..." (L 764, Predigt von Galens am 7. 4. 1940). „Entartet" ist hier wohl ein Anklang an die „perfidi Judaei" in den Karfreitagsimproperien – erst Johannes XXIII. hat diesen Passus der Fürbitten gestrichen. Aber „entartet" war im „Dritten Reich" auch ein Begriff aus dem Vokabular der Unmenschen („Entartete" Kunst).

Der Bischof hat anscheinend auch ohne Bedenken und ohne Kommentar – und damit wohl mehr oder weniger der Hitlerschen

[7] B. Schwalbach: Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur, Karlsruhe 1985, 107 (vgl. ThRv 86, 1990, 27–29).

[8] Vgl. etwa: J. Kleinwächter: Sein Blut ... Antijudaistische Predigt und Katechese im 19. und 20. Jahrhundert / Eine kritische Bilanz, in: Christ in der Gegenwart Nr. 13/1990, 109–110.

Argumentation zustimmend – in seinem Hirtenbrief vom 14. 9. 1941 aus der Hitler-Erklärung anläßlich der Kündigung des deutsch-russischen Nichtangriffspaktes zitiert.

„Seit über zwei Jahrzehnten hat sich die jüdisch-bolschewistische Machtherrschaft von Moskau aus bemüht, nicht nur Deutschland, sondern ganz Europa in Brand zu stecken . . ." (L 902).

Besonders heikel ist der folgende Fall.

In einem Brief an den Gauleiter Westfalen-Nord wendet sich von Galen gegen Anordnungen von Parteigliederungen, die den Vertrieb des „Mythus des XX. Jahrhunderts" unterstützen. Man könne die christentumsfeindlichen Anschauungen Rosenbergs nicht mit der nationalsozialistischen Weltanschauung gleichsetzen und „in den Gegnern der Ansichten Rosenbergs ohne weiteres Gegner der nationalsozialistischen Weltanschauung sehen" (L 227–229, 3. 6. 1935). Der Bischof unterstreicht diese seine Meinung mit einem Zitat aus „Mein Kampf", wo Hitler sagt: „Ich stehe nicht an zu erklären, daß ich in den Männern, die heute die völkische Bewegung in die Krise religiöser Streitigkeiten hineinziehen, schlimmere Feinde meines Volkes sehe, als in dem nächstbesten international eingestellten Kommunisten . . . Er ist, ob bewußt oder unbewußt, spielt gar keine Rolle, ein Streiter für jüdische Interessen . . ." Propagandisten einer solchen Ansicht müßten „augenblicklich" aus den Reihen der Bewegung entfernt werden. – Soweit Hitler. „Männer, die die ‚völkische Bewegung' in die Krise religiöser Streitigkeiten hineinziehen", sind – für Hitler das Allerverwerflichste überhaupt – „Streiter für jüdische Interessen" – und der Bischof übernimmt diese Argumentation gegenüber dem Gauleiter, um der Verbreitung des Rosenbergschen Buches entgegenzuwirken.

Ein letztes Beispiel für die anscheinend bedenkenlose Übernahme der judenfeindlichen NS-Terminologie:

Am 20. 12. 1943 wandte sich von Galen an den Befehlshaber im Wehrkreis VI, Glokke, und führte darüber Beschwerde, daß „Beauftragte der NSDAP es auch in diesem Jahr wagen, zum Heiligen Christfest in den Lazaretten des Wehrkreises VI deutschen Soldaten Schriften auszuteilen, die nicht nur die Katholische Kirche, ihr Oberhaupt, ihre Bischöfe und Priester, sondern die gesamte christliche Religion herabsetzen und schmähen" (L 1029–1030). Der Bischof nannte als Beispiel für diese Schriften das Buch von Panizza, „Deutsche Thesen gegen den Papst und seine Dunkelmänner", „aus der berüchtigten Giftküche des Nordland-Verlags". „Der geschäftstüchtige Verlag hat, anscheinend ermutigt durch den glänzenden buchhändlerischen Erfolg der Neuherausgabe des alten, inhaltlich ähnlichen ‚Pfaffenspiegels' des Halbjuden Corvinus, nicht ohne Grund vorausgesehen, daß die christentumsfeindlichen heutigen Nachfahren der sogenannten ‚Liberalen' des ausgehenden 19. Jahrhunderts diese gemeine Schmähschrift mit Freuden kaufen und verteilen würden . . ." (Aus Löfflers korrigierender Anm. 4 erfährt man, daß es sich um den Publizisten Otto v. Corvin-Wiersbitzki handelt, und der Charakteristik dieser in vielen Farben schillernden Persönlichkeit sei noch hinzugefügt, daß Corvin königlich-preußischer Leutnant war, am badischen Aufstand 1849 teilnahm, zum Tode verurteilt, aber dann zu zehn Jahren Zuchthaus begnadigt wurde, von denen er sechs absitzen mußte.) Was besagt nun die Verwendung des damals gängigen Terminus „Halbjude"? Dadurch, daß von Galen den „Pfaffenspiegel" in die Nähe der „Deutschen Thesen" rückt, möchte er offenbar die Verwerflichkeit des Panizza-Buches unterstreichen, und die Bezeichnung eines der beiden Autoren als „Halbjude" hatte ja unbestreitbar im Jahre 1944 eine bestimmte Valenz. – Panizzas Buch wird von dem Bischof als „Machwerk eines dunklen Skribenten mit dem nicht unbedingt deutsch klingenden Namen ‚Panizza'" beschrieben.

Mit Mussinghoff zögere ich, „unterschwellige antijüdische Stimmungen – wie sie auch in katholischen Volkskreisen vorkamen –" (M 97–98) bei von Galen zu vermuten; die quellenmäßig nun festliegende relativ unbedenkliche Verwendung judenfeindlicher Begriffe könnte jedoch zu weiterem Nachdenken über diese Frage veranlassen.

Abschließend noch einige Betrachtungen zu den Vorgängen in Münster am 8. 11. 1938. M. Bierbaum berichtete in seiner Galen-Biographie, nach dem Novemberpogrom sei der Bischof von jüdischen Mitbürgern gebeten worden, öffentlich für sie einzutreten (M 87). „Der Bischof habe sich dazu bereiterklärt, am nächsten Samstag auf die Kanzel zu gehen, wenn ihm von jüdischer Seite schriftlich erklärt würde, daß sie ihm nicht die Schuld geben würden, wenn die Nazis sein öffentliches Auftreten zum Anlaß nähmen, aus Rache nicht noch schärfer gegen die Juden vorzugehen" (M 87). Daraufhin hätten die Juden auf eine Stellungnahme von Galens verzichtet. – In der einzigen sicheren jüdischen Quelle über die Vorgänge in der Pogromnacht, dem Bericht des Rabbiners Steinthal, ist diese Aktion nicht erwähnt. Hätte er nicht als verantwortlicher Gemeindeleiter davon wissen müssen? Außerdem ist die buchhalterische oder notarielle schriftliche Rückversicherung mit dem Persönlichkeitsbild des Bischofs schwerlich zu vereinbaren. Ein Vergleich mit dem Hirtenbrief des Erzbischofs von Utrecht und seinen Folgen (1942) begegnet Bedenken; als Rechtfertigung für das – angebliche! – Verhalten von Galens (1938) läßt sich dieses drei Jahre später und unter ganz anderen äußeren Bedingungen stattfindende Ereignis nicht heranziehen.

In seinem Bemühen, den Bischof als Vorkämpfer gegen den Rassenwahn darzustellen, weist Mussinghoff auf die Bischofskonferenz vom 17. 8. 1938 hin, die beschloß, einen Hirtenbrief zum Kirchenkampf zu veröffentlichen und einen zweiten ihr vorliegenden Entwurf eines Hirtenbriefs gegen den Rassismus als Richtlinie an den Klerus zu verteilen (M 76). K. Repgen „vermutet", daß von Galen der Autor dieses Rassismus-Entwurfs gewesen sei. Daraus schließt Mussinghoff: „Sein aktiver Kampf gegen die NS-Rassenideologie war indirekt ein aktiver Einsatz auch für die jüdische Rasse" (M 77). Dieser „Einsatz für die jüdische Rasse" ist allerdings mit den jetzt bekannten Quellen nicht zu belegen.

Die Verwendung anonymer Dokumente als historische Quelle ist nicht unbestritten. Der Rezensent verzichtet daher darauf, sich zu dem anonymen Brief eines Juden (M 82–83, L 910ff) an den Bischof zu äußern. (Er hätte auch P. Löffler empfohlen, vom Abdruck des zweiten anonymen Briefes (L 1224–1226) abzusehen. Aber wenn dieser Brief – eines „katholischen Beamten" mit der Schilderung der Zustände in einem amerikanischen Internierungslager im Sommer 1945 – schon abgedruckt wurde, hätte der blanke Antisemitismus, der aus einer Bemerkung dieses „katholischen Beamten" spricht („. . . waren es in Uniform gesteckte Juden – deutschsprachige –, die ihren alttestamentarischen Haß an uns ausließen"), schon einen Kommentar in dem Sinne verdient, daß das geschilderte Verhalten der „deutschsprachigen Juden" – wenn es denn zutrifft! – keineswegs verallgemeinert werden kann; auch der Rezensent ist in mehrjähriger Gefangenschaft solchen Juden begegnet, von deren Menschlichkeit er tief beeindruckt war.)

Beim „Versuch einer Wertung" kommt Mussinghoff zu folgendem Ergebnis: „Es bleibt festzuhalten: Bischof Clemens August hat nicht öffentlich für die Juden seine Stimme erhoben, weder beim Boykott jüdischer Geschäfte 1933 noch nach der Reichspogromnacht 1938 noch bei den Deportationen in den Holokaust 1941ff." Versuche, etwa aus der Übernahme des Vorworts zum Antimythus des Bonner Professors Neuß, aus allgemein formulierten Hirtenbriefstellen oder aus dem Kampf um die Beibehaltung des Alten Testaments im Religionsunterricht einen „Einsatz für die jüdische Rasse" zu konstruieren, finden in dem von Löffler vorgelegten Quellenwerk keine Stütze und verstärken nur einen an anderer Stelle erwähnten „apologetischen Grundtenor". Wenig hilfreich sind auch Formulierungen wie „Es wird Galen gewesen sein" (M 93) (bei der durch nichts bewiesenen Mitwirkung des Bischofs an einem Hirtenwort über den Dekalog) oder die „Vermutung" von Galens als des Verfassers eines Hirtenbriefs gegen den Rassismus (M 76). Der aus der Löfflerschen Dokumentation zu erhebende Befund geht vielmehr dahin, daß der Bischof bei Anlässen, wo man heute, 1990, eine Stellungnahme erwarten würde, geschwiegen hat, und daß er sich jedenfalls terminologisch innerhalb eines gewissen binnenkatholischen Traditionsschemas in bezug auf das Judentum hielt. Sein überragender Rang in der Geschichte des deutschen Katholizismus wird dadurch nicht gemindert, und die Tatsache des – möglicherweise motivierten – Schweigens bei den genannten Anlässen nimmt ihm nichts von seiner Größe.

St. Augustin Horst Ferdinand

Schandl, Felix M.: **„Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!"** Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Mit einer Einführung von Sr. Waltraud Herbstrith OCD. – Sinzig: Sankt Meinrad 1990. XXII, 278 S. (Sinziger theologische Texte und Studien, Bd 9), kart. DM 38.–

Vorliegendes Buch des Karmeliten F. Schandl stellt die erste gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der jüdischen Verwurzelung der Juden-Christin Edith Stein dar. Vf. widmet sich diesem Thema in drei großen Abschnitten:

Erstens einer relativ breit angelegten „Biographischen Skizze Edith Steins" (3–71), die anhand der (üblichen) Stationen unterteilt ist: den Lebenslauf bis 1918 (also Kindheit, Jugend und Studium), Krisis und Konversion, die Zeit als katholische Pädagogin, und als Karmelitin.

In einem zweiten großen Abschnitt geht Sch. dann der Frage nach „jüdischen Elementen der Biographie und Theologie Edith Steins" nach (72–185). Der Abschnitt beginnt mit einem einführenden Kap. über geistige und religiöse Strömungen in der deutschen Judenheit, zeichnet dann die Jüdin Edith Stein, sowie die „Katholikin und das (ihr) Judentum". Es folgt ein zentrales Kap. über „‚Kreuzesnachfolge', ‚Stellvertretung' und ‚Sühne' als Proprium der theoretischen und praktischen Haltung Edith Steins zum Judentum". Der Abschnitt wird abgeschlossen mit einem Kap. über „Edith Stein und eine christliche Theologie nach Auschwitz" und einem Kap. zur Frage nach Wesenszügen des überlieferten Judentums in Edith Steins Lebens- und Glaubensweg.

Ein dritter, vergleichsweise kurzer Abschnitt zu den „Jüdischen Strukturen des Denkens Edith Steins" (186–201) beschließt das Buch.

Sch.s Untersuchung stellt einen wichtigen Beitrag nicht nur zum Verständnis der Juden-Christin Edith Stein dar, sondern auch zum jüdisch-christlichen Dialog nach Auschwitz. Vf. geht seine Frage mit einer gründlichen Kenntnis des Lebens und Werks von Edith Stein an, vor allem aber auch mit differenzierter Behutsamkeit der Fragestellung und des Urteils (vgl. z. B. seine Bemerkungen zur Hermeneutik „geistlicher" Sprache Edith Steins: S. 69; seine kritischen Bemerkungen zu Edith Steins christlicher Sicht des Judentums: S. 92–96; und seine Reflexionen über „‚Martyrium' christlich und jüdisch bei Edith Stein": S. 164–175).

Schade nur, daß viele Druckfehler die sprachlich sonst gut lesbare Arbeit stören.

Durham, USA Teresa Berger

Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Hg. v. Carsten Bresch, Sigurd Martin Daecke, Helmut Riedlinger. – Freiburg: Herder 1990. 175 S. (Quaestiones Disputatae, 125), kart. DM 36.–

Das Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie sowie der Theologie ist zur Schicksalsfrage für das Selbstverständnis des modernen Menschen in seiner intellektuellen und ethischen Existenz geworden. Angesichts der Dominanz der empirisch-gegenständlichen Methoden mit der sie begleitenden faktischen Evidenz naturwissenschaftlicher Forschungsresultate in der Mentalität der industriell-technischen Gesellschaften, sieht sich die Philosophie bzw. die philosophische Theologie in die Defensive gedrängt. Sie erscheint mit ihrer großen Tradition zwar als Beleg für einen Grundbestand uralter Menschheitsfragen, die aber erst jetzt auf der „richtigen" Basis der objektiven Tatsachenbeobachtung „gelöst" werden können. Viele Naturwissenschaftler begnügen sich nicht mehr mit der methodisch eingegrenzten Erfahrung der Welt, ihrer dinglichen Gegenständlichkeit und ihrem funktional und struktural beschreibbaren Werdeprozeß. Manche übernehmen nun selbst die Aufgabe eines abschließenden philosophischen Gesamtbefundes, bei dem die Fragen nach der Wirklichkeit überhaupt und unseren subjektiven empirischen und transzendentalen Bedingungen möglicher Erkenntnis definitiv geklärt werden. Dies betrifft besonders die Fragen nach der Beziehung zwischen Gott und dem Ursprung, der Konsistenz und der Entwicklung des Universums und weiterhin die Frage nach der Evolution des Lebens und speziell der ontologischen Eigenart des menschlichen Geistes (Leib-Seele-Verhältnis). Die Philosophie hat es dagegen schwer, rein erkenntnistheoretisch schon die Widersprüchlichkeit eines reduktionistischen Monismus aufzuweisen, weil sie ihrerseits mit der Behauptung einer vorgängigen transzendentalen Subjektivität des Geistes als Voraussetzung jeder gegenständlichen Welterkenntnis in den Verdacht eines äußerlichen Dualismus von Geist und Materie gerät. Dies wären aber die erkenntnistheoretischen und ontologischen Fragen nach der Erkenntnis von Wirklichkeit überhaupt und ihrer wechselseitig sich bedingenden empirischen und transzendentalen Vollzugsweise des erkennenden Geistes, die im Vorfeld inhaltlicher Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft zu klären wären.

Wenn Philosophie das Gespräch mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft sucht, kann es nicht nur um eine defensive Selbstbehauptung gehen, indem man der Naturwissenschaft eine Überlebensnische abringt, sondern nur um die gemeinsame Erkenntnis der Wahrheit von Wirklichkeit selbst. Eine Erkenntnistheorie kann nicht aufgebaut werden, ohne eine Berücksichtigung der empirischen (physikalischen, biochemischen und neurologischen) Bedingungen unserer Erkenntnis, um von daher die ontologischen und transzendentalen Bedingungen unserer Selbst- und Welterkenntnis zu formulieren. Erst in diesem Kontext kann die Gottesfrage neu aufgerollt werden, wenn Gott als der Urheber der von uns erfahrenen Wirklichkeit verstanden wird, die sowohl unseren erkennenden Geist hervorbringt als auch gerade durch ihn in einem unendlichen und unabschließbaren Verstehenshorizont erkannt wird.

Eben diesem Programm verpflichten sich eine Reihe von Physikern, Chemikern, Biologen, Philosophen, evangelischen und katholischen Theologen. In dem vorliegenden Band der Quaestiones disputatae legen sie ihre Beiträge bei einem interdisziplinären Symposium aus dem Jahre 1989, das in der Nähe von Salzburg abgehalten wurde, vor. Ergänzt wird dieser Band durch eine aufgezeichnete Fernsehdiskussion der Beteiligten im Landesstudio Salzburg des ORF. Die Initiative zu diesem Gespräch geht auf die mehrjährigen gemeinsamen Seminare in Freiburg i. Br. zurück, die der Genetiker Carsten Bresch und der katholische Dogmatiker Helmut Riedlinger gemeinsam veranstalteten. Gemeinsames Thema ist die Frage, ob die vernünftig-wissenschaftliche Welterkenntnis (also noch vor der personalen Glaubensantwort des Menschen auf eine geschichtlich ergangene Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort und freien Heilshandeln) zu einer spezifischen Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes gelangen kann. Klar bleibt, daß nicht ein statisch gedachter Kosmos mit seiner unveränderlichen Naturordnung das Postulat eines Urhebers und Ordners der Welt zu tragen vermag. Die Basis dieser Anfrage an die „Natur", als Inbegriff des Ganzen von Welt und Prinzips ihrer Entwicklung bis hin zu den Gestalten des Lebens und Geistes, muß die heute allgemein anerkannte Evolution des gesamten Kosmos bis hin zu seiner gegenwärtigen Gestalt darstellen. Das evolutive Weltbild macht Gott zwar als universale oder partikulare Hypothese für einen objektivierbaren Faktor des Entstehens und Werdens von Welt überflüssig. Dies schließt jedoch gerade nicht aus, daß der Betrachter des Seins von Welt überhaupt sowie auch des „Wunders" der statistischen Unwahrscheinlichkeit der Entstehung geistig-personalen Lebens aus dem scheinbar chaotischen Spiel der Materie den Menschen nicht vor ein Geheimnis hinführt, das er Gott nennt und das doch alles andere ist als ein Wort für die noch nicht gelösten Rätsel unserer empirisch-gegenständlichen Welterfassung. Doch dieser als Geheimnis erahnte „Gott", vor den auch eine naturwissenschaftlich-evolutive Sicht der „Natur" hinführen kann, muß nicht als ein Beweis für die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus instrumentalisiert werden. Die gelegentlich geäußerte Meinung, die Naturwissenschaft biete einen sichereren Weg zu Gott als die Religion (P. Davies, Gott und die moderne Physik, München 1986, 15) beruht auf der erkenntnistheoretisch fragwürdigen Überzeugung, daß die empirische Erfahrung, zu der dann irgendwie Gott selbst hinzugezählt wird, einen täuschungsfreien Zugang zur Realität bieten kann.

Das Interesse christlicher Theologen am Gespräch mit der modernen Naturwissenschaft kann nicht wie bei den alten Physiko-Theologen die Suche nach einer Abstützung des personalen Glaubensaktes durch artfremde „Beweise" bestehen. Es geht vielmehr darum, daß die christliche Rede von einem personalen Gott als Urheber von Natur und Mensch und als freier Ansprechpartner des Menschen in seinem geschichtlichen Dasein von einer gegenständlich-empirischen Welterfassung nicht als apriorisch möglich ausgegrenzt werden muß, sondern im individuellen Geist eines gläubigen Christen, der sich mit naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Mitteln der Wahrheitsfrage stellt, intellektuell redlich vermittelt werden kann.

In den beiden Einführungsreferaten von S. M. Daecke werden von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite her die gegenwärtigen Problemfelder abgesteckt. Die Frage des Menschen nach Gott und die Untersuchung seiner Daseins- und Erkenntnisbedingungen in der „Natur" gehören auf jeden Fall zusammen, gleichgültig, ob man von Gott ausgeht und zu einem Verständnis der Natur kommt, oder umgekehrt von der Natur ausgeht und von daher einen möglichen Ausblick auf das Geheimnis, das wir Gott nennen, gewinnt. Strittig wird bleiben, ob die Evolution nur die Offenbarung eines unpersönlichen „Alpha" (C. Bresch) oder eines personalen kosmischen und universalen Christus (Teilhard de Chardin) ist.

In seinem sehr differenzierten Beitrag entwickelt H. Riedlinger die historischen Anfänge einer natürlichen Theologie bei den vorchristlichen griechischen Denkern. Dort geht es um den Versuch, die mythisch-religiöse Erfahrung des theos mit der Erfahrung der Natur als Gegenstand der Wissenschaft und Philosophie in einen Zusammenhang zu bringen. Der Gott der Griechen kann sowohl der universale Ausgangspunkt des Werdens der Natur sein oder auch ein von ihr umgriffenes Moment ihrer Gestaltwerdung. Der christliche Schöpfungsglaube dagegen bedeutet mehr als daß ein personaler, sich in seiner eigenen Seinsfülle verwirklichender Gott eine endliche Welt „macht" und nach seinen eigenen Bedingungen intelligent gestaltet. Schöpfung meint vielmehr eine universale Heilsrelation, die Gott frei der von ihm hervorgebrachten Personalität des Menschen einstiftet, indem er der endlichen Personalität auch die naturalen Bedingungen ihres physischen, biologischen und psychologischen Vollzugs in Geschichte und Gesellschaft seinsverleihend gewährt. Viele naturphilosophische Überlegungen moderner Naturwissenschaftler scheinen eher an dem vorchristlichen griechischen Naturbegriff anzusetzen als am christlichen Verständnis der Welt als Schöpfung, d. h. einer universalen Heilsrelation der von Gott verschiedenen Welt zu Gott selbst. (Dabei wird leider immer noch die Theologie der Schöpfung bzw. der biblische Schöpfungsbericht als eine Art

frühes naturphilosophisches Modell der Kosmogenese und Biogenese mißverstanden.

Die Beiträge von H. Gahmig und C. Bresch, der Gott als Bezeichnung des in der Evolution sichtbar werdenden apersonalen Alpha-Prinzips der Natur gelten läßt, zeigen (gegensätzlich) die Möglichkeiten der Naturwissenschaft, vor das „Geheimnis" zu kommen. Aus theologischer Sicht entnimmt B. Weissmahr der Evolution die Offenbarung der freiheitlichen Dimension des Menschseins, während G. Schiwy den kosmischen Christus bei Teilhard de Chardin als den Gott der Evolution vorstellt. V. Mortensen sieht in einer zu erneuernden Theologie der Natur den Zugang zu einer neuen natürlichen Theologie. S. M. Daecke versteht die natürliche Theologie als eine Vermittlungsfigur zwischen der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie einerseits und der Worttheologie andererseits, die nur eine Selbstoffenbarung Gottes ausschließlich in seinem Wort in der menschlichen Geschichte für gegeben erachtet und in ihren extremen Formen jede Erkenntnis Gottes aus der Natur sowie aus der Religions- und Profangeschichte für eine Täuschung hält.

Insgesamt vermitteln die Beiträge des vorliegenden Bandes einen ausgezeichneten Einblick in die Problemfelder eines möglichen Dialoges zwischen der Naturwissenschaft und der Philosophie mit dem Ziel einer Neukonstituierung natürlicher Theologie. Oft hat man den Eindruck, daß die Sprach- und Argumentationswelten noch ziemlich weit auseinanderliegen. So sind hier mehr Andeutungen in die richtige Richtung formuliert, als schon fertige Resultate, auf denen man eine natürliche Gotteserkenntnis unmittelbar aufbauen könnte. Aber gerade als Sammlung erster Bausteine für dieses wichtige Projekt der modernen Wissenschaft ist die vorliegende Quaestio disputata hilfreich und weiterführend.

München Gerhard Ludwig Müller

Theodizee – Gott vor Gericht? Hg. v. Willi Oelmüller. – München: Wilhelm Fink 1990. 120 S., kart. DM 28.–

Der Band enthält folgende Beiträge, die auf einer Tagung der Ev. Akademie Iserlohn 1989 zum Theodizeeproblem vorgelegt wurden: Carl-Friedrich Geyer: Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick (9–32), Peter Koslowski: Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus (33–66), Willi Oelmüller: Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens (67–86), Odo Marquard: Schwierigkeiten beim Ja-Sagen (87–102), Johann Baptist Metz: Theologie als Theodizee? (103–118).

In der Verwendung des Theodizee-Begriffs unterscheiden sich die Autoren.

Für die Philosophen Geyer und Oelmüller ist Theodizee Rechtfertigung und Verteidigung Gottes angesichts des Leidens, also „Antwort". Geyer und Oelmüller lehnen eine Theodizee bzw. eine theodizeeanaloge Rechtfertigung, wie wir sie im 19. Jh. in spekulativen und evolutionistischen bzw. quasi-evolutionistischen „Prozeß-Theodizeen" im 20. Jh. finden, entschieden ab. Vor allem widersprechen beide dem theodizeeartigen Theorem von einem werdenden oder leidenden Gott (10,23,85 Anm. 23). Damit ändern sich auch Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Für Geyer kann ihr angesichts der unterschiedlichen Annäherungen an das Problem des Leidens und des Bösen „keine Schiedsrichterrolle zufallen"; sie kann aber die Grenzen der jeweiligen Deutungen sichtbar machen, „u. a. im Aufweis ihrer letzten, auf Überzeugung aufruhenden, nur begrenzt diskursfähigen Voraussetzungen" (31). Oelmüller sieht die Aufgabe der Philosophie in der Kritik „unglaubwürdiger Antwortversuche" und als „kritische Erinnerung an Antwortversuche, die zu denken geben können" (68). In diesem Sinne will er den Theodizeebegriff vermeiden: „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens" (85). Das heißt nun für Geyer: Mobilisierung von Protest und Klage, die Wiederentdeckung einer „authentischen Dimension im Umgang mit eigenem und fremdem Leiden" (29), „leidüberwindende Hoffnung" (30, in Anlehnung an L. Bloy), für Oelmüller: die im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes begründete Hoffnung, „daß Tod und Untergang nicht das schlechthin Letzte sind" (79), die Erfahrung, daß „die Zuwendung zu anderen heute angesichts des sog. Todes des Menschen ein glaubwürdiges Fundament der Ethik sein kann" (81), und die Erfahrung, daß „der Versuch einer Selbsterhaltung über die eigene Lebenszeit hinaus schwerlich überzeugend sein kann" (83). Ist das nicht auch schon eine Theodizee?

J. B. Metz versteht demgegenüber Theologie als Theodizee (118), als „Artikulation der biblischen Urfrage: Wo bleibt Gott?" (107), als „Rückfrage an Gott" (106). Theodizee ist „Armut im Geiste", nicht „Beantwortung" i. S. des augustinischen Paradigmas (107–110). Auch Metz lehnt das Theorem des Leidens in Gott als „quasi mythische Universalisierung des Leidens", „Verewigung", „sublime Verdoppelung" und „heimliche Ästhetisierung" (117) des Leidens ab. Statt dessen deutet er „eine Mystik des Leidens an Gott" (114) an, unter Berufung auf Jesu Leiden an Gott. Im Unterschied zu beiden Philosophen und ihren Antwortversuchen lehrt der Theologe „die mystische Unruhe der Rückfrage".

Der Beitrag von Koslowski fällt in mancherlei Hinsicht ganz aus diesem Rahmen. Für ihn rechtet der religiöse Mensch nicht mit Gott „vor dem Richterstuhl seiner, des Menschen, Vernunft, sondern er unterwirft und fügt sich" (33, unter Berufung auf Hiob!). K. plädiert für eine Vereinigung von Theologie und Philosophie zu einer „christlichen Gnosis" und zu einer Theodizee, in der der Tod Christi als Opfer Gottes verstanden wird, d. h. als „Übernahme der Schuld des Menschen und Beginn der Reintegration des Kosmos in die ursprünglich entworfene und vom Menschen nur ‚verrückte' Schöpfungsordnung" (62).

Heutige Philosophie kann also nicht nur Orientierungswissen anbieten, sondern auch Gnosis, während die Theologie leidenschaftlich fragt. Das immerhin zeigt dieser Band.

Münster Erdmann Sturm

Nassehi, Armin / **Weber**, Georg: **Tod, Modernität und Gesellschaft.** Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1989. 483 S.

Die Verdrängung des Todes in der Gegenwart ist eine Herausforderung, der sich die Liturgiewissenschaft, theologisch mit der Sorge auch um die Sterbe- und Begräbnisliturgie befaßt, stellen muß. Nirgends erfährt man so deutlich wie hier die Spannung zwischen der Glaubenstradition und dem Verhalten der (auch kirchlichen) Gegenwart. Das Werk der beiden Münsteraner Wissenschaftler, die unter soziologischer Perspektive das Phänomen der ‚sozialen Todesverdrängung' untersuchen, analysiert die Situation und sucht nach Änderungsmöglichkeiten heutigen Umgangs mit dem Tod.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Kap. Sie fragt zunächst nach einer ‚Erkenntnistheorie des Todesbewußtseins', dies insbesondere bei M. Scheler und M. Heidegger, um dann die ‚Geistesgeschichte des Todes' zu beschreiben. Sorgfältig wird die ‚Thanatopraxis der Moderne' analysiert, wobei nach einer Klärung des Begriffs ‚Verdrängung' und einer kritischen Auseinandersetzung mit der jüngst vor allem von W. Fuchs propagierten These vom ‚natürlichen Tod' das Phänomen der ‚Hospitalisierung des Todes' und die Probleme von Bestattung und Trauer im Vordergrund stehen. An die Beschreibung der ‚Genese moderner Todesverdrängung' im vierten Teil des Buches schließt sich der Versuch an, durch eine Neugewinnung des Memento Mori die gegenwärtige Todesverdrängung überwinden zu helfen.

Die Autoren unternehmen den Versuch, „anhand des die Existenz am radikalsten bedrohenden Topos ‚Tod' die in der Moderne so brisante Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft zu verdeutlichen" (14). Technologische Produktion und Bürokratie sowie die Pluralität der Lebenswelten charakterisieren die Moderne und gehören zwangsläufig zu den Komponenten, die alle Bereiche menschlichen Lebens nach und nach bestimmt haben. Doch können diese „Sinnträger der modernen Welt den Tod weder erklären noch verstehbar machen" (198). Sie haben zwar die traditionelle Form der Todessymbolik verdrängt, sie aber nicht positiv ersetzt. Ein öffentlicher Diskurs über den Tod existiert nicht nur nicht mehr, sondern ist qua System gleichsam ausgeschlossen. Da aber Menschsein mit Heidegger gesprochen immer ‚Existenz zum Ende' ist, der Tod mithin zur humanen Existenz gehört, muß die soziale Verdrängung des Todes als „Dehumanisierung der modernen Gesellschaft" (203) verstanden werden. Sie führt, so die Autoren im Rückgriff auf N. Elias, zur Trieb- und Affektminderung, zur Tabuisierung des Todes und in der Konsequenz zu menschlicher Vereinsamung (vgl. 311ff). Erkennt man einerseits an, daß diese Todesverdrängung in der Moderne systemimmanent, also nicht nur zufälliges Merkmal ist, so wird man andererseits in einem Memento Mori, das sich als Gesellschaftskritik wie als Chance zu einem interpersonalen Diskurs über den Tod versteht, eine Überwindungsmöglichkeit gegenwärtiger Thanatopraxis sehen. Dazu die Vf.: „Wenn der Mensch die Fähigkeit besitzt, sich von den ihn umgebenden Sinnstrukturen zu distanzieren und sie zu relativieren, wenn ferner der Tod gerade in Gesellschaften, in denen keinerlei intersubjektive Sinngebung des Todes herrscht, zu einer existentiellen Reflexion über die konkret gelebte Individualität nötigt, vermag das Memento mori die Imperative der gesellschaftlichen Funktionssysteme zu relativieren und als Hebel zur Distanzierung zu fungieren" (342f). Der Rationalität der Gesellschaftsform korreliert interpersonale Kommunikation. Dies ermöglicht eine Religion, welche den Menschen sein Leben als Ganzes erfahren läßt. Hier ist nach Ansicht der Autoren die traditionelle

Religiosität zwar eingeschlossen, schafft aber keine gesellschaftliche Leitsemantik mehr.

Anerkennt man die Ergebnisse dieser Untersuchung, so ergeben sich vielfältige Anfragen an die liturgische Praxis heute.

Schafft Liturgie gegenwärtig wirklich jenes Memento mori, das den Diskurs über den Tod ermöglichen kann? Oder ist nicht doch die Erfahrung des Institutionellen von Kirche so stark, daß das Moment des interpersonalen Diskurses wegfällt? Und wie steht es um die Liturgie und Diakonie einer Kirche, der die Vf. nicht ohne Recht bescheinigen, „daß das Problem des Todes ... nur noch eine untergeordnete Rolle spielt, während ethisch-moralische Alltagsorientierungen im Vordergrund stehen"? (250, Anm.). Ist das Todesgedenken nicht tatsächlich, wie es der Liturgiewissenschaftler Ph. Harnoncourt formuliert hat, „eine verlorene Dimension spiritueller Bildung"?

Die Vf. des beachtenswerten Buches befürchten, mit dem traditionellen Memento mori würden nur überholte Schemata und mithin Worthülsen reaktiviert. Doch leben nun einmal christliche Gemeinden aus und mit der Tradition. Deshalb muß man im Gegenteil dafür plädieren, daß Gemeinden heute ihr Memento mori in einer Weise fortschreiben, daß Menschen zu einer Existenz verholfen wird, die, um Thomas Mann zu zitieren, „sich für den Tod interessiert, um in ihm das Leben zu finden".

Münster Benedikt Kranemann

Hügen, Guido: **Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in der Benediktinerabtei Königsmünster.** – Altenberge: Telos Verlag 1990. 210 S. mit 10 s/w Abb. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 10) DM 32.80

Der Umgang mit Sterben und Tod in benediktinischen Kommunitäten steht in besonderer Weise unter der Aufforderung der Regula Benedicti: ‚sich täglich den drohenden Tod vor Augen halten' (RB 4,47). Die Liturgiewissenschaft, angesichts gesellschaftlicher und innerkirchlicher Todesvergessenheit auf der Suche nach neuen Paradigmen, könnte in der Praxis der Benediktiner Anhaltspunkte für einen anderen und menschlicheren Umgang mit dem Tod finden. Denn, so Klemens Richter in einem Geleitwort zum Buch, „da eine klösterliche Gemeinschaft als eine besonders verdichtete Form christlichen Gemeinschaftslebens verstanden wird, müßte auch in dieser Hinsicht eine Vorbildfunktion für christliche Gemeinden in der Welt zu erkennen sein" (7).

Mit der Veröffentlichung von G. Hügen OSB liegt eine interessante Dokumentation über die Sterbebegleitung, die eigentliche Begräbnisliturgie und das Totengedenken in der Benediktinerabtei Königsmünster bei Meschede vor.

Geschildert werden Gebet und Liturgie in einem Kloster, das durch seine Altersstruktur mit den Problemen gegenwärtiger Gesellschaft besonders vertraut ist. Entsprechend beginnt Vf. seine Ausführungen mit Theorie und Praxis der gegenwärtigen Gesellschaft (vgl. 25–54), fragt nach heutigen Entwürfen zu einer Theologie des Todes (vgl. 54–75) und erläutert die benediktinische Überlieferung (vgl. 75–98). Die Tradition der eine Einheit bildenden Liturgie angesichts von Sterben und Tod, die die römische Liturgie des 7./8. Jh.s gekannt hat und die dort vor allem von klösterlichen Gemeinschaften begangen wurde, lebt hier unter anderen Vorzeichen noch ein Stück weit fort. Die Art und Weise, wie etwa der Tod bekanntgegeben wird und wie die Zeit bis zum Begräbnis gestaltet wird, zeigt, daß die Kommunität sich der Verbundenheit mit dem verstorbenen Mitbruder bewußt bleibt und dieses in entsprechenden Formen artikulieren kann. Die Gemeinschaft mit den Verstorbenen bleibt über den Tod hinaus lebendig. Die Tradition wird als eine lebendige Tradition bewahrt. Die Überlieferung wird den Lesern dort erläutert und verständlich gemacht, wo Vf. die Texte und Riten der Offizien und des Konventamtes zum Begräbnis ausdeutet (vgl. 99–143). Dabei werden auch für die Abtei noch Defizite deutlich, die zu nennen Vf. sich nicht scheut (vgl. 144–177). Die von ihm abgedruckten Ergebnisse einer Fragebogenaktion zum Thema, die er unter seinen Mitbrüdern durchgeführt hat (über deren Durchführung sich allerdings auch streiten läßt), zeigt, daß innerhalb der Kommunität der Umgang mit Sterben und Tod keineswegs fraglos geworden ist. Die Formen, die in der Abtei gewohnt sind, werden unterschiedlich bewertet. Z.T. werden Veränderungen und Neuerungen vorgeschlagen.

Die Benediktiner von Königsmünster, so zeigt Vf., entgehen der Gefahr einer Erstarrung tradierter Texte und Formen. Auch dies könnte ein Beispiel für den Umgang mit Sterbenden und Verstorbenen in der Gemeinde sein (vgl. 177–179). Es bedarf allerdings, so macht Vf. deutlich, der Überzeugung, daß es zur christlichen Existenz gehört, sich des drohenden Todes bewußt zu sein. Für den Prozeß einer solchen Bewußtseinsbildung liefert das vorliegende Buch gute Anregungen.

Die auffallende Häufigkeit von Druckfehlern stört leider den Gesamteindruck des Buches ein wenig. In einigen Fällen hätte man sich den direkten Rückgriff auf Quellen gewünscht. Als Literaturhinweis muß man jetzt noch ergänzen: A. Nassehi, G. Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. – Opladen 1989.

Münster Benedikt Kranemann

Haunerland, Winfried: **Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum.** – Münster: Aschendorff 1990. XXVI, 479 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 71) kart. DM 118.–

Eigentlich sollte diese in München unter Leitung des Liturgiewissenschaftlers Reiner Kaczynski erstellte Diss. einen Untertitel tragen, weil der Titel selbst kaum deutlich genug erkennen läßt, daß es sich um eine interdisziplinäre, vor allem auch für Dogmatik und Dogmengeschichte bedeutungsvolle Studie handelt, die – und das ist nicht zu hoch gegriffen – als einer der wichtigsten Beiträge zum Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik der letzten Jahre bezeichnet werden kann. Worum es Vf. dabei auch geht, vermerkt er im 1. Kap., das der „dogmatischen Relevanz der Sakramententheologie – Prolegomena aus systematischem Interesse" gewidmet ist: „Systematische Dogmatik macht es sich zu leicht, wenn sie das Glaubenszeugnis der Liturgie nicht zu integrieren sucht ... Dies kann in besonderer Weise für die Sakramententheologie bedeutsam werden, denn die Sakramente haben ihren Sitz im Leben der Kirche in der Liturgie, sie sind immer Liturgie. Es ist geradezu wesenswidrig, Sakramententheologie zu betreiben, ohne die konkrete Gestalt der Sakramente und damit die Weise zu beachten, wie die Kirche diese Sakramente feiert und lebt. Sakramententheologie ist ursprünglich Reflexion über die sakramentale Praxis der Kirche ..." Die Dogmatik ist „sowohl auf die liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse angewiesen (diachrone Sicht), als auch auf das Zeugnis heutiger gegebener und gefeierter Liturgie (synchrone Sicht). Für die Dogmengeschichte scheint dies schon eher selbstverständlich geworden zu sein. Aber auch gegenwärtige systematische Arbeit der Dogmatik muß eine Integration der heutigen (Sakramenten-)Liturgie versuchen, will sie die systematische Reflexion des gesamten kirchlichen Glaubens ... wahrnehmen" (28f.).

Zweifellos liegt aber eine Schwierigkeit der dogmatischen Rezeption der Liturgie darin, daß das besondere Zeugnis der Liturgie in seiner Eigenart zur Kenntnis genommen werden muß. Dabei geht es nicht nur um Texte, sondern auch um Handlungen, um die gesamte Gestalt der Feier. Auch der Rahmen der jeweiligen Feier ist zu beachten, der Kontext, in dem ein bestimmtes Gebet steht. Hinzu kommt, daß das Glaubenszeugnis der Liturgie keine absolute Norm sein kann, sondern eingeordnet sein muß in andere Weisen, in denen in Geschichte und Gegenwart der Glaube die Offenbarung bezeugt.

„Gerade die vielfach bedingte Weise des liturgischen Glaubenszeugnisses kann diesem eine kritische Funktion gegenüber den dogmatischen Synthese-Versuchen geben. Es ist verständlich, daß eine Dogmatik, die ihre Quellen vor allem nach dem jeweiligen Beweiswert qualifiziert und befragt, der Liturgie faktisch kaum eine bedeutende Funktion zuweisen kann. Das ist vielleicht der entscheidende Grund, warum die Liturgie für die neuscholastische Theologie letztlich irrelevant war. Eine Dogmatik, die in umfassender Weise die Offenbarung und die Glaubenslehre der Kirche darstellen, entfalten und reflektieren will, muß aber den Zusammenhang mit der Liturgie suchen, weil diese Feier des Glaubens, Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens und wirkmächtige Darstellung der Heilsgeheimnisse selbst ist. Sie wird aber auch die geltende liturgische Ordnung zu rezipieren suchen, weil die Liturgie als eigenständiges kirchliches Zeugnis des Glaubens der Dogmatik Indikator und Hilfe für ihre eigene Sache sein kann" (60f.).

In diesem Kontext untersucht Vf. nun konkret die euchologischen Texte des Missale Romanum. Bei dem Begriff Euchologie handelt es sich um einen in der deutschsprachigen Literatur erst langsam sich einbürgernden Neologismus, der sich in den einschlägigen Lexika noch nicht findet. Unter Euchologie ist die Gesamtheit der offiziellen Gebete der Eucharistiefeier zu verstehen, primär die Amts-, Präsidial- oder Vorstehergebete der Meßfeier, wie sie im Rollenbuch des Vorstehers, dem Missale, bezeugt sind. Es ist keine Frage, daß sich in diesen Texten – vornehmlich Orationen, Hochgebete und Segensgebete – in bedeutsamer Weise das Eucharistieverständnis der Kirche ausdrückt.

Da es die Komplexität der Eucharistietheologie nicht erlaubt, diese Theologie des erneuerten Missale in einer Arbeit auszuschöpfen, beschränkt sich Vf. auf die Frage nach den Wirkungen der Eucharistie nach der Aussage der Präsidialgebete.

Nachdem Vf. im 1. Kap. über die Liturgie als Gegenstand theologischer Bemühungen (Aufgabenstellung von Liturgiewissenschaft und Dogmatik, lex orandi – lex credendi) handelt (5–62), befaßt sich das 2. Kap. mit den „Grundlagen euchologischer Eucharistielehre" (63–208), um so die Voraussetzungen für den eigentlichen Schwerpunkt der Arbeit, die „Wirkungen der Eucharistie" im 3. Kap. (209–403) zu schaffen. Im 2. Kap. werden also Grundfragen des Eucharistieverständnisses der betenden Kirche geklärt, denn wenn Kirche Eucharistie feiert, bezeugt sie ihren eucharistischen Glauben. Untersucht werden hier u. a. das eucharistische Geschehen etwa in Gabendarbringung und Kommunionempfang, die Bedeutung von mysterium und sacramentum für die Deutung der Eucharistie, vor allem aber auch die Eucharistie als Darbringung und Opfer (z. B. die Begriffe oblatio, sacrificium, hostia in ihrer recht unterschiedlichen Bedeutung innerhalb der liturgischen Texte), die Wesenszüge der Eucharistie (Danksagung, Lobopfer, Bittopfer, Versöhnungsopfer, Gedächtnisfeier, Verkündigungscharakter). Vf. bezieht übrigens auch die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch neben den Präsidialgebeten und den Gebetstexten des Ordo Missae in seine Untersuchung mit ein, da diese integrierender Bestandteil des Missale ist und theologische Deutungen bietet, die Beachtung verdienen. Das ist durchaus sinnvoll, obwohl damit der Rahmen einer Darstellung von Gebetstexten überschritten wird.

Hier wird erkennbar, welcher Wert der Studie auch für das interkonfessionelle Gespräch zukommt, denn nun liegt erstmals ein Überblick über die verschiedensten Texte und ihre unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten vor. So haben die bisherigen Bemühungen etwa um den Opfercharakter der Messe in solch umfassender Weise die Texte des Missale nicht einbezogen. Daß sich daraus erhebliche Kritik an den vier im Missale stehenden eucharistischen Hochgebeten ergibt, die in ihren Formulierungen kaum dem Stand heutiger theologischer Erkenntnis zur Opferproblematik entsprechen, ist sicherlich mehr als eine Randbemerkung wert, kann hier aber nicht weiter ausgeführt werden.

Das 3. Kap. befaßt sich zunächst mit formalen Aspekten (Eucharistie und Gnade, als Nahrung, Teilhabe, stärkenden und schützende Kraft, Hilfe und Nutzen, Freude), dann aber ausführlich mit personal-theozentrischen, soterisch-christozentrischen, sozial-ekklesiologischen sowie eschatologischen Aspekten, immer bezogen auf die Wirkungen der Eucharistie. Welche Fülle hierfür die Meßtexte bieten, dafür sei als Beispiel angeführt, was sich an Abschnitten zur sozial-ekklesiologischen Dimension findet: Einheit der Kirche, Welt, Liebe, brüderlicher Dienst, Lebensgestaltung.

Im 4. Kap. gelingt es Vf., aus dem Wesen der Eucharistiefeier selbst herauszustellen, daß sie sowohl der Höhepunkt als auch die Quelle ekklesialer und christlicher Existenz ist (404–423). Wenn die euchologischen Texte nicht beliebige Gebetstexte sind, dann muß es ja in der Tat auch möglich sein, die zentrale Stellung der Eucharistie aus diesen Texten zu erheben. Die theologische Unterscheidung der Eucharistie als Opfer und als Sakrament erweist sich in den euchologischen Texten als von relativer Bedeutung: „Die Eucharistie ist sakramentale Feier des Todes und der Auferstehung des Herrn und somit Sakrament seines Opfers. Sie bleibt Mysterium und Sakrament, auch wenn sie Opfer genannt wird, und sie wirkt aus der Kraft des einen Opfers Christi, auch wenn sie als Sakrament bezeichnet wird" (421). Besonders deutlich kommt in den Texten immer wieder die ekklesiale Dimension der Eucharistie zum Ausdruck.

In seiner Zusammenfassung (424–434) stellt Vf. nochmals heraus, weshalb die Dogmatik auf eine Rezeption der Gebetstexte nicht verzichten kann, „denn 1. ist das liturgische Zeugnis primäres Zeugnis des Sakramentenglaubens; 2. ist es Zeugnis der betenden und (liturgie-)feiernden Kirche; 3. ist es Zeugnis der Kirche verschiedener Zeiten; 4. verdankt es sich verschiedenen Urhebern; 5. ist es eine eigenständige Rezeption der Tradition; 6. ist es ein amtliches Zeugnis; 7. ist es ein aktuell gegenwärtiges Zeugnis für die ganze Kirche und kann von daher als Element gesamtkirchlicher Rezeption angesehen werden" (427; vgl. dazu 54–62).

Auch in den Grenzen der vorliegenden Arbeit ist der theologische Reichtum der Euchologie des Missale von 1975 offensichtlich. Damit erweist sich das Meßbuch nicht nur als Rollenbuch des Vorstehers, sondern – in der muttersprachlichen Fassung – auch als Quelle des Glaubens und der Spiritualität der ganzen Gemeinde. Daß sich damit Formen der eucharistischen Frömmigkeit gegenüber früher notwendig verändern, muß kaum eigens betont werden. Bislang sind Ausführungen über die Wirkungen der Eucharistie für die Mitfeiernden in der Theologie gegenüber den vor allem ökumenisch interessierenden Fragen nach Opfercharakter und Realpräsenz eher in den Hintergrund getreten. Nun erweist sich, daß gerade diese Dimension auch Klärendes für das interkonfessionelle Gespräch beizutragen hat.

Diese Studie setzt Maßstäbe für zukünftige Forschungen zur Theologie liturgischer Texte. Sie weist deutlich daraufhin, daß die Feier der Liturgie selbst der erste Ort ist, an dem die Theologie der jeweiligen Feier bezeugt wird. Und sie leistet damit einen wichtigen Beitrag für das Gespräch zwischen systematischer Theologie und Liturgiewissenschaft, das auch auf dieser Ebene der Untersuchung von Gebetstexten fortgesetzt werden sollte, nachdem es auf anderen Ebenen in den letzten Jahren schon in Gang gekommen ist (als Beispiele dafür seien u. a. angeführt: H.Vorgrimler, Sakramententheologie, Düsseldorf 1987; Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Hg. v. K. Richter, Freiburg 2. Aufl. 1987; A. Schilson, Symbolwirklichkeit und Sakrament. Ein Literaturbericht: LJ 40, 1990, 26–52). Erwähnt sei, daß mehrere Register (Namen, Begriffe, die verwendeten Texte des Missale, Schriftstellen, liturgiegeschichtliche Quellentexte) das Werk gut erschließen. Die drucktechnische Gestaltung ist, wie bei dieser Reihe gewohnt, vorzüglich.

Münster Klemens Richter

Vermögensverwaltung in der Kirche. Administrator bonorum – Oeconomus tamquam paterfamilias. Gewidmet Sebastian Ritter zum siebzigsten Geburtstag. Hg. v. Hans Paarhammer. 2. Aufl. – Thaur/Tirol: Österreichischer Kulturverlag 1988. 393 S., Lw. DM 74.80

Die vorliegende, von ihrer Thematik her erfreulicherweise streng auf das Vermögensverwaltungsrecht in der katholischen Kirche begrenzte Festschrift bildet eine wertvolle Bereicherung der Literatur zum kirchlichen Vermögensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983. Das Recht über die Verwaltung des Kirchenvermögens in Buch V des Codex Iuris Canonici ist nach dem Willen des Gesetzgebers in vieler Hinsicht nur ein „Rahmenrecht", das der Ausfüllung durch die teilkirchliche Gesetzgebung und nicht zuletzt auch durch das teilkirchliche Gewohnheitsrecht bedarf. Diesem Zweck dient auch die vorzügliche Festschrift, die in ihrer rasch vergriffenen 1. Auflage zum 70. Geburtstag des hochverdienten Salzburger Finanzkammerdirektors Prälat Dr. iur. can. Sebastian Ritter am 6. Juli 1987 erschienen ist.

Sebastian Ritter hat die Erzbischöfliche Finanzkammer Salzburg, wie der Hg. im Vorwort erklärt, „zu einem modernen kirchlichen Betrieb im Ensemble der verschiedenen Ämter in der bischöflichen Kurie ausgebaut". Er hat dabei für die aktuellen Notwendigkeiten der Teilkirche, für deren Integrität und deren zeitliches und geistliches Wohl mit einem bewundernswerten Einfühlungsvermögen Sorge getragen, erforderlichenfalls auch mit Zähigkeit und, sofern nötig, mit der auch im kirchlichen Bereich gelegentlich gebotenen Härte. Der frühere Oberhirte des Erzbistums Salzburg, Erzbischof Karl Berg, würdigt in seinem Geleitwort (13–15) die Lebensleistung Sebastian Ritters, der als treuer Vermögensverwalter der Erzdiözese Salzburg die Finanzkammer mit ihren Abteilungen und Einrichtungen zu einer übersichtlich geordneten Zentralbehörde innerhalb der Erzbischöflichen Kurie ausgebaut habe.

In seinem einleitenden Beitrag „Prälat Dr. Sebastian Ritter – Zum siebzigsten Geburtstag" (19–30) gibt Josef Lidicky, Leiter des Referats für Pfarrverwaltung in der Erzbischöflichen Finanzkammer Salzburg, einen Überblick über den Lebenslauf und die verschiedenen Stationen der Tätigkeit Ritters. In dem Bericht von Hans Hofmann, Architekt am Bauamt der Erzdiözese Salzburg, „Vierzig Jahre Bautätigkeit der Erzdiözese Salzburg" (31–36) erfährt der Leser alles über die Neubauten, die Entwicklung der Baustile in diesen bewegten vierzig Jahren, über Sanierungen, Restaurierungen, Denkmalschutz bis hin zu der Aufstellung von Volksaltären, wie sie durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils erforderlich wurde.

Sachgerecht und harmonisch sind die insgesamt 21 dem kirchlichen Vermögensrecht und der kirchlichen Vermögensverwaltung gewidmeten Beiträge aufgegliedert. Der I. Teil umfaßt fünf Abhandlungen über kirchenhistorische Fragen; der zentrale II. Teil hat das neue kirchliche Vermögensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Gegenstand; die fünf Beiträge des abschließenden III. Teiles sind schwerpunktmäßig sozialethischen und theologischen Fragen gewidmet.

Im I. Teil (37–134) berichten Alfred Rinnerthaler über die Zerschlagung des kirchlichen Privatschulwesens im Reichsgau Salzburg durch die Nationalsozialisten, Peter Schernthaner über das NS-Sammlungsgesetz und die Einführung des Kirchenbeitrags im Spiegel der in der Erzdiözese Salzburg geführten Auseinandersetzungen, Walter Hagel über die Bereinigung der Einforstungsrechte kirchlicher Rechtsträger in staatlichen Gütern – eine späte Folge des § 5 Kirchenbeitragsgesetz 1939, Elisabeth Anna Mayr über das Präsentationsrecht der Gemeinde Niederndorf – Ein Überblick über die Ermittlung des Pfarrers zwischen 1786 und 1958 sowie der Mainzer Kanonist Georg May über die Sorge des Mainzer Bischofs Joseph Ludwig Colmar (1760–1818) um die Wohltätigkeitsanstalten und die milden Stiftungen in der Franzosenzeit.

Bedeutsame und zum Teil sehr grundsätzliche Beiträge bekannter und angesehener Fachleute enthält der II. Teil (135–329) der Festschrift: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des kirchlichen Vermögensrechts (GERHARD FAHRNBERGER), Rechtsformen des kirchlichen Gütererwerbes (HUGO SCHWENDENWEIN), Die Sustentation der Kleriker (HERIBERT SCHMITZ), Patronat und Inkorporation – einst und jetzt (PETER GRADAUER), Verträge mit Rechtsträgern von Kirchenvermögen – Überlegungen zum Problem der Verkehrssicherheit (FRANZ POTOTSCHNIG), Kirchliches Vermögensrecht nach dem CIC 1983 – Rechtsträger und Rechtsgeschäfte in Österreich (HELMUT SCHNIZER), Vermögensrechtliche Aspekte der neuen Satzungen der Österreichischen Benediktinerkongregation (STEPHAN HAERING), Zur partikularrechtlichen Relevanz der neuen Stolgesetzgebung – Universalrechtliche Stolnormen und die Salzburger Verhältnisse (JOHANN HIRNSPERGER), Aktuelle Fragen der kirchlichen Vermögensverwaltung im pfarrlichen Bereich unter besonderer Berücksichtigung der Salzburger Verhältnisse (HANS PAARHAMMER), sowie Marginalien zum Kirchenbau am Beispiel der Stadtpfarrkirche „Zum Kostbaren Blut" in Salzburg-Parsch (HANS REISSMEIER).

KLAUS LÜDICKE, Universität Münster, befaßt sich in seinem Beitrag „Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt" (275–282) mit einem Aspekt der Rechtsfolgen der Erklärung des Kirchenaustritts in der Bundesrepublik Deutschland. Der Vf. wendet sich in seinem Beitrag dagegen, daß im Bistum Limburg einem aus kirchensteuerlichen Gründen aus der Kirche ausgetretenen Katholiken von seinem Pfarrer der Empfang der Eucharistie verweigert wurde. Der Vf. unterliegt in seinen Ausführungen einer Fehldeutung der Tragweite und der Bedeutung der Erklärung des Kirchenaustritts und der Rechtsfolgen, die die Erklärung des Kirchenaustritts im kirchlichen Bereich notwendig nach sich ziehen muß. Wie er bereits durch die Wahl der *Überschrift* seines Beitrags zum Ausdruck bringt, verwechselt Lüdicke die allein relevante *Erklärung* des Kirchenaustritts und deren *Motiv*. Wie namhafte und führende Kanonisten bei der Kirchenaustrittsbewegung in der NS-Zeit zutreffend festgestellt haben, kommt es beim Kirchenaustritt nicht auf das Motiv an, das im Einzelfall für den Kirchenaustritt den Ausschlag gegeben haben mag, sondern einzig und allein auf die Tatsache der abgegebenen *Erklärung*, daß der Betreffende aus der Kirche ausscheidet. Insofern ist es nicht hilfreich und im Ergebnis verwirrend, wenn Lüdicke im Hinblick auf die notwendigerweise einschneidenden Rechtsfolgen des Kirchenaustritts bei der Ausübung kirchlicher Rechte und beim Empfang der Sakramente in provokativer Weise von einem „Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche" spricht. Die Tatsache der Kirchenzugehörigkeit und auch die Erklärung des Kirchenaustritts unterliegen nicht dem Datenschutz und sind ihrer Rechtsnatur nach öffentliche Fakten. Jeder Pfarrer und jeder Priester muß einem aus der Kirche Ausgetretenen, sofern er um die Tatsache seines Kirchenaustritts weiß, den Empfang der Eucharistie verweigern. Jeder Katholik, der den Austritt aus der Kirche erklärt hat, kann sich durch den Wiedereintritt mit der Kirche rekonziliieren und hat dann einen Anspruch auf Zulassung zur Eucharistie. Dies ist der einzig legitime Weg der Zulassung zur Eucharistie für einen Katholiken, der sich durch die Erklärung des Kirchenaustritts aus der aktiven Gemeinschaft der Gläubigen selbst ausgeschlossen hat.

Den Gegenstand der fünf Abhandlungen des abschließenden III. Teiles bilden sozialethische und theologische Fragen (331–393). FRANZ-MARTIN SCHMÖLZ legt im einzelnen dar, daß der heilige Thomas von Aquin im Rahmen seiner Tugendlehre die Frage untersucht hat, ob die Ökonomie, d. h. die Verwaltung weltlicher Güter, wirklich ein Teil der alles überragenden Tugend der Klugheit sei, und daß er diese Frage schließlich im Ergebnis bejaht habe. Die Bedeutung des Postulats der sozialen Gerechtigkeit in der Kirche der Gegenwart untersucht FERDINAND REISINGER in seinem Beitrag „... daß wir geben und gönnen können ... Sozialethische Gedanken über ‚soziale Gerechtigkeit' als Leitmotiv gegenwärtiger (kirchlicher) Optionen und Diskussionen". Kirchenrechtliche und moraltheologische Erwägungen über die der Kirche von ihren Gläubigen gegebenen Spenden bilden den Gegenstand der Untersuchung von RAIMUND SAGMEISTER „Oblationes Fidelium" – in kirchenrechtlicher und moraltheologischer Sicht. GERHARD HOLOTIK zeigt in seiner Abhandlung „Barmherzigkeit – ein Prinzip kirchlicher Güterverwaltung?", daß in der kirchlichen Vermögensverwaltung und -aufsicht auch der Tugend der Barmherzigkeit ein gebührender Platz und Bedeutung zukommen muß. Wenn die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden will, muß sie auch den Schutz der Grundrechte zu ihrer Aufgabe machen. Wie GERTRAUD PUTZ in ihrem Beitrag „Grundrechte im Spannungsfeld von Kirche und Staat in Österreich" zeigt, stehen ihr dazu Rechtsmittel zur Verfügung, um Staatsverträge, Gesetze oder Verordnungen anzufechten.

Die vorliegende reichhaltige Festschrift ist nicht nur eine würdige Ehrengabe für den verdienten Salzburger Finanzkammerdirektor Prälat Sebastian Ritter. Wegen der großen Zahl bedeutsamer kanonistischer Beiträge zum heutigen Kirchenvermögensrecht ist sie vor allem auch eine wichtige und wertvolle Darstellung zentraler Fragen des gegenwärtigen kirchlichen Vermögensverwaltungsrechts, dem in der kanonistischen Literatur nicht immer die erforderliche Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. Keine Bibliothek, die das Fach „Kirchenrecht" pflegt, und keine Verwaltungsstelle, die sich mit kirchlicher Vermögensverwaltung befaßt, wird auf diese Festschrift verzichten können.

Augsburg Joseph Listl

März, Fritz: **Klassiker christlicher Erziehung**. – München: Kösel 1988. 522 S., Ln. DM 68.–

„Klassiker christlicher Erziehung" – das sind nach der Umschreibung des Augsburger Pädagogen F. März „vorbildliche Menschen, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, sowohl ihr eigenes Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu gestalten als auch anderen Menschen Lebenshilfe zu bieten, die den Geist des Evangeliums spüren läßt" (9). Eine Auswahl von ihnen vorzustellen, die jeweils stellvertretend für die verschiedenen Epochen der Christentumsgeschichte angeführt werden, und sie in ihrer bleibenden Bedeutung zu würdigen, ist Anliegen dieses Buches.

So werden die Biographien und die erzieherischen Ideen und deren Umsetzung erinnert von: Johannes Chrysostomos, Benedikt von Nursia, Thomas von Aquin, Johannes Charlier Gerson, Philipp Neri, August Hermann Francke, Johann Heinrich Pestalozzi, Johann Hinrich Wichern, Giovanni Bosco und Romano Guardini.

Die Namen lassen erkennen, daß es sich um Persönlichkeiten handelt, die keineswegs nur allgemeine Anerkennung gefunden haben, weder in ihrer Zeit noch in ihrer Wirkungsgeschichte, Persönlichkeiten, die das Vorbild Jesu Christi zum Anlaß genommen haben, auf erzieherische Herausforderungen in ihrer Zeit eine Antwort zu finden und dabei auch den Mut hatten, neue Wege zu gehen. Dabei ist M. auch bestrebt, manche Urteile zu differenzieren und Vorurteile zu korrigieren. So nimmt er Namen auf, die man gewöhnlich nicht zu Vertretern einer christlichen Erziehung rechnet; auch weithin Vergessene werden gewürdigt. Und Pestalozzi wird entgegen allen Bestreitungen ausdrücklich als christlicher Erzieher rehabilitiert.

Den größten Teil des Buches machen die Skizzen über die aufgeführten „Klassiker" aus. Sie folgen überwiegend dem gleichen Aufbauschema: Im Anschluß an eingangs zusammengestellte kontroverse Urteile über den betreffenden Vertreter christlicher Erziehung werden sein Leben, Werk und Wirken dargestellt; daran anschließend werden Schwerpunkte der jeweiligen Erziehungslehre hervorgehoben, angefangen von der zugrundeliegenden Menschensicht bis hin zu den nicht zuletzt die Erziehung prägenden persönlichen Eigenschaften. Auch werden die Schwächen und Grenzen der Ansätze nicht verschwiegen. M. beläßt es nicht nur bei einer ideengeschichtlichen Präsentation, sondern bezieht den sozialgeschichtlichen Kontext mit ein. Dadurch gewinnen die Skizzen an Anschaulichkeit. In ausführlichen Zitierungen aus ihren Werken kommen die Dargestellten selbst zu Wort.

In dem Anmerkungsapparat findet man zahlreiche weiterführende Hinweise. Das Personen- und Sachregister erlauben eine vielfältige „Ausbeutung" des Buches.

Inhaltlich findet das Buch seinen Abschluß in einer Erörterung „Über christliche Erziehung", in der es darum geht, die bei den „Klassikern" aufgefundenden Positionen und Gesichtspunkte systematisierend zusammenzufassen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob nicht bereits diese Systematik leitend bei der Auswahl gewesen ist. Denn insgesamt ist das Verhältnis von Glaube und Erziehung über die Jahrhunderte hinweg strittiger erörtert worden, als die hier dargestellten Positionen es erkennen lassen. Ob sich das jedoch mit Hilfe einer persönlichkeitsorientierten Darstellungsweise aufzeigen läßt, ist die Frage.

Unbestritten ist es jedoch das Verdienst von M. einen wichtigen Beitrag zur stark vernachlässigten religionspädagogischen Geschichtsschreibung geleistet zu haben. Das Buch bietet einen guten Einstieg, um sich mit der Geschichte christlicher Erziehung vertraut zu machen. Daß dabei keine Frauen berücksichtigt wurden und nach Meinung des Vf.s auch nicht berücksichtigt werden konnten, empfindet M. selbst als Defizit. Gleichwohl vermag die von ihm gegebene Begründung, der in Frage kommende Kreis von Frauen sei zu klein, nicht zu überzeugen.

Paderborn Norbert Mette

Steinhilper, Rolf: **Depression – Herausforderung an die Seelsorge**. – Stuttgart: Calwer 1990. 255 S. (calwer taschenbibliothek, 14), kart. DM 24.80

Der Vf. hat sich als Theologe und Psychologe außerordentlich sorgfältig mit dem Schrifttum zur Krankenseelsorge beschäftigt. Offenbar hat er auch – besonders in Basel – die konkrete psychiatrische Arbeit an Depressiven kennengelernt. So spricht er nicht nur mit der Sachkunde der medizinischen Gelehrten, sondern auch mit deren Fachsprache, so daß nicht jedem Seelsorger der Inhalt leicht zugänglich ist.

Einleitend spricht Vf. die Depression aus der Sicht der Seelsorge an, d. h. unter den biblischen Aussagen von „nuthetischer" (anteilnehmender) Seel-

sorge, aber auch der „parakletischen" (tröstenden) und der „poimenischen" (leitenden) Seelsorge.

Der erste Hauptteil behandelt „die depressive Erkrankung in psychiatrischer und psychotherapeutischer Sicht", ohne daß diese beiden – noch heute weithin gegensätzlichen – Sichtweisen voneinander abgegrenzt werden.

Die Beziehungen zwischen Depression und psychologischen Tiefen nehmen die folgenden Abschnitte ein, deren genaue Behandlung der endogenen und der neurotischen Depressionen eines medizinischen Lehrbuches würdig wären (61–65).

Bei den „neurotischen Depressionen" wird mit Recht die verbreitete „psychoanalytische Sichtweise" dargestellt, da viele Ärzte mit diesen Begriffen zu denken pflegen.

Zu der Sichtweise von Freud und von Riemann tritt die von C. G. Jung, der wesentliche Gründe der Depression in dem negativen Mutter-Archetyp sieht (81).

Die reaktiven Depressionen und die Verhaltenstherapie bilden die Überschriften der nächsten Abschnitte mit der Hauptschlußfolgerung, die Psychotherapie bilde das gemeinsame Thema für Medizin und Seelsorge.

Der zweite Hauptteil behandelt „Die Wahrnehmung des depressiven Menschen in der Begegnung mit der kirchlichen Seelsorge".

Seelsorge beginnt mit dem Wahrnehmen (102). Hier referiert Vf. ausführlich die Monographie von G. Hole über den Glauben des Depressiven einschließlich der ausführlichen Statistiken, die Hole an der Klinik in Basel aufgestellt hat.

Depressive zeigen insgesamt eine intensivere Bindung an den religiösen Bereich als andere psychiatrische Patienten (109). Dabei konnte Hole weder bei der religiösen oder allgemeinen Erziehung und Kindheitsbeurteilung eine Abhängigkeit von der Depressionstiefe finden noch bei dem Gottesdienstbesuch oder Gebetsleben vor der Erkrankung (110).

Die folgenden Abschnitte behandeln die Anfechtungen in der Mystik und bei Luther, aber auch den geistlichen Trost in dieser Lage (117).

Nochmals tritt dann das Thema in den Vordergrund: die Seelsorge als Akt der Wahrnehmung. Einige Kurzbeispiele geben dem Leser hier Einblick in das Denken und Empfinden des Depressiven (127–130).

In breitem Überblick werden die Ansichten von Philosophen über das Wesen der Depressionen referiert. Für den Ablauf einer depressiven Erkrankung ist die Schuldfrage von grundlegender Bedeutung (139).

Den psychoanalytischen Begriff des „Widerstandes" sieht Vf. bei der Seelsorge in sehr ähnlicher Form am Werke wie in der Psychoanalyse, wenn der Patient gegen die Verheißung Gottes opponiert (143).

Der dritte Teil stellt zunächst die Unterschiede der Seelsorge an endogen- und an psychogen erkrankten Patienten heraus: „In der Zeit der endogenen Depression ist die Seelsorge zu einem stellvertretenden, zuverlässigen Beistand herausgefordert", während sie „dem psychogenen Erkrankten ... sowohl Vertrauen als auch Zumutung ... sowohl den Weg zurück als auch in die Gegenwart ... sowohl die vita passiva als auch die vita activa ... sowohl die Selbstlosigkeit der Nächstenliebe als auch die Verwirklichung aus dem Glauben ermöglichen" soll (188). (Diesen Sätzen, als einer Grundaussage des Buches, kann der Rezensent nicht zustimmen.)

Die Seelsorge soll den Kranken „von der Heiligen Schrift her begleiten" zu dem, was er noch nicht ist, wohl aber nach Gottes Willen werden soll und darf (191).

Die Seelsorge will den ganzen Menschen ansprechen und bedarf dazu einer „neuen Ausdrucksmöglichkeit" für die göttliche Wirklichkeit in der Sprache (192). Aus der hebräischen Sprache des Alten Testamentes wie aus dem Griechischen leitet Vf. das Hochziel einer leib-seelisch-ganzheitlichen Seelsorge ab, wie sie in den Berichten der Krankenheilungen zum Ausdruck kommt (196). In diesem Zusammenhang verweist Vf. auf Frankls „Paradoxe Intention" als einen beispielhaften Weg der Seelsorge (196).

Nicht nur die Not des Depressiven, sondern auch die der Angehörigen muß von dem Seelsorger ernst genommen werden, damit „die Gemeinde als Lebensraum für Trauer und Freude ... die Möglichkeit für einen bejahenden Rhythmus bietet".

Die abschließende Grundfrage wendet sich „der Sinnhaftigkeit der Depression zu", vornehmlich „dem Sinn als Frage nach Glaube, Liebe und Hoffnung". So wie die Neurose eines Kranken nicht geheilt wird, sondern wie sie den Kranken heilt (nach Frankl), so soll auch nach dem Buch Hiob das Leiden der Depressiven, den Patienten „mit dem Grau des Alltages versöhnen und das allgemeine Leid anzunehmen" lehren (220).

Das Buch schließt mit einer kurzen Zusammenfassung der „begleitenden Schritte der Seelsorge" und wendet sich damit dem eigentlichen Thema zu: das Beistehen, das Mitgehen und die Zuwendung zur Lebensgeschichte sowie die Mitfreude an der neuen Selbständigkeit werden als Schritte der Seelsorge bei endogen Depressiven genannt, bei psychogenen Depressionen dagegen soll die auslösende Situation beachtet, „das Bewährte erhoben werden", den dunklen Gefühlen „Raum zu geben".

Mit weiteren Aufgaben für die Seelsorge schließt das Werk: Von Allmachtsansprüchen sollten wir uns verabschieden, Depressionen durch „Expression" (Gymnastik, Spiel u. a.) ersetzen, auch den minderen Wert bejahen, die Freude an der Wahrnehmung fördern, ein eigenes Lebensrecht entdecken, den „Schattenanteilen" Raum geben und den Tag aus der neuen Einstellung umgestalten. Das Spiel mit dem Tode soll beendet werden und mit den Grenzen des täglichen Lebens soll sich der Depressive aussöhnen (222–226).

Die Seelsorge will also dem Haltlosen Halt vermitteln, will in der anhaltenden Christusbegegnung „Aussein auf Glauben, auf Liebe, auf Hoffnung".

Insgesamt begegnet uns in diesem Buch die Darstellung einer der wichtigsten Aufgaben der Seelsorge unserer Zeit. Vf. hat sich intensiv um den Begriff der Depression, um dessen Theorien und Erscheinungsformen bemüht und darüber in der medizinischen Fachsprache berichtet.

Bei seinem Auswerten der Quellenschriften setzt Vf. die einzelnen Autoren gleichbedeutend nebeneinander, z. B. Adams, Frankl, Hole und Tacke usw. (22–32), ohne auf die fast unüberwindlichen Gegensätze zwischen ihrer Sichtweise und praktischen Anwendung der Seelsorge einzugehen. Darin vermißt der Leser oft eine kritisch-wegweisende Anleitung.

Das Buch enthält zahlreiche treffende Zwischenüberschriften, die beziffert sind und daher den irrigen Eindruck einer Gliederung erwecken.

Obwohl Vf. offenkundig einen wesentlichen Teil seiner Erkenntnisse aus der Depressionsforschungsklinik in Basel geschöpft hat, geht er doch auf die ausschlaggebenden biochemischen Lehren der Entstehung depressiver Erkrankungen aus einem „Transmittersubstanzmangel" nicht ein, obwohl auch seelsorgerlicher Trost aus der Erfahrung erwachsen kann: Depressionen wurzeln besonders häufig in einem Mangel an chemischen Botenstoffen, die in medikamentöser Behandlung bis zu der deutlich beschleunigten Heilung zugeführt werden können und sollen.

Vf. stützt sich auf die von Kielholz vertretene Unterscheidung zwischen etwa 20 verschiedenen Gruppen von Depressionen, obwohl das Symptombild sich außerordentlich ähnelt und dem Seelsorger keine Einzelunterscheidung möglich sein dürfte. Für die praktische Arbeit und das Umgehen mit Depressiven genügt es, von den jeweiligen Anteilen körperlicher oder seelischer Erkrankungen oder des Alters oder des Klimakteriums oder der Erschöpfung oder eines Verlusterlebnisses usw. zu sprechen. Den Rezensenten konnte also nicht überzeugen, welchen Gewinn der Seelsorger aus dieser genauen Unterscheidung ziehen kann.

Mit umfassender Gründlichkeit berücksichtigt Vf. die Fülle der theologischen Literatur zu dem Thema seines Buches, so daß z. B. das grundlegende Werk von G. Hole auf acht S. dargestellt und zusammengefaßt wird. Dabei geht es offenkundig dem Vf. um eine Wissenschaft von der Seelsorge an Depressiven, nicht um eine praktische Anleitung. Wo dazu am Schluß Hinweise gegeben werden, konnten sie den Rezensenten nicht überzeugen.

Einige wichtige praktische Aufgaben der Seelsorge an Depressiven sind nicht erwähnt: Wie lange soll ein Depressiver sich aussprechen können, wenn er dabei offenkundig nicht befreit wird, sondern sich nur in seinen unüberwindlichen Kummer stärker hineinsteigert?

Ein Abschnitt über die Grenzen der Seelsorge könnte manchen Kranken bei den Aufgaben unterstützen, abzuwarten, bis die antidepressiven Medikamente gewirkt haben. Hier kann der Seelsorger Träger der Hoffnung sein mit einem „stellvertretenden Glauben", von dem das Buch nicht spricht.

Dringend erforderlich wäre ein Buch, das auch für den Nichtarzt das Wesen der Depressionen verständlich macht und die heutigen Wege der Heilung aufweist. Es sollte auch die wichtigen Unterschiede zwischen depressiv krankhaften Schuldgefühlen und echter Schuld herausarbeiten und gegenüber allen nur technischen Anweisungen zur Gesprächsführung lebendige Hoffnung des Glaubens wecken.

Das Buch von Frau D. Weber-Gast „Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst" (Mainz, 1979) bietet ein positives Beispiel für solches Schrifttum. Das vorliegende Werk erfüllt jedoch trotz seiner umfassenden Gründlichkeit als eine theologisch-medizinische Abhandlung diese praktisch seelsorgerlichen Anforderungen nicht.

Dem Buch von Steinhilper liegt die richtige Erkenntnis zugrunde: gerade auch Depressive und Selbstmordgefährdete bedürfen der Seelsorge. So paradox es klingen mag, die erste Hilfe solcher Seelsorge besteht in der Erklärung, daß Seelsorge nicht hilft. Der in aller Regel denkklare Depressive kann das einsehen, aber auch dankbar den stellvertretenden Glauben einer begleitenden Seelsorge erfahren.

Seit wir vor 39 Jahren begannen, die erste Telefonseelsorge in Deutschland vorzubereiten, haben wir systematisch die Frage nach der Seelsorge an Depressiven bearbeitet und u. a. in dem „Handbuch der Selbstmordverhütung" (368–459) veröffentlicht. (Diese

Arbeit ist zwar im Schrifttumsverzeichnis erwähnt, nicht aber inhaltlich berücksichtigt.)

Eine Unterteilung der einzelnen Arten der Depressionen hilft bei den Aufgaben der Seelsorge nicht weiter. Sie wird heute schon wegen der zahllosen Übergangsformen, wegen der grundsätzlich gleichen Symptomatik und Therapie von zahlreichen Fachgelehrten der Psychiatrie verlassen.

Das Werk von Steinhilper bedeutet gewiß eine wegweisende Rückbesinnung auf die zentralen geistlichen Werte einer christozentrischen Seelsorge. In der vorliegenden Form einer psychiatrischen Facharbeit wird sie jedoch nur wenige der wichtigen Aufgaben lösen können, den Depressiven Halt, Geborgenheit, Trost und Hoffnung zu vermitteln.

Berlin Klaus Thomas

Bondolfi, Alberto: **Ethik und Selbsterhaltung.** Sozialethische Anstöße. – Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.: Universitätsverlag/Herder 1990. 190 S. (Studien zur theologischen Ethik, 30) kart. sfr 28.–

Sozialethiker sind meist reaktive Denker. Weniger persönliche Vorlieben und Interessen bestimmen das Schwergewicht ihrer Untersuchungen als das Bedürfnis und die Anfrage der Zeit nach Klärung und Weisung. Der Artikel, dem oft genug der Vortrag zu gegebenem Anlaß vorausging, ist dann der angemessene Ausdruck, der freilich den Nachteil mit sich bringt, daß der eigene Standort nirgends geschlossen aufgewiesen werden kann. Die Stellungnahmen sind entsprechend weit verstreut und oft kaum mehr greifbar. Aufsatzsammlungen, welche verstreute Arbeiten bündeln, schaffen da in etwa Abhilfe.

In diesem Sinn will nach der Absicht des Vf.s auch diese Sammlung Einblick in die persönliche Arbeit wie in die aktuelle philosophisch und theologisch ethische Forschung vermitteln, wobei, wie der Vf. im Vorwort selber betont, „vermitteln" hier durchaus wörtlich zu verstehen ist: Als katholischer Moraltheologe wissenschaftlicher Mitarbeiter am sozialethischen Institut der evangelisch-theologischen Fakultät in Zürich, als italienischsprachiger Tessiner in der deutschen Schweiz und als Schweizer in internationalen und interdisziplinären Gremien tätig (so als Präsident der europäischen Justitia et Pax-Konferenz ⟨bis 1987⟩ und jetzt der schweizerischen Gesellschaft für biomedizinische Ethik) ist er in vielfacher Hinsicht ein Brücken-Bauer, der sich auch immer wieder in mehreren Sprachen zu Wort meldet. Oft findet man Bekanntes wieder: So seine Stellungnahme zu AIDS aus dem Jahre 1987 oder zur Sterbeproblematik von 1988, die damals in der Schweiz Beachtung fanden.

Inhaltlich sind die Aufsätze in vier Absätze gruppiert:

Ein erster greift die allgemein ethischen Aspekte der gesellschaftlichen Zeitsituation auf und bringt so die Bedeutungsfunktion von Ethik in diesem Umfeld (und zwar gerade auch im Alltag) zur Sprache.

Der zweite befaßt sich mit bioethischen Fragen, konkret mit der In-Vitro-Fertilisation, der Euthanasie und AIDS.

Der dritte wendet sich der ethischen Frage nach der Berechtigung von Strafrecht zu, wobei vor allem die Unhaltbarkeit der Todesstrafe besprochen wird.

Der vierte Teil schließlich steht im Horizont der „Justitia et Pax" – Arbeit des Vf.s.

Wenn sich auch da und dort für die Publikation in Buchform eine größere Distanz zum konkreten Erstanlaß empfohlen hätte, was vorliegt ist eine gute Dokumentation aus dem schweizerischen moraltheologischen Schaffen, das seit je saubere geisteswissenschaftliche Argumentation mit den aktuellen pastoralen Bedürfnissen konkret zu verbinden versucht. Und gerade in diesem gelegentlich recht pragmatischen Vorgehen praktisch gelebter Ökumene in ethischen Belangen besonders dienlich ist.

Münster Franz Furger

Nell-Breuning, Oswald von: **Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990. 157 S. geb DM 24.80

Das vorliegende Buch hat eine seltsame Geschichte: Von Schülern durchgesehen legte es der Verlag Anfang 1990 kurz vor dem 100. Geburtstag des Vf.s neu auf. Als Herder-Taschenbuch war es mit entsprechendem Untertitel: „Gegenseitige Verantwortung – hilfreicher Beistand" aber schon 1968 erstmals erschienen und wollte eigentlich die Gedanken des vom Pionier der Katholischen Soziallehre, Heinrich Pesch SJ († 1926) entwickelten, sog. „Solidarismus" heutigen Lesern nahebringen. Nell-Breunig, der zu Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit dem älteren Mitbruder an die Hand gehen sollte, hatte schon damals eine Neufassung des fünfbändigen Hauptwerks Peschs in einem einzigen Band vorgeschlagen. Der Ärger des Meisters über diesen Vorschlag führte dann dazu, daß statt seiner G. Gundlach († 1963) zu Pesch ging, um dann, unmittelbar nach dessen Tod († 1928), trotzdem ebenfalls nur eine Kurzfassung anzukündigen. Doch auch diese Fassung erschien nie. Erst die vorliegende Schrift greift in freilich damals nicht geahnter Form das alte Anliegen nochmals auf.

Wenn N., der in seinem Vorwort selber auf all diese Tatsachen hinweist, erst nach Gundlachs Tod endlich diese „Baugesetze" oder Sozialprinzipien von Solidarität und Subsidiarität (die Reihenfolge ist so beabsichtigt) beschreibt, dann steckt dahinter freilich mehr als ein seltsames Buchschicksal. Die Schrift signalisiert vielmehr einen Positionsbezug, der – wie immer bei N. – an sehr praktischen und daher meist bundesrepublikanischen Beispielen seine erstrangige Sorge für Gemeinwohl und Solidarität erläutert, denen dann die Subsidiarität als „hilfreicher Beistand" zugeordnet ist. Gundlach hätte dies wohl anders gesehen, philosophisch personalistischer, wie er wohl gesagt hätte, individualistischer, wie andere kritisiert haben würden. Was jedoch damals, im ominösen Jahr 1968 aus von N.s Feder erschien, war eine für die weitere Entwicklung christlicher Sozialethik wegweisende, praktisch sozialpolitische Übersicht, die heute im Rückblick von mehr als 20 Jahren an Aktualität nichts eingebüßt hat. – „Habent sua fata libelli", das alte Sprichwort trifft hier mehr als nur die Publikation. Es spiegelt sozialethische Entwicklungsgeschichte. Sie aus Anlaß des 100. Geburtstags seines Vf.s nochmals aufzulegen, und damit in Erinnerung zu rufen, macht Sinn, wenn auch am Ganzen eigentlich bloß der Titel wirklich neu ist.

Münster Franz Furger

Waibl, Elmar: **Ökonomie und Ethik II.** Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1989. 295 S. (problemata 104.2), Ln DM 68.– / br DM 48.–

Elmar Waibl, Philosophie-Prof. in Innsbruck mit dem Schwerpunkt Sozialphilosophie, Ethik und Ästhetik, setzt hier den im vorhergehenden Band (vgl. ThRv 82, 1986, Sp.151) begonnenen Überblick über die ethische Beurteilung des Kapitalismus fort. Seine Vorgehensweise besteht darin, daß er einzelne Positionen bedeutender Denker bzw. Gruppierungen ebenso wie geschichtlich bedeutsame Strömungen darstellt, in denen die Fragestellung behandelt wird, ob der Kapitalismus ethisch gebilligt werden kann oder nicht. An die jeweilige Darstellung der Positionen schließt er kritische Erwägungen aus der Literatur sowie eigene Stellungnahmen an.

Im 1. Kap. behandelt er Nietzsche, der den englisch-utilitaristischen Kapitalismus als demokratisch ablehnt, ebenso wie den Sozialismus. Beiden stellt Nietzsche das Modell der Aristokratie gegenüber.

Im 2. Kap. behandelt er dann sozialdarwinistische Rechtfertigungen des Kapitalismus. W. stellt klar, daß der Evolutionsgedanke aus der Ökonomie von Darwin erst auf die Biologie übertragen wurde und entgegen dem populären Verständnis das Verhältnis nicht umgekehrt ist. Von protestantischen nordamerikanischen Theologen ist der Gedanke der Selektion der Tüchtigen durch Wettbewerb als Bestandteil des göttlichen Schöpfungsplanes interpretiert und damit auch der wirtschaftliche Erfolg der Millionäre ethisch gerechtfertigt worden. Es ist interessant, daß einige Evolutionstheoretiker konsequent eine Vererbung von Vermögen ablehnen, weil sonst keine faire Ausgangschancen mehr für den Wettbewerb bestehen.

Im 3. Kap. wird die psychoanalytische Kapitalismuskritik von Freud, Reich, Fromm und anderen dargelegt, die das maßlose Streben nach Geld als psychischen Defekt betrachten und für eine Wirtschaft plädieren, die mehr durch „Sein" als durch „Haben" geprägt ist. Fraglich bleibt laut W. aber, ob sie das Wesentliche des Kapitalismus damit erfaßt haben, weil es nicht in der Anhäufung von Geld, sondern in der kreativen Tätigkeit von Unternehmern besteht.

Im 4. Kap. wird kurz die Konzeption des amerikanischen Kulturkritikers Veblen dargestellt, der das Prestigebedürfnis der „feinen Leute" kritisiert hat.

Im 5. Kap. wird die Wandervogelbewegung besonders der 20er Jahre als ein Vorläufer der Ökobewegung der Gegenwart behandelt, die sich der großstädtisch-industriellen Kultur durch den Rückzug in Siedlungsgenossenschaften (Landkommunen) entziehen wollte. Von dieser Bewegung sind nur die israelischen Kibbuzim bis heute von gewisser praktischer Bedeutung geblieben.

In diesem Kap. wird daneben auch Werner Sombart behandelt, der den englisch-demokratischen Kapitalismus als pazifistisch verurteilt hat und

dem englischen „Krämergeist" die deutsche Orientierung an höheren als materiellen Werten, nämlich das „Heldentum" entgegenhält. Sombart, neben Max Weber einer der angesehendsten deutschen Sozialwissenschaftler im ersten Drittel dieses Jh.s, hat damit einen Beitrag zur geistigen Aufrüstung für die beiden Weltkriege vollbracht.

Im 6. Kap. wird die Kapitalismuskritik der Nationalsozialisten dargestellt, die in den Gebrüdern Strasser über einen sozialrevolutionären Flügel verfügten. Die ursprüngliche Kapitalismuskritik der Nationalsozialisten ging über die Polemik gegen das „jüdische Finanzkapital" hinaus und wird durch die Abkoppelung vom Weltmarkt und den Aufbau volkseigener Konzerne in der Praxis deutlich. Weitergehende großindustriefeindliche Konzeptionen wurden aber aus rüstungspolitischen Zielsetzungen nicht durchgeführt.

Im 7. Kap. wird die wirtschaftsethische Position der katholischen Soziallehre, als die der weltweit bedeutendsten Religionsgemeinschaft, anhand der kirchenoffiziellen Dokumente und ihrer Interpretation durch Nell-Breuning und Höffner dargestellt. Bei seinen kritischen Erwägungen streicht W. besonders heraus, daß die katholische Soziallehre den Zusammenhang von Ökologie und Bevölkerungswachstum nur unzureichend erfaßt.

Das abschließende 8. Kap. ist der Position des einzigen deutschsprachigen Nobelpreisträgers für Ökonomie, Friedrich A. v. Hayek und der Praxis des Wirtschaftsliberalismus von Thatcher und Reagan gewidmet. Hayek, einer der scharfsinnigsten Kritiker des „real existierenden Sozialismus", ist der wichtigste Theoretiker der Renaissance des Wirtschaftsliberalismus und dessen intellektueller Rechtfertigung.

Obwohl W. nur die Absicht bekundet, die einzelnen Positionen aufzubereiten und dem kritischen Leser Argumente zur eigenen Meinungsbildung an die Hand zu geben, fließt bei den „kritischen Erwägungen" seine eigene Position besonders stark ein, wobei es gerade bei ökologischen Fragestellungen durch sein Engagement zu sprachlichen und formalen Brüchen kommt. Dabei greift er dann häufig auf Zeitungsartikel als Beleg zurück, die er wohl bei der Ausarbeitung des Buches nebenbei gelesen hat. Ein solches Verfahren ist bei dem ansonsten anspruchsvollen und in der Durchführung weitgehend gelungenen Vorhaben störend. In solchen Zusammenhängen treten dann auch für einen ökonomisch vorgebildeten Leser einige schiefe Darlegungen ökonomischer Probleme auf.

Zurückzuführen sind diese Schwächen darauf, daß W. sich verständlicherweise selbst nicht in die Reihe bedeutender Denker und geschichtsmächtiger Strömungen einordnen wollte. Daher wäre es besser gewesen, wenn er auf der Basis seiner umfangreichen Auseinandersetzungen mit höchst disparaten Ansätzen, die eigene Position in einer gesonderten Publikation dargelegt hätte. Im Vorwort und in den Zwischenbemerkungen wird angedeutet, daß er sich für eine Marktwirtschaft ausspricht, die eine starke soziale und eine ökologische Komponente aufweist. Er bekundet in sozialer Hinsicht seine Sympathie für die katholische Soziallehre.

Die Bedeutung der Untersuchung liegt darin, daß hier für die vergangenen 100 Jahre bis in die Gegenwart hinein wichtige Strömungen aufbereitet werden und damit ein bisher nicht vorhandener Überblick geschaffen wird. Die Darstellung ist – soweit der Rezensent dies aufgrund eigener Primärlektüre beurteilen kann – sachlich zutreffend und erfaßt die Kernpunkte der Debatte.

Münster Joachim Wiemeyer

Henry, Michel: **Du communisme au capitalisme.** Théorie d'une catastrophe. Editions Odile Jacob, Paris 1990. 225 S., FF 120.–

Die augenblicklichen Demokratisierungserscheinungen im kommunistischen Osten, die sowohl von der Partei selbst wie von Volksbewegungen getragen werden, lassen sich in ihrer Kritik nicht allein durch bisherige ökonomische Mißwirtschaft erklären. Vielmehr erheben sich die Individuen, um ihren Grundanspruch nach Leben durchzusetzen, der im Namen von abstrakten Wesenheiten wie Klasse, Geschichte oder Revolution unterdrückt wurde. Es ist eine Hauptthese von H., daß allein die lebendigen Individuen das Leben vertreten, das selbst somit keine neue allgemeine Wesenheit ist, sondern sich nur in ihrer „lebendigen Praxis" (Marx) ausdrückt (29ff). Von daher wird auch der ökonomische Mißerfolg des Sozialismus im letzten einsichtig, denn er war der Versuch, mit Mitteln des Denkens auf rational-planwirtschaftliche Weise die Existenz der Menschen zu organisieren. Jedes Denken aber, das sich dem Leben zu substituieren versucht, führt letztlich zum Tod.

Dies gilt auch für das freiheitlich-marktwirtschaftliche Denken, welches die Ökonomie ebenfalls als einen selbständigen, lenkbaren Bereich betrachtet und noch nicht sieht, daß der Kapitalismus durch seine technologische Perfektionierung dabei ist, die „lebendige Arbeit" und damit die Subjektivität selbst auszulöschen. Ost und West sind deshalb „zwei Gestalten des Todes" (23), so daß die Hinwendung der Ostländer um Hilfe durch den Westen einen tieferen, dramatischeren Aspekt gewinnt, als es die politischen Übergangserscheinungen erkennen lassen.

Nach dieser provozierenden These, daß die Übernahme westlich-szientistischer Lebensformen sich letztlich als ein Trojanisches Pferd erweisen wird, analysiert der Vf. in sieben Kap. die Erniedrigung des Individuums, den Marxismus als eine faschistische Theorie, das Verhältnis des Individuums zur Ökonomie sowie die durch Technik und Politik erzeugte Todesherrschaft. Dabei will das Buch insgesamt keine romantisierende Lebensphilosophie mit einer irrationalen Technikkritik vertreten, sondern eine phänomenologische Analyse des gegenwärtig gelebten Dramas darstellen (31f).

H., der sich früher schon durch eine detaillierte Marxinterpretation als Kenner auf diesem Gebiet ausgewiesen hat (vgl. Marx, 2 Bde P. U. F., Paris, 1976; Neuaufl. 1991), anerkennt Marx als einen der größten abendländischen Philosophen, der radikal erkannte, daß die wirtschaftliche Realität von den lebendigen Bedürfnissen, Kräften und Tätigkeiten der Individuen abhängt. Deshalb hat der dogmatisch-staatliche Marxismus mit dem Denken von Marx selbst nichts gemein. Die Kritik des Individuums, die sich bei Marx findet, betrifft das gedachte Individuum der Vorstellung oder des Bewußtseins (nach Stirner) und nicht jenes der lebendig-sozialen Praxis, die ebenfalls nicht auf die äußere, physikalische Realität zurückgeführt werden kann. Die Alternative Idealismus oder Materialismus ist der große Irrtum des Marxismus, denn er unterschreibt damit die klassische Trennung von Subjekt und Objekt, die bewußtseinsabhängig ist, anstatt die unzurückführbare Lebensrealität anzuerkennen, die Marx herausgearbeitet hat (41f). Und was weit katastrophaler war: Der Marxismus schloß von der Kritik des gedachten Individuums auf dessen reale Vernachlässigbarkeit, um an seine Stelle die nivellierenden Größen wie Geschichte und Klasse zu setzen.

Diese Nivellierung hat einen ineinander verschränkten theoretischen und praktischen Aspekt, der zur Passivierung der Individuen wie zur Mangelwirtschaft mit ihren Folgen an Korruption und Plünderung führt. Wenn nämlich einmal die soziologistisch-marxistische Begriffsgläubigkeit die Oberhand gewonnen hat, daß die Gesellschaft als Wesenheit und nicht das Individuum in allen Bereichen der materiellen wie geistigen Bedürftigkeit handelt, dann nehmen die Individuen von vornherein jeweils nur noch die untergeordnete Rolle ein. Und diese im Vergleich mit der Lebensrealität unnatürliche Schwerpunktverlagerung führt dahin, daß bald eine Situation eintritt, in der die Individuen nichts mehr tun wollen (51ff). Sie wollen nichts mehr tun, weil die Aktivität, die der inneren Antriebskraft entspricht, keine ihr gemäße Befriedigung im alltäglichen Betätigungsbereich mehr findet. Um das Leben aber trotz allem fortzusetzen, weil es zum transzendentalen Lebensprinzip selbst gehört, sich nicht von seinem innersten subjektiven Antrieb distanzieren zu können (33f), treten Formen wie Gewalt und Plünderung auf, um sich dessen zu bemächtigen, woran es dem Leben mangelt. Daß der öffentliche und der private Sektor, Gesellschaft und Individuum, sich gegenseitig berauben (65), ist also nicht nur eine Folge des notorischen Mangels an Waren und Dienstleistungen, sondern phänomenologisch gesehen der Ausdruck einer prinzipiellen Mißachtung der subjektiven Lebensgesetze. Der Vf. erbringt so den Beweis, daß seine grundlegenden Beschreibungen einer Immanenzphilosophie der transzendentalen Affektivität als Lebenserscheinung (vgl. L'essence de la manifestation, 2 Bde P. U. F., Paris 1963; Neuaufl. 1990) sehr wohl in der Lage sind, der Tatsächlichkeit der gegenwärtig gelebten politischen Realität im Osten gerecht zu werden.

Dies gilt auch von seiner These des doktrinären Marxismus als einer Faschismusform, sofern unter Faschismus jene „Erniedrigung des Individuums" verstanden wird, die dessen endgültige Liquidierung als „legitim" einschließt (87).

Daß jedem Faschismus ein Geruch des Todes anhaftet, obwohl er äußerlich die Kraft verherrlicht und deshalb mit irrationalen Lebensphilosophien oft in Verbindung gebracht wird, bedarf einer metaphysischen Klärung des Lebensprinzips. Dieses beruht in der *je einmaligen* Erfahrung, die das Leben als Selbstaffektion oder als Pathos in einem Individuum macht. Und genau auf deren Verneinung zielen die erniedrigenden oder folterhaften faschistischen Methoden ab, die das Individuum in seinem Leiden dazu bringen sollen, sich selbst zu einem „Nichts" in seinem einmaligen Leben oder „metaphysischen Sich" herabzuwürdigen (94ff). Da der Faschismus zudem den Unterschied zwischen „Starken" und „Schwachen" proklamiert, ist er selbst schon von der Selbstverneinung des Lebens ergriffen, denn die Kraft oder Stärke, mit der jeder transzendental die Lebensselbstaffektion erfährt, ist an sich absolut gleich und kann deshalb nicht natürlich-empirischen Differenzen unterworfen werden (106f). Der Marxismus erscheint in seinem Objektivismus als Bollwerk gegen irrationalistische Tendenzen, aber indem er alle Individuen durch den Ausschluß der lebensmeta-

physisch gegründeten Subjektivität abstrakt gleichsetzt, existieren auch hier die Individuen als solche nicht mehr (100f). Das heißt alle Faschismusformen, zu denen auch der Rassismus zählt (104f), zielen auf das Leben in seinem Wesen ab, das sich nur im Individuum konkretisiert und deshalb letzteres gegen alle Systeme, die einen Pakt mit dem Tod – zunächst konzeptuell, dann real – geschlossen haben, so verwundbar macht. Von sich aus schließt eine Bejahung des Lebens niemals die verherrlichende Versuchung des Verbrechens oder Mordens ein, womit sich H. entschieden gegen jede Einreihung seiner radikalen Lebensphänomenologie unter irgendeinen Faschismusverdacht ausgesprochen haben dürfte (vgl. 216f).

Das sich besonders in den letzten Kap. durchziehende Thema des Todes, gegen den das ganze Buch geschrieben ist, taucht auf ökonomischer Ebene mit dem Problem des Mehrwertes wieder auf, der die Erhaltung der Gebrauchswerte voraussetzt.

Die lebendige Arbeit produziert also nicht nur mehr, als was zum Lebenserhalt (Lohn) notwendig ist (122f), sondern darüber hinaus beruht das „metaphysische Gesetz" des Lebens darin, daß die von der Arbeit geformte Welt in ihrem Sein nur fortexistiert, wenn die Kraft des Lebens in der lebendigen Leiblichkeit der Sinne und Tätigkeiten beständig aktualisiert wird (126ff). Außerhalb dieses lebenskonformen Prozesses sind die Dinge dem Verderben geweiht, wovon die sozialistische Welt mit der Stagnation lebendiger Arbeit und dem entsprechenden Verfall der Gebrauchs- und Tauschwerte ein beredtes Zeugnis ablegt (131f).

Keine Kapitalismuskritik hingegen kann übersehen, daß der Kapitalismus zielsicher auf die einzige Kraft gesetzt hat, die es in der Welt gibt: auf die lebendige Arbeitskraft (133ff). Wie dringt dann dennoch die Todespräsenz in dieses Reich des gesteigerten Mehrwertes ein?

Der geschichtlichen Tendenz nach geschieht dies in folgenden Schritten, wobei die letzte Stufe zur gegenwärtig brisantesten wird. Die natürliche Zusammengehörigkeit von Erde und Individuen (Gebrauchswerte, Arbeitsinstrumente) wird unterbrochen, um die nackte Arbeitskraft zu „kaufen" (134f). Obwohl es unmöglich ist, die subjektive Arbeitsanstrengung einem allgemeinen Maß zu unterwerfen, wird mit dem Lohn für eine bestimmte Arbeitszeit ein solches Äquivalent eingeführt, wodurch zugleich auch objektiv sehr unterschiedliche Arbeiten „gleich" entgolten werden können, was die grundlegende Ungerechtigkeit des ökonomischen Systems offenbart. Der bisher größte „ontologische Umsturz" ist jedoch die Substituierung der lebendigen Arbeit durch das Kapital als angeblichen Motor der Wirtschaft, deren Ziel damit die Geldvermehrung wird (141f). Diese treibt zur immer intensiveren Produktivität an, um die notwendige Arbeitszeit für den Lebenserhalt so kurz wie möglich zu halten, was nur durch die technologische Veränderung der Produktionsverhältnisse erreicht werden kann (149f). Das teleologische Lebensgrundverhältnis von Bedürfnis, Verlangen und Tätigkeit ist so zugunsten einer unbegrenzten Wertmehrung umgekehrt, welche die lebendige Arbeit technizistisch reduzieren wird und damit die Menschheit vor ihre faktische Selbstauflösung stellt, da anstelle der Individuen von nunmehr an allein die Selbstentwicklung der Technik zählen wird (168ff).

Es ist leicht einsehbar, wie H. für den politischen Bereich zu einem vergleichbaren Ergebnis gelangt:

Das Wesen des Politischen ist die „ideale Bedeutung der allgemeinen Angelegenheit" (178), deren Vertretung dem Volk, den Delegierten, den Verwaltungen oder anderen Gruppen zugesprochen wird. Dahinter verbirgt sich nicht nur die praktische Aporie, daß nicht wirklich alle Individuen zusammen regieren können, wie es der Demokratiebegriff an sich vorgibt (198f), sondern es wird die Grunddichotomie von Individuum/Gesellschaft, Einzelnem/Allgemeinem, Privatinteresse/Allgemeininteresse überall gegenwärtig, weil das Politische eben in seiner phänomenologischen Grundbedeutung nur das gelten lassen kann, was allen sichtbar wird (190ff). Aber gerade das immanent-subjektive Leben in seinem einmaligen Pathos gehört nicht in diesen Sichtbarkeitsbereich und wird so in empirische Individualität umfunktionalisiert, die entweder von außen objektiv bestimmt wird oder (marxistisch) in den großen erlösenden Geschichtsprozeß einzugehen hat (185ff, 195f).

Die Offenlegung der Lebenssubstitutionen ist das deklarierte Anliegen des Buches, das noch hinter dem „Vitalismus" den verborgenen Rationalismus ausmacht (216f), um das Leben in seiner eigenen phänomenalitätsgerechten Selbstaffektion zu ergreifen. Hat das Denken in den politischen, wirtschaftlichen und szientistischen Objektivismen seine Anfälligkeit für todbringende Herrschaftsformen gezeigt, so will H. mit seiner Kritik – zwischen Marx und Heidegger, Hanna Arendt und Herbert Marcuse – davon überzeugen, daß es nicht auch noch zur vollkommenen Zerstörung des Lebens kommen darf. Die Bewegung der Menschen von Ost nach West, ihre Ausrichtung auf die westliche Zivilisationsform hin, mag auf die Dauer gesehen eine irrtümliche Verlockung sein, weil auch hier bei uns eine subjekttote Welt wartet – aber der Schrei dieser Menschen nach Wahrheit ist echt: „Es ist der Schrei des Lebens, welches sagt, daß es das Leben ist und leben will" (224). Dieser Schlußsatz läßt das gesamte Werk retrospektiv zu einem hellsichtigen Plädoyer gegen die Angriffe auf das Individuum werden, das in seiner Leiblichkeit, in seinen Gefühlen wie in seinen lebendigen Schöpfungen zutiefst beschnitten wird.

Singen/Wien Rolf Kühn

Knitter, Paul F.: **Ein Gott – viele Religionen.** Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. Ins Deutsche übertragen von Josef Wimmer. München: Kösel-Verlag 1988. 220 S., DM 34.–

Die Menschheit wächst global zusammen. Die verschiedenen und teilweise sehr unterschiedlichen Weltanschauungen und deren religiöse Interpretationen werden dem nachdenklichen Theologen nicht wie früher „durch Bücher", sondern tagtäglich durch Begegnung und Zusammenleben mit religiös anders geprägten Menschen aktuell bewußt: Wie steht es da mit der Absolutheit des Christentums? Was soll die Einzigartigkeit des Mannes aus Nazaret, Jesus? Welche Interpretationen fordert die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche? Was in ökumenischen Überlegungen unter christlichen Denominationen auf einen Nenner zu bringen ist, wird nun gegenüber den Weltreligionen zu einem mindestens so dringlichen, wenn nicht in Zukunft noch bedrängenderen Problem, das nach praktikablen Denk- und Handelsnormen verlangt.

Angesichts der Überzeugung von dem einen Gott und den vielen Religionen wendet sich K.[1] gegen das „Absolutheitsbewußtsein des Christentums". Das Buch, entstanden aus Vorlesungen für Anfänger und Fortgeschrittene an der Xavier-Universität in Cincinnati und an der Catholic Theological Union in Chicago, ist in fünf Kap. gegliedert: 1. Das Eine gegenüber dem Vielen. Der religiöse Pluralismus: Eine neue Erfahrungswirklichkeit; 2. Kulturelle und christliche Einstellungen zu den Weltreligionen. Ein Überblick; 3. Das theozentrische Modell: Viele Wege zur Mitte; 4. Wie ist Jesus einzigartig? Auf dem Weg zu einer theozentrischen Christologie; 5. Erst handeln, dann wissen – die Herausforderung des interreligiösen Dialogs.[2]

K. will eine neue christliche Theologie der Religionen vortragen (48). Sie wird nach ihm „eine pluralistische Theologie der Religionen" (66) sein mit dem Modell der vielen Wege zur theozentrischen Mitte.

a) Dem Vf. schwebt dabei nicht „eine Weltreligion", kein Synkretismus, keine imperialistische Vormachtstellung einer konkreten Religion vor. „Jede Religion wird sich (nämlich) ihre Einzigartigkeit bewahren, aber diese Einzigartigkeit wird sich entwickeln und durch die Beziehungen zu anderen Religionen, in wechselseitiger Abhängigkeit, neue Tiefendimensionen gewinnen" (30f). Ziel ist ein einheitlicher Pluralismus, eine Einheit, „in der (aber) jede Religion ihre Personalität verstärkt..., auch wenn sie an Individualität ... ein wenig verliert" (30).

b) „Die neue Wahrnehmung des religiösen Pluralismus treibt unser kulturelles Bewußtsein, nämlich der einfachen, aber tiefgründigen Einsicht entgegen, daß es den einen und einzigen Weg (von Religion) nicht gibt" (24). Nach dem Vf. geht die Entwicklung „auf eine neue Art von Einheit zwischen den vielen Religionen der Welt ... auf einen einheitlichen Pluralismus (unitive pluralisme) der Religionen" (26), der nicht nur möglich, sondern auch nötig ist: philosophisch infolge der prozessual-relationistischen Sicht der Wirklichkeit (26), soziologisch-psychologisch infolge der persönlichen Identität durch Weltbürgertum und politisch-ökonomisch infolge der Notwendigkeit einer neuen internationalen Ordnung (26–41).

c) Für die Christen zeigen sich bei dieser Vision Gefahren, aber auch Chancen. Die Gefahr liegt für die Christen darin, „daß die neue Vision der religiösen Einheit nicht mit dem übereinzustimmen scheint, was sie in bezug auf Christus und das Christentum glauben" (41). Doch sieht K. für das Christentum auch „die Chance zu echtem Wachstum und genuiner Weiterentwicklung sowie zu einem neuen Verständnis der Botschaft des Evangeliums in einer Weise, in der die Kraft des Evangeliums in lebendigen und verständlichen Formen aufleuchten kann" (45).

2. Bei dem Überblick über die gängigen kulturellen Einstellungen zu den Weltreligionen zeigt sich in

[1] K. ist Prof. für Theologie der Religionen an der Xavier-Universität, Cincinnati (USA), also an einer katholischen Hochschule. Er gehört zu den Patres SVD, war in Marburg und initiierte dort 1971 mit anderen eine Solidaritätserklärung für Hans Küng, die mehr als 300 Unterschriften von Theologen erhielt (H. Küng, Fehlbar – eine Bilanz, Zürich u. a. 1973, 510).

[2] Ein reicher Anmerkungsteil (196–220) mit meist englischer Literatur beschließt das Buch. Leider hat das Lektorat oberflächlich gearbeitet: S. 132 verglichen mit Inhaltsverzeichnis S. 9, S. 133f sind die Anmerkungszahlen durcheinandergeraten: Cobb muß 75, DS muß 74 haben, S. 104: „mit besonderen (!) kairos", S. 126 muß „Dankbarkeit" heißen „Denkbarkeit", S. 136 statt „apostolisch" wohl „apologetisch", S. 147: „in keinster (!) Weise", S. 149: „über ihrer eigene (!) Identität".

der historischen Perspektive, daß alle Religionen relativ sind, der philosophischen, daß alle gleich sind, der psychologischen, daß für alle Religionen eine gemeinsame psychische Wurzel vorhanden ist. Christliche Einstellungen gegenüber anderen Religionen vertreten im konservativen evangelikalen Modell Exklusivismus: „eine wahre Religion", im gängigen protestantischen Modell einen modifizierten Exklusivismus: „Erlösung nur in Christus" und im römisch-katholischen Modell Inklusivismus: „viele Wege, ein Maßstab" (62–66).

3. K. will nun anstelle des (hauptsächlich christlichen) katholischen Modells ein theozentrisches Modell einführen (67). Zur Mitte „Gott" sind außer dem Weg, der Jesus Christus ist, viele Wege möglich. Noch sind die Theologen in der Minderheit, die „die Endgültigkeit oder definitive Normalität von Christus und Christentum klar und ernsthaft hinterfragen" (68).

Er führt den englischen Presbyter John Hick (69–78) an: In Jesus erscheint zwar die „letzte Wirklichkeit" hinter allen Religionen, „Gott" genannt; sie kann es aber auch in anderen Religionen. Wenn diese „diese eine Wirklichkeit entweder als theistisch (personal) oder als nichttheistisch (nichtpersonal) auffassen", sind solche Differenzen für Hick „bloß historische oder kulturelle oder psychische Adaptierungen" (71). Raimundo Panikkar, aus katholischer und hinduistischer Tradition einen weltweiten (ökumenischen) Ökumenismus vertretend (79), lehnt „die naive und unkritische Vorstellung, daß es ein Etwas gibt, dem die Menschen viele Namen geben, ... strikt ab" (79). Er scheidet „zwischen dem universalen Christus und dem individuellen Jesus" (81), der „die höchste Form des Christus ist" (84). „Mensch und Gott sind weder zwei noch eines. ... Es gibt keine Wirklichkeiten: Gott und Mensch ... Die Wirklichkeit selbst ist theandrisch" (Zitat 82), „kosmotheandrisch". „Wenn man die Geschichtlichkeit des Christentums überbetont, macht man geschichtliche Tatsachen oder Ereignisse zu Götzenbildern" (83f). Stanley Samartha, Presbyter der Kirche von Südindien, lange im ÖRK tätig, vertrat zunächst eine „kosmische Christologie", „die das erlösende Licht Christi in jeder Religion leuchten, aber in vollkommener und maßstäblicher Weise nur vom historischen Jesus ausgehen sah" (86). Später stellt er „die absolute Endgültigkeit und universale Normativität Christi schließlich in Frage" (87). Gott, der geheimnisvolle andere, „relativiert alles übrige" (87). Daher fordert Samartha ein Modell für die interreligiöse Begegnung, das „Gott allein als Absolutum anerkennt ... und jede Religion relativ betrachtet (87). „Obwohl das Zeugnis der Verfasser des NT christozentrisch ist, ist Jesus Christus selber theozentrisch" (87).

Im jüdisch-christlichen Dialog zeigen sich „einige der kühnsten Vorschläge für ein theozentrisches Modell ... und einige der kritischen Einwände gegen die traditionelle normative Christologie" (89): Jesus kann nicht der endgültige Messias sein, da die „historischen Tatsachen" den christlichen Anspruch nicht stützen, weil das von ihm verkündete Königreich nicht gekommen ist (91). Tod und Auferstehung Christi oder die Historisierung des Eschatologischen (Lukas!), wonach das Messiasreich schon in Jesus und der Kirche („das Königreich zu einer im Herzen der Menschen vergeistigten und verinnerlichten" Wirklichkeit reduziert) gekommen sei, ersetzen das Ziel der jüdischen Hoffnung nicht, ein Reich des Friedens auf Erden. Die Bedeutung Jesu liegt nach John Pawlikowski darin, daß „durch den Dienst und die Person Jesu letzten Endes zum ersten Mal klar erkannt (wurde), wie das Menschliche zutiefst integraler Bestandteil der Selbstdefinition Gottes ist" (93).

Für die Befreiungstheologie/Politische Theologie sind absolute Normen unethisch (95). Wir können „den Sinn der Schrift oder der Tradition nicht einmal ansatzweise verstehen, kritisieren oder verifizieren ..., wenn wir es nicht aus einer tatsächlichen Praxis der Befreiung heraus tun ... Wir müssen die Wahrheit jeder christologischen Aussage an ihren sittlichen Früchten messen" (95). „Auf der Grundlage einer solchen Methode würde man wohl das moralische Tatenregister der traditionellen Christologie nicht gerne einem Gott der Liebe und der Gerechtigkeit" unterschieben (96). Daher der „Ruf nach einem ‚Paradigmenwechsel' in der Christologie und in den christlichen Einstellungen gegenüber anderen Glaubensrichtungen und Ideologien" (97)! Die Einzigartigkeit Jesu ist im Lichte des interreligiösen Dialogs neu zu deuten, in einer „ethischen Hermeneutik" (98). „Eine absolutistische oder normative Christologie hat den ‚kulturellen Imperialismus' des Westens begünstigt, den Dialog blockiert und ist eine ‚der Hauptgründe für die enttäuschenden Ergebnisse der missionarischen Arbeit' gewesen" (98).

K. sieht in diesen Versuchen keine Revolution, sondern eine Evolution von Ekklesiozentrismus über den Christozentrismus zum Theozentrismus (99). Nach ihm haben die christlichen Kirchen, inklusive das Vat. II, eingesehen, „daß keine einzelne Kirche die volle Wirklichkeit Jesu Christi und des Evangeliums für sich vereinnahmen kann" (99). „Es entstand ein Konsens, daß die Kirche nicht eigentlich heilsnotwendig ist" (99). „Wir stekken mitten in der Entwicklung vom Christozentrismus zum Theozentrismus" (99). Das theozentrische Modell verspricht „für die Zukunft des interreligiösen Dialogs wie für die Weiterentwicklung der Sinnhaftigkeit Jesu Christi" am meisten für die Welt (100). In den beiden letzten Kap. will er „Gründe für die Validität einer theozentrischen Christologie und einer theozentrischen Methode für den interreligiösen Dialog anführen" (100).

4. So erarbeitet er „die Christologie des theandrischen Modells als stichhaltige Neuinterpretation der christlichen Tradition und Erfahrung" (102). Er hofft, daß sie „durchaus auch in der wissenschaftlichen Kompetenz anerkannter, zeitgenössischer christlicher Theologen verankert" ist (102). Es geht bei dem theozentrischen Modell um „eine relationale Einzigartigkeit Jesu", die „durch ihre Fähigkeit definiert (ist), zu anderen einzigartigen religiösen Gestalten in Beziehung zu treten, d. h. sie einzubeziehen und sich von ihnen einbeziehen zu lassen". Ein solches Verständnis sieht Jesus „nicht als ausschließlich oder gar normativ, sondern als theozentrisch, als universal relevante Manifestation (Sakramente, Inkarnation) der göttlichen Offenbarung und Erlösung" (103) an; diese Sicht widerspricht nicht der ntl Verkündigung Jesu und ist daher eine gültige Auslegung dieser Verkündigung.[4]

Im einzelnen genügt es nicht, einen bestimmten Text „innerhalb seines historischen Kontextes anzusiedeln und zu deuten", weil man innerhalb der stets neuen „Textur" zu deuten hat, der Wandlung der menschlichen Erfahrung von der tribalen zur globalen, auch wenn sich „eine genuin neue Entwicklung ... von früheren dogmatischen Aussagen über Jesus stark unterscheidet" (105).

K. zeichnet dann ein Bild von den Vorgängen während der ersten Jahrzehnte des Christentums nach, wie die Jünger zu ihrem Verständnis Jesu gekommen waren. Jesus selbst war theozentrisch, nicht christozentrisch, wobei „er im Plan Gottes eine so einzigartige Rolle spielt" (107). Er hat „sich höchstwahrscheinlich als der eschatologische Prophet erlebt" (107). Die neutestamentlichen „Titel und Proklamationen für Jesus (haben) ihren Ursprung im individuellen und gemeinschaftlichen Erleben Jesu als Erlöser" durch die frühen Gemeinden (108). Wie die Christen verschieden zu ihrer Beschreibung Jesu kamen, so gab es auch verschiedene Bekenntnisperspektiven („Trajektorien"); die nebeneinander herliefen (110), „je nach den verschiedenen sozialen Kontexten" (110): Parusie – Christologie, Christologie vom Göttlichen Menschen, Weisheits- und Logos-Christologien, Pascha- oder Oster-Christologie. Die Christologie war „von Anfang an dialogisch, vielgestaltig, evolutionär" (112). Das NT ist „das Endergebnis und die Verschmelzung verschiedener Bekenntnistrajektorien und Jesusbilder" (112).

Von dieser Mannigfaltigkeit her muß man die Wichtigkeit des Inkarnationsmodells einschätzen, das „in den frühen Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts zu dem Kriterium schlechthin für die Rechtgläubigkeit wurde" (113). Während es nach einem Zitat von James D. G. Dunn „in der frühesten Jesus-Tradition keine eindeutige Evidenz für ein ... Bewußtsein der Göttlichkeit Jesu, ein Bewußtsein seiner Sohnschaft, die in einer präexistenten Beziehung zu Gott wurzelt", gab (115), kam in der zweiten urchristlichen Generation „eine tastende Entwicklung vom Verständnis Jesu als endzeitlichem Sohn Gottes hin zum Begriff der präexistenten Sohnschaft" zustande (115). Joh 1,1-16 hat „als erster das Wort Gottes einer bestimmten Person gleichgesetzt" (Dunn 116).

So bieten sich K. folgende Leitlinien an: „Die christologischen Trajektorien und Titel sind keine Definitionen, sondern Interpretationen dessen, was Jesus für seine frühen Anhänger war" (116). Keine von ihnen sollte man „verabsolutieren oder zulassen, daß sie die anderen aufsaugt" (117). Auch in ihrer Gesamtheit sagen sie „für Jesus nicht alles darüber aus, wer dieser Mann war und was er ... bedeutet ... Der evolutionäre Deutungsprozeß ... muß auch heute noch genauso weitergehen wie damals" (117f). „Die weitergehende Evolution der Christologie (wird sich) ... (wie in der neutestamentlichen Periode) des Dialogs mit anderen Kulturen und anderen Religionen" bedienen müssen. Endlich brauchen wir „eine Rückkehr zu der Theozentrik, die Jesu Verständnis seiner Sendung und ... seiner selbst charakterisiert hat" (118).

Dem Gesagten konform hängen die Aussagen von der „Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit" Jesu nicht so sehr von dem ab, was Jesus in Wirklichkeit war, sondern von den zufälligen Spracheigenheiten, die seine Darstellung kennzeichnen (119). Im historisch-kulturellen Kontext gehörten die christlichen Gemeinden „zur klassizistischen Kultur", die „im Unterschied zur zeitgenössischen historizistischen es als gegeben" ansah, „daß die Wahrheit eine einzige war, sicher, unwandelbar und normativ" (120). Heute jedoch (Geschichtsbewußtsein, neue Erfahrung des Pluralismus!) scheinen die Christen „nicht mehr darauf bestehen zu müssen, daß die Wahrheit Jesu jede andere Wahrheit entweder ausschließt oder einschließt" (120f).

[3] Die mythischen Vorstellungen von „Sohn Gottes" und „Inkarnation" wurden „zu absoluten und ausschließlichen Kategorien ontologisiert" (75), zum „Markenzeichen der christlichen Identität" (74).

[4] „Christozentrik ohne Theozentrik wird leicht zu einer Idolatrie" (108). Aber hat es das „ohne" je im Christentum gegeben?

„Angesichts der jüdischen eschatologisch-apokalyptischen Mentalität" müßten die Christen „ihre Erfahrung Gottes in Jesus als endgültig und unüberbietbar" interpretieren (121). „Heute (aber) wird die Geschichte nicht nur als fortschreitender, schmerzhaft ungewisser Prozeß mit offenem Ausgang, sondern auch als Geschehen erfahren, das sich auf einer Vielzahl kultureller, evolutionärer Wege entlangbewegt" (121). Darum braucht Jesus „nicht als der absolut letzte Prophet oder als das einzige Zentrum der Geschichte verkündet zu werden" (121f). Endlich mußten sich die ersten Christen gegen die Gefahr größerer Gruppen „mit einer klaren Identität und mit totaler Bindung wappnen", und zwar durch ihre Glaubensüberzeugungen, speziell ihre christologischen Bekenntnisse" (Bekenntnissprache als Überlebenssprache!) (122).

„Einzig und allein" will K. „nicht so sehr ein metaphysisches Prinzip, sondern vielmehr eine persönliche Beziehung und Bindungsqualität herausarbeiten, so wie der Ehemann seine Frau als die schönste, als die einzige ansieht" (123). Z. B. in 1 Tim 2,5, wo Jesus als „der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen" hingestellt wird, war der Vf. „nicht darauf aus, alle anderen Mittler oder all jene, die Jesus nicht kannten, zu verurteilen" (125).[5]

Vf. zeigt am Beispiel Rahners und der sog. „Prozeß-Christologie", wie „der Weg für eine theozentrische Reform des traditionellen Verständnisses der Einzigartigkeit Jesu geebnet" ist (126). Für Rahner drückt sich bei dem Menschen als „Geist in Welt" in all dem gewöhnlichen Stoff des Menschenlebens „eine Offenheit, eine Ausrichtung, ein lebendiger Drang auf das unendliche Geheimnis hin aus. Ein Grundakt der Transzendenz (ist) das Wesen des Menschen". Als geschichtliche Wesen können wir „unsere natürliche Ausrichtung auf Gott nur in und durch die Ereignisse und Personen unserer eigenen Geschichte erfahren" (127). „Daß Gott in Jesus Fleisch angenommen hat, ist (also) kein ausgefallenes historisches Ereignis ... Es ist vielmehr die beinahe natürliche oder logische Erfüllung der wundersamen, geheimnisvollen Natur, die wir als Menschen zueigen haben" (128)! Nach Rahner hat „diese Kulmination/Vollendung ... nur einmal stattgefunden" und „könne nur einmal stattfinden". Es fällt K. schwer, Rahners Gründe für diese Einmaligkeit „wirklich zu begreifen" (128).

Auch die Prozeßtheologie läßt den Glauben an die göttliche Fleischwerdung „keine bloße Angelegenheit des reinen Glaubens sein"; sie stimmt „durch und durch mit unserer Selbst- und Welterfahrung" überein. Sie begründet das nicht wie Rahner mit der „Transzendentalanalyse der Offenheit des Menschen für das Unendliche", sondern folgt dem „Modell Whiteheads, wonach alle Wirklichkeit ein riesiger Prozeß ist, der nicht aus seienden Wesen, sondern aus freien Beziehungen ... besteht, die von einem schöpferischen Drang nach immer größerer Komplexität, Harmonie und Schönheit beseelt sind" (129). Daraus ergibt sich eine pantheistische Erfahrung der Beziehung Gottes zur Welt. Gott, „der in sich unerschöpflich ist, (ist) in Natur und Geschichte und vor allem im Leben des Menschen immerzu kraftvoll wirksam". Er drückt sich immer vollkommener aus, „bis die ganze geschaffene Ordnung gewissermaßen der Leib Gottes wird ... In der Tat alles ist Inkarnation" (130, mit Norman Pittenger).

Die Prozeßtheologen „halten an einer Einzigartigkeit Jesu fest, die zwar nicht ausschließlich, aber für alle anderen Offenbarungen und Religionen maßgebend ist und sie definitiv einschließt" (131). „Sie vermeiden das (für viele) unglaubwürdige und Ausschließlichkeit beanspruchende Verständnis Jesu als präexistentes göttliches Wesen" (132). „Sie wagen aber nicht ins Auge zu fassen, was m. E. – so K. – die eindeutigen Implikationen ihrer Aussagen sind, daß es auch andere Inkarnationen geben kann" (133). „Wie können sie (ihrer Auffassung von der Einzigartigkeit der Inkarnation in Jesus) so sicher sein ... welche Bezüge zur Lebenserfahrung haben sie?" (134). „Warum sollte ... seine vollkommene Verwirklichung nur auf einen einzigen Menschen beschränkt sein?" (134). „Keine Erklärung, wonach Jesus die einzige Inkarnation ist, sollte ‚dogmatisch vermittelt' ... abgegeben werden", sondern sie muß „kritisch vermittelt" werden, d. h. sie muß „offen sein für eine Überprüfung und Verifizierung durch den konkreten Dialog mit anderen Religionen" (135).

Die Befreiungstheologie liefert „ebenfalls – wissentlich oder unwissentlich – überzeugende Gründe für die Möglichkeit einer theozentrischen, nicht-normativen Reinterpretation Christi" (135). „Die Wahrheit wird ... im Handeln, im Tun erst wirklich erkannt und in ihrer Gültigkeit erwiesen" (136). „Der transzendente Gott ist ... nur in einer verwandelnden Erfahrung wahrhaft erkennbar, in der der ‚Erkennende' anders handelt als bisher und so die Welt verändert" (137). „Die ‚Wahrheit' von Dogma und Tradition muß permanent dem ‚höchsten Schiedsgericht' über die Wahrheit ausgesetzt werden – nämlich der ‚verändernden Antwort der christlichen Praxis'" (137). Glaubenssätze, wie z. B. die Ausschließlichkeit des Heils in Christus, können „möglicherweise mehr vom Bedürfnis nach Aufrechterhaltung der Macht und der Privilegien als vom Bedürfnis nach Wahrheit und Freiheit gespeist werden" (137f).

„Der historische Jesus hat systematisch weder sich selbst noch die Kirche noch Gott, sondern das Reich Gottes gepredigt" (139, mit einem Zitat von L. Boff). Die Christen haben allen Grund, einzuräumen, „daß keineswegs sämtliche Bedingungen für einen möglichen Anspruch auf die Endgültigkeit oder Normativität Jesu erfüllt sind. ... Wir können von Jesus nicht sagen, er habe die Hoffnungen Israels ‚erfüllt'" (140). „Was die Christen auf Grundlage ihrer Praxis tatsächlich wissen, ist, daß die Vision und die Macht des Jesus von Nazaret ein Mittel zur Befreiung aus Ungerechtigkeit und Unterdrückung ist" (141). „Die Möglichkeit anderer Befreier oder Erlöser, anderer Inkarnationen ist anzuerkennen" (141).

„Ergibt sich aber nicht gerade aus der Auferstehung eine ... ausschließliche Einzigartigkeit für den Mann aus Nazaret?" (142). K. ist anderer Meinung. „Die Ostererfahrung (sollte) nicht als eine Art ‚Eingriff von oben', als ‚übernatürliche Intervention', als ‚Hokuspokus' verstanden werden. ... Jesus (wurde) von den ersten Christen nicht einfach ‚gesehen', er wurde ihnen vielmehr ‚offenbart', kundgetan" (143). Der Glaube an die Auferstehung (entsprang) einer tiefen persönlichen Glaubenserfahrung ... die man als ‚Offenbarungs-', oder ‚Bekehrungserlebnis' beschreiben kann" (143). „Solche Begegnungen (unterscheiden) sich nicht wesentlich von dem, ... was die Christen heutzutage erfahren können und sollten" (144).

„Die Realität, die hinter den Ostergeschichten steht, (braucht nicht) einzig auf die Erfahrung des auferstandenen Jesus beschränkt (zu) sein" (146). Auch die Jünger anderer Religionsbegründer, etwa Buddhas, haben deren reale Präsenz in ihrer Mitte weiterhin verspürt, wenn ihnen auch dafür nicht „Auferstehung von den Toten" als „interpretatorischer Mythos oder Verstehensmodell" zur Verfügung stand (146). „Die Auferstehung Jesu, in ihrer ganzen authentischen Macht und Geheimnisfülle, impliziert nicht notwendigerweise das ‚einzig und allein'" (147).

Vor dem Hintergrund dieser Theologie der Religionen sagt K. den darob in ihrem Glauben bedrohten Christen: „Derartige Ängste (sind) ungerechtfertigt ... Das Gefühl, von ‚anderen Heilsbringern' bedroht zu werden, entspringt ... nicht der spontanen Stimme des Glaubens, sondern den tiefsitzenden Einstellungen des klassizistischen Bewußtseins oder nicht hinterfragten Prämissen eines Großteils der westlichen Philosophie" (147f).

5. Im letzten Kap. entwickelt K. seine Vorstellungen, wie der interreligiöse Dialog vor sich zu gehen hat. Das Handeln des Dialogs wird vor das Wissen gestellt (153). Dialog ist der „Austausch von Erfahrungen und Auffassungen zwischen zwei oder mehreren Partnern in der Absicht, daß alle Beteiligten an Erfahrung und Einsicht zunehmen" (156). Die Christen beharren nicht darauf, „daß Jesus die endgültige, maßgebende Offenbarung Gottes vermittelt", sondern bezeugen nur, „was sie in Christus erfahren und erkannt haben und weshalb sie überzeugt sind, daß diese Wahrheit das Leben aller Völker verändern kann". Sie brauchen keine Urteile darüber anzugeben, ob diese Offenbarung andere Religionen überragt oder vollendet" (153).

a) „Ein solcher interreligiöser Dialog kann als Hermeneutik der Praxis dienen" (154). Als Eigenschaften nennt K.: Der Dialog muß 1. „auf persönlicher religiöser Erfahrung und auf unerschütterlichen Wahrheitsansprüchen beruhen" (157), 2. „auf der Anerkennung der möglichen Wahrheit in allen Religionen; ... in der Hypothese eines allen Religionen gemeinsamen Grundes und Zieles verwurzelt" (158), also, „daß die Letztwirklichkeit, die göttliche Gegenwart, die Fülle und Leere – christlich gesprochen, Gott –, die alle Religionen beseelt und den tiefsten Grund, das höchste Ziel des Dialogs abgibt, ein und dieselbe sein muß" (159). Nur darf man nicht „die eigene Definition dieser Wirklichkeit einer anderen Religion aufnötigen (159). Zwar heißt die Anerkennung, „daß sich durch alle Religionen eine höchste Wirklichkeit offenbart, ... noch nicht, daß alle Religionen ein gemeinsames Wesen haben". Dafür unterscheiden sie „sich auf eine einschneidende und bedeutsame Weise" (160). Aber man könnte bei der Anerkennung eines einzigen Glaubens, nämlich jenes universalen Glaubens an den Grund des Daseins, „der sich in kontrastierenden und vielleicht sogar kontradiktorischen Glaubensüberzeugungen äußert", den Dialog beginnen lassen (161). Dabei muß man „sich auf die religiöse Erfahrungswelt einer anderen Tradition" einlassen (161), gleichsam „zum ‚Insider' werden" (162). In Konsequenz muß 3. der Dialog „auf der Offenheit für die Möglichkeit einer echten Veränderung/Konversion beruhen" (163), also sogar, „daß man zur Wahrheit des Partners bekehrt wird" (ebd.).

Wenn es um die „Wahrheit Gottes (geht), wie sie im Dialog zum Vorschein kommt" (163), läßt sich „zwischen Glauben und Glaubensüberzeugungen" unterscheiden (164). „Glaube drückt sowohl die persönliche Erfahrung wie auch den unaussprechlichen Inhalt hinter jeder authentischen Religion aus ... ist der intuitive Kontakt mit dem Höchsten, sein Begreifen und von ihm Ergriffensein ... im allgemeinen in einem Akt des Vertrauens Gestalt" annehmend, „durch den wir uns als Teil einer größeren Wirklichkeit fühlen – gleichgültig, ob diese Wirklichkeit als persönlich oder unpersönlich empfunden wird" (164). „Glaubensüberzeugungen ... sind die kulturelle, intellektuelle und emotionale Verkörperung des Glaubens" (164f) „notwendig, weil wir verkörperte Wesen sind" (165).

b) Damit das Gesagte im Dialog nutzbringend wird, „muß die Konversation in einem ... neuen Modell von Wahrheit verankert sein" (172). Bislang wurde „die Wahrheit – eigentlich also die Identität aller seienden Wesenheiten – durch Ausschließung definiert" (172), was „dem Geist des Westens zweiffellos gute Dienste geleistet" hat (173). Das hat sich geändert. Selbst „die heutige Wissenschaft strebt ... nicht mehr nach sicheren

[5] S. 124f lesen wir solche neutestamentlichen Titel. Aber trifft diese Einebnung der Einzigartigkeit Jesu Christi das, was der christliche Glaube bekennt?

Erkenntnissen aufgrund von Kausalzusammenhängen', sondern ‚nach der Hypothese mit der höchsten Wahrscheinlichkeit'" (173).

Was wahr ist, enthüllt „sich selbst in erster Linie dadurch ..., daß es zu anderen Äußerungen der Wahrheit in Beziehung treten und durch diese Beziehungen wachsen kann – Wahrheit wird nicht durch Exklusion, sondern durch Relation definiert" (175). Daher entwickelt sich „die Identität einer jeden Religion ... durch ihre im Ursprungsereignis wurzelnde Fähigkeit, mit anderen, ähnlichen, fortwirkenden Ereignissen in Beziehung zu treten und zu wachsen ... diese Evolution ereignet sich vermittels je neuer Beziehungen" (176). „Je mehr mich die Wahrheit meiner Religion für andere aufschließt, desto mehr kann ich sie als absolut bejahen. Das neue Wahrheitsmodell verlangt zugegebenermaßen, daß wir die herkömmliche Sprache dehnen und mit neuen Sinngehalten auffüllen" (176f) „Jede Religion (hat) in dieser gemeinsamen Bewegung auf ein vollkommeneres Verstehen und Erleben des Geheimnisses hin" das „Bedürfnis nach dem Anderen". „Dieses Geheimnis ist stets als namenloses und unbestimmbares, uns nicht zur Verfügung stehendes Etwas gegenwärtig" (177, mit K. Rahner, Grundkurs des Glaubens 54–61). So ist es ganz konsequent, mit R. Panikkar zu sagen: „Jede Glaubensanschauung, jede Glaubenslehre muß durch Glaubensüberzeugungen geklärt und berichtigt werden, die auf den ersten Blick das Gegenteil behaupten" (178). K. bringt Beispiele der Ergänzung der Weltreligionen (178ff).

Die Mission hat „daher nicht das ‚Heilsgeschäft' (Menschen zu Christen machen, damit sie erlöst werden können), sondern die Aufgabe, dem Reich der Gerechtigkeit und Liebe zu dienen und es zu fördern" (180). Konversion bleibt „ein gültiges und sinnvolles Anliegen, ist aber nicht länger das primäre Ziel" (180). Das Anliegen der Mission „wird solange realisiert, als alle Beteiligten zu einem tieferen Erfassen und Befolgen der Wahrheit Gottes bekehrt werden" (180f). Zentral ist für die Missionsarbeit „die Befreiung der Kirche aus ihrer ‚Lateinischen Gefangenschaft'" (182).

c) Als Konsequenz fordert K. eine globale oder interreligiöse Theologie. Die Theologen müssen heute in Theorie und Praxis anerkennen, daß Theologie nicht mehr nur von einer einzigen religiösen Tradition aus ‚studiert' oder ‚betrieben' werden kann" (183). „Die Begegnung der Weltreligionen untereinander ruft nach der Ausarbeitung einer christlichen Systematischen Theologie, deren Horizonte die religiöse Erfahrung der Menschheit mit einbegreifen werden" (184). Er gibt dann skizzenhaft an, „wie ein globaler Ansatz in Fundamental-, Systematischer und Praktischer Theologie aussehen könnte" (187).

Die Fundamentaltheologie muß „sich einer radikal kulturübergreifenden Problematik widmen ... (als) eine Fundamentaltheologie für alle Religionen" (188). Das allen Religionen gemeinsame Fundament ist „eine bestimmte religiöse oder mystische Erfahrung", die „zugleich als real und jede klare begriffliche Vorstellung übersteigend erkannt" wird (189), „gemeinsamer Ausgangspunkt für die Erforschung der Doktrin (Systematik) und der Ethik (Praktische Theologie). Die Systematische Theologie hat die Tradition in den wechselnden geschichtlichen Zusammenhängen zu interpretieren" (189), mit dem Ziel, daß alle Aussagen „nicht nur ‚intern' verstehbar und kohärent, sondern auch für den Menschen anderen Glaubens – wenigstens in gewissem Ausmaß – aussagekräftig und wahr sind" (189f). Die Praktische Theologie „ist nicht einfach die Anwendung dessen, was eine Religion hinsichtlich bestimmter ethischer Fragen für wahr hält ..., sondern auch und vielmehr die Heranziehung dieser konkreten Fragen als Instrument, um die Grundüberzeugungen einer Religion zu verstehen und zu revidieren" (191). Die Grundsätze gemeinsamer Praxis politischer Befreiung und sozialer Umgestaltung, schon global im Gange, kann die Religionen dahin führen, „miteinander zu reden, wie ihre Glaubensüberzeugungen, ihre Sicht der Welt, des Absoluten und des Selbst zur Beseitigung des Bösen beitragen können" (191). Sie ergänzen sich dann.

Ziel könnte eine kommende „Weltkirche" aus allen Religionen sein (192). Wenn es auch die Christen „in ihrem Gespräch mit Andersgläubigen nicht nötig haben, für Jesus eine ‚Endgültigkeit' oder ‚Normativität' zu beanspruchen", so könnte es in dem Prozeß der Begegnung der Religionen zur Erkenntnis kommen, daß „im historischen Ereignis Jesus Christus etwas geschehen (ist), was alle anderen Ereignisse erstaunlicherweise übersteigt. Vielleicht enthält und erklärt die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus – begrenzt und relativ wie alles Geschichtliche – alle anderen relativen geschichtlichen Offenbarungen. Vielleicht geht das, was in der Geschichte Jesu stattgefunden hat, über alles hinaus, was jemals im kollektiven Unbewußten und in den Mythen der Menschheit auffindbar war" (193). Dieser Anspruch freilich kann „in der gegenwärtigen Phase der interreligiösen Begegnung weder erhoben werden", noch muß er es (193). Er wäre Ergebnis des Prozesses dieser Begegnungen.

Die ungewöhnlich lange Inhaltsangabe soll nicht nur über das Buch referieren, sondern zugleich mit einer Problemlösung bekannt machen, die angesichts der globalen Situation, der sich der christliche Glaube ausgesetzt sieht, Auseinandersetzung fordert. Diese kann hier nicht in allen Teilen und nicht mit der gebotenen Vertiefung geleistet werden. Es sei nur vorab das mir wichtig Erscheinende stichwortartig herausgehoben.

Zunächst fällt auf, daß von der Kirche, der Mutter und Lehrerin des christlichen Glaubens, keine Rede ist. Für den Weg von der den Menschen als Rätsel oder Problem begegnenden katholischen Kirche zur verstandenen und als glaubbar anerkannten ist hier kein Platz.[6] Sie wäre eine der vielen institutionellen Formen von Religion, die sich am Dialog Gleichberechtigter zu beteiligen hätte. Die christliche Normativität ihres Glaubens und Lehrens begegnen dem im traditionellen Sinn theologischen Leser nicht. Die Kirche steht relativiert neben gleichberechtigten Religionen um das religiöse Geheimnis der Welt. „Assisi" könnte so mißverstanden werden.

Jesus wird empirisch eine bedeutsame Stellung unter den menschenbewegenden Religionshäuptern zugeschrieben. Mit der überragenden Einzigartigkeit wird eventuell sogar gerechnet, aber das müßte sich in einem langen Gespräch unter den Religionen erweisen. Kriterium wäre die erfahrbare Förderung von Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen. Zwar können die Christen Jesus als ihrem Christus anhangen wie andere Gläubige ihrem Religionsmittelpunkt. Bekehrend auftreten dürften die Christen wie auch die anderen an sich nicht (Wandel in der Missionsauffassung). Ein auf Jesus bezügliches christozentrisches Modell ist abzutun. Das bislang die Kirche bestimmende Chalzedonense ist eine philosophisch-kulturell bedingte Form, wie Christen ihren Jesus als Mittelpunkt des religiösen Lebens ansehen. Doch abgesehen davon, ist „Christus" eine kulturbedingte mythische Aussageform, keine Wesensdefinition der Gestalt des historischen Jesus.

Die Theologie, die christliche wie die anderer Religionen, muß nach dem theozentrischen Modell gesehen werden. Christlich gesprochen „Gott", in anderen Religionen ebenfalls so, aber auch ganz anders benannt oder verstanden (Buddhismus!), meint den geheimnisvollen Grund unserer und der Welt existentiellen Abhängigkeit, der sich jeder Benennung, jeder – wenn auch analog arbeitenden – Kategorisierung entzieht. Die Religionen sind auf vielen Wegen zu dieser Mitte hin. Im Gespräch mit ihnen muß man sich vor der Gefahr hüten, eigene – insbesondere personale – Gottesvorstellungen den anderen Religionen unterzuschieben. Das ist zwar bei uns Christen populär üblich, wenn wir selbstverständlich von „Gott" sprechen. Daß dieser geheimnisvolle Grund von der Weltwirklichkeit verschieden und unterschieden ist, ist ebenfalls ein Problem, das man nicht so leicht überspielen sollte. Die Religionsphilosophen asiatischer Herkunft oder Beeinflussung sprechen von Theandrik bzw. Kosmotheandrik. Die von göttlicher Selbstentscheidung ausgehende Wortoffenbarung ist nicht selbstverständlich, und damit wird die bloße Berufung auf „das Wort" der Schrift, Jesu, der Propheten als Willensäußerung Gottes ungewiß (vgl. 134f).

Damit hängt zusammen, was dem katholischen Theologen auffallen muß: K. nimmt keine ekklesiologische (Chalzedonense!), keine neutestamentliche (Würdetitel!), keine jesuainische Normativität an. Er sieht „theologisch-monistisch"[7] alle Äußerungen auf einer Ebene, nämlich der allen zugänglichen Empirie (im weitesten Sinne genommen). Deshalb konnte er nichtkatholische und – freilich sporadisch! – katholische Theologen als „die modernen Theologen" zusammenfassen. So wird „Erlösung", jetzt mehr „Befreiung" genannt, als irdische, empirisch feststellbare Veränderung versklavender Gesellschaftsformen angesehen. „Klarheit über universale Wahrheiten" (138) kann nur durch dialogische Einigung über letzte Erfahrungen entstehen.

Wie wird man in dieser Sachlage, von der man Spuren auch bei modernen katholischen Theologen finden kann,[8] den rationalen Zugang zur Absolutheit des katholischen Glaubens begründen? Wie wird man beispielshalber die transempirische Gnadenwirksamkeit der Sakramente, die Jesu Sühnetod fordernde Erlösung von den persönlichen Sünden, die marianischen Dogmen, die Unfehlbarkeit der Lehrentscheide des außerordentlichen Lehramts auf dieser „monistischen" Ebene aufrechterhalten? Die Berufung auf das „Wort" Gottes (hinter der doch nicht die Erfahrung, sondern der Glaube an dessen Herkunft von Gott, dem Grund unserer existentiellen Abhängigkeit, steht) hängt da in der Luft! Ob die katholische Theologie nicht doch aus ihrem heutigen desolaten Zustand zu dem zurückkehren muß, was das Vat. I mit dem duplex ordo cognitionis (DS 3015) angezeigt hat, und was zu Unrecht – auch von sehr prominenten Theologen – unverstandenermaßen als „Stockwerk-Theologie" geringschätzig etikettiert wird?

Freiburg/Br. Adolf Kolping

[6] Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster 1967, 83ff.

[7] A. Kolping, Der „Fall Küng". Eine Bilanz, Bergen-Enkheim b. Frankfurt/M. 1975, 33–39: „Monistische" Mentalität theologischer Erkenntnis. Vgl. K. 129: Die Prozeßtheologen „versuchen, mit Rahner zu beweisen, daß der Glaube an die göttliche Fleischwerdung – weit davon entfernt, bloße Angelegenheit des reinen Glaubens zu sein – durch und durch mit unserer Selbst- und Welterfahrung übereinstimmt", vgl. ferner ebd. 126.

[8] H. Küng, Theologie im Aufbruch, München 1987, 251–306. A. Kolping, Verantwortbare Theologie – zu zwei angebotenen Wegen, in: Forum Kath. Theol. 6, 1990, 207–222.

Baudler, Georg: **Erlösung vom Stiergott.** Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. – München/Stuttgart: Kösel/Calwer 1989. 436 S., geb DM 48.–

Der Aachener Religionspädagoge geht in diesem Werk den Möglichkeiten und der Bedeutung der Bild- und Symbolerkenntnis für die heutige Gotteserkenntnis nach. Er tut dies einerseits im Bewußtsein, daß das alttestamentliche und damit auch das christliche Denken in stärkerer Weise in das religiöse Umfeld eingebettet war und sich zugleich in Absetzung von diesem entfaltete, als das lange Zeit bedacht wurde. Dabei ergibt sich von selbst ein Korrelationsansatz der Religionspädagogik, der sich der theologischen wie der kulturanthropologischen Forschung zugleich verpflichtet weiß. Andererseits gibt es angesichts der Forschung aber dann eine eigene Option für Arbeiten R. Girards, der in den vergangenen Jahren in immer neuen Angängen die Gewaltproblematik im Zusammenhang mit der Religionsgeschichte und darin vor allem dem Opfergeschehen bedacht hat.

B. entfaltet seinen Gedankengang unter den Stichworten: Voraussetzung – Hinführung – Durchführung – Zusammenschau, wobei das Schwergewicht auf dem 3. Teil „Durchführung" liegt, in dem er sich in großer Ausführlichkeit der „christlichen Trinitätserfahrung" zuwendet.

Voraussetzung (15–51): Grundlage für einen christlichen Dialog mit der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit ist die symbolhafte Wirklichkeitserfahrung. Vorbereitend erläutert B. seinen Weg, auf dem zunächst relativ undifferenziert die Gotteserfahrung als die „Erfahrung des Überwältigenden und Ungeheuerlichen" interpretiert wird, ehe differenziert die jesuanische Gotteserfahrung als trinitarische entfaltet wird (vgl. 22). Voraussetzung ist ein Grundverständnis der Wahrnehmung von Symbolen und deren Übersetzung in eine sprachliche Gestalt. B. versteht es hier, eine monotheistische Grundeinstellung relativ früh anzusetzen (vgl. 30–34). Zur Voraussetzung des Gedankenganges gehört auch bereits die Frage nach Jesus als einem „Symbol" Gottes (35ff). (Hier wie auch in anderen Zusammenhängen illustriert B. seine Ausführungen mit einem gut ausgewählten, hilfreichen Bildmaterial.)

Hinführung (53–134): Zu den menschlichen Grundproblemen gehört nach B. die Erfahrung des ungeheuerlichen Bösen, das sich in der Natur wie im menschlichen Leben einstellt. Die archaische Religiosität versteht er im Anschluß an einschlägige Untersuchungen und Reflexionen als Begegnung mit der Gewalt, ja der Gewalttätigkeit. Entsprechend ist der im Buchtitel erscheinende „Stiergott" Ausdruck der urtümlichen Gewalt und Zerstörungskraft. Stierhafte Züge erscheinen relikthaft auch noch in einer relativ frühen Traditionsschicht des alttestamentlichen Jahwebildes (62ff). Parallele Phänomene ergeben sich religionsgeschichtlich im Blick auf die Symbolik der Schlange und des Drachens. Bereits in diesem Vorlauf deutet B. vor dem Hintergrund der Religionsgeschichte die Geschichte des biblischen Gottesbildes als einen Prozeß der Bewältigung des Bösen. Das Böse wird aus dem Bereich des Göttlichen entfernt. Die Gewalt des Bösen wird spätestens in Jesus radikal gebrochen. Gott ist für ihn reiner „Abba", verbunden mit Zügen der mütterlicher Fürsorge (vgl. 85ff.88–92). Damit eröffnet sich zugleich der Weg christlicher Erlösung als Befreiung aus der Faszination der Tötungsmacht. Unter dieser Rücksicht geht B. erneut der Entwicklung der Menschheit nach, wie sie sich ethnologisch-kulturanthropologisch erschließt. Bis in die biblische Übertragung des Sachverhaltes hinein zeigt sich dann ein Ringen zwischen dem zum Abba Jesu werdenden Jahwe und dem immer noch nachwirkenden Bild des Schreckensgottes (vgl. 119–124). Von der hier vertretenen These her erweist sich die Nachfolgegeschichte bis in die Geschichte der Theologie hinein als ambivalent, insofern sich aus der gegebenen Perspektive vieles als Rückkehr zu einem überwundenen Standpunkt erweist. Was B. im Exkurs zur Rezeption Girardschen Denkens und deren Kritik anmerkt, ist in der Kürze, in der es besprochen wird, einsichtig, auch wenn man sich dann in einem anderen Zusammenhang eine eingehendere Auseinandersetzung mit den Fragen in der systematischen Theologie wünschen möchte. Konturenhaft wird jedenfalls bereits am Ende die Zielvorstellung B.s erkennbar. Sie auszuloten, ist dem 3. Hauptteil vorbehalten, der unter dem Titel „Die christliche Trinitätserfahrung im Kontext der Mythen, Märchen und Religionen" steht.

Durchführung (135–364): Einführend macht B. auf zweierlei aufmerksam: Bei der Versprachlichung der Trinität ist einmal die der mythischen Sprache und der Trinitätssymbolik gemeinsame Sprachbasis zu beachten. Die gleiche Grammatik bedingt aber nicht auch schon die gleichen Inhalte: „Auf beides, auf die Gemeinsamkeit der sprachlichen Basis wie auf die Unterschiede im Inhalt, gilt es bei der Re-Symbolisierung der Trinitätsüberlieferung zu achten" (140).

B. setzt ein beim Kind als Gottessymbol. Dabei ist aber zu beachten, daß B. um der Einmaligkeit der Jesusgeschichte willen bei dieser, nicht – wie etwa C. G. Jung oder E. Drewermann – beim archetypischen Sohnes- bzw. Kindesverständnis ansetzt, so daß es bei aller Wiederholbarkeit des Phänomens dennoch nicht zur Einebnung des historischen Bestandes kommt (vgl. 141ff). Der Ansatz (141–155) ist denn auch als deutliche Kritik an E. Drewermanns Vorgehen zu lesen. Wo der Ausgangspunkt stimmt, kann dann freilich nach dem Umgang mit dem Kind in der Geschichte gefragt werden. Im Blick auf Girards Theorien fällt der Blick auf die Kinderopfer, zumal das geopferte Mädchen. Das Opfer aber ist nicht archetypisch aus den Strukturen der menschlichen Seele ableitbar, sondern bedarf anderer Begründungen (vgl. 175). B. steht hier wieder vor der Gestalt des schrecklichen, angsteinflößenden Gottes. In der Geschichte aber finden sich neben den Opfergestalten dann jene, die Mittler der Befreiung sind. Wohltuend fällt bei B. immer wieder auf, daß er bei allen phänomenologischen Analogien der erlösenden Mittlergestalten deren Unterschiedenheit erfaßt. Jesus gewinnt in diesen Zusammenhängen deutlich an Leuchtkraft (vgl. 186ff).

Wind und Atem sind die nächsten Gottessymbole, die sich B. zur Untersuchung anbieten. Die leicht plakative Polemik gegen die iroschottische Übersetzung „Geist" für das hebräische „ruach" überzeugt nicht ganz (vgl. 190f.197–202), wenngleich die Aporetik mit dem „Geist"-Begriff in der Verkündigung nachzuvollziehen ist. Der ursprüngliche „Geist"-Begriff ist gerade auch in den germanischen Sprachen weitreichender und komplizierter, als es der etwa im Deutschen Idealismus gebrauchte, im Gegensatz zur Materie stehende „Geist"-Begriff verrät. Die Rückkehr zu einer vollen symbolhaften Erschließung des „Geist"-Verständnisses im Sinne des „ruach"-„pneuma"-„spiritus"-Zusammenhangs ist aber Gemeingut der Exegese und von daher auch der christlichen Pneumatologie. Sie eröffnet ihrerseits den Blick für die Beachtung und Bedeutung des Atems, des Windes und des Sturmes im allgemein-religiösen Kontext, den B. seinerseits überzeugend erläutert. Wenn der Blick nicht vorrangig von den in der Geschichte vorhandenen Phänomenen gefangen genommen wäre, wäre er sicher noch stärker etwa auch auf die Bedeutung des Atems in meditativer Praxis gefallen, im Yoga und Zen, aber auch in den monastischen Traditionen des Christentums bis zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Die Dualität von Pneumatologie und Spiritualität hätte – nicht zuletzt im Hinblick auf die Religionspädagogik – entschiedener überbrückt werden können.

Das dritte Gottessymbol heißt bei B. Vater/Mutter. Wer Kind sagt, sagt Vater/Mutter, und auch jedes im Atem vermittelte lebendige Verhältnis ruft nach dieser Verbindung. B. nimmt zunächst seine frühere Beobachtungen zum biblischen Gottesbild wieder auf und deutet dieses gegen einseitige Vatervorstellungen als Spannung von väterlich-mütterlich aus. Die Ergebnisse des Vater- und des Muttersymbols in der Religionsgeschichte führen auch hier zu Kontrastvorstellungen. Vor allem aber geben sie der jüdisch-christlichen Gotteserfahrung ihr eigentümliches Gewicht. Denn dieser Gott, der sich namentlich offenbart, ist es auch, der eine mündige, partnerschaftlich ihm begegnende Gemeinde ins Leben ruft (vgl. 289f.297f). Das Gottesverständnis wird von hier aus zu dem entscheidenden Unterscheidungsmerkmal der Religionen, wie es B. am Beispiel der Gegenüberstellung des Islam zeigt. „Vater" aber kann – das möchte B. nachdrücklich betonen – nicht ohne „Mutter" gesagt werden. B. macht christlicherseits einmal auf die Einbindung des Mütterlichen über die Gestalt Mariens aufmerksam; er weist sodann auf die Versuche aufmerksam, dem Mütterlichen einen Ort in der Trinität selbst zu geben. Sein eigenes Lösungsangebot liegt mehr in der Linie der vielzitierten Ansprache Johannes Pauls I. Hier bleibt vieles noch offen, wenngleich die Erinnerung des Mütterlichen angesichts der Vereinseitigung des rein Väterlichen in einem einseitigen Gott-Vater-Verständnis im Hinblick auf den Glauben therapeutisch wirken kann.

Zusammenschau (365–373): In einem knappen Schlußstatement spricht B. im Hinblick auf die Nachfolge von einem „kindlichen-offenen Nehmen und mütterlich-freien Geben" als dem „Innenhof" einer jesuanischen Lebenskultur. Für den dialogischen Verstehensprozeß bedeutet das: Im Dialog das Fremde verstehen und das Eigene entfalten. Christliche Einübung erhält in B.s Buch einen weiten, befreienden Horizont, in dem ein so geübter Christ gerade im Pluralismus unserer Zeit der Vielheit gemachter und immer noch zu machender Erfahrungen von Menschen in Gelassenheit und ohne Angst, nehmend und gebend begegnen kann.

B.s verdient aufmerksame Leser und vielleicht noch mehr solche, die das Vorgetragene selbst ein- und umzusetzen verstehen. B. vertritt die vorgelegten Thesen mit großer Sicherheit und Überzeugungskraft. Die Basis der Literatur könnte gelegentlich verbessert werden, zumal wo es um das Gespräch mit der systematischen und religionsdialogischen Theologie geht. Entscheidend aber ist, daß, soweit ich es sehe, die möglichen sachlichen Einwände gegen das von B. verfolgte Projekt nicht sehr weit tragen. Einwände dürften denn auch mehr die Form von Rückfragen haben angesichts eines mit Mut vor-gedachten Stück Weges, den christlicher Glaube und christliche Theologie wohl in Zukunft weiterzugehen haben.

Bonn Hans Waldenfels

Ching, Julia: **Konfuzianismus und Christentum.** – Mainz: Grünewald 1989. 230 S. (Dialog der Religionen), Ln. DM 39.80

Am 3. Mai 1984 zitierte Papst Johannes Paul II. bei seiner Ankunft in Seoul nicht die Bibel, sondern – gleichsam als Präludium zu den Friedensgebeten von Assisi (27. Okt. 1986) – Konfuzius (Lun-yü 1,1): „‚Stimmt es nicht froh, wenn Freunde [der Weisheit] von weither kommend [beim Lehrer] eintreffen?' Im Echo dazu möchte ich euch zurufen: Ist es nicht beglückend, Freunde in der Ferne zu besuchen?" Wir waren damals von zahlreichen Nichtchristen umgeben, die der Papst also mit diesem allgemein bekannten Text (auch über Rundfunk und Fernsehen) ansprechen wollte.

Das originelle Buch von Ch. will einladen, bei Meister K'ung – dessen Name von den ersten Jesuitenmissionaren zu Confucius latinisiert wurde – in die Schule zu gehen, um dessen Lehre vom Streben nach Weisheit im Sinne von „Selbsttranszendenz" (93–103) kennenzulernen und so „weise" (sheng – nach Ulrich Unger [Glossar des Klassischen Chinesisch, Wiesbaden 1989] auch: menschlich vollkommen, „heilig") zu werden.

Vf.in (1934 in Schanghai geboren, 1949 in Hongkong katholisch getauft, M. A. der Catholic University of America [Washington], Ph. D. der Australian National University [Canberra], Dozentin ebenda sowie an der Columbia University [New York], Associate Professor der Yale University [New Haven, Connecticut], Associate Member des Instituts für Östliche Religionen der Sophia-Universität [Tokio], seit 1979 Professorin für Religionswissenschaft am Victoria College der University of Toronto) ist durch Beiträge in „Concilium" (1977, 542–544; 1979, 358–361; 1981, 787–793; 1986, 54–58) international bekannt geworden, im deutschen Sprachraum überdies durch die Veröffentlichung der mit Hans Küng im SS 1987 im Rahmen des Studium Generale der Universität Tübingen gehaltenen Dialogvorlesungen „Christentum und chinesische Religion" (München 1988). Im gleichen SS 1987 wurde sie anläßlich der Joachim-Wach-Vorlesungen nach Marburg eingeladen.

In ihrer „Einleitung: Apologia pro libro" (11–20) stellt Vf.in fest, daß das Buch „die erklärte Absicht verfolgt, den intellektuellen Dialog zwischen beiden Traditionen zu fördern" (15). Somit erscheint es in der von Hans Waldenfels betreuten Reihe „Dialog der Religionen". Der Untertitel des Originals „A Comparative Study" (Kodansha International Ltd., Tokio/New York 1977. US $ 16.95) wurde für die deutsche Übersetzung nicht beibehalten, und die Rückenprägung lautet nur: „Konfuzianismus".

Dies ist die logische Konsequenz einer deutlichen Erklärung der Vf.in für die Art und Weise, in der sie die Konzeption ihres Buches verstanden wissen will. Diese ihre Konzeption, nach der sie sich als Religionswissenschaftlerin jedes Werturteils zu enthalten hat, spricht sie ganz klar aus. Leider wurde diese ihre grundlegende Deklaration in der Übersetzung durch Zeilenausfall (Rösselsprung) ins Gegenteil verkehrt. Zur Klarstellung sei darum das Ausgefallene nach dem Originaltext in die Übersetzung wieder eingefügt:

„. . . den intellektuellen Dialog zwischen beiden Traditionen zu fördern. Mein Schwerpunkt bleibt dabei der Konfuzianismus, meine Untersuchung konzentriert sich auf die innere Struktur konfuzianischen Denkens, um Wege und Möglichkeiten anzudeuten, wie jede der beiden Traditionen *might be better understood in the light of each other. I present a comparative study, but I have no intention of judging either tradition* nach einem vorher festgelegten, hierarchisch ausgerichteten Wertsystem (beurteilt werden kann)" (15 bzw. XIX).

Wer sich einen ersten Überblick verschaffen möchte, sei auf das von H. Waldenfels (in völliger Neubearbeitung des von Franz König 1957 begr. „Wörterbuchs") hg. „Lexikon der Religionen" (Freiburg i. Br. 1987, ²1988) verwiesen, für das Ch. – gleichsam als Resümee ihres Buches – die Beiträge „Konfuzianismus" und „Konfuzius" (350–353) erstellte, die leider nicht von einem Fachsinologen aus dem Englischen übertragen wurden und somit den letzten Schliff vermissen lassen.

Dort liest man z. B., daß „der Name des Konfuzius K'ung Ch'iu (auch Chung-ni geschrieben)" sei. Es handelt sich bei den hinter dem Familiennamen „K'ung" erscheinenden Namen keineswegs nur um verschiedene Schreibweisen. Der persönliche Rufname (Individualname) des Konfuzius ist „Ch'iu" (Hügel), sein Mannesname „Chung-ni", die zusammen den Namen eines Hügels „Ni-ch'iu" ergeben, an dem die Mutter des Konfuzius um die Geburt eines Sohnes gebetet haben soll. Die beiden Namen stehen also, wie allgemein üblich, in semantischer Relation zueinander (vgl. Unger, Einführung in das Klassische Chinesisch II [Wiesbaden 1985] 158). „Chung" bedeutet „der Mittlere in einer Reihe von Brüdern". – Statt „Ch'un-ch'iu (Frühling-Herbst-Annalen)" steht dort „Ch'un-ch'in (Frühling und Herbst)". – Statt „Buch der Oden" muß es heißen „Buch der Lieder". Die Titel der chinesischen Klassiker haben im Deutschen Tradition und feste Form. Sie können nicht willkürlich aus dem Englischen übertragen werden, ebensowenig wie man im Deutschen von „Akten der Apostel" oder im Französischen von «Histoire des Apôtres» redet. – Statt „das Lun-yü" schreibt der Übers. „die Lun-Yü". – Zu „Herr in der Höhe" (für shang-ti) vgl. ThRv 1988, 501. – Warum neben Konfuzius die Schreibweise Mencius steht, ist nicht erfindlich . . . etc.

Die gelehrte Konvertitin und ihr Werk illustrieren in herausragender Weise die Worte Newmans: „Das ist das Geheimnis des Einflusses, durch den die Kirche Konvertiten aus so verschiedenen und miteinander streitenden Religionen zu sich zieht. Sie kommen nicht, um zu verlieren, was sie haben, sondern um zu gewinnen, was sie nicht haben; und damit vermittelst dessen, was sie haben, ihnen noch mehr gegeben werde" (Philosophie des Glaubens. Übertr. v. Theodor Haecker [München 1921] 211). In diesem Sinne ist wohl auch das chinesische Zeichen für „Wandlung" (I), das auf dem Umschlag leuchtet, nicht nur als Symbol für ihre persönliche erfüllende Wandlung zu deuten, sondern auch für die ihrer angestammten Kultur. Vielleicht soll es auch hinweisen auf das älteste und ehrwürdigste Buch der Konfuzianer, das „Buch der Wandlungen" (I Ging). Obwohl Ch. sich über diese ihren ganzen Lebensweg prägende Wandlung asiatisch-diskret ausschweigt, wird doch deutlich, wie sehr sie sich persönlich um Vertiefung der Weisheit beider Denkstrukturen – der uralten Tradition, aus der sie kam, und der christlichen, in die sie hineinwuchs – intellektuell bemüht: sowohl zirkular-ostasiatisch als auch logisch-westlich. In diesem Kontext muß der durch vielfältige Tests belegten Erfahrung Rechnung getragen werden, daß blutleere objektiv-objektive Darstellungen kaum möglich sind, sondern nur – natürlich gradmäßig unterschiedliche – subjektiv-objektive.

Cum tacent clamant . . . Das persönliche Streben der Vf.in nach „Weisheit" und „Heiligkeit" leuchtet aus ihrem gesamten Lebenswerk. Der Titel ihrer ersten Buchveröffentlichung lautet: To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming (Columbia University Press 1976), eines um Selbsttranszendenz bemühten Weisen, „Heiligen" (1472–1529), der auch in dem zur Besprechung vorliegenden Buch Gestalt gewinnt und in Parallele zu Meister Eckhart gesetzt wird: „Eckhart spricht von des Menschen ‚Blutsverwandtschaft mit Gott'. Yang-ming spricht vom Geist als dem ‚Blutstropfen', der unsere Verwandtschaft mit den Weisen des Altertums, den besten Wanderern auf den Wegen des Himmels, beweist" (145).

Beachtenswert ist die Tatsache, daß Ch. bei diesem Vergleich der beiden Mystiker Wang nur mit seinem ehrenden Beinamen „Yang-ming" zitiert, unter Weglassung seines Familiennamens Wang. Daraus dürfte ihre ganz persönliche Verehrung aufleuchten. „Yang-ming" könnte mit „Strahlendes Licht" wiedergegeben werden, vergleichbar mit Mt 5,13–16, das mir eine koreanische Konvertitin einmal als „schönste Stelle der Bibel" zitierte. Wangs persönlichen Rufnamen, Shou-jen, erwähnt sie nie, selbst nicht im Titel ihrer Untersuchung. Dem vergleichbar wäre, Thomas von Aquin durchgehend mit „Doctor angelicus" oder „Doctor communis" zu benennen.

In diesem Zusammenhang ist auch erwähnenswert, daß Ch. sich selbst nur mit ihrem Taufnamen Julia vorstellt und ihren „persönlichen Rufnamen" (hinter ihrem Familiennamen Ching) nicht mehr führt, was bei weitem nicht allgemein üblich ist, da die chinesischen Individualnamen – genauso wie später verliehene ehrende Beinamen – immer eine symbolische Bedeutung haben.

In die gleiche Richtung weist Ch.s Beitrag zur Festschrift Dumoulin SJ („Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube", hg. v. H. Waldenfels SJ [Mainz 1985] 161–176): Konfuzianische Spiritualität.

Ganz klar umreißt Ch. als Religionsphilosophin Ziel und Anliegen ihrer Untersuchung:

„Als Zentralpunkt dieses Buches möchte ich den Ort des Menschen in Christentum und Konfuzianismus betrachten und seine Offenheit zu überweltlichen Bereichen (the realm beyond). Ich hoffe, daß dieses Buch als Ausdruck meines herzlichen Wunsches dazu beiträgt, daß die Horizonte des Menschen, wie sie sich in Christentum und Konfuzianismus darstellen, weiter erforscht, akzentuiert und entwickelt werden, daß gegenseitiger Dialog ermutigt, gegenseitiges Verständnis gefördert und daß die Zukunft, für beide Religionen (for both Christianity and Confucianism), offener sein möge (48)."

„Meine Absicht ist weniger, den Konfuzianismus zu verteidigen oder anzugreifen, als vielmehr einige der Streitpunkte (issues) zu klären, die jede echte intellektuelle Neueinschätzung mit sich bringt, und die Bedeutung des Konfuzianismus für die heutige Zeit zu interpretieren. Andererseits möchte ich auch auf seine überholten archaischen Dimensionen hinweisen (50)."

In drei Durchgängen behandelt Ch. „Das Menschenbild" (The Problem of Man) (81–120), „Die Gottesfrage" (121–154), „Das Problem der Selbsttranszendenz" (155–182: Gebet, Mystik, Riten):

„Mit der vorliegenden Studie setze ich mir das Ziel: anzufangen mit dem Menschen und fortzuschreiten zu der Frage seiner Selbsttranszendenz. Es ist die Verfahrensweise zeitgenössischer christlicher Theologie, und es ist stets die Verfahrensweise konfuzianischer Philosophie gewesen. Nach langen Jahrhunderten getrennter Entwicklung haben sich beide in der gleichen Auffassung zusammengefunden: daß der Weg des Menschen und der Weg des Himmels sich treffen – im Menschen (84)."

Ein Schlußkap. „Die Frage der politischen Relevanz" (183–211) konkludiert: „In diesen Tagen entdecken Christen mehr und mehr die politische Bedeutung der ursprünglichen (original) christlichen Botschaft und die Verantwortung, die sie den Gläubigen hinsichtlich sozialer und politischer Probleme auferlegt, auf der Suche nach einer gerechteren Gesellschaft. Andererseits war der Konfuzianismus, der als mehr ‚verbreitete' denn ‚organisierte' Religion selbst an den Zustandsänderungen durch Revolutionen und politischen Wechsel in ganz Ostasien leidet, nicht imstande, diesem Wechsel effektiv die Stirn zu bieten, trotz des wesentlich politischen Charakters seiner eigenen Lehren. Tatsächlich bleibt der Konfuzianismus passiv und wird von den politischen Mächten in Ländern wie Südkorea und Taiwan als theoretische Rechtfertigung

einer paternalistischen und autoritären Regierung benutzt, die sich zuzeiten intellektuell und politisch repressiv gezeigt hat und zeigt (208f)."

Im Anschluß an die von Ch. gebotene „Auswahlbibliographie" (217–219) steuerte Roman Malek SVD für die Übersetzung noch einen „Bibliographischen Nachtrag" (220–226) bei und weist darauf hin, daß vor allem die deutschen Übersetzungen der chinesischen Klassiker ... aufgenommen wurden.

Diese Klassiker hätten übersichtlich gesondert zusammengestellt werden sollen, damit sie nicht in der alphabetischen Ordnung der philosophisch-geschichtlichen Werke etc. untertauchen. Statt „Kim, Hung-hi" muß es heißen „Kim, Jung-hi" (vgl. ThRv 1984, 333–335). Die Aufnahme der „Geschichte der chinesischen Literatur" von Eugen Feifel SVD (Hildesheim ^{4}1982) wäre hilfreich gewesen für weitere Informationen zu den zahlreichen von Ch. zitierten chinesischen Autoren. Auch Thomas Ohms „Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen" mit einem gediegenen Beitrag „Konfuzius" (299–305) hätte vor etlichen anderen Titeln den Vorrang verdient. Auf die zahlreichen China-Romane der amerikanischen Missionarstochter Pearl S. Buck (1892–1973, Nobelpreis 1938) zum Verständnis des chinesischen Menschen sei hingewiesen. Die Bedeutung von Romanen wird von Wissenschaftlern nicht selten verkannt.

Auf die Überfülle von Unstimmigkeiten, Auslassungen, Inkohärenzen, Inkonsequenzen, Kakographien etc. im „Sach- und Personenregister" (227–230) kann im Rahmen dieser Rez. nicht eingegangen werden.

Insgesamt habe ich 146 Korrekturen und Ergänzungen angebracht, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. „Mao, Maoismus" ordneten die Übersetzer unter dem persönlichen Rufnamen „Tse-tung" ein.

Da nach dieser ersten Lancierung aufgrund der wachsenden Bedeutung der (seit dem II. Vaticanum und bes. nach Assisi) kontrovers diskutierten Thematik und der somit zunehmenden Beachtung, der die gesamte Reihe sich erfreut, weitere Auflagen zu erwarten sind, sei hier dem (10) geäußerten Wunsch der engagierten Vf.in entsprochen: „Ich freue mich auch auf die Hilfe und Bewertung durch meine Leser ..."

Für eine Neuauflage ist unbedingt erforderlich, daß sämtliche Zitate der chinesischen Klassiker korrekt mit Titel, Buch, Kap. etc. angegeben werden, so daß es jedem kritischen Leser möglich sein wird, in gleich welcher Originalausgabe oder Übersetzung jedwedes Zitat nachzuschlagen, wie dies bei Bibelzitaten oder Konzilstexten selbstverständlich ist. Ch. zitiert durchweg nach Legge (Übers.), z. B.: The Chinese Classics (Oxford 1893), Bd. 4, S. 448 (158). Wer würde vergleichsweise (statt Mt 5,13–16) „Einheitsübersetzung S. 1092" zitieren? Zitatenindices (Bibel und chinesische Klassiker) wären wünschenswert.

Obwohl die Übersetzer in der „Einleitung" (20) den Hinweis der Vf.in auf Legge übernehmen, zitieren sie sehr oft nach deutschen Übersetzungen von Wilhelm bzw. Hermann Köster SVD (für Hsün-tzu). Wo ihnen deutsche Übersetzungen nicht zur Hand sind (z. B. für das „Buch der Lieder"), übertragen sie die Übersetzung Legges ins Deutsche. Solche Wiedergaben (wenigstens eines der beiden Übersetzer) sind nicht selten unkorrekt, z. B. „How vast is the Lord-on-High, the Ruler of men below (154)!": „Wie weit ist der Allerhöchste, Beherrscher der niederen Menschen (158)!", während der andere Übersetzer an anderer Stelle die gleichlautenden Verse korrekter übermittelt: „Wie groß ist der ‚Herr in der Höhe', Herrscher [Lenker] der Menschen auf Erden (128)."

Ch. sagt in der „Einleitung" (20), daß „sie ihre Version [in Abweichung von Legge] gelegentlich mehr dem Originaltext annähert": „I often make adaptations according to a reading of the original Chinese texts (XXIV)." Ob nun „gelegentlich", ob „often", solches Vorgehen hätte in wissenschaftlicher Akribie in den Anmerkungen jeweils begründet werden müssen. Es darf nicht dem kritischen Leser überlassen werden, solche „adaptations" mühsam aufzuspüren. Nie macht Ch. den Versuch, aufgrund ihrer (doch zu unterstellenden) Kenntnis der Klassischen Sprache in dieser Hinsicht eine Variante zu erhellen. Vokabular und Grammatik des Klassischen Chinesisch (etwa 5.–3. Jh. v. Chr.) sind von der modernen Sprache so weit entfernt wie klassisches Latein vom Italienischen. Vielleicht hat Ch. auch nie systematisch Klassisches Chinesisch studiert. Nicht jeder Chinese ist Sinologe (vgl. ThRv 1986, 70). Nicht jeder Sinologe ist auf die Klassische Sprache spezialisiert, die nicht mit der chinesischen Schriftsprache in einen Topf geworfen werden kann (vgl. dazu U. Unger: Einführung in das Klassische Chinesisch I [Wiesbaden 1985] 1f).

Ohne diese Abweichung irgendwie anzudeuten, unterschieben die Übersetzer der Vf.in in deren „Einleitung" (20): „Die Bibel ist in der Lutherschen Standardausgabe zitiert." Das hat mich irritiert – bis zum Eintreffen der Originalausgabe. Dort heißt es (XXIV): „My scriptural references are usually to the Revised Standard Version (Catholic edition) of the Holy Bible (London, 1966)."

Aus etlichen den protestantischen Übersetzern unterlaufenen Kuriosa sei eins herausgegriffen: „The word ‚eucharist' is derived from the Greek word for thanksgiving. ... It has been defined as ‚the sacramental meal of the Church celebrated according to the example and instruction of Jesus', which is at the same time ‚an actualizing of the salvific reality' represented by Jesus, ‚through the words of thanksgiving uttered over bread and wine' (171)." Die Übersetzung (175) lautet sage und schreibe: „Das Wort ‚Abendmahl' ist von dem griechischen Ausdruck für Danksagung abgeleitet ... Man hat es als das ‚geheiligte Mahl der Kirche, gefeiert nach dem Beispiel und den Lehren Jesu' definiert, es stellt gleichzeitig das ‚Naherücken erlösender Wirklichkeit (Jesu)' dar, ‚durch die Dankesworte, über Brot und Wein hin gesprochen'." Nachträglich wurde dann (im Umbruch) von einem katholischen Theologen der Verweis auf die englische Ausgabe (Sacramentum Mundi II, 257) durch einen Verweis auf die deutsche Ausgabe (Sacramentum Mundi I,1215–1216 [statt 1214!]) ersetzt und auf diese Weise die Rückübersetzung Johann B. Metz als Originaltext unterschoben, obwohl der Art. von Johannes Betz gezeichnet ist.

Für die Übersetzung eines solchen Buches sind nicht nur das Mittelmaß übersteigende Sprachkenntnisse, sondern in gleicher Weise theologische Bildung sowie gründliche Vertrautheit mit den Realien der chinesischen Klassik unerläßliche Vorbedingungen. Da gilt in besonderer Weise der Rat des Aquinaten an Frater Johannes: «Altiora te ne quaesieris!»

Ein guter Übersetzer muß die zu übersetzende Materie in dem Maß beherrschen, daß er ohne weiteres Druckfehler oder kleinere Versehen im Original aufdecken und emendieren kann. In dieser Hinsicht einige Beispiele, die folgendermaßen hätten korrigiert werden sollen: Chön-ju (40, 10. Z.); López (42, 4. Z.); Chang Ping-lin (55, 3. Z., u. 227); Sun Yat-sen (49, 3. Z.); dialexis (157, letzte Z.). Französische Titel wurden sogar verschlimmbessert. Es ist zu orthographieren: Nouveaux mémoires (70, 2. Z.), quelques points importants (70, 6. Z. v. u.). Die zahlreichen deutschen Titel werden im Original mit geradezu bestechender Akribie referiert. Nichtsdestoweniger liest man in der Übersetzung (Anm. 91): Leibniz, Zwei Beispiele ... (statt: Zwei Briefe ...).

Ein Chuang-tzu-Wortspiel verliert wegen Kakographie und Verwechslung von Namen in der Übersetzung (64) die Pointe, die wohl von den Übersetzern kaum bemerkt wurde, obwohl im Originaltext bei Ch. alle Namen korrekt erscheinen. Es muß heißen: Kritik, die der Räuber Chih (nicht: Chiu) ...; ... der Weise sollte deshalb zutreffender „Räuber Ch'iu" (nicht Chiu) genannt werden. Anm. 80 lautet dazu: „Ch'iu is [sic] Konfuzius' Vorname", obwohl Ch. deutlich sagt: „Ch'iu was Confucius' personal name (66, Anm. 38)." Als Fundort dieses Zitats wird lediglich Chuang-tzu angegeben (Anm. 80). Das Werk des Chuang-tzu umfaßt 27 Bücher.

In anderen Fällen sind Fundorte für Zitate zwar angegeben, will man diese jedoch im Kontext nachlesen, sind sie an der genannten Stelle nicht immer zu finden, z. B. die S. 95 genannten Einsiedler (Menzius 4A:2). Oder aber Verweise wurden von den Übersetzern verballhornt, z. B. Menzius 6B:20 (86 Mitte). Menzius 6B hat jedoch nur 15 Nummern. Im Original findet man dann: Menzius 6B:2.

Das von Konfuzius enunzierte Prinzip «cheng ming» (Lun-yü 13,3) ist bei Unger (Einführung ...) Gegenstand der Lektion 70: „Die Begriffe korrekt halten." Ch. spricht von der „Theorie der Richtigstellung der Namen", was die Übersetzer schlicht übernehmen (65), wohingegen sie sonst für das Lun-yü auf die Übertragung von Wilhelm zurückgreifen, der von der „Richtigstellung der Begriffe" redet. Das war ihnen in diesem Fall nicht möglich, da Ch. die Quelle nicht kennzeichnet und nach chinesischer Sekundärliteratur zitiert. Ob nun „korrekt halten", ob „richtigstellen" – jedenfalls Begriffe, nicht Namen –: beides ist grammatisch möglich, da faktitiv gebrauchte Eigenschaftsverben sowohl mansiv als auch inchoativ gebraucht werden können. „‚Auf korrekte Begriffe halten' umschließt beides" (Unger). Die für die Hermeneutik chinesischer Klassiker grundlegenden linguistischen Argumentationen scheinen Ch. fremd. In dieser Richtung sieht sie keine Probleme. Eine saubere, gründliche Exegese ist jedoch hier genauso gefordert wie für die Bibel. – Übrigens wäre „Der Mensch kann gottgleich werden" (84 Mitte) mit Gen 3,22 zu belegen (nicht: Gen 3,5).

Bei der ersten Lektüre wollte ich (Anm. 92) bei einem Titel von Malebranche (1936) zu (1693) korrigieren. Im Original fand ich dann später: (1936 Edition).

Korrekt wäre: Marburg ..., an dessen Universität (9); das Große Lernen (nicht: Die Große Lehre, Anm. 6, Anm. 190 u. ö.), als Chinesin nichtchristlicher Herkunft (nicht: als Christin nicht-christlicher Herkunft, 15 Mitte); scheint mir (20, 9. Z.); Wyngaert (Anm. 19); Aufhebung des Jesuitenordens (nicht: Unterdrückung der Societas Jesu, 34, 3. Z. v. u.); Histoire de l'Eglise de Corée ... 2 Bde (Anm. 32); aus einem verwestlichten Milieu (42 Mitte); Mitglied (48, 10. Z.); Chang T'ai-yen, 1868 (55, 3. Z. v. u.); einer positiven Einstellung (Anm. 60); Dor-drecht (Anm. 69); englische (Anm. 88); Niccolò Longobardi (70, 2. Abschn.); Lon-gobardis (ebd.); Gegnerschaft eines gelehrten Missionars (a learned missionary's opposition, sc. nur Wiegers selbst, nicht aber: gelehrter Missionare, 72, 2. Abschn.); infantile (74, 2. Z.); Plato oder Platon, aber einheitlich (81, 123, 201, 229); Alle Menschen zwischen den vier Meeren sind dem Edlen Brüder (86); Christian-ity (Anm. 121); Rationalismus und Naturwissenschaft (88, 4. Z.); Gespräche ?? (20, 3 stimmt nicht! 89, 7. Z.); Jes?? (10,20 stimmt nicht! 94, 9. Z.); wie Anm. 118 (nicht: 13, Anm. 149); Besessenen Eifer ... (99, 3. Z. v. u.); Phil-osophy (Anm. 166); Menschliche Fehlbarkeit (human fallibility, nicht: menschliches Verharren im Irrtum, 117, Schlußbetrachtung, 7. Z.); ‚Process'-Philosophie und -Theologie (nicht: Philosophie der Prozesse und der Theologie, Anm. 231. Vgl. ThRv 1981, 510 in calce); hat für uns einige dieser Probleme geklärt (has clarified for us some of these problems, 138, letzte Z.); Nikolaus von Kues (140, 4. Z.); De docta

ignorantia ... (nicht: On learned Ignorance, Anm. 233); den Gedanken des Kusaners (nicht: den Gedanken Cusanus', 141, 2. Abschn.); Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie (bei Suhrkamp 1979) (Anm. 234); Das göttliche Milieu ... (nicht aber eine engl. Übers. zitieren und aus dieser ins Deutsche übersetzen, Anm. 236); Meister Eckhart nach einer deutschen Ausgabe zu zitieren (Anm. 242 u. 244); 1 Joh 4,16 (nicht: 4,39. Kap. 4 hat nur 21 Verse, 146, 7. Z. v. u.); Teilhards Text nach der zitierten deutschen Ausgabe zu bieten, nicht aber eine groteske Übersetzung aus dem Englischen mit dieser zu belegen (147 u. Anm. 247); weltliche Dimension (149, 2. Z.: an dieser Stelle deutlicher als säkulare Dimension); Sig-nificance (Anm. 248); de Lubac und Dumoulin mit deutschen Ausgaben zu zitieren (Anm. 255); Introduction à la vie spirituelle (Anm. 270); Methoden betrachtenden Gebets (methods of mental prayer, nicht: geistigen Gebets, 161, 5. Z. v. u., 162, 8. Z.); Methoden der geistlichen Lesung (nicht: geistigen, 161, 3. Z. v. u.); Lun-yü 17, 19 (nicht: 17–29, 164, 4. Z.); Johannes vom Kreuz (171, vorletzte Z.) ... etc.

Ch. beschließt ihr Buch mit einem missionstheologisch ausgerichteten „Epilogue" (215–220, in die Übers. nicht aufgenommen): „In this epilogue, I wish to speak more on the issue of Asian Christianity, and of the theological challenges involved in the shaping of its future." Sie weist dabei auf zwei bedeutende Konvertiten aus dem Konfuzianismus hin, auf die Thomas Ohm ehedem in seinen Vorlesungen immer wieder zu sprechen kam, deren Bücher in vorzüglichen deutschen Übersetzungen vorliegen: John C. H. Wu, Jenseits von Ost und West (Mainz 1951); Dom Pierre-Célestin Lu Tsen-tsiang OSB, Konfuzianer und Christ (Olten 1947).

Abschließend sei noch auf eine kaum bekannte grundlegende Veröffentlichung zum Thema aufmerksam gemacht: John D. Young, Confucianism and Christianity (Hong Kong University Press 1983), die der Autor vorstellt als „... a pioneer study of the Christian missionaries in late Ming and early Ch'ing China. It draws upon source materials hitherto neglected to give an entirely new perspective of the history of the first meeting between East and West" (Umschlagtext).

Kurz vor Eingang der Korrekturfahnen erhielt ich die französische Übersetzung (Ancêtres [Paris 1988], 539 S., FF 140) eines sehr instruktiven Werkes von Julia Chings jüngstem Bruder Frank (*1940 in Hongkong): Ancestors (New York: William Morrow 1988). Der in Hongkong lebende Journalist und Schriftsteller beschreibt nicht nur die bis in die Sungdynastie (960–1279) zurückreichende Familiengeschichte der Ching, die nicht wenige herausragende Persönlichkeiten hervorbrachten, sondern auch das wechselvolle Schicksal seiner Eltern und seiner drei Geschwister, die zweimal von Schanghai nach Hongkong flüchteten: vor den japanischen Invasoren (1937) und vor den Kommunisten (1949). 1941 waren die Ching nach Schanghai zurückgekehrt. Sehr aufschlußreich ist die minutiöse Beschreibung der Art und Weise, auf die sich die Kommunisten Chinas bemächtigten.

Der Steyler Verlag (Nettetal) kündigt an: Julia Ching & Willard G. Oxtoby: Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China (Monumenta Serica Monograph Series).

Münster Werner Promper

Springberg-Hinsen, Monika: **Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts.** – Würzburg, Altenberge: Echter-Verlag / Telos-Verlag 1989. IX, 167 S. (Religionswissenschaftliche Studien 13), kart. DM 34.80

Die jüngeren Veröffentlichungen, die sich mit der islamischen Geschichtsschreibung befassen, konzentrieren sich auf das Opus des Nordafrikaners Ibn Khaldun, der in seiner im 14. Jh. entstandenen Geschichtstheorie einen zyklischen, sich immer aufs neue wiederholenden historischen Verlauf historischer Entwicklungen konstatiert. Die in den Prolegomena (arab.: Muqaddima) zu seiner Universalgeschichte entwickelte Theorie erklärt geschichtliche Vorgänge vor allem soziologisch. Das Interesse der wissenschaftlichen Öffentlichkeit an diesem Autor ist nur zu verständlich. Bildet er doch mit seinem zyklischen Geschichtsmodell und der starken Betonung gesellschaftlicher Ursachen für historische Geschehnisse die große Ausnahme unter den mittelalterlichen Historikern der islamischen Welt. Vergleiche mit den Modellen von Marx oder Durkheim lagen nahe, und die „Modernität" der Gedanken Ibn Khalduns übten ihren Reiz auch auf Denker wie R. Thurnwald oder E. Gellner aus. Angesichts dieses Schwerpunktes des wissenschaftlichen Interesses ist es zu begrüßen, daß die vorliegende M.A.-Arbeit sich mit den Modellen sehr viel weiter verbreiteter islamischer Historiker befaßt und wieder einmal darauf hinweist, daß die Theorien Ibn Khalduns die große Ausnahme in der islamischen Historiographie darstellen, die zumindest bis in die Neuzeit für das Geschichtsverständnis der Muslime ohne Bedeutung waren.

Die Arbeit stellt zunächst in einem einleitenden Kap. die Entwicklung der arabischen Historiographie bis zum Beginn des 3. Jh.s der Hidjra dar und untersucht die Grundlagen einer universalen Geschichtsbetrachtung. Dabei geht es um die ersten Anstöße zu einer historiographischen Tätigkeit und um die Integration der jüdisch-christlichen und der persischen Überlieferung in die genuin arabischen Darstellungen.

Ein zweites Kap. beschreibt die literarische Form und Bedeutung der behandelten Universalgeschichten, wobei auch auf die Biographien der jeweiligen Historiker eingegangen wird. Das dritte und zentrale Kap. der Arbeit unternimmt eine begriffsgeschichtliche Diskussion des Begriffs der „Djahiliyya" (Zeit der Unwissenheit vor dem Islam), beschreibt dann die religionsgeschichtliche Einordnung der vorislamischen Völker, referiert die arabische Interpretation und Bewertung polytheistischer Religionen unter besonderer Berücksichtigung der iranischen Religion und setzt sich dann mit arabischen Positionen zur Struktur der Geschichte auseinander. Dabei werden häufige historische Modelle wie das vom goldenen Zeitalter oder die Degenerationstheorie betrachtet. Vor allem aber gelingt es der Vf.in herauszuarbeiten, wie die arabischen Autoren auch die Geschichte vorislamischer Völker als Heilsgeschichte auffassen, die auf den Propheten Muhammad hinführt. Dabei kann Gott als Lenker der Geschichte aufgefaßt werden, der entweder direkt in den historischen Prozeß eingreift oder durch Prädestination bestimmt.

Die gegenwärtigen Kontroversen innerhalb der Islamwissenschaft im Bezug auf die islamische Historiographie werden von der Autorin nicht behandelt. Dies hätte wohl auch den Rahmen der Arbeit gesprengt. Es ist zu begrüßen, daß diese sorgfältige und ideenreiche Arbeit veröffentlicht worden ist und nicht wie viele andere Magister-Arbeiten in einem Archiv verstaubt. Darum ist nicht nur der Vf.in für diese Arbeit zu danken, sondern auch den Hg. der Religionswissenschaftlichen Studien, die sie einem wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht haben.

Münster Peter Heine

Secrecy in Religions. Ed. by Kees W. Bolle. – Leiden, New York, København, Köln: Brill 1987. XVI, 164 S. (Studies in the History of Religions – Suppl. to Numen Bd 49), geb. Ln. US-$ 42.–

Der Sammelband geht zur Hälfte auf schon 1972 gehaltene Vorträge zurück; zwei davon wurden bereits veröffentlicht.

Zuerst legt der Hg. gegenüber positivistischen Tendenzen reichlich allgemein dar, daß jeder Religion ein zentrales Geheimnis zugrunde liegt, das durch ergänzende Mystifikationen gewahrt und entfaltet werde (Introduction und 1–24). J. Middleton stellt S. 25–43 das religiöse System der Lugbara (Uganda/Zaire) vom Standpunkt des Sozialanthropologen aus dar: Die Worte des göttlichen Schöpfergeistes sind im Himmel verborgen, aber verschiedene menschliche Geheimnisträger haben Zugang zu ihnen und damit zur Quelle aller Macht. G. R. Welbon behandelt S. 44–65 die indische Tradition. Bei aller buddhistischen Kritik am exklusiven Prieserwissen bleibt auch die Erleuchtung Siddhārthas ein Geheimnis; der Weg dahin ist jedoch der Fassungskraft der Hörer entsprechend lehrbar. Das Mahāyāna wiederum kann als Reaktion der Laien gegen die Geheimniskrämerei der Mönche verstanden werden. Nach der Islamistin A. Schimmel kommen die Sufis nicht nur darin überein, daß das letzte Geheimnis der Vereinigung mit Gott nicht in menschlichen Worten ausgedrückt werden kann (92), sie kennen auch Geheimhaltung der Initiation, der Bestellung des Nachfolgers und im Gebaren nach außen (81–102).

J. Z. Smith vergleicht S. 66–80 unter dem Titel „No News Is Good News: The Gospel As Enigma" (die weitergreifende Seitenüberschrift „Secrecy in Late Antiquity" ist nicht berechtigt, da die antiken Mysterienkulte fehlen) die Evangelien mit den Viten des Apollonius und des Pythagoras, hier noch überholterweise als Aretalogien bezeichnet. Jedesmal geht es darum, das wahre Wesen eines großen Meisters zu erkennen, wobei das Mißverständnis der Jünger eine Rolle spielt. Das ist inzwischen auch keine Neuigkeit mehr (vgl. etwa K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 384). Im Detail hält allerdings die These (74f), daß Jamblich 140–143 und 90–94 zwei Versionen des Pythagorasverständnisses, die der Akusmatiker und der Mathematiker, einander gegenüberstelle, einer Nachprüfung nicht stand. Etwas aus dem Rahmen fällt der längste Beitrag: D. K. Himrod schreibt S. 103–150 über das Geheimnis in der modernen Naturwissenschaft, das meistens nur bis zu seiner Entdeckung ein solches ist und sich dadurch vom religiösen unterscheidet (vgl. Bolle, 3). Interessieren dürften hier die quasi-religiösen Attitüden der Forscher, wie sie Himrod ihren Selbstzeugnissen entnimmt.

Trotz der Qualität der meisten, auch für den Nicht-Spezialisten lesbaren Einzeldarstellungen leidet das Ganze unter der Unschärfe der Themenstellung, die sich nicht auf geheime Praktiken beschränkt. So springt wenig an religionswissenschaftlicher Erkenntnis heraus.

Mainz Dieter Zeller

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

Hunt, Thomas C. – James C. Carper: **Religious seminaries** in **America**. A selected bibliography. – NY, Lo: Garland 1989. IX, 231 p. = Garland reference library of social science 539; $ 34,–.

Kirche im Kommen. Festschrift für Bischof Josef **Stimpfle**. Hrsg. von Eugen Kleindienst ... – (Ffm: Ullstein; B): Propyläen Verl. (1991). 640 S.; DM 48,–.

Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät d. Universität Augsburg für Bischof Josef **Stimpfle** zum 75. Geburtstag. Unter Mitarb. von Walter Baier ... hrsg. von Anton Ziegenaus. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. V, 398 S.; DM 68,–.

Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterl. Dienst. Freundesgabe für Georg **Mühlenbrock**. Hrsg.: Karl Hillenbrand, Medard Kehl. – Wü: Echter 1991. 456 S.; kart. DM 58,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Young, Frances (Margaret): The art of performance. Towards a theology of Holy Scripture. – Lo: Darton, Longman & Todd 1990. IX, 198 p.; £ 9,95.

Mazar, Amihai: **Archaeology** of the land of the Bible 10,000–586 B.C.E. – NY [e. a.]: Doubleday 1990. XXX, 572 p., fig., pl. = The Anchor Bible reference library; $ 30,–.

Poststructural criticism and the Bible: text, history, discourse. Guest ed.: Gary A. Phillips. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. 240 p. = Semeia LI; $ 14,95; [cont.]: p. 7–49: Phillips, Gary A.: Exegesis as critical praxis: Reclaiming history and text from a postmodern perspective; p. 51–80: Burnett, Fred W.: Postmodern biblical exegesis: The eve of historical criticism; p. 81–118: Jobling, David: Writing the wrongs of the world: The deconstruction of the biblical text in the context of liberation theologies; p. 119–136: Craig, Kerry M., and Margret A. Kristjansson: Women reading as men/women readings as women: A structural analysis for the historical project; p. 137–154: Fisher, David H.: Self in text, text in self; p. 155–175: Kee, James M.: Typology and tradition: Refiguring the Bible in Milton's Paradise Lost; p. 177–191: Adam, A. K. M.: The sign of Jonah: A fish-eye view; p. 193–214: Makarushka, Irena: Nietzsche's critique of modernity: The emergence of hermeneutical consciousness; p. 215–240: Taylor, Mark C.: The eventuality of texts.

The **law** in the Bible and in its environment. Ed. by Timo Veijola. – Helsinki: The Finnish Exegetical Soc.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 186 p. = Publications of the Finnish Exegetical Society LI; kart. DM 58,–; [enth. u. a.]: S. 1–22: Barr, James: Biblical law and the question of natural theology; S. 23–38: Perlitt, Lothar: ‚Evangelium' und Gesetz im Deuteronomium; S. 39–62: Weinfeld, Moshe: Sabbatical year and jubilee in the Pentateuchal laws and their ancient Near Eastern background; S. 109–125: Strecker, Georg: Das Gesetz in der Bergpredigt – die Bergpredigt als Gesetz; S. 126–155: Syreeni, Kari: Matthew, Luke, and the law. A study in hermeneutical exegesis; S. 156–172: Räisänen, Heikki: Der Bruch des Paulus mit Israels Bund; S. 173–186: Neusner, Jacob: The Jewish-Christian argument in the first century. Different people talking about different things to different people.

2. Altes Testament

Hamilton, Victor P.: The book of **Genesis**. [Vol. I]: Chapters **1–17**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1990). XVIII, 522 p. = The new international commentary on the Old Testament; $ 34,95.

Sherwood, Stephen K.: "Had God not been on my side." An examination of the narrative technique of the story of Jacob and Laban, Genesis **29,1–32,2**. – Ffm, Bern [e. a.]: Lang (1990). XIX, 433 p. = European university studies XXIII, 400; sfr 98,– [Diss., Rom. Pont. Bibl. Institute]

Kebekus, Norbert: Die Joseferzählung. Literarkrit. und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis **37–50**. – Mstr, NY: Waxmann (1990). 357 S. = Internationale Hochschulschriften; brosch. DM 59,– [Diss., Münster]

Brenner, Martin L.: The song of the sea: **Ex 15:1–21**. – B, NY: de Gruyter 1991. VIII, 193 p. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCV; Lw. DM 98,– [Diss., Rom. Angelicum. Überarb.]

Koopmans, William T.: **Joshua 24** as poetic narrative. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. XV, 522 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. ser. XCIII; £ 35,–.

Widyapranawa, S. H.: The Lord is savior: faith in national crisis. A commentary on the Book of **Isaiah 1–39**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel 1990. XIV, 266 p.; $ 14,95.

Grimm, Werner: Deuterojesaja. Deutung, Wirkung, Gegenwart. Ein Kommentar zu **Jes 40–55** von Werner Grimm in Zs.arbeit mit Kurt Dittert. – Stu: Calwer 1990. 496 S. = Calwer Bibelkommentare; DM 78,–.

Kraus, Hans-Joachim: Das Evangelium der unbekannten Propheten, **Jesaja 40–66**. – Neuk: Neukirchener Verl. 1990. VII, 263 S. = Kleine biblische Bibliothek; kart. DM 39,–.

Langer, Birgit: Gott als „Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu **Jes 60,1–3.19f**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kathol. Bibelwerk 1989. VIII, 255 S. = Österreichische biblische Studien VII; kart. DM DM 29,40 [Diss., Wien. Überarb.]

Ohnesorge, Stefan: Jahwe gestaltet sein Volk neu. Zur Sicht d. Zukunft Israels nach **Ez 11,14–21**; **20,1–44**; **36,16–38**; **37,1–14.15–28**. – (Wü): Echter (1991). XII, 457 S. = Forschung zur Bibel LXIV; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg]

Nissinen, Martti: Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang e. Prophetenbuches im Lichte von **Hos 4** und **11**. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. XII, 406 S., Abb. = Alter Orient und Altes Testament CCXXXI; DM 112,–.

Sasson, Jack M.: **Jonah**. A new translation with introduction, commentary, and interpretation. – NY [e. a.]: Doubleday 1990. XVI, 368 p. = The Anchor Bible XXIVB; $ 20,–.

Niccacci, Alviero: Un profeta tra oppressori e oppressi. Analisi esegetica del capitolo **2** di **Michea** nel piano generale del libro. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1989. XII, 211 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta XXVII.

Seybold, Klaus: **Nahum**, **Habakuk**, **Zephanja**. – Zü: Theolog. Verl. (1991). 134 S. = Zürcher Bibelkommentare. AT. XXIV,2.

Sailhamer, John H.: The translational technique of the Greek Septuagint for the Hebrew verbs and participles in **Psalms 3–41**. – NY [e. a.:] Lang 1990. 225 p. = Studies in biblical Greek; DM 64,–.

Strotmann, Angelika: „Mein Vater bist du!" ‹**Sir 51,10**›. Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften. – Ffm: Knecht 1991. XVI, 408 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIX; kart. DM 68,– [Diss., Frankfurt/M.]

Stone, Michael Edward: **Fourth Ezra**. A commentary on the book of 4th Ezra. Ed. by Frank Moore Cross. – Minneapolis: Fortress 1990. XXII, 496 p. = Hermeneia – Old Testament; $ 44,95.

Gabriel, Ingeborg: Friede über Israel. Eine Unters. zur Friedenstheologie in **Chronik I10 – II36**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1990. X, 227 S., Tab. = Österreichische biblische Studien X; DM 42,– [Diss., Wien]

Ruprecht, Eberhard: Die ursprüngliche Komposition der Hiskia-Jesaja-Erzählungen und ihre Umstrukturierung durch den Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes. – ZThK 87, 1990, 33–66.

Trebolle-Barrera, Julio: Centena in libros **Samuelis** et **Regum**. Variantes textuales y composición literaria en los libros de Samuel y Reyes. – Madr: Consejo Superior de Invest. Científicas 1989. 235 p.; pes 2300.

Koorevaar, Hendrik Jacob: De opbouw van het boek **Jozua**. – Heverlee: Centrum voor Bijbelse Vorming Belgie 1990. 304 p., tabl.; FB 940,– [Diss., Brüssel]

Irvine, Stuart A.: Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimitic crisis. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVII, 360 p. = Dissertation series. Society of Biblical Literature CXXIII; $ 20,95 [Diss., Emory Univ.]

Veijola, Timo: **David**. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des AT. – Helsinki: Finnische Exegetische Ges.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 184 S. = Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft; kart. DM 58,–.

Boström, Lennart: The **God** of the sages. The portrayal of God in the book of **Proverbs**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1990. X, 260 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XXIX; scr 172,– [Diss., Lund]

Bergren, Theodore A.: **Fifth Ezra**. The text, origin, and early history. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVII, 479 p. = Septuagint and Cognate studies series XXV; paper $ 26,95.

Gese, Hartmut: Alttestamentliche Studien. – Tü: Mohr 1991. 307 S.

Boer, Pieter Arie Hendrik de: Selected studies in Old Testament exegesis. Ed. by C. van Diun. – Lei [e. a.]: Brill 1991. IX, 246 p., 1 ill. = Oudtestamentische stüdien XXVII; hfl 110,–; p. 227–234: Bibliography de Boer.

Delcor, Mathias: Environnement et tradition de l'Ancien Testament. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XIV, 258 p. = Alter Orient und Altes Testament CCXXVIII; DM 93,–.

Lingen, Anton van der: Les **guerres** de **Yahvé**. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israel selon les livres historiques de l'Ancien Testament. – P: Ed. du Cerf 1990. 280 p. = Lectio divina CXXXIX; F 185,–.

Neusner, Jacob: Self-fulfilling prophecy. **Exile** and **return** in the history of Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXX, 230 p. = South Florida studies in the history of Judaism II; $ 64,95.

Prigent, Pierre: Le Judaïsme et l'image. – Tü: Mohr 1990. XVIII, 380 p., ill. = Texte und Studien zum antiken Judentum XXIV; DM 178,–.

Kalmin, Richard: The redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic? – Cincinnati: Hebrew Union College Pr. 1989. XVIII, 215 p. = Monographs of the Hebrew Union College XII; $ 30,–.

Layton, Scott C.: Archaic features of Canaanite personal names in the Hebrew Bible. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIII, 299 p. = Harvard Semitic monographs XVII; $ 29,95 [Diss., Chicago. Überarb.]

Zwickel, Wolfgang: Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum **Räucheropfer** im Alten Testament. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 353 S., Abb., Kt. = Orbis biblicus et orientalis XCVII; kart. DM 130.– [Diss., Kiel]

3. Neues Testament

Casalini, Nello: Libro dell'origine di Gesù Cristo. Analisi letteraria e teologica di **Matt 1–2**. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1990. 173 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta XXVIII.

Syreeni, Kari: Between heaven and earth: On the structure of Matthew's symbolic universe. – Journal for the study of the New Testament 40, 1990, 3–13; p. 15–32: Hurtado, L.W.: The Gospel of Mark: Evolutionary or revolutionary document?; p. 33–41: Black, Matthew: The Aramaic dimension in Q with notes on **Luke 17.22** and Matthew **24.26** ‹Luke 17.23›; p. 43–60: Witkamp. L.Th.: Some specific Johannine features in **John 6.1–21**; p. 61–79: Menken, M. J. J.: The translation of Psalm 41.10 in John **13.18**; p. 81–96: McDonald, Patricia M.: **Romans 5.1–11** as a rhetorical bridge; p. 97–113: Koptak, Paul E.: Rhetorical identification in Paul's autobiographical narrative. **Galatians 1.13–2.14**.

Edwards, Richard A.: Narrative implications of *Gar* in Matthew. – CBQ 52, 1990, 636–655; p. 656–680: Garrett, Susan R.: Exodus from bondage: **Luke 9:31** and **Acts 12:1–24**; p. 681–697: Dawes, Gregory W.: "But if you can gain your freedom" ‹**1 Corinthians 7:17–24**›.

Hintzen, Johannes: Verkündigung und Wahrnehmung. Über das Verhältnis von Evangelium und Leser am Beispiel **Lk 16,19–31** im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes. – (Ffm): Hain (1991). 404 S. = Bonner biblische Beiträge LXXXI = Athenäums Monografien; DM 98,– [Diss., Bonn. Gek.]

Lütgehetmann, Walter: Die Hochzeit von **Kana ‹Joh 2,1–11›**. Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte. – Rgb: Pustet 1990. V, 402 S. = Biblische Untersuchungen XX; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Christoffersson, Olle: The earnest expectation of the creature. The flood-tradition as matrix of **Romans 8:18–27**. – Sto: Almqvist & Wiksell (1990). 174 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XXIII; scr 160,– [Diss., Uppsala]

Guerra, Anthony J.: Romans: Paul's purpose and audience with special attention to **Romans 9–11**. – RB 97, 1990, 219–237.

Binder, Hermann: Der Brief des Paulus an **Philemon**. Von Hermann Binder. Unter Mitarbeit von Joachim Rohde. – B: Evang. Verlagsanstalt 1990. 71 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XI/2; DM 15,–.

Knoch, Otto: Der **Erste** und **Zweite Petrus**brief. Der **Judas**brief. – Rgb: Pustet (1990). 333 S. = Regensburger Neues Testament VIII, 2; DM 78,–.

Fieger, Michael: Das **Thomasevangelium**. Einleitung, Kommentar und Systematik. – Mstr: Aschendorff (1991). XX, 296 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N.F. XXII; DM 98,– [Diss., Münster]

Casalini, Nello: Il vangelo di Matteo come racconto teologico. Analisi delle sequenze narrative. – Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1990. 113 p. = Studium biblicum Franciscanum. Analecta XXX.

Dunn, James D. G.: Jesus, Paul and the law studies in Mark and Galatians. – Lo: SPCK Pr. 1990. X, 277 p.; £ 15,–.

The interrelations of the **Gospels**. A symposium led by M(arie)-E(mile) Boismard ... Ed. by David L. Dungan. – Lv: University Pr.; Peeters 1990. XXX, 669, [5] p. = Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCV; FB 3180; [cont.:] p. 3–22: Neirynck, F.: Introduction: The two-source hypothesis; p. 23–46: Neirynck, F.: **Matthew 4:23–5:2** and the Matthean composition of **4:23–11:1**; Tuckett, C. M.: Response to the two-gospel hypothesis: p. 47–62: I: The position paper; p. 63–76: II: The eschatological discourse; p. 77–80: Note on the eschatological discourse, by F. Neirynck; Neirynck, F.: Response to the Multiple-stage hypothesis: p. 81–93: I: The introduction to the feeding story; p. 94–107: II: The healing of the Leper; p. 108–124: III: The eschatological discourse; p. 125–156: Farmer, W. R.: The statement of the hypothesis; p. 157–200: McNicol, A. J.: The composition of the synoptic eschatological discourse; p. 201–216: Dungan, D. L.: Response to the two-source hypothesis; p. 217–230: Peabody, D. B.: Response to the multi-stage hypothesis; p. 231–243: Boismard, M.-É.: Théorie des niveaux multiples; p. 244–253: Boismard, M.-É.: Introduction au premier récit de la multiplication des pains; Boismard, M.-É.: Réponse aux deux autres hypothèses: p. 259–265: I: La théorie des deux sources: MC 3:7:12 et parallèles; p. 265–288: II: La «Two-Gospel Hypothesis»: Le discours eschatologique; p. 291–316: Reicke, B.: The history of the synoptic discussion; p. 317–347: Dungan, D. L.: Synopses of the future; p. 348–359: Elliott, J. K.: The relevance of textual criticism to the synoptic problem; p. 360–380: Daube, D.: Zukunftsmusik. Some desirable lines of exploration in the New Testament field; p. 381–407: Abogunrin, S. O.: The Synoptic Gospel debate. A reexamination from an African point of view; p. 408–437: Borgen, P.: John and the Synoptics; p. 438–450: Neirynck, F.: John and the Synoptics: Response to P. Borgen; p. 451–458: Borgen, P.: Reply; p. 459–483: Shuler, P. L.: The genre(s) of the Gospels; p. 484–494: Stuhlmacher, P.: The genre(s) of the Gospels: Response to P. L. Shuler; p. 497–545: Gerhardsson, B.: The Gospel tradition; p. 546–560: Meyer, B. F.: Objectivity and subjectivity in historical criticism of the Gospels; p. 561–564: Fuller, R. H.: Response to B. F. Meyer; p. 566–590: Merkel, H.: Die Überlieferungen der Alten Kirche über das Verhältnis der Evangelien; p. 591–604: Orchard, B.: Response to H. Merkel.

Rábanos Espinosa, Ricardo – Domingo Munoz León: **Bibliografía joánica**. Evangelio, cartas y Apocalypsis **1960–1986**. – Madr: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1990. 752 p.; pes 4500,–.

Rau, Eckhard: Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 434 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXLIX.

Hooker, Morna D.: From Adam to Christ: Essays on **Paul**. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. VIII, 198 p.; £ 25,–.

Via, Dan O(tto): Self-deception and wholeness in **Paul** and **Matthew**. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990). VIII, 173 p.; $ 10,95.

Elliott, Neil: The rhetoric of Romans. Argumentative constraint and strategy and Paul's dialogue with Judaism. – Sheffield: Academic Press 1990. 332 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XLV; £ 35,–.

Campbell, William S.: Paul's Gospel in an intercultural context. Jew and gentile in the letter to the Romans. – Ffm [e. a.]: Lang 1991. VII, 213 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXIX.

Wire, Antoinette Clark: The Corinthian women prophets. A reconstruction through Paul's rhetoric. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990). X, 316 p.

Seeley, David: The noble death: Graeco-Roman martyrology and Paul's concept of salvation. – Sheffield: Academic Press 1990. 170 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XXVIII.

Filippini, R.: La forza della verità. Sul concetto di testimonianza nell'Apocalisse. – RBibl 38, 1990, 401–449; p. 451–483: Rigato, Maria-Luisa: L'«apostolo ed evangelista Giovanni», «sacerdote» levitico; p. 485–494: Virgilio, Giuseppe de: Ispirazione ed efficacia della Scrittura in **2 Tm 3,14–17**; p. 495–513: Pesce, Mauro: Mangiare e bere il proprio giudizio. Una concezione culturale comune a 1 Cor e a Sota?

Räisänen, Heikki: Beyond New Testament theology. A story and a programme. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Int. 1990. XVIII, 206 p.; £ 8,95.

Schuermann, Heinz: Studien zur neutestamentlichen **Ethik**. Hrsg. von Thomas Söding. – Stu: Kath. Bibelwerk 1990. 382 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände VIII.

Lips, Hermann von: **Weisheitliche Traditionen** im Neuen Testament. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XII, 512 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIV; Lw. DM 84,– [Habil.-Schrift, München. Überarb.]

Gielen, Marlies: Tradition und Theologie neutestamentlicher **Haustafelethik**. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen. – Ffm: Hain 1990. XV, 600 S. = Bonner biblische Beiträge LXXV; DM 138,– [Diss., Bonn. Überarb.]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Sydow, Jürgen: Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zu seinem 70. Geburtstag. Hrsg. von Helmut Maurer. – Sigmaringen: Thorbecke 1991. XIV, 466 S., graph. Darst.; DM 78,–.

Besier, Gerhard – Hans G. Ulrich: Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch. – EvTh 51, 1991, 169–182.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Ist Ethik eine Kategorie der Historiographie? – EvTh 51, 1991, 155–168.

Di Beradino, Angelo: Alcuni orientamenti negli studi patristici, oggi. – Seminarium 42, 1990, 389–412.

Kannengiesser, Charles: The future of patristics. – ThSt 52, 1991, 128–139.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Schneemelcher, Wilhelm: Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch. – Tü: Mohr 1991. 263 S.

Godding, R.: Bibliografia di **Gregorio Magno** ‹1890–1989›. – R: Citta Nuova 1990. X, 350 p. = Opere di Gregorio Magno. Complementi I; Lire 42 000.

Levi, Peter: The frontiers of paradise: A study of monks and monasteries. – NY: Paragon House 1990. 224 p.

Holtz, Leonhard: Die Geschichte des christlichen **Ordenslebens**. – Zü: Benzinger 1991. 426 S.

Padovese, Luigi: Alcune considerazioni su 'crististianesimo delle origine ed inculturazione'. – Seminarium 42, 1990, 413–438.

3. Alte Kirchengeschichte

Encyclopedia of Early Christianity. Ed. Everett Feruson and others. – NY, Lo: Garland Publ. 1990. XX, 983 p. = Garland Reference Library of the humanities 846.

Halleux, André de: Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études. – Lv: Peeters 1990. XVI, 892 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCIII; FB 3180.

Jacob, Christoph: Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche. – ThPh 66, 1991, 75–89.

Kraft, Heinrich: Die Entstehung des Christentums. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1990. VII, 291 S.

Daley, Brian E.: The hope of the early church. A handbook of patristic eschatology. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1991. XIV, 300 p.; £ 30,–.

Sieben, Hermann Josef: Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament. Ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare. – Den Haag: Martinus Nijhoff; Brugge: Abtei S. Petri 1991. 202 S. = Instrumenta patristica XXII; kart. FB 1950.

Jenks, Gregory C.: The origins and early development of the antichrist myth. – B/NY: de Gruyter 1991. XXVII, 416 p. = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LIX; Lw. DM 158,– [Diss., Queensland]

Feldman, Louis H.: **Josephus**'s portrait of **Joshua**. – HThR 82, 1989, 351–376; p. 377–392: Schwartz, Seth: The "Judaism" of Samaria and Galilee in Josephus' version of the letter of Demetrius I to Jonathan ‹*Antiquitates* 13.48–57›.

Gnuse, Robert: Dream reports in the writings of Flavius Josephus. – RB 96, 1989, 358–390.

Ronchey, Silvia: Indagine sur martirio di San **Policarpo**. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziaro in Asia Minore. – R: Inst. Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 246 p. = Nuovi studi storici VI; Lire 50 000.

Mazzucco, Clementina: «E fui fatta maschio.» La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I–III). Con un'appendice sulla «*Passio Perpetuae*». Presentazione di Eugenio Corsini. – (Firenze): Casa Ed. Le Lettere (1989). XII, 196 p. = Università degli Studi di Torino. Fondo di Studi Parini-Chirio. Letterature I; Lire 30 000.

Dubois, Jean-Daniel: Remarques sur le fragment de Papias cité par **Irénée**. – RHPhR 71, 1991, 3–10; p. 11–31: Junod, Eric: Une interprétation originale de Genèse 1,28 indûment attribuée à **Origène**.

Rubenson, Samuel: The Letters of St. **Antony**. Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint. – Lund: Lund University Pr. 1990. 222 p. = Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis XXIV.

Gaudemet, Jean: La législation anti-païenne de Constantin à Justinien. – CrSt 11, 1990, 449–468.

Hollerich, Michael J.: Myth and history in **Eusebius'** *De vita Constantini: Vit. Const 1.12* in its contemporary setting. – HThR 82, 1989, 421–446.

Landes, Richard – Catherine Raupert: Naissance d'apôtre. La vie de saint **Martial** de **Limoges**. – Turnhout: Brepols 1991. 104 p. = Mémoires premières.

Frend, William H. C.: Monks and the end of Greco-Roman paganism in Syria and Egypt. – CrSt 11, 1990, 469–484; p. 505–521: Barnard, Leslie W.: L'intolleranza negli apologisti cristiane con speciale riguardo a Firmico Materno; p. 545–577: Paschoud, François: L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens; p. 593–615: Gnilka, Christian: La conversione della cultura antica vista dai Padri della chiesa.

Liebeschuetz, J. H. W. G.: Barbarians and bishops. Army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XIV, 312 p.; £ 35,–.

Walker, P. W. L.: Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the forth century. – Oxf: Clarendon Press 1990. XX, 438 p. = Oxford early Christian studies.

Schweizer, Christian: Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom **4.** bis zum **6.** Jahrhundert. – Bern

[u. a.]: Lang 1991. 208 S. = Europäische Hochschulschriften III, 479; kart. DM 60,– [Diss., Zürich]

Trisoglio, Francesco: La spiritualità dell'elevazione in San **Gregorio** di **Nazianzo**. – ScC 118, 1990, 432–469.

Norris, Frederick W.: Faith gives fullness to reasoning. The five theological orations of Gregory Nazianzen. Introd. and comment. by Frederick W. Norris. Transl. by Lionel Wickham and Frederick Williams. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XII, 314 p. = Supplements to Vigiliae Christianae XIII.

Winling, Raymond: Mort et résurrection du Christ dans les traités *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse. – RevSR 64, 1990, 127–140. 251–269.

Marval, Pierre: Grégoire de Nysse pasteur. – RHPhR 71, 1991, 101–114.

Thelamon, Françoise: Destruction du paganisme et construction du royaume de Dieu d'après **Rufin** et **Augustin**. – CrSt 11, 1990, 523–544; p. 579–592: Irmscher, Johannes: La politica religiosa dell'Imperatore Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene.

Gryson, Roger – Dominique Szmatula: Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme. – RevEtAug 36, 1990, 3–41; p. 42–66: Cecconi, Giovanni A.: Elemosina e propaganda. Un'analisi della 'Macariana persecutio' nel III libro di **Ottato** di **Milevi**; p. 67–79: Milhau, Marc: Le grec, une «clé pour l'intelligence des psaumes». Étude sur les citations grecques du Psautier contenues dans les *Tractatus super psalmos* d'**Hilaire** de **Poitiers**; p. 80–90: Wenning, Gregor: Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik **Augustins**; p. 91–119: Doucet, Dominique: Recherche de Dieu. Incarnation et philosophie: *Sol.* I, 1, 2–6; p. 120–146: Doignon, Jean: Oracles, prophéties, «on-dit» sur la chute de Rome (395–410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin; p. 217–224: Doignon, Jean: **Hilaire** de **Poitiers** face à la mystique origénienne de la purification par l'amour; p. 225–241: Petruccione, John: Prudentius' portrait of St. **Cyprian**: An idealized biography; p. 243–256: Szidat, Joachim: Constantin bei Augustin; p. 257–283: Duval, Yves-Marie: La date du «*De natura*» de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce; p. 285–297: Saliou, Catherine: Du légendier au sermonnaire: avatars de la *Passio Sebastiani*.

Starnes, Colin: Augustine's conversion. A guide to the argument of "Confessions I–IX". – (Waterloo, Ontario:) Laurier (1990). XVI, 303 p.; $ 45,–.

Pérez Paoli, Ubaldo Ramón: Der plotinische Begriff von ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. – Wü: Augustinus-Verl. 1990. XXIV, 286 S. = Cassiciacum XLI; kart. DM 116,– [Habil.-Schrift, Braunschweig]

Ocker, Christopher: Augustine, episcopal interests, and the papacy in late Roman Africa. – JEH 42, 1991, 179–201.

4. Mittelalter und Neuzeit

Eckstein, Rudolf: Die Ostung unserer mittelalterlichen Kirchen bis zur Reformation Luthers. Versuch einer Deutung. – Sankt Ottilien: EOS-Verlag 1990. 112 S.; kart. DM 19,80.

Il Concilio Ecumenico Niceno II e l'iconografia mariana in Calabria. Atti del Convegno della celebrazione (789–1987). Catanzaro 19–21 novembre 1987, ed. M. Squillace. – Catanzaro: Ed. Vivarium 1990. 228 p., ill.

Mathy, Helmut: Tausend Jahre St. **Stephan** in **Mainz**. Ein Kapitel deutscher Reichs- und Kirchengeschichte. Mit einem Anhang über die letzte Visitation des Stifts 1780/81. – Mz: von Zabern 1990. 184 S., Ill. = Aurea Moguntia IV.

Gastaldelli, Feruccio: Le più antiche testimonianze biografiche su San **Bernardo**. Studio storico-critico sui «Fragmenta Gaufridi». – Analecta Cisterciensia 45, 1989 (st ed. 1991), 3–80; p. 81–100: Larena, Luciano: Legislazione cistercense in un codice della Biblioteca Casanatense; p. 101–120: Müller, Eugen: Die bei der Aufhebung des Stiftes **Lilienfeld** im Jahre 1789 eingezogenen liturgischen Geräte und Kunstgegenstände; p. 121–275: Dessl, Reinhold J.: Theobald **Grasböck** ‹1846–1915›. Das Wirken des Wilheringer Abtes im Dienste der Österreichisch-Ungarischen Zisterzienserkongregation; p. 276–428: Zakar, Polykarp – Hans Bruno Schneider: Der Versuch der **Trappisten**, sich wieder mit dem Zisterzienserorden zu vereinigen ‹1896–1898›.

Di Fonzo, Lorenzo: I beati **Francescani** di **Foligno** tra santità e riforma religiosa, 1230–1860. – MF 90, 1990, 648–692.

5. Mittelalter

Chromaticus episcopus, 388–1988 (Giornate di studio per il 16° centenario dell'elevazione all'episcopato di San Cromazio, vescovo di Aquileia, Aquileia 23–25 sett. 1988). – Udine: Arti Grafiche Friulane 1989. 231 p. = Antichità altoadriatiche XXXIV; Lire 32 000.

Raw, Barbara C.: Anglo-Saxon crucifixion iconography and the art of the monastic revival. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XII, 296 p. = Cambridge studies in Anglo-Saxon England I; £ 37,50.

Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtl. und theolog. Reaktionen auf religiöse Abweichung im westl. und östl. Mittelalter. Hrsg. von Dieter Simon. – Ffm: Klostermann 1990. VIII, 229 S. = Ius Commune. Sonderheft XLVIII; DM 68,–; [enth.:] S. 1–18: Dagron, Gilbert: La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie; S. 19–39: Diestelkamp, Bernhard: Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahr **1236**; S. 41–60: Dinzelbacher, Peter: Heilige oder Hexen?; S. 61–77: Durliat, Jean: «Normaux» et deviance religieuse d'après la correspondance de **Grégoire** le **Grand**; S. 79–96: Guillou, André: Moines grecs marginaux de **Calabre** ‹XVe s.›; S. 97–119: Koder, Johannes: Normale Mönche und Enthusiasten: Der Fall des **Symeon Neos Theologos**; S. 121–142: Mayali, Laurent: Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale; S. 143–157: Oikonomides, Nikos: La brebis égarée et retrouvée: l'**apostat** et son retour; S. 159–210: Schreiner, Klaus: „Duldsamkeit" (tolerantia) oder „Schrecken" (terror); S. 211–229: Weitzel, Jürgen: Die Normalität als Frage an das Schicksal des **Gottschalk** von **Orbais**.

McInery, Ralph: **Boethius** and **Aquinas**. – Wash: The Catholic Univ. of America Pr. 1990. XVI, 268 p.; $ 38,95.

Sharpe, Richard: Medieval Irish saints' lives. An introduction to vitae Sanctorum Hiberniae. – NY: Oxford Univ. Pr. 1991. XI, 427 p.; £ 50,–.

Matter, E. Ann: The voice of my beloved. The Song of Songs in Western medieval Christianity. – Phil: Univ. of Pennsylvania Press 1990. XXV, 227 p. = Middle Ages Series.

Navarro Girón, María Angeles: La carne de Cristo. El misterio eucarístico a la luz de la controversia entre **Pascasio Radberto**, **Ratramno**, **Rabano Mauro** y **Godescalco**. – Madr: UPCM 1989. 269 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas I, 44; pes 3000.

Le monde des chanoines ‹XIe–XIVe s.›. – Toulouse, Fanjeaux: Privat 1989. 406 p., ill. = Cahiers de Fanjeaux XXIV; F 155,–.

Callahan, Daniel: **Adémar** of **Chabannes**, apocalypticism and the peace council of **Limoges** of **1031**. – RBén 101, 1991, 32–49; p. 50–113: Dereine, Charles: Les origines érémitiques d'Affligem ‹1083›. Légende ou réalité?

Auctoritas und Ratio. Studien zu **Berengar** von **Tours**. Hrsg. von Peter Ganz ... (Vorträge gehalten anläßlich eines Arbeitsgespräches vom 2.–6. 10. 1988 in der Herzog-August-Bibliothek.) – Wiesb: Harrassowitz 1990. 138 S. = Wolfenbütteler Mittelalter-Studien II; DM 58,–; [enth.:] S. 5–24: Gibson, Margaret T.: Letters and charters relating to Berengar of Tours; S. 25–46: Chadwick, Henry: Symbol and reality: Berengar and the appeal to the Fathers; S. 47–68: Macy, Gary: Berengar's legacy as heresiarch; S. 69–88: Hödl, Ludwig: Die theologischen Auseinandersetzungen mit Berengar von Tours im frühscholastischen Eucharistietraktat *De corpore Domini*; S. 89–108: Cantin, André: Bérenger, lecteur du *De ordine* de saint Augustin ou comment se préparait, au milieu du XIe siècle, une domination de la ratio sur la science sacrée; S. 109–138: Cowdrey, H. E. J.: The papacy and the Berengarian controversy.

Flori, J.: *Pur eshalcier sainte crestienté*. Croisade, guerre sainte et guerre juste dans les anciennes chansons de geste française. – Moyen Age 97, 1991, 171–188.

Dondaine, Antoine: Les **hérésies** et l'inquisition, **XIIe–XIIIe** siècles. – Aldershot: Variorum Pr. 1990. X, 340 p. = Collected studies 314.

Vollot, Bernard: Le Diatessaron et la première regle de saint François. – FS 72, 1990, 341–364.

Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich 1198–1304. Ein Beitrag zum Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocento III ad Martinum V electum bearb. v. Wolfgang Hilger. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1991. XXXI, 443 S. = Österr. Geschichtsquellen II. Abt.: Diplomataria et acta LXXXII; DM 90,–.

Di Pasquale, Luigi: E divino l'intelletto umano? S. **Tommaso**, S. **Bonaventura** e G. D. **Scoto** a confronto. – MF 90, 1990, 131–202; p. 61–116: Di Maio, Andrea: La concezione bonaventuriana della natura quale potenziale oggeto di communicazione.

Pope, Stephan J.: **Aquinas** on almsgiving, justice and charity. An interpretation and reassessment. – HeyJ 32, 1991, 167–191.

Rosier, Irène: Signes et sacrements. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative. – RSPhTh 74, 1990, 392–436.

Wolter, Allan: The philosophical theology of John **Duns Scotus**, Ed. Marilyn McCord Adams. – Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press 1990. XII, 356 p.

L'église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIVe–XVe siècles). Actes du colloque de Rome 27–29 janvier 1986. – R: Ecole française 1990. 338 p. = Collection de l'Ecole française de Rome CXXVIII; Lire 72 000.

Brandmüller, Walter: Papst und Konzil im Großen Schisma 1378–1431. Studien und Quellen. – Pad: Schöningh 1990. XXII, 412 S.; DM 168,–.

Religious belief and ecclesiastical careers in late medieval England. Ed. by Christopher Harper-Bill. – Woodbridge: Boydell & Brewer 1991. 256 p. = Studies in the history of medieval religion III; £ 35,–.

Drèze, Jean-François: Raison d'état, raison de Dieu. Politique et mystique chez **Jeanne** de **France**. Préface de Francis Rapp. – P: Beauchesne 1991. 328 p. = Bibliothèque Beauchene. Religions, société, politique XX.

6. Gesamte Neuzeit

Hall, Basil: Humanists and Protestants, **1500–1900**. – Ed: Clark 1990. X, 380 p.; £ 19,75.

Guth, Klaus: Konfessionsgeschichte in **Franken 1555–1955**. Politik, Religion, Kultur. – Bamberg: Bayer. Verl.-Anstalt 1990. 344 S., Abb., Kt.; DM 58,–.

Fogarty, Gerald P.: American catholic biblical scholarschip. A history from the early republic to Vatican II. – San Francisco: Harper and Row 1990. XVIII, 424 p.; $ 34,95.

Chaussy, Yves: Les bénédictins de **Saint-Maur**. T. I: Aperçu historique sur la congrégation. – P: Etudes Augustiniennes 1989. 380 p., 14 tav.

7. Reformation und Gegenreformation

Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Bob Scribner. – Wiesb: Harrassowitz 1990. 334 S., Ill. = Wolfenbütteler Forschungen XLVI.

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Land und Konfession 1500–1650. Band II: Der Nordosten, hrsg. von Anton Schindling und Walter Ziegler. – Mstr: Aschendorff 1990. 233 S., 12 Karten = KathLebKpf L; kart. DM 49,80.

Walter, Peter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des **Erasmus** von Rotterdam. – Mz: Grünewald (1991). VI, 313 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie I; kart. DM 42,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Valentin, J.-M.: Theatrum catholicum. Les jésuites et la scéne en Allemagne au XVIe et au XVIIe siécles. – Nancy: Pr. Univ. de Nancy 1990. 394 p. = Coll. Etudes allemandes.

Duke, Alastair: Reformation and revolt in the low countries. – Lo-Ronceverte: Hambledon Pr. 1990. XXI, 308 p., 5 ill.

Brecht, Martin: Erfahrung – Exegese – Dogmatik. **Luthers** Lied „Nun freut euch, lieben Christengmein". – NZSTh 32, 1990, 94–104; S. 105–112: Perlitt, Lothar: *Hoc libro maxime fides docetur*. Deuteronomium 1, 19–46 bei Martin Luther und Johann Gerhard; S. 125–133: Ringleben, Joachim: Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Beobachtungen anhand von Luthers Römerbrief-Vorlesung.

Martin **Luther** und das **Bischofsamt**. Hrsg. von Martin Brecht. – Stu: Calwer 1990. 145 S.; DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 10–14: Brecht, Martin: Die exegetische Begründung des Bischofsamtes; S. 15–26: Stamm, Heinz-Meinolf: Luthers Berufung auf die Vorstellungen des Hieronymus vom Bischofsamt; S. 27–65: Krodel, Gottfried: Luther und das Bischofsamt nach seinem Buch „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe"; S. 69–72: Miura, Ken – Martin Brecht: De instituendis ministris – das Problem der Amtseinsetzungen bei den Böhmen; S. 73–100: Wriedt, Markus: Luthers Gebrauch der Bischofstitulatur in seinen Briefen; S. 109–119: Decot, Rolf: Luthers Kompromißvorschlag an die Bischöfe auf dem Augsburger Reichstag 1530; S. 123–130: Höß, Irmgard: Luther und die Bischofseinsetzungen in Merseburg und Kammin; S. 131–144: Delius, Hans-Ulrich: Das Naumburger Bischofsexperiment und Martin Luther.

Die Kunst des Unterscheidens. Hrsg. von Joachim Heibach. – Erl: Martin-Luther-Verl. (1990). 109 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg XIV; kart. DM 14,–; [enth. u. a.]: S. 19–58: Ebeling, Gerhard: Das rechte Unterscheiden – Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft; S. 59–72: Jensen; Oddvar Johan: Deus absconditus und Deus revelatus im Lichte der Christologie Luthers; S. 73–90: Asendorf, Ulrich: Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgrund der Predigten Luthers.

Mehlhausen, Joachim: Forma Christianismi. Die theologische Bewertung eines kleinen katechetischen Lehrstücks durch Luther und Erasmus von Rotterdam. – ZThK 87, 1990, 437–455.

Zimmermann, Gunter: Die Vereinigung mit Gott und das Reich Christi nach **Calvins** „Institutio". – Zwingliana 18, 1990, 193–212. S. 234–255: Gauß, Julia: Etappen zur Ablösung d. reformierten Schweiz v. Reich.

Rovira Belloso, Josep M.: El **sagrament** e la **penitència** en el concili de **Trento**. – RCatT 15, 1990, 67–127.

Pflugiana. Studien über Julius **Pflug 1499–1564**. Ein internat. Symposium. Hrsg. von Elmar Neuss und J. V. Pollet. – Mstr: Aschendorff 1990. X, 233 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXIX; kart. DM 78,–; [enth. u. a.:] S. 3–22: Kremer, Ulrich Michael: **Petrus Mosellanus** und Julius Pflug. Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses von **Erasmus** in Sachsen; S. 23–42: Kaliner, Walter: Julius Pflug als Bibliophile. Streiflichter zur Beleuchtung seines vielseitigen Humanismus nach dem Katalog von Johann Rivius; S. 43–59: Stupperich, Robert: **Melanchthon** und Julius Pflug; S. 60–92: Pollet, J. V.: Die Lehre der Rechtfertigung nach den unedierten Werken von Julius Pflug; S. 93–116: Simoncelli, Paolo: Vom Humanismus zur Gegenreformation. Das Schicksal des Regensburger Buches in Italien. Versuch einer Rekonstruktion; S. 117–138: Thomson, Douglas F. S.: The latin style of Julius Pflug; S. 139–176: Neuhausen, Karl August: Sprache und Stil der lateinischen Briefe von Julius Pflug im Lichte seiner Stiltheorie sowie der Charakteristik bei Erasmus; S. 177–198: Neuss, Elmar: Sprache und Stil der deutschen Briefe von Julius Pflug; S. 199–226: Zander-Seidel, Jutta: Die Bildnisse des Julius Pflug (mit 13 Abbildungen).

McGrath, Alister E.: A life of John **Calvin**. A study in the shaping of western culture. – Oxf: Blackwell 1990. XV, 332 p., 13 pl.

Zwingli, Ulrich: Sämtliche Werke Huldreich Zwinglis (einzig vollst. Ausgabe der Werke Zwinglis). Bd VI, Teil 4: Werke von Ende 1530 bis Mai 1531. Teil 5: Werke von Sommer bis Herbst 1531. Nachträge zu den Werken und Briefen. Hrsg. von Emil Egli unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich. – Zü: Theol. Verl. 1990. XX, 191 S.; XX, 463 S. = Corpus reformatorum XCIII.

Brecht, Martin: Die Erhaltung der Kirche: 1546–1632. – B: Evangelische Verlagsanstalt o. J. 471 S., Ill.

Dittrich, Christoph: Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. **Cochläus**, **Eck**, **Fabri**. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. VII, 457 S. = Europäische Hochschulschriften III, 473; DM 102,– [Diss., Freiburg/B]

Hsia, R. Po-chia: Gesellschaft und Religion in **Münster 1535–1618**, bearb. und hrsg. von Franz J. Jakobi. Aus dem Engl. von Gerhard Windfuhr. – Mstr: Aschendorff 1989. XIX, 248 S., 24 Tabellen und Diagramme, 23 Abb. = Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster. N.F. XIII.

Hudson, Elizabeth K.: The Catholic challenge to Puritan piety, 1580–1620. – CHR 77, 1991, 1–20.

Seibrich, Wolfgang: Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im Deutschen Reich von **1580–1648**. – Mstr: Aschendorff 1991. XLII, 729 S. = Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums u. des Benediktinertums XXXVIII; DM 230,– [Habil.-Schrift, Mainz]

8. Neuzeit

Der Einfluß der **Unitarier** auf die europäisch-amerik. Geistesgeschichte. Vorträge der Ersten Deutschen Wissenschaftl. Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.–14. Juni 1985 in Hamburg, hrsg. von Wolfgang Deppert. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 170 S. = Unitarismusforschung I.

Religion and revolution in early industrial England. The Halévy thesis and its critics. Ed. Gerald Wayne Olsen. – Lanham, NY, Lo: Univ. Press of America 1990. XXXIX, 211 p.

Huckenbeck, Ernst: Wilhelm **Hüls** 1598–1659. Ein Beitrag zur rheinischen Kirchengeschichte im 17. Jh. – Köln: Rheinland-Verl. 1990. VI, 221 S., Ill. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XCVII; kart. DM 29,–.

Obst, Helmut: Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit. – B: Evang. Verlagsanstalt 1990. 118 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/4; DM 13,50.

De Carolis, Francesco: **Spinoza** e la questione del Pentateuco in Francesco **Leoni** OFMConv ‹1702–1775›. – MF 90, 1990, 459–505.

Musselli, L.: Chiesa e stato dallo resistenza alla Constituente. – To: Giappichelli 1990. VI, 198 p. = Studi di diritto canonico ed ecclesiastico I.

Mühlenberg, Heinrich-Melchior: Die Korrespondez Heinrich Melichior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika. Bd III: 1763–1768, hrsg in Verbindung mit der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg, Univ. und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Archiv der Franckeschen Stiftung von Kurt Aland. – B, NY: de Gruyter 1990. XIII, 715 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus: Abt. 3: Handschriftlicher Nachlaß / August Hermann Francke IV; Lw. DM 398,–.

La chiesa italiana e la rivoluzione francese. A cura di Daniele Menozzi. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 359 p. = Oggi e domani II, 15; Lire 30 000.

Rosa, Mario: Di fronte all rivoluzione: Politica e religione in Italia dal **1789** al **1796**. – RSLR 26, 1990, 508–539.

Dougherty, M. Patricia: The rise and fall of *L'Ami de la Religion*. History, purpose, and readership of a French catholic newspaper. – CHR 77, 1991, 21–42.

Lacordaire, son pays, ses amis et la liberté des ordres religieux en France. Préface du Père Carré. Conclusion de René Rémond. Ed. Guy Bedouelle. – P: Éd. du Cerf 1991. 443 p.; F 150,–.

Axt-Piscalar, Christine: Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August **Dorner**s. – Tü: Mohr 1990. VII, 264 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXXIX.

Botstein, Leon: Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur **1848** bis **1938**. – Wien/Köln: Böhlau 1991. 231 S.

Schatz, Klaus: Die französischen Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vatikanum. – ThPh 66, 1991, 1–20.

Ker, Ian: John Henry **Newman**. A biographie. – NY: Oxford Univ. Press 1990. 778 p.; £ 12,95.

Nichols, Aidan: From Newman to Congar. The idea of doctrinal development from the Victorians to the Second Vatican Council. – Edingburgh: T. & T. Clark 1990. 290 p.; £ 9,95.

9. Neueste Zeit

Jeremy, David J.: Capitalists and Christians. Business leaders and the Churches in Britain. 1900–1960. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVIII, 491 p.

Erba, Achille: ‹Proletariato di Chiesa per la Cristianita›. La FACI tra curia romana e fascismo dalle origini alla conciliacione. Vol. I: Le origini. La lunga preparazione e l'evento. Vol. II: La presenza della FACI nella crisi dello stato liberale. – R: Herder 1990. XI, 337 p.; XII, 780 p. = Italia sacra XLI–XLII; Lire 220 000.

Rogers, Delores Joan: The American empirical movement in theology. – NY [e. a.]: Lang 1990. VIII, 246 p. = American university studies VII, 70.

Ellis, Marc H.: Beyond innocence and redemptation: Confronting the Holocaust and Israel power. Creating a moral future for the Jewish people. – San Francisco: Harper & Row 1990. XVIII, 214 p.

Murtorinne, Eino: Die **finnisch-deutschen** Kirchenbeziehungen **1940–1944**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1990. 253 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XV; DM 44,–.

Hille, Rolf: Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl **Heims** Auseinandersetzung mit der idealist. Philosophie und den pantheist. Religionen. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. 1990. 614 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 54,– [Diss., München]

Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland. Hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser und Anselm Doering-Manteuffel. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. XII, 196 S. = Konfession und Gesellschaft II; kart. DM 39,80.

Kirche nach der Kapitulation: Das Jahr 1945 – eine Dokumentation, Bd. II: Auf dem Weg nach Treysa (bearb. von Dieter Altmannsperger), hrsg. von Gerhard Bessier. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1990. 366 S.; DM 69,–.

Gauly, Thomas M.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976. – Bo: Bouvier 1990. 504 S., graph. Darst. [Diss., Bonn]

Greschat, Martin: Europa und die Protestanten. Die Herausforderung der frühen fünfziger Jahre. – EvTh 51, 1991, 114–131; S. 131–154: Lächele, Rainer: Religionsfreiheit und Vergangenheitsbewältigung. Die Deutschen Christen und die Besatzungsmächte nach 1945.

Melloni, Alberto: Tensioni e timori nella preparatione del Vaticano II (22 febbraio 1962). – CrSt 11, 1990, 275–307; p. 309–355: Indelicato, Antonio: Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II.

Melloni, Alberto: Per un approccio storico-critico ai *„Consilia et Vota"* della fase antepraeparatoria del Vaticano II. – RSLR 26, 1990, 556–576.

Grossi, Vittorino: Lo studio dei Padri della Chiesa dopo il Conciolio Vaticano II. Il contesto storico-culturale. – Seminarium 42, 1990, 439–459.

Hermle, Siegfried: Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1990. 422 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, 16; DM 98,–.

Fischer, Klaus P.: Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl **Rahners** theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen. – ZKTh 113, 1991, 1–23.

Aerts, Lode: Gottesherrschaft als Gleichnis? Eine Unters. zur Auslegung der Gleichnisse Jesu nach Eberhard **Jüngel**. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 346 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 403; DM 89,–.

Paulus, Engelbert: Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale u. materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels. – Wü: Echter 1990. IX, 434 S. = Bonner dogmatische Studien VII; DM 56,– [Diss., Eichstätt. Überarb.]

Hewitt, Marsha Aileen: From theology to social theory. Juan Luis **Segundo** and the theology of liberation. – NY [e. a.]: Lang 1990. X, 184 p. = American university studies VII, 73; DM 72,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westl. Theologie und Kirche. Hrsg. von Giancarlo Collet. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1990. 359 S. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. XXXVII; kart. sfr 48,–; [enth.:] S. 15–29: Rivinius, Karl J.: Das Erwachen der Dritten Welt als eigenständiges Subjekt in der Weltpolitik; S. 30–37: Kollbrunner, Fritz: Die wachsende Forderung nach kirchlicher Selbständigkeit und Authentizität; S. 39–50: Kollbrunner, Fritz: Auf dem Weg zur afrikanischen Theologie; S. 51–100: Frei, Fritz: Theologie in Asien; S. 101–131: Collet, Giancar-

lo: Zur Theologiegeschichte Lateinamerikas; S. 133–141: Kollbrunner, Fritz: Die klassische Theorie: Akkommodation; S. 142–161: Frei, Fritz: Kontextuelle Theologie; S. 162–182: Frei, Fritz: Inkulturation; S. 183–200: Camps, Arnulf: Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1988: ein komplizierter Bruch; S. 201–244: Das Gesellschaftsverständnis der EATWOT-Dokumente; S. 245–268: Bischofberger, Otto: Exkurs: Das Befreiungspotential in den östlichen Religionen; S. 269–296: Amstutz, Josef: Erneuerte missionarische Spiritualität; S. 297–313: Collet, Giancarlo: „Theologie von der anderen Seite der Erde." Der Beitrag von EATWOT für das Verständnis von Theologie; S. 315–333: Evers, Georg: Rezeption d. EATWOT-Theologie in Europa.

Müller, Karl: Die Enzyklika „Redemptoris Missio". – Verbum SVD 32, 1991, 117–138; p. 139–152: Brennan, Jack: A vision of mission; p. 153–170: Rzepkowski, Horst: Mission seit „Ad Gentes" in den römischen Dokumenten.

Bonk, Jonathan J.: Missions and money, Affluence as a western missionary problem. – Maryknoll, NY: Orbis 1991. XXI, 170 p. = American Society of missiology series XV; $ 16,95.

Hogan, Edmund: The Irish missionary movement. An historical survey 1830–1980. – Dublin: Gill & Macmillan 1990. VIII, 233 p.; £ 30,–.

Rivinius, Karl J.: Das Projekt eines deutschen Afrikaseminars. – NZM 47, 1991, 1–30.

Link-Wieczorek, Ulrike: Reden von Gott in Afrika und Asien. Darstellung und Interpretation der afrikan. Theologie im Vergleich mit der korean. Minjung-Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XI, 311 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie LX; kart. DM 78,– [Diss., Heidelberg]

Stefano, Jesse A.: Missionary work in the church of **Tanzania** in the past and present. – Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1990. VI, 171 S., 1 Kt. = World missionary scripts I; kart. DM 20,–.

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., ill. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LVII; DM 99,–.

Gilliland, Dean: First conversion and second conversion in **Nigeria**. – Mission studies 7, 2, 1990, 131–150; p. 151–171: Ikenga-Metuh, E.: The revival of African Christian spirituality: The experience of African Independent Churches; p. 172–188: Becken, Hans-Jürgen: Narrative Church History as proclamation of the Gospel message; p. 189–217: Rivinius, Karl Josef: The Boxer movement and Christian missions in **China**; p. 218–233: Rzepkowski, Horst: Celebration and evangelization.

Grafe, Hugald: The history of Christianity in **Tamilnadu** from 1800 to 1975. – Bangalore: Church History Assoc. of India; Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1990. XIX, 325 S., 2 Kt. = Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene IX = History of Christianity in India VI, 2; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Erlangen. Nürnberg].

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Assmann, Jan: Der „leidende Gerechte" im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion. – Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte ..., Wü 1990, 203–224; S. 225–231: Betz, Hans Dieter: Neues Testament und griechisch-hellenistische Überlieferung: S. 232–236: Culianu, Ioan P.: Loyal to history – The system of **Gnosticism** and a vision of history; S. 237–251: Gladigow, Burkhard: Chresthai Theois – Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion; S. 252–257: Collins, John J.: **Nebuchadnezzar** and the Kingdom of God – deferred eschatology in the Jewish diaspora; S. 258–268: Kippenberg, Hans G.: Geheime Offenbarungsbücher und Loyalitätskonflikt im antiken **Judentum**; S. 269–281: Elsas, Christoph: Argumente zur Ablehnung des Herrscherkults in jüdischer und gnostischer Tradition; S. 282–291: Nagel, Peter: Die Typologie des Leidens im **Manichäismus**; S. 292–300: Rudolph, Kurt: Zum Problem von Loyalitätskonflikten in der **Gnosis**; S. 301–313: Schenke, Hans-Martin: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen" – Der Konflikt zwischen Jesusjüngern und Täufergemeinde im Spiegel des Johannes-Evangeliums; S. 314–323: Drijvers, Han J. W.: Adam and the True Prophet in the Pseudo-Clementines; S. 324–329: Dihle, Albrecht: Die Gewissensentscheidung des Synesios.

Die Schöpfung in den Religionen. Hrsg.: Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verl. 1990. 111 S. = Vortragsreihe/Akademie Völker und Kulturen St. Augustin XIII: 1989/90; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 9–20: Thoma, Clemens: Schöpfer und Schöpfung in jüdisch-christlicher Sicht; S. 21–31: Hagemann, Ludwig: Islam und ökologische Kultur; S. 33–46: Sontheimer, Günther-Dietz: „Natur" und „Kultur" in der Weltsicht des **Hinduismus**; S. 47–78: Malek, Roman: Das chinesische Weltverständnis und Weltverhalten; S. 79–90: Kohl, Karl-Heinz: Der Mythos von Tonu Wujo. Religiöse Weltsicht in Ost-Flores.

Schoeller, Gisela: **Isis**. Auf der Suche nach dem göttl. Geheimnis. – Mchn: Kösel 1991. 245 S., Ill.; kart. DM 38,–.

Griffiths, John Gwyn: The **divine verdict**. A study of divine judgement in the ancient religions. – Lei: NY [e. a.]: Brill 1991. XVIII, 410 p. = Studies in the history of religions LII; hfl 180,–.

Fishwick, Duncan: The imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire. Vol. II, 1. With plates LXXIV–CXII. – Lei: Brill 1991. VII, 288 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain CVIII; hfl 125,–.

Schott, Rüdiger: **Afrikanische Erzählungen** als religionsethnologische Quellen – Dargestellt am Beispiel von Erzählungen der Bulsa in Nordghana. – (Opladen:) Westdt. Verl. (1990). 74 S. = Rheinisch-Westf. Akademie der Wissenschaften. Vorträge. Geisteswissenschaften G 305.

Van Skyhawk, Hugh: **Bhakti** und **Bhakta**. Religionsgeschichtliche Unters. zum Heilsbegriff und zur religiösen Umwelt der Śrī Sant Ekanāth. – Stu: Steiner 1990. XVI, 382 S.; kart. DM 72.–.

Bechert, Heinz: Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Südostasien. Hrsg. Von Heinz Bechert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 243 S. = Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Beih. III; kart. DM 68,–.

VI. Religionsphilosophie

L'attualità filosofica di **Anselmo** d'**Aosta**. A cura di Maternus Hoegen. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1990. 262 p. = Studia Anselmiana CII; Lire 42 000; [cont. e. a.]: p. 11–23: Huber, Carlo: Considerazioni semantiche e logiche sul cosiddetto argomento ontologico di Anselmo d'Aosta nel *Proslogium*; p. 25–63: Molinaro, Aniceto: «Unum argumentum»: la peculiarità del pensiero di Dio; p. 65–82: Gilbert, Paul: L'éternité de Dieu dans le *Proslogion* de Saint Anselme; p. 83–142: Gattin, Yves: La pensée de S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu; p. 143–228: Salmann, Elmar: Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von *Monologion* und *Proslogion*.

The eternity of the world in the thought of **Thomas Aquinas** and his contemporaries. Ed. J. B. M. Wissink. – Lei: Brill 1990. VIII, 100 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXVII; hfl 50,–, [cont.:] p. 1–8: Grijs, F. J. A.: The theological character of Aquinas' *De Aeternitate Mundi*; p. 9–19: Aertsen, J. A.: The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments; p. 20–38: Veldhuijsen, P. van: The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas; p. 39–68: Hoenen, M. J. F. M.: The literary reception of Thomas Aquinas' view on the provability of the eternity of the world; p. 69–81: Veldhuijsen, P. van: Richard of Middleton contra Thomas Aquinas on the question whether the created world could have been eternally produced by God; p. 82–100: Thijssen, J. M. M. H.: The response to Thomas Aquinas in the early fourteenth century: eternity and inifinity in the works of Henry of Harclay, Thomas of Wilton and William of Alnwick O.F.M.

Todisco, Orlando: G. d'**Occam** e L. **Wittgenstein**. Dal Dio nominabile al Dio ineffabile. – MF 90, 1990, 506–545; p. 565–572: Ripa, Alessandra: Il problema del male in S. Bonaventura ed in alcuni contesti della tradizione medievale.

Ramadan, Hani: Une critique de l'argument ontologique dans la tradition cartésienne. – Berne [e. a.]: Lang 1990. II, 336 p. = Publications universitaires européennes XX, 325; sfr 75,– [Diss., Genf]

Ricci Sindoni, Paola: Prigioniero di Dio. Franz **Rosenzweig** 1886–1929. – R: Ed. Studium 1989. 400 p. = La cultura XXXVII; Lire 42 000.

Geisser, Friedrich: Poet der Welt und Schöpfung aus dem Nichts. Bemerkungen im Hinblick auf einen von Alfred North **Whitehead** sowie bereits von Wilhelm von Ockham glossierten Text. – NZSystTh 32, 1990, 166–180; S. 207–225: Sparn, Walter: Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems.

Breton, Stanislas: Quelques réflexions sur la nomination paradoxale de Dieu. – RSPhTh 74, 1990, 591–604.

Levine, Michael P.: If there is a God, any experience which seems to be of God, will be genuine. – Religious studies 26, 1990, 207–218; p. 219–226: Stern, Kenneth: Kierkegaard on theistic proof.

Carraud, Vincent: Le refus Pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de dieu. – RSPhTh 75, 1991, 19–45.

VII. Fundamentaltheologie

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. – Düs: Patmos Verl. 1991. 619 S.; Lw. DM 54,80.

Rendtorff, Trutz: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 340 S. = Troeltsch-Studien V; brosch. DM 78,–.

Isermann, Gerhard: Revitalisierung der **Mythen**? Gegen den Mißbrauch alter Geschichten für neue Interessen. – Hannover: Luth. Verlagshaus 1990. 144 S. = Vorlagen. N.F. Heft X; kart. DM 12,80.

O'Meara, Thomas F[ranklin]: **Fundamentalism**: a Catholic perspective. – NY, NJ: Paulist Pr. 1990. IV, 103 p.; $ 5,95.

Forde, Gerhard O.: **Theology** is for **proclamation**. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990). VIII, 199 p.; $ 10,95.

Tornos, Andrés: La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partie del Vaticano II. – EE 66, 1991, 2–26.

Huber, Wolfgang: Ökumenischer Realismus. Zur theologischen Bedeutung **impliziter Axiome**. – Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. Wolfgang Huber ... (Hrsg.), Mchn 1990, 19–29; S. 30–38: Welker, Michael: Implizite Axiome. Zu einem Grundkonzept von Dietrich Ritschls „Logik der Theologie"; S. 79–92: Sundermeier, Theo: Implizite Axiome in der Religionsgeschichte: „Primäre und sekundäre Religionserfahrung"; S. 93–111: Grabner-Haider, Anton: Tiefenstrukturen im mythischen Denken; S. 112–116: Hellinger, Bert: Zur Phänomenologie des Gewissens; S. 127–139: Wiehl, Reiner: Zur philosophischen Bedeutung von Dietrich Ritschls theologischem Konzept der „Impliziten Axiome"; S. 140–150: Schneider, Hans J.: Was heißt: Reden von etwas?; S. 151–174: Ulrich, Hans G.: Regeln im Reden von Gott – ein Bericht; S. 175–183: Ott, Heinrich: Theologische und philosophische Erwägungen zum Wahrheitsbegriff; S. 184–196: Arens, Edmund: Implizite Axiome aus der Sicht einer theologischen Handlungstheorie; S. 197–207: Rücker, Heribert: Das absolute Widerspruchsverbot als implizites Axiom; S. 208–217: Buren, Paul van: Who steers Ritschl's theology if not Ritschl?; S. 218–228: Wainwright, Geoffrey: Bemerkungen aus Amerika zu Dietrich Ritschls „Logik der Theologie"; S. 229–245: Berger, Klaus: Zur Kritik der Theorie der impliziten Axiome; S. 263–276: Sykes, Stephen: "Essence of Christianity" versus "Implicit Axioms"; S. 277–290: Nebelsick, Harold: Implizite Axiome als stillschweigende Erkenntnisereignisse des Glaubens; S. 291–300: Hübner, Jürgen: Christliche Erfahrung als Voraussetzung christlicher Theologie; S. 301–317: Owen, Michael: Die Frage nach Axiomen und das erste Gebot; S. 318–325: Mildenberger, Friedrich: Gesetz und Heiligung in der protestantischen Tradition; S. 326–337: Sparn, Walter: Implizite Axiome und impliziter Glaube. Eine Erinnerung und eine Nachfrage; S. 336–355: Ritschl, Dietrich: Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen.

Belief in God and intellectual honesty. Essays ed. by: Ruurd Veldhuis ... (Essays dedicated to the memory of Hubertus G. **Hubbeling** 1925–1986.) – Assen/Maastr: Van Gorcum 1990. VII, 205 p. = Philosophia religionis XXVI; hfl 49,50; p. 185–192: Bibliography H. G. Hubbeling; [cont.:] p. 11–25: Heeger, Robert F.: The virtue of intellectual honesty; p. 27–44: Siebrand, Heine J.: Imagination of the unspeakable; p. 45–58: Schwarz, Hans: Science in need of religion?; p. 59–81: Wölfel, E.: Fides quaerens intellectum. On the range of a principle – once and now; p. 83–93: Holte, Ragnar: Rationality and the Christian tradition; p. 95–122: Brom, Luco J. van den: God as a person; p. 123–141: Vos, Antonie: The problem of evil: Wrong question?; p. 143–162: Pater, Wim A. de: Resurrection. A test-case for rationality; p. 163–179: Sanders, Andy F. – Ruurd Veldhuis: Elements for an ethics of religious belief.

Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Ingo Broer ... Hrsg. von Jürgen Werbick. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 245 S. = Quaestiones disputatae CXXIX; kart. DM 49,–; [enth.:] S. 11–35: Werbick, Jürgen: Einleitung. Der Streit um den „Begriff" der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie; S. 37–58: Peek-Horn, Margret: „Offenbarungs"phänomenologische und „offenbarungs"-theologische Beobachtungen an der Bet-El-Geschichte ‹Gen 28,10–22› und an anderen Theophanieschilderungen; S. 59–88: Broer, Ingo: Fundamentalistische Exegese oder kritische Bibelwissenschaft? Anmerkungen zum Fundamentalismusproblem anhand des paulinischen Offenbarungsverständnisses; S. 89–140: Maier, Johann: Offenbarung im Judentum der Antike. Mit wirkungsgeschichtlichen Ausblicken; S. 141–160: Seeliger, Hans Reinhard: Fortgesetzte Offenbarung. Kirchengeschichtliche Beobachtungen; S. 161–186: Zirker, Hans: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam; S. 187–245: Werbick, Jürgen: Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes" – mit Blick auf die Auseinandersetzung um die fundamentalistische Versuchung im Christentum.

VIII. Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd. II. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 564 S.; DM 98,–.

Link, Christian: **Schöpfung**. Bd. II: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. II: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jh.s. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 329 S, XIX S.; XVI, S. 333–600. = Handbuch systematischer Theologie VII; DM 78,–, 48,–.

Ward, Keith: Divine action. – Lo: Collins 1990. V, 274 p.; £ 7,95.

Dufour, Dany-Robert: Les mystères de la **trinité**. – [P]: Gallimard (1990). 464 p. = Bibliothèque des Sciences humaines; F 150,–.

Moltmann, Jürgen: In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitar. Theologie. – Mchn: Kaiser 1991. 248 S.; kart. DM 69,–.

Temiño Saiz, Angel: Nuestra solidaridad con Cristo y con Adán. El pecado original y los dogmas marianos. – Burgense 32, 1991, 9–40.

Villalmonte, Alejandro: Voluntad salvífica universal y **pecado original**. – EstFr 92, 1991, 1–24.

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

Meier, John P.: The mission of Christ and his church. Studies in christology and ecclesiology. – Wilmington: Glazier 1990. XI, 327 p. = Good news studies XXX; $ 17,95.

Gonzalez de Cardedal, Olegario: La **soteriología** contemporánea. – Salm 36, 1989, 267–317.

Coda, Piero: I movimenti ecclesiali. Una lettura **ecclesiologica**. – Lateranum N.S. 57, 1991, 109–144.

Conte, Nunzio: La misericordia del Signore è eterna ‹Sl 137,8a›. Il sacramento della **penitenza** e della conciliazione. – [Palermo]: Edi Oftes 1990. 309 p. = Contributi e studi V; Lire 30 000.

Walther, Christian: **Eschatologie** als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens. – B, NY: de Gruyter 1991. XII, 307 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLVIII; DM 128.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Panikkar, Raimon: Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch. – Dialog der Religionen 1, 1991, 9–38; S. 39–50: Samartha, Stanley J.: Christen im Verhältnis zu Gläubigen anderer Religionen. Entwicklungen und Perspektiven; S. 50–57: Wigoder, Geoffrey: Interreligiöser Dialog: Eine jüdische Perspektive; S. 57–73: Balic, Smail: Worüber können wir sprechen? Theologische Inhalte eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen; S. 73–82: Shivamurti, Shivacharya: Hoffnungen und Enttäuschungen des interreligiösen Dialogs. Erfahrungsbericht eines Hindu.

Waldefels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche. Bd. I. – Bonn: Borengässer 1990. XI, 377 S. = Begegnung I; Lw. DM 43,80.

Kirchberg, Julie: **Theo-logie** in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen **Juden** und **Christen**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 568 S. = Innsbrucker theologische Studien XXXI; DM 48,– [Diss., Bochum]

Schottroff, Willy: Das Reich Gottes und der Menschen. Studien über das Verhältnis der christl. Theologie zum Judentum. – [Mchn]: Kaiser (1991). 235 S., Abb. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XIX.

Gosker, Margriet: Het kerkelijk **ambt** in het **Lima**document. Een hermeneutische doorlichting en een kritische evaluatie van de Lima-Ambtstekst. – Utr, Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1990. II, 233 blz. = IIMO research publication XIX; hfl 29,50.

Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Hrsg. von Dietz Lange für die Göttinger Theol. Fakultät. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 136 S.; DM 19,80.

Rechtfertigung in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Ein Votum des Konvents und Beiträge von Martin Petzoldt ... sowie ein Anhang zur Geschichte und zur Schriftenreihe des Konvents. – Hannover: Luth. Verlagshaus 1990. 189 S. = Bekenntnis. Fuldaer Hefte XXXI; kart. DM 19,80; [enth.]: S. 17–33: Petzoldt, Martin: Die Aussagen über die Rechtfertigung – dargestellt und gewürdigt; S. 34–48: Beißer, Friedrich: Die Rechtfertigungslehre des Tridentinums und seine Interpretation; S. 49–66: Beißer, Friedrich: In Buße gelebte Rechtfertigung; S. 67–97: Scharbau, Friedrich-Otto: Was bedeutet die Annahme des Dokuments „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (LV) für unser Verhältnis zu unseren ökumenischen Partnern?; S. 98–113: Pöhlmann, Horst Georg: Verzeichnis der Verwerfungen der Ev.-luth. Bekenntnisschriften, die sich gegen Irrlehren in der römisch-katholischen Kirche richten; S. 114–163: Pöhlmann, Horst Georg: Verzeichnis der gegen Luther und die Lutheraner gerichteten Lehrverurteilungen des Tridentinums.

Buddhist emptiness and Christian Trinity. Essays and explorations. Ed. by Roger Corless and Paul F. Knitter. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1990. 109 p.; $ 8,95; [cont.:] p. 5–25: Abe, Masao: Kenosis and emptiness; p. 26–43: Küng, Hans: God's self-renunciation and Buddhist emptiness: A Christian response to Masao Abe; p. 44–66: Brück, Michael von: Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: The emerging holistic paradigm; p. 67–74: Ingram, Paul O.: Buddhist Shūnyatā and the Christian Trinity: A response to Michael von Brück; p. 75–96: Gregory, Roger – Tashi Corless: Can emptiness will?; p. 97–102: Foster, Durwood: Can will be predicated of emptiness? A response to Roger Corless.

Amaladoss, Michael: Making all things new. Dialogue, pluralism, and evangelization in Asia. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. X. 203 p.

Ariarajah, S. Wesley: **Hindus** and **Christians**: a century of Protestant ecumenical thought. – Amst: Ed. Rodopi; GrR, Mich.: Eerdmans 1991. X, 243 p. = Currents of encounter V; $ 21,95.

X. Moraltheologie

Alvarez Verdes, Lorenzo: La etica del indicativo en S. Pablo. – Studia moralia 24, 1991, 3–26; p. 27–59: Vereecke, Louis: Magistère et théologie du XIIe au XVIIe siècle: Esquisse historique; p. 61–83: Billy, Dennis J.: Aquinas on the content of **Synderesis**; p. 85–115: Bueche, William: Destroying, human embryos – Destroying human lives: A moral issue; p. 117–135: Römelt, Josef: Towards a liberating moral theology in the service of humankind.

Kopecký, František: Moraltheologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach. – St. Ottilien: EOS Verl. (1991). 395 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. XI; Lw. DM 68,– [Habil.-Schrift, Wien]

Laun, Andreas: Aktuelle Probleme der Moraltheologie. – Wien: Herder 1991. 207 S.; kart. DM 32,–.

Keeling, Michael: The foundations of Christian ethics. – Ed: T&T Clark (1990). X, 269 p.; £ 9,95.

Natur im ethischen Argument. Georg Wieland ... Hrsg. von Bernhard Fraling. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 141 S. = Studien zur theologischen Ethik XXXI; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 13–31: Wieland, Georg: Secundum naturam vivere. Über das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit; S. 33–54: Wolff, Manfred: Das Naturverständnis des Naturwissenschaftlers und seine Verwendung im ethischen Argument; S. 55–86: Demmer, Klaus: Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung; S. 87–104: Furger, Franz: Natur und Kultur – die sozialethische Perspektive; S. 105–127: Schmitz, Philipp: Natur im ökosystemischen Denken; S. 129–141: Dietmar, Mieth: Natur im ethischen Argument. Zusammenfassung und Ausblick.

Giuseppe, Abbà: L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù. – Sales 54, 1990, 799–818.

Kittsteiner, Heinz D[ieter]: Die Entstehung des modernen **Gewissens**. – Ffm, Leipzig: Insel Verl. 1991. 543 S.; Lw. DM 78,–.

Demmer, Klaus: Die **Wahrheit leben**. Theorie des Handelns. – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 227 S.; Lw. DM 32,–.

Ruiz Pérez, Francisco: El problema del mal reexaminado. – EE 66, 1991, 67–86.

Fletcher, Ben: Clergy under stress. A study of homosexual and heterosexual clergy in the Church of England. – Oxf: Mowbray 1990. X, 126 p.

Eibach, Ulrich: **Abtreibung** – Lebensrecht contra Selbstbestimmung? Ethische Überlegungen zur aktuellen Diskussion. – Wu, Zü: Brockhaus 1991. 79 S. = R. Brockhaus Taschenbuch 461; kart. DM 7,95.

Haese, Ute: Die Kontroverse um die ethische Fundierung der Verteidigung in der kathol. Kirche. – Herford, Bonn: Mittler (1991). 391 S. = Libertas optima rerum X; DM 49,80 [Diss., Kiel].

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Ronchey, Silvia: Indagine sul martirio di San **Policarpo**. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 240 p. = Nuovi studi storici VI.

Colombás, García M[aría]: La tradición Benedictina. Ensayo histórico. Vol. I: Las raices. – Zamora: Ed. Monte Casino 1989. 431 p. = Espiritualidad monástica – fuentes y estudios XX; pes 2360.

Wagenaar, Christofoor: Om met Christus te zijn. Het christelijk oosters monachisme. Deel I. II. – Brugge: Uitg. Tabor; Zeist: Kerckebosch 1990. 987 blz. = Monastieke cahiers XXXIX; FB 1995.

Head, Thomas: Hagiography and the cult of saints. The diocese of **Orleans**, 800–1200. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XVII, 342 p. = Cambridge studies in medieval life and thought IV, 14; £ 35,–.

Hecke, Lode van: **Bernardus** van **Clairvaux** en de religieuze ervaring. Met een voorwoord van A. Vergote. – Kapellen: Pelckmans; Kampen: Kok Agora 1990. 224 blz.; FB 550,–.

Davy, Marie-Madeleine: Bernard de Clairvaux. – (P:) Éd. du Félin (1990). 214 p.; F 110,–.

Paciocco, Roberto: Da Francesco ai "Catalogi sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine Francescano (sec. XIII–XIV). – Assisi: Ed. Porziuncola 1990. 204 p. = Collectio Assisiensis XX.

Timothy, Johnson: Poverty and prayer in the theology of Saint **Bonaventure**. – MiscFranc 90, 1990, 19–60.

Zaccagnini, Gabriele: Vita sancti **Fridiani**. Contributi di storia e di agiografia lucchese medioevale. Ediz. critica ed elaborazioni elettroniche. – Lucca: Pacini Fazzi 1989. XV, 408 p., graph. Darst.; Lire 50 000.

Les exercices spirituels d'**Ignace de Loyola**. Un commentaire littéral et théologique. Albert Chapelle ... [ed.]. – Brux: Ed. de Institut d'Etudes Théol. 1990. 503 p.; F 220,–.

Netherwood, Anne: The voice of this calling. An evangelical encounters the "Spiritual exercises" of Saint Ignatius. – (Lo): SPCK (1990). 133 p.

Meissner, W. W.: Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola. – ThSt 52, 1991, 3–33.

Krynen, Jean: Saint **Jean de la Croix** et l'aventure de la mystique espagnole. Mystique chrétienne et théologie moderne. – Toul: Presses Univ. du Mirail 1990. 369 p. = Thèses et recherches XX; F 190,–.

Luévano, Andrés Rafael: Endless transforming love. An interpretation of the mystical doctrine of Saint John of the Cross according to the soul's affective relation and dynamic structures. – R: Institutum Carmelitanum 1990. 214 p. = Vacare Deo IX.

Jiménez Doque, Baldomero: Juan de la Cruz y la nueva modernidad. – Revísta de espiritualidad 49, 1990, 323–353; p. 355–369: Egido, Trofanes: Aproximación a la biografía de san Juan de la Cruz; p. 371–401: Vega García-Luengos, Germán: La poesía de san Juan de la Cruz. Fuego de palabras; p. 403–438: Gaitán, José Damián: Teología poética de san Juan de la Cruz; p. 439–474: Castro, Secundino: "Cristo vivo" en Juan de la Cruz; p. 475–500: Rodríguez, José Vicente: Evangelio eclesial de san Juan de la Cruz; p. 501–541: Guerra, Santiago: San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente; p. 543–566: Maccise, Camilo: San Juan de la Cruz y la nueva evangelización; p. 567–582: Gutiérrez, Miguel: Experiencia y communicación de la experiencia; p. 583–598: Pablo Maroto, D. de: Olvidos y carencias de un místico: San Juan de la Cruz.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Dante, Francesco: Storia della "**Civiltà Cattolica**" ‹1850–1891›. Il laboratorio del Papa. – R: Edizioni Studium (1990). 287 p. = Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani XIV; Lire 28 000.

Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Hrsg. von Walter Kerber ... – Ffm: Knecht (1991). 268 S.; DM 38,–.

Zagar, Janko: Justice and charity in **Rerum Novarum**. – Ang 68, 1991, 149–172.

Per una nuova etica dello sviluppo. Contributi sull'enciclica "Sollicitudo rei socialis". – R: Ed. Lavoro/Iscos 1989. 115 p. = Iscos VI; Lire 12 000.

Naturrecht im ethischen Diskurs. Mit Beitr. von Ludger Honnefelder ... Eingeleitet und hrsg. von Marianne Heimbach-Steins. – Mstr: Aschendorff 1990. XI, 111 S. = Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften XXI; kart. DM 20,–; [enth.:] S. 1–27: Honnefelder, Ludger: Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken; S. 28–46: Merks, Karl-Wilhelm: Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin; S. 47–66: Kroh, Werner: Aufklärung und katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik; S. 67-98: Irrgang, Bernhard: Naturrecht als Entscheidungshilfe? Am Beispiel der Bewertung gentechnischer Verfahren aus ethisch-theologischer Perspektive.

Capraro, Giuseppe: L'esperienza religiosa nella scienza sociale. Lineamenti di sociologia della religione. Prefazione di Franco Demarchi. – Padova: Ed. Messaggero (1990). 192 p. = Strumenti di scienze religiose; Lire 18 000.

Pikaza, Xabier: Trinidad y communidad cristiana. El principio social del cristianismo. – Salm: Secretariado Trinitario (1990). 304 p. = Koinonia XXX; pes 1600.

Sutor, Bernhard: Politische **Ethik**. Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. 338 S.

Faith and identity. Christian political experience. Edited by David Loades and Katherine Walsh. – Oxf: Blackwell 1990. XIII, 173 p., ill. = Ecclesiastical History Society. Studies in church history. Subsidia VI; £ 37,50.

Schwarzenthal, Rainer: Konflikt und Ausgrenzung in der katholischen Kirche. Analysen zur Selektivität religiöser Institutionalisierung. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 270 S. = Erfahrung und Theologie XVIII; kart. DM 73,– [Diss., Wuppertal]

Religion and politics in the American milieu. Ed. by Leslie Griffin. – [Atlanta: Scholars Pr. 1990]. VII, 169 p.; $ 4,95.

Reitinger, Herbert: Die Rolle der **Kirche** im politischen Prozeß der **DDR 1970** bis **1990**. – Mchn: tuduv-Verl.-Ges. 1991. IV, 124 S., 2 Kt., Tab. = tuduv-Studien. Reihe Politikwissenschaften XLVII; kart. DM 25,80.

Hengsbach, Friedhelm: **Wirtschaftsethik**. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 176 S. = Herder Taschenbuch 4013/ Spektrum; kart. DM 16,80.

XIII. Kirchenrecht

Aymans, Winfried: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearb. von Winfried Aymans. (13., völlig neu bearb. Aufl.) Bd. I: Einleitende Grundfragen und allgemeine Normen. – Pad [u. a.]: Schöningh 1991. XIX, 527 S.; kart. DM 78,–.

"La persona giuridica collegiale in diritto romano e canonico." "Aequitas romana ed aequitas canonico." Atti del III Colloquio (Roma 24–26 aprile 1980) e del IV Colloquio (Roma 13–14 maggio 1981) "Diritto romano – diritto canonico". A cura di T. Bertone ... – (CdV): Libr. Ed. Vaticana; (R): Pont. Univ. Lateran. 1990. 353 p. = Utrumque ius XI; Lire 40 000; [cont.:] p. 9–29: Catalano, Pierangelo: Il populus romanus e il «problema della persone giuridiche»; p. 31–39: Robertis, F. M. de: La capacità giuridica dei Collegi romani e la sua progressiva contrazione; p. 41–56: Biscardi, Arnaldo: Rappresentanza sostanziale e processuale dei «collegia» in diritto romano; p. 57–121: Fabbrini, Fabrizio: La personalità giuridica degli enti di assistenza (detti «piae causa») in diritto romano; p. 125–134: Campitelli, Adriana: «Cum collegium in causa universitatis fingatur una persona.» Riflessioni sul commento di Sinibaldo dei Fieschi (c. praesentium, de testibus e attestationbius, 57 X, 2,20); p. 137–152: Lombardía, Pedro: Persona juridica pública y privada en el ordenamiento canonico; p. 153–169: Tocanel, Pietro: Il concetto di persona giuridica collegiale presso la canonistica moderna; p. 171–188: Sandri, Leonardo: Organo, rappresentanza e «potestas sacra» nella Chiesa; p. 191–204: Gaudemet, Jean: Tradition romaine et reflexion chrétienne: le concept d'«aequitas» au IVe siècle; p. 205–239: Urrutia, F. J.: Aequitas canonica; p. 241–254: Martini, Remo: «Aequitas» nell'editto del pretore; p. 257–317: Bucci, Onorato: Per una storia dell'equità; p. 319–351: Bucci, Onorato: L'eredità scientifica di Olis Robleda.

Kraus, Dieter – René Pahud de Mortanges: Bibliographie des schweizerischen Staatskirchenrechts. – Frb/S: Universitätsverl. 1990. 186 S. = Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat XXXI; sfr 34,–.

Eid, Emile: La révision du code droit canonique oriental: histoire et principes. – L'anné canonique 33, 1990, 11–27; p. 29–56: Salachas, Dimitri: Le «status» ecclésiologique et canonique des Églises catholiques orientales «sui iuris» et des Églises orthodoxes autocéphales; p. 59–77: Cattaneo, Arturo: La Curie romaine dans la communion des Églises. Le cadre ecclésiologique dessiné par la Constitution apostolique «Pastor bonus»; p. 79–99: Imbert, Jean: Notules sur l'enseignement du droit canonique en France; p. 101–124: Basdevant-Gaudemet, Brigitte: A propos des associations cultuelles. Étapes d'une législation; p. 125–139: Échappé, Olivier: La «dernière tentation du Christ» devant les juridictions judiciaires.

Gasparri, Petrus: De potestate in Ecclesia. – EIC 46, 1990, 9–32; p. 33–41: Góralski, Wojciech: La disciplina del clero negli statuti del sinodo di Breslavia del legato pontificio Giacomo di Liegi del 1248; p. 43–75: Napoleoni, Igino: Vicende processuali di una famosa causa matrimoniale con un voto del card. Pietro Gasparri; p. 77–85: Rocca, Fernando della: Giuridicità e pastoralità nel diritto canonico; p. 87–108: Villeggiante, Sebastiano: L'amore coniugale e il consenso matrimoniale canonico; p. 111–127: Ciprotti, Pio: Qualche punto carratteristico della riforma del diritto penale canonico; p. 129–153. 479–495: Fedele, Pio: Terza panoramica canonistica.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Perry, Christopher: Listen to the voice within. A Jungian approach to pastoral care. – (Lo): SPCK (1991). X, 229 p. = New library of pastoral care; £ 7,99.

Lim, Peter Byeng-Hun: Leben aus der communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral. – Wü: Seelsorge, Echter 1991. 235 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge V; kart. DM 39,– [Diss., Freiburg/B]

Ramos Guerreira, Julio A.: Cristo, reino y mundo, tres referencias obligadas para la acción pastoral de la Iglesia. – Salm 37, 1990, 177–200.

Müller, Hans Martin: Gemeindeaufbau. – ThRu 55, 1990, 308–324.

Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral. Hrsg. von Stefan Knobloch ... – Mz: Grünewald (1991). 267 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 15–75: Haslinger, Herbert: Was ist **Mystagogie**? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff; S. 76–105: Stoltenberg, Gundelinde: Ekklesiogenese. Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche; S. 106–125: Knobloch, Stefan: Verschleudern wir die **Sakramente**? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie; S. 126–155: Knobloch, Stefan: Was von der Taufe zu halten ist. Ein Beitrag zur Klärung einer schwierigen pastoralen Frage; S. 156–193: Weber, Christiane: Firmkatechese als Entdeckungsreise. Skizzen einer mystagogischen Sakramentenvorbereitung; S. 194–225: Knobloch, Stefan: **Eucharistie** und Leben. Anmerkungen zur Finalität unserer Gottesdienste; S. 226–247: Hobelsberger, Hans: Im Gespräch Beziehung erleben. Diakonische Mystagogie am Beispiel der **Telefonseelsorge**; S. 248–266: Haslinger, Herbert: „Was willst du, daß ich dir tun soll?" Vom lebendigmachenden Umgang Jesu mit Außenseitern – Eine Anfrage an unsere Kirche.

Funk, Tobias: **Sprache** und **Verkündigung** in den Konfessionen. Tendenzen relig. Sprache und konfessionsspezifischer Varianten in deutschsprachigen Predigten der Gegenwart. – Ffm: Lang 1991. 391 S. = Europäische Hochschulschriften I, 1245; DM 97,– [Diss., Bonn]

Carr, Wesley: Ministry and the media. – Lo: SPCK Press 1990. XVI, 155 p.

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der **Sakramentenpastoral**. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 120 S.; kart. DM 16,80.

Haslinger, Herbert: Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 144 S.; kart. DM 28,–.

Esser, Wolfgang G.: Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung. – Mchn: Kösel 1991. 338 S.; Lw. DM 48,–.

Meier, Uto J.: Christoph von **Schmid**: Katechese zwischen Aufklärung und Biedermeier. Konzeption, Verwirklichung und Rezeption. Ein Beitrag zur Umsetzung der katechetischen Theorie Johann Michael Sailers. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. IX, 299 S. = Studien zur Praktischen Theologie XXXVII; DM 34,80 [Diss., Augsburg]

Hofmann, Bernhard F.: Kognitionspsychologische Stufentheorien und religiöses Lernen. Zur ‹korrelations-›didaktischen Bedeutung der Entwick-

lungstheorien von J. Piaget, L. Kohlberg und F. Oser / P. Gmünder. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. XX, 458 S.; kart. DM 38,–.

Ziebertz, Hans-Georg: Heteronomy and autonomy in education. – Journal of empirical theology 4, 1991, 39–58; p. 59–72: Hutsebaut, Dirk – Dominic Verhoeven: The adolescents' representation of God from age 12 to 18; p. 73–80: Zirker, Hans: Theological annotations to the adelescents' representations of God.

Ziebertz, Hans-Georg: **Moralerziehung** im Wertpluralismus. Eine empirisch-theologische Untersuchung nach moralpädagogischen Handlungskonzepten im Religionsunterricht und in der kirchlichen Jugendarbeit zu Fragen der Sexualität. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid. – (Kampen): Kok; (Weinheim): Dt. Studien Verl. 1990. 342 S., Tab.; brosch. DM 48,– [Diss., Nijmegen]

Beyond the classics? Essays in religious studies and liberal education. Ed. by Frank E. Reynolds, Sheryl L. Burkhalter. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIII, 235 p. = Studies in the humanities XIV; paper $ 29,95.

La compétence catéchétique. Suite aux travaux du Congrès de l'Equipe Européenne de Catéchèse à Gazzada (Italie) en mai 1988. Par G[ilbert] Adler ... – P: Desclee 1989. 137 p. = Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique III; F 98,–.

XV. Liturgiewissenschaft

The monastic ritual of **Fleury** (Orléans, Bibliothèque Municipale, MS 123 [101]). Ed. by Anselme Davril. – Lo: Boydell 1990. VII, 192 p. = Henry Bradshaw Society CV; £ 19,50.

Amit, Robert: **Missals** et **bréviaires** imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta). Propres des saints (éd. princeps). – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1990. XIV, 623 p. = Documents, études et répertoires; F 490,–.

Davidson, Robert: Wisdom and worship. – Lo: SCM Pr.; Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. (1990). 148 p. = The Edward Cadbury lectures. 1989; £ 9,95.

Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus **Gamber** (1919–1989). Hrsg. von Wilhelm Nyssen. – Köln: Luthe-Verl. (1989). 346 S. = Koinonio – Oriens XXX; DM 48,50; S. 319–346: Bibliograhia selecta; [enth.:] S. 31–41: Gamber, Klaus: Der Bischof von Rom in frühen Zeugnissen der lateinischen Liturgie; S. 43–57: Nyssen, Wilhelm: Das mystische Abendmahl ‹Zu einer russischen Ikone um 1700› mit vier Farbtafeln; S. 59–93: Blersch, Hartmut: Abgestiegen zu der Hölle. Die Verwandlung des Sterbens durch den Descensus ad inferos; S. 111–129: Dekkers, Eligius: Die altchristliche Liturgie als Neuheitserlebnis; S. 131–136: Onasch, Konrad: Beter und Betrachter. Betrachter und Beter. Bemerkungen zur Ikone der Ostkirche; S. 137–147: Quecke, Hans: Ein sahidisches Fragment der **Basiliusliturgie** ‹Cod. Vat. copt. 103,2›; S. 149–167: Schaffer, Christa: „... es naht der König der Könige." **Liturgie** als **Theophanie**. Eine Betrachtung; S. 169–187: Schulz, Hans-Joachim: Der sakramentale Charakter von Bischofsamt und Bischofsweihe. Altkirchlich-liturgische Überlieferung und Gemeinsamkeiten mit orthodoxer Kirchenstruktur in Art. 21 der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils; S. 189–232: Schneider, Michael: „Orationi frequenter incumbere": Über die innere Einheit von Leben und Gebet und ihre Bedeutung für die Praxis des Stundengebetes in der frühen Kirche; S. 233–256: Taft, Robert: The litany following the anaphora in the byzantine liturgy; S. 257–285: Triacca, Achilles M.: Maria – fede – chiesa domestica; S. 287–301: Thiermeyer, Abraham Andreas: ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ – oder: „Seid barmherzig wie auch euer Vater es ist" (Lk 6,36).

Kranemann, Benedikt: Die **Krankensalbung** in der Zeit der Aufklärung. Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgut. – Mstr: Aschendorff 1990. 440 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXXII; kart. DM 98,– [Diss., Münster]

Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe aller Christen. Von Konrad Baumgartner ... – Rgb: Pustet 1991. 117 S.; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 9–34: Schaeffler, Richard: Die Stellung des Kultus im Leben des Menschen und der Gesellschaft. Eine anthropologische Grundlegung; S. 35–49: Hahn, Ferdinand: Neutestamentliche und altkirchliche Grundlagen des christlichen Gottesdienstes; S. 50–64: Meyer, Hans Bernhard: Verständnis und Feier des Christusmysteriums im Licht der Liturgiegeschichte bis zur Reformation; S. 65–77: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Zwischen Verkündigung und Gebet. Die evangelische Sicht des Gottesdienstes; S. 78–102: Müller, Gerhard Ludwig: Gemeinschaft mit Jesus Christus in Wort und Sakrament. Liturgie im kathol. Verständnis; S. 103–112: Ist der Mensch noch liturgiefähig? Schlußdiskussion.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Dr. Teresa Berger, Duke University, The Divinity School, USA Durham, North Carolina 27706; Norbert Maria Borengässer, Verlagshaus Borengässer, Kirchweg 12, W-5300 Bonn 1; Dr. Horst Ferdinand, Fröbelstr. 4, W-5205 St. Augustin; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. M. Führer, Augsburg College, USA Minneapolis; Prof. Dr. Horst Gründer, Historisches Seminar der Univ. Münster, Domplatz 20–22, W-4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, FB 14, Sem. f. Arabistik, Rosenstr: 9, W-4400 Münster; Dr. Rudolf Hoppe, Kleberstr. 33, W-8600 Bamberg; Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, W-5300 Bonn; Dr. Benedikt Kranemann, Taubenstr. 6, W-4400 Münster; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, W-7700 Singen; Prof. Dr. jur. Joseph Listl, Lennéstr. 15, W-5300 Bonn; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ugarit-Forschung, Schlaunstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, W-4790 Paderborn; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpainterer Str. 29, W-8000 München 60; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, W-4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Schäfer, Kath. Fakultät der Univ. Passau, Postfach 25 40, Michaeligasse 13, W-8390 Passau; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, W-4400 Münster; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, W-4400 Münster; Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, W-3208 Giesen; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, W-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W-4400 Münster; Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, W-4000 Düsseldorf 31; Dr. Helga Weippert, Scheffelstr. 7, W-6900 Heidelberg 1; Dr. Robert Wenning, Pienersallee 34, W-4401 Roxel b. Münster; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str. 30, W-8900 Augsburg; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, W-4400 Münster; Prof. Dr. 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 25,50 DM, jährlich 135,– DM, Studenten-Abonnement 108,– DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 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, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters"
„Die vier theologischen Zeitschriften"

ASCHENDORFF
VERLAG

RUDOLF HAUBST STREIFZÜGE IN DIE CUSANISCHE THEOLOGIE

Denkender Glaube, der im Lichte Christi über sich und die Welt meditiert

Gläubige Reflexion, die von der Welterfahrung über Christus zu Gott hin transzendiert

Beides – Denken und Glauben – in lebendiger Einheit: Denn auch in der Welt und der eigenen Selbsterfahrung leuchten dem gläubigen Denker immerzu von neuem solche Lichter auf, die dem Glaubenden inmitten von Dunkelheiten Gott als den Ursprung und das Ziel von allem bezeugen. Am unmittelbarsten und eindeutigsten ist dies für allemal in Jesus Christus geschehen. In Seiner Kirche setzt sich Sein Wirken fort, das auf die Heimholung und Selbstbefreiung des Menschen aus Weltverlorenheit und Egoismus hinzielt.

Unter den drei Grundprinzipien „Gott über und in der Welt als Seiner Schöpfung", „Von der Selbsterfahrung des Menschen zu Jesus Christus als dem Vollender von Mensch und Universum" sowie „Die ökumenische Sinnstruktur der Kirche Jesu Christi" wird dies in 23 einander ergänzenden „Streifzügen" eingehend differenziert. Weil das Predigt-Werk des Nikolaus von Kues den reichhaltigsten und exaktesten Einblick in die Gesamtentwicklung seiner Theologie und Philosophie bietet, schöpft der Verfasser auch aus diesem sehr intensiv. Ein eigener Index mit der Chronologie sämtlicher Werke und Predigten dient der genetischen Übersicht. Das Stichwort-Verzeichnis hebt sozusagen die wichtigsten Kreuzungspunkte und besinnlichen Zwischenorientierungen auf den dargelegten Streifzügen hervor. – (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) 1991, 651 Seiten, Efalin-Einband mit Schutzumschlag, 74,– DM. ISBN 3-402-03494-8.

Zur Philosophie des Cusanus:

Josef Stallmach: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie bei Nikolaus von Kues. Das Werk gehört „zu den besten und brauchbarsten Arbeiten über den großen Denker. Es gelingt dem Verfasser meisterhaft ..., einen knappen, aber dichten Überblick dieser so tiefgründigen Metaphysik zu geben, die zwischen den beiden Polen einer Reflexion auf die unergründliche Einheit des göttlichen Seins und der Reflexion auf den menschlichen Geist ausgespannt ist" (Deutsche Tagespost). – (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft) 1989, 218 Seiten, Leinen-Einband mit Schutzumschlag, 48,– DM. ISBN 3-402-03493-X.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Michael Fieger

Das Thomasevangelium

Einleitung, Kommentar und Systematik. Für die neutestamentliche Exegese, insbesondere für die Erforschung der synoptischen Evangelien, ist das Thomasevangelium von großer Bedeutung, denn es enthält zu einem beträchtlichen Teil Jesusworte der synoptischen Tradition, allerdings in anderer Fassung. Daneben finden sich in diesem ungewöhnlichen Evangelium „Jesusworte" eigener Prägung, von denen die meisten zuvor unbekannt waren.

Drei Schritte bestimmen in diesem vorliegenden Kommentar die Auslegung der 114 Sprüche. In einem ersten Schritt wird das Logion formal analysiert. Mit der Frage nach der möglichen Herkunft des einzelnen Logions setzt sich der zweite Schritt der Auslegung auseinander. Die eigentliche Interpretation des Spruches stellt den dritten Schritt dar. Der Auslegung ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt. Die wichtigsten theologischen Ergebnisse werden in einem abschließenden systematischen Teil zusammengeführt.

Von Michael FIEGER. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 22. XX und 296 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-04770-5.

Bernhard Heininger

Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas

In der intensiven und andauernden exegetischen Diskussion um die Gleichnisse Jesu weist die Arbeit neue Wege. Konzentriert auf die Sondergutstücke des Lukasevangeliums, das gesamte Gleichniskorpus aber stets im Blick, entwickelt der Autor zunächst sein Verständnis des Gleichnisses als erzählte Metapher. Dabei fließen strukturale Beschreibungsmodelle ebenso ein wie neuere metapherntheoretische Konzepte. Die spezifisch lukanische Art und Weise, Gleichnisse zu erzählen, erschließt sich durch eine ausführliche Betrachtung der Monologe dieser Stücke. Der Vergleich mit den Selbstgesprächen des antiken Liebesromans sowie mit den Monologen der griechischen und römischen Komödie demonstriert einmal mehr, wie sehr der hellenistisch gebildete Schriftsteller Lukas auf verwandte und ihm anvertraute Erzählmuster zurückgreift und sie überall dort zur Nacherzählung von Jesusstoffen einsetzt, wo es ihm passend erschien. Man kann diese Technik als dramatische Akzentuierung bezeichnen, die der Profilierung der Gleichnisse als Handlungsmodelle, d. h. als Identifikationsangebote für das eigene Verhalten, dienen. Die Textuntersuchungen, die neben den großen Gleichniserzählungen auch die kleineren, oftmals sträflich vernachlässigten Fragegleichnisse behandeln, bestätigen dieses Bild.

Von Bernhard HEININGER. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 24. VIII und 250 Seiten, Leinen 56,– DM, ISBN 3-402-04772-1.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug der Bücher durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Rotraut Wisskirchen

Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom

Zwischen 817 und 824 hat Papst Paschalis I. Apsiskalotte und -stirnwand sowie den Triumphbogen der von ihm erbauten Basilika S. Prassede auf dem Esquilin mosaizieren lassen. Die fast vollständig erhaltene, 1987 restaurierte Bildkomposition ist ein stadtrömisches Zeugnis der karolingischen Renovatio mit primatialem Akzent.

Die Teilnahme des Papstes als Statthalter Christi auf Erden am Regnum Caeli war evident und sollte sichtbar werden. Die Ideen und Techniken der karolingischen Erneuerung kamen diesen Tendenzen entgegen und ermöglichten dem Inhaber der Kathedra Petri, die Macht der Bilder wirken zu lassen. Er erreichte damit zweierlei: Die alte und neue Größe Roms sowie den auf ihn übergegangenen Primat des Bischofsamtes Petri programmatisch vorzuführen, und damit der irdischen Macht der Karolinger die Grenzen zu zeigen.

Von Rotraut WISSKIRCHEN. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 17. 156 Seiten, 8 Seiten Grund- und Aufrisse im Anhang, 28 Tafeln mit 85 Abb., 3 Falttafeln. Leinen: 98,– DM, ISBN 3-402-08531-3. Subskriptionspreis: Leinen 90,– DM.

Bernhard Domagalski

Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst

Unter besonderer Berücksichtigung der frühchristlichen Zeugnisse. Kommt dem Hirsch in den antiken Quellen eine mehr ornamentale, attributive oder mehr eigenständig symbolische, religiöse, speziell christliche, Bedeutung zu? Um diese Frage zu beantworten, werden jeweils die paganen, jüdischen und christlichen Texte und archäologischen Zeugnisse der Antike untersucht.

Das Material wird nach thematischen Gesichtspunkten geordnet. Naturkundliche Beobachtungen, Eigenschaften des Hirsches, sein Vorkommen in Tierkampf, Jagd, Mythologie, Legende, Erzählung und Bildersprache werden behandelt. Gleichzeitig zeigt sich, wie sich literarische und monumentale Zeugnisse zueinander verhalten und wie historische oder zeitgebundene Vorstellungen und Deutungen in der christlichen Theologie und Kunst fortgeführt oder aufgegeben worden sind.

Von Bernhard DOMAGALSKI. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 15. 198 Seiten, 93 Abbildungen auf Tafeln. Leinen: 98,– DM, ISBN 3-402-08527-5. Subskriptionspreis: Leinen 90,– DM.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

ASCHENDORFF
VERLAG

Ulrich Offermann

Christus – Wahrheit des Denkens

Ziel dieser Arbeit ist der Nachweis der zentralen Stellung des Christusgedankens im Hauptwerk „De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues (1401–1464). Diese Schrift handelt von den klassischen Themen Gott, Mensch und Welt – allerdings in einer für das 15. Jahrhundert unkonventionellen Weise. Ausgangspunkt der Überlegungen ist für Cusanus die Frage des Menschen nach sich selbst und seiner Erkenntnisweise. Eine letzte Antwort auf die damit verbundene Frage nach der Wahrheit findet Cusanus in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Dabei zeigt sich, daß Jesus Christus nicht allein das Ziel menschlicher Erkenntnis, sondern auch dessen Grundlage ist.

Methodisch weist U. Offermann diesen Grundzug des cusanischen Gedankens nach, indem er konsequent die Bücher I und II von „De docta ignorantia" auf das dritte Buch, den im eigentlichen Sinn christologischen Teil, hin interpretiert.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 33.
1991, VI und 226 Seiten, kart. 49,80 DM, ISBN 3-402-03928-1.

Aschendorff – Postfach 11 24 – Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Clemens Baeumker

Witelo – ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts

Der schlesische Philosoph Witelo († nach 1277) ist einer der eigenwilligsten und bemerkenswertesten Naturphilosophen des 13. Jahrhunderts. Baeumker hat in diesem Werk die Person und die Schriften dieses Philosophen vorgestellt und Teile der Perspectiva erstmals veröffentlicht.

Neben unzähligen Textzitaten, die das Werk heute noch zu einer Fundgrube machen, edierte er den anonym überlieferten Traktat „De intelligentiis". Witelos Werk „Perspectiva" ist die erste vollständige lateinische Lectura zur Optik des arabischen Philosophen Alhazen (965–1039). Die scholastische Lehre vom Licht überschreitet in der Perspectiva Witelos die Grenze zur Naturwissenschaft.

Die Lichtlehre des Witelo hat im Mittelalter Beachtung gefunden und die Wirkungen sind noch in der späteren Zeit bei Johannes Kepler spürbar. Witelos Werk hat der mittelalterlichen und auch neuzeitlichen Naturphilosophie entscheidende Impulse vermittelt.

Beiträge zur
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band III, Heft 2.
1991, 2. Auflage (unveränd. Nachdruck der 1. Auflage 1908), XXXII und 686 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3–402–03165–5.

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 135,–**

Nummer 4 **1991** **87. Jahrgang**

Rolf Kühn: Neuereignis Simone Weil . . . . . Spalte 265

Kühn, Rolf: Deuten als Entwerden (Gilbert Kahn)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
Hausmann, Jutta: Israels Rest (Wolfgang Werner)
van der Merwe, C. H. J.: The Old Hebrew particle "gam" (Diethard Römheld)
Grundmann, Walter: Weisheit im Horizont des Reiches Gottes (Dieter Zeller)
Marshall, Christopher D.: Faith as a theme in Mark's narrative (Thomas Söding)
The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context (Beate Kowalski)
Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen (Rudolf Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 285
Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA) (Cornelius Mayer)
Grillmeier, Alois. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. (Basil Studer)
Hetmann, Frederik (Pseudonym für: Kirsch, Hans-Christian): Bojaren, Zaren und Kosaken (Thomas Bremer)
Grane, Leif: Die Kirche im 19. Jh. (Karl-Josef Rivinius)
Möhler, Johann Adam: Vorlesung zum Römerbrief (Harald Wagner)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 290
Axt-Piscalar, Christine: Der Grund des Glaubens (Gunther Wenz)
The Modern Theologians (Erdmann Sturm)
Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh. (Werner Schüßler)
Tillich, Paul: Hauptwerke, Bd 1: Philosophische Schriften / Bd 2: Kulturphilosophische Schriften (Erdmann Sturm)
Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, hg. v. H. Fischer (Werner Schüßler)
Schüßler, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion (Gunther Wenz)
Reimer, A. James: The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate (Edmund Arens)
Milbank, John: Theology and Social Theory (Edmund Arens)
Metz, Johann Baptist / Bahr, Hans-Eckehard: Augen für die Anderen (Werner Promper)
Le Pardon (Hansjürgen Verweyen)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 310
Hahne, Werner: De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern (Franz Kohlschein)
Kranemann, Benedikt: Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung (Manfred Probst)
Kahle, Barbara: Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jh.s (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 315
Wächter, Lothar: Gesetz im kanonischen Recht (Helmuth Pree)
Weber, Franz Xaver von: Der Rechtsanwalt im katholischen Kirchenrecht (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 322
Demmer, Klaus Moraltheologische Methodenlehre (Peter Fonk)
Demmer, Klaus: Die Wahrheit leben (Edmund Arens)
Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft (Joachim Wiemeyer)
Moral als Kapital (Joachim Wiemeyer)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 329
Religionsunterricht heute (Erdmann Sturm)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 330
Rössler, Andreas: Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus (Werner Schüßler)

Philosophie, Grenzfragen . . . . . Sp. 332
Piolanti, Antonio Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio "Philosophia theologiae ancilla" (Klaus Hedwig)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 334
Ottemann, Christian: Initiatisches Christentum (Josef Sudbrack)
Sobrino, Jon: Geist, der befreit (Josef Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Neuereignis Simone Weil

von Rolf Kühn, Singen/Wien

I. S. Weil: Gesamtausgabe und deutsche Übersetzungen

Seit 1988 erscheint die französische Gesamtausgabe der Schriften S. Weils, die auf 16 Teilbände angelegt ist. Inzwischen sind 4 Bde. veröffentlicht, die die frühen philosophischen Manuskripte, Studienarbeiten, Fragmente und ersten Artikel sowie Weils gesellschaftlich-geschichtliche Beobachtungen und Untersuchungen parallel zu ihrem sozial-politischen Engagement aus der ersten und mittleren Werkphase 1927–1940 umfassen.[1]

In ihrer chronologischen Anordnung erlaubt diese Edition S. Weils denkerische Entwicklung Schritt für Schritt zu verfolgen, was bisher nur durch eine Arbeit an den Manuskripten selbst möglich war. Damit wird ein geistiges Ereignis ersten Ranges nachvollziehbar, insofern die klarsichtigen Analysen dieser an französischen Eliteschulen ausgebildeten Philosophin, Syndikalistin und späteren „Mystikerin" unübersehbare „metaphysische" Wahrheiten in der Auseinandersetzung mit der Moderne selbst wiedergewinnt.

Die ersten philosophischen Arbeiten kreisen um die menschliche Wahrnehmungs- wie Erkenntnisfähigkeit im Zusammenhang mit der Realität der Arbeit, Wissenschaft und Weltnotwendigkeit, so daß von vornherein alle Begriffe an das aktive Weltverhältnis des Menschen gebunden sind und eine lebensweltliche Verknüpfung beinhalten.

In den sozial-politischen Schriften tritt dann hauptsächlich der gesellschaftliche wie historische Machtaspekt hinzu, der zeigt, wie der Mensch nach der Naturnotwendigkeit von ihm selbst geschaffenen „Mechanismen" unterworfen wird. Revolutionäre Befreiungsversuche daraus schaffen neue Herrschaftssysteme, die sich – wie in der Warenproduktion – durch die Funktion der technischen Spezialisierung und Bürokratisierung heute verdichten. So sucht S. Weil in der Vergangenheit nach Modellen, die eine gewaltfreie Überwindung oder Ausgleichung von „Notwendigkeit" und „Kraft" verheißen. Hier tritt ihr zunächst der griechische Vermittlungsgedanke der „Proportion" entgegen, den sie als Ermöglichung des „Guten" nach Platon, den Tragikern sowie der griechischen Geometrie ergreift, um ihn dann mit der christlichen Idee des „Übernatürlichen" zusammenzuführen. Am Ende dieser Entwicklung steht schließlich die Erkenntnis, daß die Menschheitsgeschichte nicht aus sich selbst heraus evolutionär das Wahre, Gerechte wie Gute hervorbringen kann, daß es in derselben Geschichte aber

[1] **Simone Weil: Oeuvres Complètes.** Edition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy. **Bd. I: Premiers écrits philosophiques**, éd. Gilbert Kahn / Rolf Kühn. – Paris: Gallimard 1988. 448 S., kart FF 185
Bd. II: Ecrits historiques et politiques
1: L'engagement syndical (1927–juillet 1934), éd. Géraldi Leroy. – Paris: Gallimard 1988. 418 S., FF 165
2: L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution, éd. Géraldi Leroy / Anne Roche. – Paris: Gallimard 1991. 643 S., FF 280
3: Vers la guerre (1937–1940), éd. Simone Fraisse. – Paris: Gallimard 1991. 347 S., FF 185.

14. NOV. 1991

auch nicht an „reinen" Bezeugungen, Symbolen oder Offenbarungen eines machtverzichtenden Gottes fehlt. Zu dessen seins-transzendenter Wirklichkeit kann sich der Mensch frei-verlangend entscheiden, um seinerseits den Vollzug des Machtverzichts und -ausgleichs auf sich zu nehmen, der sich nach S. Weils letzter Entwicklungsphase als „Ent-werden" (*dé-création*) interpretieren läßt.[2]

Inwieweit gerade das Aufsuchen einer machtfreien Tradition S. Weil in die Nähe wie aber auch in die kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Offenbarung versetzte, zeigt nun besonders die zuletzt erschienene deutsche Übersetzung „Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche".[3] Da Übertragungen Weilscher Schriften ins Deutsche – etwa im Unterschied zum Englischen oder Italienischen – eher selten sind (die wenigen aus den 50er und 60er Jahren wurden nicht wieder aufgelegt[4]), ist diese kleine Schrift grundsätzlich zu begrüßen, obwohl die Titelwahl sowie die eingeschobenen 14 Kapitelüberschriften vom Original abweichen. Als „Brief an einen Ordensgeistlichen" wird der Entstehungsgrund dieses Textes unmittelbarer einsichtig, denn S. Weil verfaßte dieses Schreiben 1942 in New York vor ihrer Überfahrt nach London, um darin Pater Couturier, den sie durch Jacques Maritain kennengelernt hatte, ihre schwerwiegendsten Einwände gegen das Christentum in 35 Punkten nochmals vorzulegen und ihre Taufverweigerung zu begründen.

Ein Haupthindernis für die wirkliche Verwurzelung der christlichen Botschaft von einem leidend-machtverzichtenden Gott in den Kulturen der anderen als abendländischen Völker sieht sie im Weiterbestehen der hebräischen oder alttestamentlichen Tradition als Offenbarungsreferenz, wodurch sich der Auserwählungsgedanke in der Kirche mit einem autoritativen Wahrheitsbegriff vermählte. Dies scheint ihr nicht nur mit der Offenbarung eines Gottes der Liebe an sich unvereinbar zu sein, sondern führte auch zur Ablehnung ganzer „heidnischer" Traditionen in der Antike, die einen leidenden Gott in ihrer Mitte kannten (z.B. Osiris, Prometheus, Dionysos), wodurch Europa geistig verarmte. Da zudem das irrige Bewußtsein der Auserwählung sich mit den imperialen Ansprüchen des Römischen Reiches verband, traten offene Ausrottungskampagnen hinzu, die im Mittelalter die „Häretiker" (Katharer, Albigenser, Waldenser) und in der Neuzeit die kolonisierten Völker betrafen. Daß nur im katholischen Christentum *die* Wahrheit zu finden sein soll, führe fast zwangsläufig zu dem ebenso anmaßenden wie mörderischen Gedanken, daß es im Christentum *nur* Wahrheit gäbe:

„Insbesondere fordert die Überzeugung, daß ein Mensch außerhalb der sichtbaren Kirche gerettet werden könne, ein neuerliches Überdenken aller Elemente des Glaubens, wenn man nicht eine völlige Inkohärenz in Kauf nehmen will" (S. 38).

Dieser Gedanke zeigt, daß es S. Weil auf die Möglichkeit des „Heils" für einen jeden Menschen in jeglicher Kultur ankommt. Ihre besonderen Kenntnisse der antiken und universalen Symbolik in Mysterienreligionen, Folklore und Märchenüberlieferungen haben also den Zweck, zu zeigen, daß der Mensch seine „übernatürliche Bestimmung", die mit der Kreuzeswahrheit identisch ist, in seiner Lebenswelt ausmachen kann, sofern die Überzeugung des „absolut Guten" darin gegeben ist. Für die religionsgeschichtlichen Einzelerkenntnisse gesteht sie zu, daß viele ihrer Überlegungen ein „Gewebe von Mutmaßungen" sind (S. 68). Aber der heuristische Wert derselben ist kein intendierter „Synkretismus" oder eine „heimliche Kirche (. . .) ohne Oberhaupt und Satzungen" im Sinne „freier Bruderschaften des Geistes", wie F. Kemp mißverständlich in seinem Nachwort kommentiert (S. 73f – wobei auf Fehlerhaftigkeiten in der Übersetzung selbst schon H.R. Schlette, in: imprimatur 21/5, 1988, S. 176–181 hinwies), sondern die Universalität *de facto* und nicht nur *de jure* der christologischen Konkretisierung: „Die Kirche ist nur in einer einzigen Hinsicht vollkommen rein: als Bewahrerin der Sakramente. Nicht die Kirche ist vollkommen, sondern Christi Leib und Blut auf dem Altar" (S. 37). Das heißt dieser „Brief an einen Ordensmann" sondiert die tatsächliche Inkarnationswahrheit unter ihrem real-symbolischen Aspekt in den menschlichen Zeugnissen des Guten, Gerechten, Wahren, Schönen und Heiligen[5].

Mit Recht sagt daher J.-P. Lapierre in einer von ihm eingeleiteten späteren Ausgabe dieses „Lettre à un religieux" (Livre de vie, Paris 1974, 8–10): Dieser Text verlangt eine „lecture fondamentale", weil er die Grundfragen nach der religiösen Wahrheitserkenntnis stellt, die seit dem II. Vatikanum nicht mehr ausschließlich durch die Regeln *extra Ecclesia nulla salus* und *anathema sit* abgestützt ist – und als solche aussondernden Prinzipien von S. Weil heftig angegriffen wurden (vgl. S. 41). Vielmehr wird von ihr eine notwendig wesenhafte Unterscheidung der Erkenntnisebenen selbst verlangt: „Die Mysterien des Glaubens sind kein Gegenstand für die Intelligenz, insofern diese das Vermögen des Bejahens und Verneinens ist. (. . .) Der einzige Teil der menschlichen Seele, der einer wirklichen Berührung mit diesen Mysterien fähig ist, ist das Vermögen der übernatürlichen Liebe" (S. 48). Somit geht es gerade nicht um eine „Entscheidung zur Distanz", sondern um eine unbedingt-aufmerkende Hinwendung dorthin, wo Menschen diese Offenbarung der Liebe „glauben" und sich über den Status dieses „liebenden Glaubens" in äußerster Redlichkeit Rechenschaft ablegen. Richtig gelesen kann dieses Buch also zu einer theologischen, religionsphilosophischen, kulturkritischen wie spirituellen Neubesinnung führen bzw. entsprechende Diskussionen veranlassen im Sinn einer wirklich universalen Ökumene.

Auch „Zeugnis für das Gute"[6] ist an sich kein Titel, der von S. Weil selbst stammt, aber er entspricht der Intuition ihres letzten Lebensabschnittes, die Realität des „absolut Guten" oder der „Liebe Gottes" in bezug auf die Welt für die menschliche Erfahrung zu erschließen und zu durchdenken. Diese Neuausgabe von ausgewählten Analysen, Studien, Briefen und „Cahiers"-Aufzeichnungen als Taschenbuch muß erwähnt werden, weil für Studienzwecke persönlicher oder seminarähnlicher Art nur diese Zusammenstellung auf deutsch in etwa ein getreues Bild ihres facettenreichen literarischen Schaffens zwischen 1940 und ihrem Tod 1943 widerspiegelt. Insofern ist es zu begrüßen, daß der Übersetzer und Hg. F. Kemp auch ein Gedicht „La Porte" vorangestellt hat (S. 8f), um die Ästhetik Weils in Verbindung mit ihrer Weltsicht zu dokumentieren: Die Welt (Schöpfung) ist zugleich Schranke, Schwelle wie Öffnung, worin sich die Weisen der „Berührung mit dem Übernatürlichen" kristallisieren.

Ihre Untersuchungen – hier Traktate genannt – gelten denn auch dieser Beziehung unter einem jeweils besonderen Aspekt. Es ist die Besonderheit des „Unglücks" (*malheur*) im Unterschied zum Leiden dargelegt und auf den besonderen Bezug zur Gottesliebe (Kreuz) dabei abgehoben (S. 13–44). In anderer Hinsicht bildet eine Betrachtung über die zentrale Rolle der Aufmerksamkeit bei den Studien eine philosophische wie pädagogisch-spirituelle Wegweisung zur Gottesliebe (S. 45–53). S. Weils Auslegung des Vaterunsers (S. 54–62) verschafft vor allem Einblick in ihr Gottesverständnis absoluter „Transzendenz", um Religion nicht zum Trostersatz werden zu lassen, ohne die Bitten um die konkreten Bedürfnisse des Leibes und der Seele zu vergessen. Was jedem Menschen wesenhaft geschuldet wird, nämlich das Verlangen nach dem Guten in ihm nicht zu ersticken, bildet den Gegenstand einer Studie aus der letzten Londoner Zeit, die zugleich mit dem Begriff der „Verpflichtung" sozialethische und (staats-)politische Dimensionen einbringt (S. 63–72). Allerdings enthält die Übersetzung Auslassungen, die nicht gekennzeichnet sind (z.B. S. 66). Die Briefe an Pater Perrin kreisen besonders um ihre religiös-kirchliche Situation (S. 75–115) und enthalten als wichtiges Dokument ihre sog. „spirituelle Autobiographie" (S. 87–104). Gewiß ist es ein Nachteil, daß ihre „Cahiers"-Aufzeichnungen (S. 129–232) aus dem fortlaufenden Zusammenhang gerissen sind, aber sie geben Einblick in die reflexive „Werkstatt" S. Weils, wo sie sich – anders als ihren Briefpartnern gegenüber – mehr ihrer philosophisch geprägten Denk- und Schreibweise bedient. Da die Berührung durch das Gute und dessen gnadenhaftes Wirken in uns im Mittelpunkt steht, sind die Bedingungen zu klären, unter denen dieses Gute gegenwärtig sein kann. Dazu dienen die Analysen der „Lektüre", die zugleich Deutung, Interpretation, Wahrnehmung, Meinung und Einbildung umfaßt. Und damit im Zusammenhang stehen Themen wie der „Leib als Waage" und die Welt als „Ordnung" (Kosmos), damit auch die Menschen zum „Gleichgewicht" finden.

[2] Vgl. R. Kühn: Deuten als Entwerden (s.u. Sp. 275).

[3] **Simone Weil**: **Entscheidung zur Distanz.** Fragen an die Kirche. Übersetzung und Nachwort von Friedhelm Kemp. – München: Kösel 1988 (Lettre à un religieux, Gallimard, Paris 1951) 76 S., kart DM 17,80

[4] Mit Ausnahme von: Schwerkraft und Gnade. Kösel, München 1952, 3. Aufl. 1981 (als Piper-Taschenbuch, München-Zürich 1989). Insgesamt liegen vor: Das Unglück und die Gottesliebe, München: Kösel 1953, 2. Aufl. 1961; Die Einwurzelung, München: Kösel 1956; Vorchristliche Schau, München-Planegg: Barth 1959; Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften (Übers. H. Abosch), München: Rogner & Bernhard 1975; Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem (Übers. H. Abosch), Frankfurt/M: Suhrkamp 1978; Aufmerksamkeit für das Alltägliche. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit hg. v. O. Betz, München: Kösel 1987 (enthält beschränkte Auszüge der zuvor genannten bei Kösel editierten und von F. Kemp übersetzten Schriften zu einzelnen Stichworten wie Arbeit, Befreiung, Notwendigkeit, Aufmerksamkeit, Geisteskraft, Unglück etc.).

[5] Vgl. auch R. Kühn: Art. „Weil, Simone", in: Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hg. v. Chr. Schütz, Freiburg-Basel-Wien 1988, 1417–1419.

[6] **Simone Weil**: **Zeugnis für das Gute.** Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Übersetzt und hg. v. Friedhelm Kemp. – München: dtv 1990 (Olten: Walter 1976). Aus verschiedenen Orig. ausgewählt: Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Paris: Gallimard 1962; Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris: Gallimard 1957; La connaissance surnaturelle, Paris: Gallimard 1950; Attente de Dieu, Paris: Fayard 1963; Cahiers, Tome I–III, Paris: Plon 1970, 1972, 1976.

– Beigefügte Lebenstafel, Quellennachweise, (sehr summarische) Bibliographie, Worterklärungen und Zitathinweise (S. 245–258) sind eine wertvolle Hilfe, um mit der Komplexität des Weilschen Werkes einige Vertrautheit zu gewinnen.

II. Neue Interpretationsansätze zur Lebensgeschichte und Mystik

Da sich bei S. Weil Lebensgeschichte und Reflexion stets gegenseitig befruchten, wird es in gewisser Weise auch immer wieder zu einer Neuschreibung ihrer Biographie kommen. Neben den ausführlichen Arbeiten von J. Cabaud[7] und S. Pétrement[8] bietet Wimmers hauptsächlich biographischer Beitrag in seinem Buch „Vier jüdische Philosophinnen"[9] den Vorteil einer informativen Kurzeinführung in Weils Leben, wobei allerdings durch das ausführliche Heranziehen von Weilschen Textauszügen gerade das Verhältnis von Aktion und Analyse ebenso plastisch wie angemessen zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus konnte der Autor, dessen Werk aus einer Vorlesungsreihe in Konstanz und Tübingen hervorging, bereits auf die ersten veröffentlichten Bände der „Oeuvres Complètes de S. Weil" zurückgreifen, so daß die Leser – neben den deutschen Übersetzungen, die benutzt werden – auch mit der neuesten Quellenlage vertraut werden.

Die eigenen Analysen und Deutungen Wimmers sind angesichts seiner Intention, „eine Mitte zwischen der bloßen Biographie und einer systematischen Entfaltung bzw. der Kritik des Werks zu halten" (S. 8), bewußt begrenzt. Sie enthalten jedoch durch ihre treffenden Beobachtungen und Stellungnahmen am geeigneten Ort bedenkenswertes Material zum tieferen Verständnis der vorgestellten Lebensentwürfe, die zugleich zur Überprüfung des eigenen persönlichen, gesellschaftlichen, philosophischen und religiösen Standortes anregen. So verweist Wimmer im Zusammenhang mit Weils frühem Agnostizismus darauf, daß der Atheismus eine Seite des Glaubens selbst darstellen kann (S. 103), um später zu präzisieren, daß die Welt nicht in zwei Bereiche, Welt und Gott, aufgeteilt ist, sondern „Gott da ist", ohne „Gegenstand unserer Raum-Zeit-Welt" zu sein, denn er „ist überhaupt kein Objekt" (S. 158). Diese Gedanken, wo Einflüsse analytischen Philosophierens erkennbar sind, werden in Bezug zur Weilschen Thematik von „Unglück und Gottesliebe" entwickelt, die relativ ausführlich dargeboten wird (S. 150–159) und worauf die Erfahrungen S. Weils im Bereich des Syndikalismus, des Pazifismus, der Fabrikarbeit sowie der Teilnahme am Spanischen Bürgerkrieg vorbereiten (S. 105ff).

Die detaillierte Darstellung der Weilschen Untersuchungen zur Situation in Deutschland 1932/33 kurz vor Hitlers Machtergreifung nimmt Wimmer zum Anlaß (S. 110–121), die Vergleichbarkeit und z.T. noch größere Klarsichtigkeit S. Weils gegenüber R. Luxemburg herauszustellen und festzuhalten, daß ihr „Humanismus" der individuellen Verpflichtung sie notgedrungen in eine politische wie moralische Konfliktsituation brachte (S. 119f). Dies wird im Zusammenhang mit dem zutiefst von ihr erlebten Phänomen der „Erniedrigung" als Quintessenz ihrer Fabrikerfahrung 1934/35 von Wimmer zu einer grundsätzlichen Frage erhoben: „(Es ist nach S. Weil) unbedingt notwendig, (sich) innerlich unabhängig zu machen von dem Prestige, das man genießt oder nicht genießt, aber erheischt. Mit Kant gesprochen ist es die ‚Menschheit in uns', der ‚homo noumenon', die gegenüber der Welt autonome Person, derer unbedingten, durch nichts relativierten Wert, deren ‚Würde' wir stets bei uns wie bei anderen zu achten, zu schützen, zu berücksichtigen haben. (. . .) Die freie Auflehnung oder das freie Einverständnis treten an die Stelle bewußtloser Rebellion oder sklavischer Unterwerfung" (S. 128).

In methodischer Hinsicht weist R. Wimmer mit Recht darauf hin, daß S. Weil den „üblichen Horizont der sozialen Fragen" mit „sprengenden Sätzen" immer wieder durchbricht, um zu „grundsätzlichen Perspektiven" vorzustoßen (S. 136, 163). In der Entfaltung dieser „philosophischen" Perspektive zusammen mit der sich verdichtenden „religiösen Tiefenerfahrung" fragt Wimmer dann auch vorsichtig, ob sich damit „in diesem Dasein (nicht etwas) erfüllt, worauf es eigentlich – z.B. im äußersten Verlangen nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit – immer schon angelegt war?" (S. 143). Und das Ziel eines solchen Lebens erblickt er im „(Kreisen) um jene reine Liebe, die sich in einem vollkommenen Opfer ausdrückt, wem auch immer es dient" (S. 150). Dabei finden jedoch wichtige Richtigstellungen statt, so z.B., daß S. Weil nicht „traurig und resigniert" angesichts der diagnostizierten Gesellschaftsentwicklung zu denken sei (S. 120f); daß sie nicht die Sexualität oder Libido verleugnet habe (S. 163) oder das bevorstehende Schicksal der Juden verkannte, weil sie selbst ihr Judentum abgelehnt habe (S. 131f, 146f). Allerdings bleibt der Vf. sich im Fall S. Weils der grundsätzlichen Schwierigkeit bewußt, sie überhaupt als *jüdische* Philosophin einzuordnen, weil sie diese jüdische Religion und Tradition gerade nicht als maßgeblich auffaßte (S. 26ff, 153, 160f). Die Diskussion darüber könnte aber, wie schon der „Brief an einen Ordensmann" zeigte, in der Tat nur in einer breit angelegten historischen, theologischen, exegetischen, religionswissenschaftlichen wie -philosophischen Untersuchung geführt werden, die bisher noch aussteht.

Angesichts dieser Begrenzung will Wimmer „mit der einzigartigen religiösen Tiefe (vertrauter) machen, in welcher Simone Weil lebte" (S. 148). Die Darstellung ihres zentralen „Unglücks"-Begriffs führt dabei nicht nur zum Insistieren auf die „Zerreißung" Gottes durch den Fluch des Kreuzes, die Parallelen zur „Kreuzestheologie" bei Moltmann, Sölle, Kitamori und Momose in Erinnerung ruft (S. 153f), sondern Wimmer selbst stellt sich in diesem Rahmen eine Grundsatzfrage: Kann die Materie wegen ihres „vollkommenen Gehorsams" – wie es S. Weil fordert – „unsere Liebe verdienen", oder gilt eine solche Liebe nur „einer unbedingt kosmischen Ordnung als Ausdruck des göttlichen Willens" (S. 154)? Der Vf. will nur Letzteres gelten lassen, zumindest mit größerer Eindeutigkeit, wobei aber der Materiebegriff als reines Relationalitätskonzept in seiner letztentscheidenden, weil existenztragenden Funktion etwas aus dem Blick gerät. Ohne diesen so verstandenen Begriff wäre es nicht möglich zu sagen, daß gerade „der Alltag, die Lebenswelt eines jeden von uns (. . .) unsere ganze *Aufmerksamkeit*" verdient, um eben „diesen Alltag in seiner verborgenen Schönheit bei aller Gewöhnlichkeit" zu entdekken (S. 156). Solche weltzugewandte Gottesliebe kann kein „Zustand" sein, sondern sie ist mit Weils Worten eine „Richtung der Seele", die – so wiederum der Autor – nicht mit einer „unbestimmten Religiosität" gleichgestellt werden darf, die sich gemäß dem „üblichen Ideal wissenschaftlicher Neutralität und Unvoreingenommenheit auf alles Beliebige beziehen kann" (S. 159).

In bezug auf Weils letzte redaktionelle Tätigkeit in London innerhalb der französischen Widerstandsbewegung, um geistig und moralisch der kulturellen, sozialen und religiösen Entwurzelung unserer Zivilisation entgegenzuarbeiten, wie es ihr testamentarisches Werk „Die Einwurzelung" versuchte, sieht Wimmer denn auch darin ein „letztlich erfülltes Leben zur Synthese und zu einem gewissen Abschluß" kommen – „ein kurzes, aber reiches und auf Gottes Unermeßlichkeit hin offenes Leben" (S. 166f). In seiner bewußt gewählten Einfachheit, ohne den Leser mit der Vielfalt der bisherigen Weil-Interpretationen zu konfrontieren, kann dieser Beitrag nicht nur in die Hände von Studierenden gelegt werden, sondern er ist jedem zu empfehlen, der eine erste, textnahe Einführung in das weite Gedankenuniversum S. Weils sucht.

In die Interpretationsprobleme des Weilschen Werkes führt hingegen die Arbeit[10] des bekannten englischen Sozialphilosophen P. Winch[11] hinein. Er schöpft seine Auslegungsmethode nicht nur aus jahrelanger Kenntnis gerade auch der eigentlichen philosophischen Gedanken S. Weils[12], sondern Winch parallelisiert das Denken Weils mit dem analytischen Vorgehen Wittgensteins. Dies ist deshalb fruchtbar, als Weils reflexiver Kritikversuch von wahrnehmungsbedingten ethischen, politischen, kulturellen und religiösen Lebensvollzügen aus der Sicht einer Pragmatik der menschlichen Natur- und Sozialgeschichte unterstützt werden kann, worin sich Erkenntnisfragen und Handlungsmotivationen – als *lecture* nach S. Weil – gegenseitig bedingen.[13]

Eine Grenze scheint zu sein, daß Winch gegenüber der „religiösen" Sprache des Weilschen Spätwerkes zu bedenken gibt, heutige Philosophie – wie er selbst – teile ein solches Sprechen nicht mehr (S. 4, 164, 188). Aber genau diese Einschränkung führt zu dem eigentlichen Buchthema, wann und auf welche Weise in der Menschheitsgeschichte Vorstellungen des Heiligen, Göttlichen oder Übernatürlichen auftraten, um in einer „Just Balance" das vorherrschende Machtphänomen auszugleichen. Daß Winch mit diesem Programm der Weilschen Intention nicht widerspricht, zeigt etwa ihre methodo-

[7] S. Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg-München: Alber 1968.

[8] La vie de S. Weil, 2 Bde, Paris: Fayard 1973; engl. Übers. S. Weil: A Life, New York: Pantheon Books 1977.

[9] **Wimmer**, Reiner: **Vier jüdische Philosophinnen.** Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt. – Tübingen: Attempto 1990. 308 S. (Studium Generale / Universität Tübingen); über S. Weil S. 97–168.

[10] **Winch**, Peter: **Simone Weil „The Just Balance".** – Cambridge: Cambridge University Press 1989. VIII, 234 S. (Modern European Philosophy), kart 32,50 / US$ 15,95.

[11] Vgl. z.B. Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt/M: Suhrkamp 1977.

[12] Vgl. seine Einleitung zu einer Schülerinnenmitschrift aus ihrem Philosophieunterricht 1933/34: Lectures on Philosophy, London: Cambridge University Press 1978, 1–23; franz. Orig.: Leçons de philosophie, Paris: Plon 1959; Neuaufl. 1989)

[13] Vgl. dazu schon P. Winch, Le nécessaire et le bien, in: G. Kahn (Hg.): S. Weil. Philosophe, historienne et mystique, Paris: Aubier-Montaigne 1978, 313–329.

logische und epistemologische Grundauffassung, daß es „einen Bezug zwischen (dem) Streben des menschlichen Denkens und den tatsächlichen Bedingungen seiner Verwirklichung gibt", wonach die „(Welt-)Erscheinungen gelesen werden" und „ein Weltbild errichtet wird".[14] Das heißt unsere „Vorstellungen" über Welt implizieren charakteristische „Haltungen" oder Interessen wie Begehren, Ziele, Ideale usw.

Winchs Ansatz kann also mit Recht, in Übereinstimmung mit Weils eigenem philosophischen Anliegen, die „concept-formation" in den Mittelpunkt seiner Betrachtung rücken (vgl. S. 19ff, 102ff, 164ff u.ö.), wobei er besonders den lebensweltlichen Aspekt betont, was wiederum phänomenologischen Vorgriffen bei Weil entgegenkommt, nachdem sie die anfängliche Position eines strengen Cartesianismus und rationalen Individualismus hinter sich gelassen hatte (vgl. Kap. 5–8). Weils Hauptabsicht, ein „Äquilibrum" zwischen Mensch und Natur sowie zwischen Einzelnem und Gesellschaft zu konzipieren, worin sich als „gerechtes Gleichgewicht" zugleich das Humane und Göttliche verwirklicht, faßt Winch so: „X and Y are in equilibrium when they are in stable relations (. . .) which permits each to retain its own essential nature" (S. 77).

Was jedoch erlaubt es, von Gerechtigkeit – und später – von „übernatürlicher Gerechtigkeit" zu sprechen (vgl. Kap. 9–15)? Aus den Weilschen Texten zwischen 1938/39–1943 ergibt sich, daß sie im Notwendigkeitsbegriff die Unterscheidung der Wahrnehmung von Dingen und von Menschen einführt. In unserer handlungsgebundenen „Lektüre" intersubjektiver Art beachten wir unmittelbare Verhaltensweisen wie Zögern vor einer Aggression oder Ausweichen von Entgegenkommenden, die auf naturgeschichtliche Wurzeln personaler Einstellung schließen lassen, so wie Wittgenstein die Grammatik und Pragmatik des Empfindungs-, Vorstellungs- und Handlungsvokabulars untersuchte. Daraus folgert Winch mit S. Weil: „'Human Personality'[15] roots the concept of the sacred in its application to human beings in certain natural reactions" (S. 190). Erst wenn sie in einem Vorstellungsrahmen formuliert werden, verlieren solche praktischen Reaktionen und Strebungen ihren ursprünglichen „phänomenologischen" Status und werden „Tatsachen".

Was aber unterscheidet natürliche Sicht- und Verhaltensweisen der Gerechtigkeit von deren spezifisch „übernatürlichem" Verständnis? Machtpolitisches Kalkül ist „natürlich" und wird von Weil anhand von Texten bei Homer, Platon sowie Thukydides u.a. nachgezeichnet. Aber aus der „Ilias" und der biblischen Offenbarung (Schöpfungsbericht, Psalmen, Hiob, Evangelien z.B.) ergibt sich, daß Gottes schöpfungs- und erlösungsfundierende Akte keine Manifestation der Macht sind, sondern Gesten und Modelle des „Rückzugs", der Entäußerung, der Liebe. Das heißt es gibt lebensweltliche Bezeugungen, daß Machtausübung kein – von Gott gewolltes – Naturgesetz ist (S. 194ff). Wir können damit das Gute verlangen, ohne es „in" der Welt zu besitzen, so wie auch unsere geometrischen Ideen immer einen Abstand zum wirklichen Objekt bewahren und es trotzdem erkennen. Nichts kann verstanden werden ohne ideale Bezüge, die nicht empirisch zu verwirklichen sind. So besitzt unser Verlangen einen Bezug zum Guten, und dahinter verbirgt sich ein Relationssystem, zu dem das begehrte Gut wie das Subjekt gehören. Dies schließt ein, daß wir uns von allen partikulären Wünschen lösen, die der Notwendigkeit angehören, denn das „absolute Gute" ist nicht Teil von ihr und kann deshalb nicht wie diese besessen werden.

Wenn damit ein Widerspruch in der menschlichen „Natur"(-Geschichte) auftaucht, nämlich „Abwesendes" dennoch als „gegenwärtig" zu erleben, dann gilt es, diesen Widerspruch „sokratisch" fruchtbar zu machen. Die irdisch-materiellen Verhältnisse bleiben so das Kriterium auch der geistigen und religiösen Dinge (S. 206), ohne daß letztere damit identisch sind, womit Weil einen substantialisierend-(neo)platonischen Dualismus vermeidet, um Welt und Leben als das je Ganze in einem anderen Licht zu sehen. Damit entgeht Winch nicht ganz der Frage, ob eine solche Betrachtungsweise – bei aller natur- und traditionsgeschichtlichen Verankerung – nicht dennoch subjektivistisch oder gar dezisionistisch bleibt, es sei denn, man akzeptiert als weiter gültiges Wahrheitsmoment die klassische Philosophieauffassung wie bei Platon und Spinoza etwa, daß kein Erkenntnisfortschritt ohne gleichzeitige praktische „Selbstdisziplin" (Tugend) gezeitigt werden kann. Daß es eine solch motivierte Entscheidung auch zum Guten gibt bzw. in Weilschen Termini eine gnadenhaft-übernatürliche Wirkweise, die uns das Gute durch die „Leere" hindurch erkennen oder tun läßt, ist gerade die herausfordernde Anfrage S. Weils an das moderne Denken, das in seinen „objektiv"-immanenten Referenzen verbleiben will.

In umgekehrter Hinsicht ist es aber spätestens nach dieser Studie von Winch nicht mehr möglich, auch S. Weils „religiöses" oder gar „mystisches Denken" in einer von der lebensweltlichen Konkretion abgehobenen Weise zu rezipieren, wie dies zu lange – gerade auch in Deutschland – geschehen ist. Philosophisch gesehen ist S. Weils reflexionskritisches Vorgehen eine Schule des Wollens zunächst und dann des Begehrens – und damit eine Weise zu leben, ohne die Gegensätze illusionshaft zu versöhnen. Die „gerechte Waage" zeugt von einem solchen Lebensprojekt. Und damit wäre es auch das nicht geringe Verdienst von Winchs Buch, daß S. Weil – außer ihrer Einbettung in eine eigene Tradition französischer Reflexions- und Wahrnehmungsphilosophie (vgl. unseren Versuch in „Deuten als Entwerden", 1989) – von der zeitgenössischen Philosophie nicht, wie es bisher geschah, ausgeklammert werden muß, sondern sie ihrerseits derselben unverzichtbare Analyseanstöße vermitteln kann.

Zumindest in dem Ansatz, „Mystik" und „Menschlichkeit", also die Erfahrung des uns Eigensten als Lebensgeschichte und die Erfahrung der uns nicht direkt zugänglichen Selbstoffenbarung Gottes ineins zu denken, kommt W. Buders Bemühen[16] in die Nähe der Überlegungen von Winch, wobei zudem eine „politische" Dimension allen entscheidenden Weilschen Konzepten zuerkannt wird (S. 63). Dennoch handelt es sich ausdrücklich bei dieser Arbeit um einen „theologischen Versuch" (S. 66ff), womit einerseits die Frage entsteht, ob die theologische Betrachtungsebene grundsätzlich der Weilschen Gesamtintention gerecht wird und worin andererseits jene „Radikalität" besteht, die als „Ereignis" der Mystik das Humane bestimmen soll. Auch Buder setzt wie Wimmer beim Biographischen an (S. 9–39, 90–99) und definiert die einzelnen Warte- und Wendezeiten bei S. Weil, die hier nicht noch einmal dargestellt werden müssen, als „Moratorien" im Sinne E.H. Eriksons (S. 11), so wie später zum Verständnis ihrer „mystischen Grundgestalt" die gestalttherapeutische Theorie von H. Petzold herbeibemüht wird. Dabei schälen sich drei hauptsächliche Haltungen nach dem Vf. bei S. Weil heraus: Die „Sehnsucht, sich in dieser Welt zu Hause zu fühlen, sie zur Heimat zu machen" (S. 11; vgl. S. 30f, 36f, 106); die Liebe zum Leben als „die Authentizität menschlichen Daseins im Sinne einer verantwortlichen und vernünftigen, ja in einer liebevollen Gegenseitigkeit (. . .), von der her eine neue Revolution (. . .) zu konzipieren wäre" (S. 20; vgl. S. 74f), sowie schließlich „die gedankliche Durchdringung des Glaubens (in) seiner Bedeutung für die Menschen in historischen Situationen" (S. 32) auf dem Hintergrund „teils ekstatischer, teils instatischer Erlebnisse" mystischer Natur (S. 30, 34). Ganz offensichtlich sollen alle Erfahrungen im Welt- und Lebensgefühl als „Heimatgefühl" zusammengeführt werden, was auch durch den Hinweis unterstrichen wird, die Biographie Weils müsse vom rein individuellen Aspekt abrücken, um „soziale Interaktionsgefüge", „sozioökonomische Kontextualität" sowie „normative Strukturen und (die) Wertewelt" ihrer Zeit besser sichtbar werden zu lassen (S. 12). In der Kürze kann Buder dies selbst nicht ausführen, aber entsprechende Berücksichtigungen für Weils Studienzeit an der Ecole Normale Supérieure (S. 11–15; vgl. S. 65f) weisen – unter dem Eindruck der politologischen Arbeit A. Moulakis[17] – in diese Richtung, die kommende Biographien aufzugreifen haben.

Unter Ausschluß der internationalen Weil-Forschung skizziert Buder in einem 2. Teil die 40jährige Rezeptionsgeschichte des Weilschen Werkes (S. 40–84). Er kommt zu dem Ergebnis, daß in spirituell-religiöser, philosophischer und politischer Hinsicht die wissenschaftliche Durcharbeitung der Schriften S. Weils maßgebliche Resultate hervorgebracht hat, daß aber ein „geschlossenes Bild" (S. 76) der Gestalt S. Weils noch nicht erreicht wurde. Grund dafür sei die jeweilige „Eindimensionalität" der bisherigen Rezeptionsmodelle, die in ihren genetisch-systematischen bzw. begrifflich-existenzlogischen Vorgehensweisen (S. 79) sich nicht selbst von der „Herausforderung S. Weil" in Frage stellen ließen, um den Rahmen ihrer jeweiligen Diskursivität sprengen zu lassen (vgl. auch S. 52). Diese Möglichkeit sieht Buder nun gerade mit der Untersuchung der „Mystikerin" S. Weil gegeben, worin er einen dreifachen Vorteil erblickt: die Priorität des „Handlungsimpulses" vor dem Denkimpuls, die „Zentrierung" der verschiedenen Dimensionen bei S. Weil durch das „Mystische" mit Hilfe einer lebensgeschichtlichen „Grundgestalt", wobei schließlich deren „Ganzheit" eben „unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten" dann zuläßt (S. 51ff, 66ff, 85ff).

So hilfreich dieser Überblick über die Rezeptionsstränge für den Leser ist, der kaum mit S. Weils Werk vertraut ist, weil er wertvolle frühe theologische Ansätze wie bei K. Pfleger und E. Przywara zu Recht in Erinnerung ruft (S. 67–72), so kann doch nicht übersehen werden, daß der Vf. mit einem Vorverständnis arbeitet, das nicht an S. Weils Texten selbst gewonnen ist. So erwähnt er die frühen philosophischen Schriften gar nicht (auch nicht unter der Literatur; vgl. Premiers écrits philosophiques, 1988) und scheint reflexive „Systematik" mit der „Erlebnis- und Erfahrungsgeschichte der Gottesbegegnung" (S. 62, 67) für unvereinbar zu halten: „(Ihr) spezifischer Impuls (. . .) ist

[14] S. Weil: Sur la science, Paris: Gallimard 1966, 146.

[15] Engl. Übers. des Weil-Textes: La personne et le sacré, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris: Gallimard 1957, 11–44.

[16] **Buder**, Walter: **Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit?** Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk. – Thaur: Österreichischer Kulturverlag 1990. 189 S. (theologische trends, 3), kart DM 28,00 / öS 198,00.

[17] S. Weil. Die Politik der Askese, Stuttgart: Klett-Cotta 1981.

als solcher im reflexiv nicht einzuholenden Dunkel der Lebenswirklichkeit eines Menschen geborgen" (S. 79). Dieses „Dunkle" steht dann auch für den Radikalitätsbegriff als Mystik der „authentischen" oder „elementaren" Existenz, worin das „Übernatürliche" und das „Politische" zugleich die „Humanität" bestimmen (S. 47, 57, 60, 64f, 119).

Entsprechend wird auch die integrative Kraft des Mystischen nicht von Weils eigenem Mystikverständnis her erarbeitet, sondern dem gestalttherapeutischen Drama-Modell H. Petzolds entlehnt: „Bühne, Szene und Skript" (als Umschreibung der Husserlschen Lebenswelt) lassen das mystische Erlebnis als „*menschliches* Erleben" auslegen, wodurch die „Life-Story" – im Zusammenhang mit „personal-innerlichen und sozial-äußerlichen Gegebenheiten" – sich neue „Alternativerfahrungen" (hier das Christentum) als „vitale Evidenz" erschließt (S. 85ff, 112f). Buder unterläßt es nicht, die vielfältigen Klassifizierungen der Mystologie zu erwähnen, aber er möchte anstelle eines „Eingriffs Gottes" in die Lebensgeschichte eines Menschen aus der „Geschichte der Simone Weil den bedeutungsermöglichenden Rahmen für das Konzept ‚Mystik'" selbst erheben (S. 90; vgl. S. 116). Nun ist nicht zu bezweifeln, daß lebensgeschichtliche Elemente jegliche Erfahrung prägen, also auch die mystische. Aber es wird dabei übersehen, daß die maßgeblichen „Alternativstrukturen" der mystischen „Ergriffenheit" bei S. Weil, nämlich Erfahrung des Sklave-Seins, der Schönheit und der Liebe durch das Unglück hindurch (S. 93ff) begrifflich bei ihr vorgeprägt waren. Gerade im entscheidenden Christuserlebnis von Solesme taucht in der Tat die philosophische „Lektüre"- und „Benennungs"-Problematik auf, insofern die Liebe Gottes „analog" wie in einem lächelnden Gesicht „gelesen" wird, und die Frage entsteht, ob sie dieser Liebe einen „Namen" geben darf, was Buder dann im 4. Teil (S. 117–151) in der verschränkten Thematik von Poesie, Mystik und Schöpfung zu beantworten versucht. Aber es wäre eben darauf hinzuweisen gewesen, daß Weil schon 1930 in der frühen Auseinandersetzung mit den skeptischen Einwänden des Protagoras den Übergang von der Wahrnehmung bzw. Empfindung zur legitimen Objektbenennung problematisiert hatte (vgl. Premiers écrits philosophiques, wie Anm. 1, S. 186) und diesen Fragenkomplex nun mystisch-theologisch wie lebensgeschichtlich reaktualisiert.

Dies bedeutet nicht, S. Weils Mystik hinwegzurationalisieren, aber doch darauf aufmerksam zu machen, daß ihre eigenen philosophischen Interpretamente nicht einseitig zugunsten eines anderweitig entlehnten Erlebnisbegriffs einer (psychotherapeutischen) „Ganzheit" vernachlässigt werden sollten, auch wenn dieser dann theologisch mit dem „Kairos"-Begriff oder der „Phänomenletztheit" des Mystischen als dem „Zwischen" von Subjekt und Objekt (C. Albrecht) weiterhin gestützt wird (S. 101ff). In der Tat stellt dieses Buch erneut die u.a. religionsphilosophisch interessante Frage, ob „eigenständige Gestaltungskraft des Religiösen" und „Verlängerung der (Weilschen) Philosophie in den metaphysischen Bereich hinein" sich ausschließen müssen (S. 62 u. 66). Es wird dabei ein Philosophiebegriff zugrunde gelegt, bei dem nie gefragt wird, ob S. Weil ihn so geteilt und so aus ihrer Tradition entgegengenommen hat. Als Urteils- und Wahrnehmungsphilosophie war ihr Denken stets auch praktisch, so daß nicht erst eine Priorität des Praktischen, Erlebnishaften oder Erfahrungsgemäßen postuliert werden muß. Und wenn das Proprium der „säkular-mystischen Grundgestalt durch das Erlebnis des fundamentalen Bezogenseins des Menschen auf die Welt und ihre Geheimnisse gekennzeichnet ist", dann fragt man sich (S. 107), was hier den Unterschied zwischen Philosophie und Mystik ausmachen soll, insofern Philosophie wohl je mit dem staunenden, betroffenen Bezug zum Welt-, Seins- oder Lebensgeheimnis anheben dürfte?

Es ist hingegen als sehr positiv zu vermerken, daß Buder das eigene künstlerische Schaffen S. Weils zentral in seine Betrachtung einbezieht und darin formal wie inhaltlich eine Antwort sieht, um erlebnismäßig ihre mystische „Ergriffenheit" zu integrieren. Gedichte, Drama („Gerettetes Venedig" von 1940), Aphorismen und Gebet sind – nach H. Sundens religionspsychologischer Rollentheorie – Entwürfe, in der ihr ureigensten Domäne des Wortes „sprachspielerisch" Grenzmetaphern auszuloten, um die Liebe (Gottes) „darzustellen" (S. 120ff, 143ff). Unter Rückgriff auf die seit altersher bezeugte Verknüpfung von Poesie und Mystik kann S. Weil zugleich durch ihr ästhetisch-literarisches Schaffen eine „Mystikerin des Säkularen" und korrespondierend im Bereich des Religiösen eine „Künstlerin des Religiösen" sein (S. 137f). So bringt sie das „übersummative MEHR in und an der Welt" zum Ausdruck (S. 125), inkarniert Schönheit als Wahrheit im Medium des Schreibens (S. 134) und „veranschaulicht" mögliche Transzendenzübergänge, ohne die „Nahtstelle zwischen Welt und Mensch" aufgeben zu müssen (S. 137f, 140). Ihre eigene Erlebnisverarbeitung als „Restrukturierung des lebensgeschichtlichen Raumes" (S. 143), wie sie besonders im bekannten „Prolog" zum Ausdruck kommt (S. 139ff mit Übers.), trägt dabei das Merkmal der Offenheit oder Unabgeschlossenheit, das heißt die „Namensgebung der Liebe" läßt in der Schwelle zwischen „Bekenntnis und Erlebnis" eine „Glaubensgestalt" hervortreten, die der „Geschichtlichkeit" der Mensch-Werdung des Menschen zugewandt ist (S. 145ff). Demzufolge geht es bei Weils mystisch-literarischen Zeugnissen weniger um „Verkündigung" als um „Einbeziehung" des Lesers, der nachvollziehen soll, daß die „Liebe zum Schöpfer" sich selbst einen Namen geben läßt – so wie S. Weil schrieb: „Es ist die Liebe Gottes zu Gott, die durch (die Seele) hindurchgeht" (Das Unglück und die Gottesliebe, wie Anm. 4, S. 131; zit. S. 149). Sprachlich wird diese „Transzendenz" in einem „Gebet" S. Weils aktualisiert, worin Selbsterkenntnis und Hinwendung zum Schöpfer-„Vater" – so die Gebetsanrede – als „konzentrierteste Fassung ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte" in der ereignishaften Gestaltung von „Menschlichkeit" kulminieren (S. 147–151 mit Übers. dieses Gebetstextes).

In seinem Schlußkapitel (S. 152–177) skizziert Buder dann doch auch selbst in systematischer Hinsicht Aspekte der „Weilschen Theologie" als einer „Theologie im Fragment", die ihre Kohärenz aus der alleinigen Kreuzeswirklichkeit gewinnt (S. 157ff). Als „innovative Theologie" steht diese nicht primär in der Tradition der Bibel und der Kirche, sondern in der Restrukturierung des Weilschen Denkweges von Marx zu Platon. Dabei nimmt der Zusammenhang von „Abwesenheit Gottes" in der Welt („Tod Gottes") und „theologia crucis" eine zentrale Stellung ein, denn es gilt eben, nicht „Götzen" im Da-Sein auszumachen, sondern den Hunger nach Gott Hunger sein zu lassen, damit weder die Menschlichkeit des Menschen noch die Göttlichkeit Gottes verfälscht werde (S. 160f, 165). Deshalb kann S. Weil auch nie als Apologetin eines konfessionell verfaßten Glaubens in Anspruch genommen werden, denn sie weist jede „garantiert religiöse Sinnwelt" zurück (S. 161). Ihre Antworten auf die Leidensfrage – oder besser „Unglücks"-Erfahrung – bedeuten keine neuen Elemente einer Theodizee, sondern „Solidarität" und Hochschätzung jeglicher „Splitter von Liebe", damit „die menschliche Sehnsucht nach der Verwirklichung einer wahrhaft menschlichen Gemeinschaft" nicht „übernatürlich ausgebeutet" werde (S. 173f). Dahinter klingt kurz das „Décréations"-Thema an, wofür wir die Übersetzung „Entwerden" nach Meister Eckhart vorgeschlagen haben. Buder will einerseits die Überwindung des gnostischen „Gottes des Lebens" darin festgehalten wissen (S. 170f) und andererseits die Integration der psychologischen und soziologischen Religionskritik (S. 175): Gott als Ohn-Mächtiger in dieser Welt bietet keine Kompensationen. Er fordert vielmehr, daß sich der Mensch selbst „im Verzicht auf sich selbst" gebe, um aller eigenen Scheingöttlichkeit in dieser Welt zu entrinnen (S. 172).

Eine engherzig formalistische Besprechung dieser Innsbrucker theologischen Diss. würde hervorheben, daß wenig Weil-Exegese im näheren Sinn stattfindet, die Zitate in ihrem Kontext wenig beachtet werden (sie erfolgen im Schlußteil weitgehend aus dem Auswahlband „Schwerkraft und Gnade" anstatt aus den Original-„Cahiers"); daß kaum alle Weil-Schriften herangezogen werden und der Vf. diffizile Einzelprobleme – wie etwa gerade der Bezug zwischen „Dé-création" und „Leben" – weder genetisch noch thematisch unter Heranziehung von Sekundärliteratur durchdiskutiert. Aber insgesamt kann dieser Studie ein erfrischender, methodisch innovativer Ansatz durch seine „psychobiographische" Betrachtungsweise nicht abgesprochen werden. S. Weil erscheint dabei als jemand, der mit allen Fasern des Herzens und Verstandes „lebte", obwohl – wie gesagt – der Bezug zum Lebenskonzept problematisch bleibt und phänomenologisch der Erlebnis-Begriff kaum erhellt ist. Die „Mystik" gehört nun außer „Philosophie" und „Politik" zu einem unumgehbaren Komplex ihres Werkes, und die Mystikforschung ist sicher durch ein kaum anderweitig ersetzbares Paradigma bereichert, das die Frage nach dem Wesen der Mystik neu stellen läßt. Säkularität und Humanität werden von Buder oft euphorisch beschworen und entsprechend an Weils Denken herangetragen, so daß das Buch weniger als Einführung in das Weilsche Denken gelesen werden kann, um damit auf genuine Weise vertraut zu werden, denn als eine problematisierende Skizze, die sich dem Vergleich mit anderen Weil-Interpretationen zu stellen hat. Durch die Mystik als behauptete Grundgestalt ihres Lebens und Denkens fällt fast über eine Hälfte ihrer Schriften (von ca. 1925–1938) aus der Betrachtung heraus – Schriften, in denen sich zeigt, was S. Weil wesentlich von ihrem Ursprung her war: die klarsichtige Philosophin von geübter, analytischer Urteilskraft.

Daß S. Weil „eine wirkliche Philosophin" war und „in der Reflexion (wie) in eigenständigem, originellem Denken (ihren) Beruf" erblickte (S. 5), stellt der informative, quellenmäßig gut belegte Vortragstext von A.A. Devaux „Simone Weil und das Christentum" vor der Kölner Karl-Rahner-Akademie klar.[18]

Aus dieser Position heraus erwuchsen ihr sowohl die Schwierigkeiten zum Eintritt in die Kirche wie eine Neudefinition einer faktisch universalen Ökumene: Daß mit dem „Sinn für das Universale" („Katholische") der christliche Geist alles Leben auf Erden durchtränke (S. 10). Aufgrund seiner guten Quellenkenntnis, die S. Weils „christliche Lebenshaltung" von Jugend an nachzeichnet (S. 2–3), kann Devaux auch mit Recht die von S. Weil selbst so fixierten und immer wieder zitierten „Gotteserfahrungen" in Portugal, Assisi und Solesme relativieren. Denn es wird sichtbar, daß S. Weil früh Kontakte mit überzeugenden gläubigen Menschen und mit den Mysterien wie Zeremonien des Christentums gehabt hat, so daß diese bei der Rekonstruktion ihrer

[18] **Devaux**, André-A.: **Simone Weil und das Christentum.** Mit einer Einleitung von Heinz Robert Schlette. – Köln: Karl-Rahner-Akademie Köln 1990, 15 S.

religiösen „Autobiographie" mit zu berücksichtigen sind. Dies grenzt auch die „lebensgeschichtliche Alternativstrukturierung" durch die ausschließlich drei „mystischen Erlebnisse" nach Buder ein und läßt das Jahr 1938 als mystische „Wende" in einer gewissen Kontinuität zu vorher erscheinen. Devaux bringt S. Weils Argumente aus dem „Brief an einen Ordensmann" in Zusammenhang mit einem Brief an Jacques Maritain von Juli 1942, worin es heißt, daß sie „die Aufgabe habe, ja (ihr) kein Recht zusteht, (ihr) Denken der Jurisdiktion der Kirche zu unterwerfen" (zit. S. 6). Ihre „Schwierigkeiten philosophischer Ordnung" betreffen folglich grundsätzlich den kirchlichen Anspruch, die Glaubensgeheimnisse, die allein Gegenstand der Liebe letztlich sind, mit glaubensmäßig verpflichtenden „Kommentaren" zu umgeben und für den Sakramentenempfang, für den allein das Verlangen maßgeblich ist, Bedingungen aufzuerlegen. Denn soll der katholische Glaube wirklich „Heimstätte" aller Menschen sein, so beschränkt sich die Aufgabe der Kirche auf die „Inspiration", da es „in den nächsten Jh.en" einer „neuen Religion" oder „eines gänzlich anders gewordenen Christentums" bedarf (S. 6–8). S. Weil plädiert wohl eher für Letzteres, und in diesem Rahmen sind auch die einleitenden Worte von H.R. Schlette zu diesem Vortrag zu sehen, der eine nützliche Parallele zwischen Weils „Implikationstheologie" der Liebe zum Nächsten, zur Weltschönheit, zu den Religionen wie in der wahren Freundschaft und der These K. Rahners vom „anonymen Christentum" erstellt (S. III).

Sowohl als Kurzorientierung zu S. Weils christlichem Standort wie über die zukünftigen Aufgaben von Theologie und Verkündigung ist dieser klare Text zu empfehlen, und er ergänzt bestens die Diskussion um die Weil-Schrift „Brief an einen Ordensmann" bzw. „Entscheidung zur Distanz".

Religionsphilosophische Ergänzungen zu diesem Beitrag von Devaux lassen sich der Kurzstudie von C. Hell[19] entnehmen, der entgegen manchen Zweifeln von Fachphilosophen klarstellt, daß S. Weil einerseits eine „eigenständige Sicht" der Philosophie entwikkelt und andererseits „einen wichtigen und höchst originären Beitrag zum philosophischen Denken im katholischen Kontext geleistet hat" (S. 507 u. 518).

Zu diesen „Konstanten" einer Weilschen „Philosophie der Religion" zählt Hell ihr Sprechen über Gott, hinter das „christliche Philosophie (und Theologie) (. . .) nicht mehr zurückfallen sollte" (S. 508). Ansätze dazu liegen im Begriff der Aufmerksamkeit und der Lektüre sowie in der Erfahrung von Schönheit und Unglück, worin zum einen die Möglichkeit einer „natürlichen Gotteserkenntnis" aufscheint, zum anderen aber ihre frühen agnostizistischen (Kantischen) Vorbehalte gegen „traditionelle Metaphysik" weiterbestehen (S. 515f). Zu unterstreichen ist außerdem, daß es „zwischen Naturgeschehen und religiöser Weltdeutung keinen Gegensatz (gibt)", da es sich um eine je „unterschiedliche Lesart" handelt (S. 517). Die Kritik des Allmachtsgedankens durch den Aspekt der „Décréation" Gottes in der Schöpfung führt nicht nur dazu, die Notwendigkeit im Universum als „Summe der besonderen Absichten Gottes" selbst zu verstehen, sondern vor allem jene Glaubenshaltung zu überwinden, nach der „Gott wie ein Herr über Sklaven" verfügt (S. 518). Ist diese Kritik auch in Weils mystischer Erfahrung gegründet, so schließt dies nicht aus, daß sie vor allem Platon – selbst als „Mystiker" gesehen – die Gleichsetzung Gottes mit dem Guten verdankt (S. 519). Und Platon ist es auch, der sie die Einheit von politischem Denken und einer Philosophie der Religion verdankt, was Hell durch treffende Hinweise auf ihr Werk „Die Einwurzelung" an anderer Stelle (S. 512) belegt. Eine nützliche Auswahlbibliographie beschließt diesen Buchbeitrag, der wegen seiner begründeten Stellungnahme für einen religionsphilosophischen Gewinn seitens des Weilschen Werkes weder von dieser Fachdisziplin noch von der Weil-Forschung übersehen werden sollte.

Das „Neuereignis Simone Weil", von dem unser Titel sprach, erweist sich durch diese Veröffentlichungen insgesamt als Gewinn an lebensgeschichtlicher Dichte und notwendiger reflexiver Differenzierung bei einer Gestalt, deren Anziehungskraft zur Auseinandersetzung nicht nachläßt.[20] In der Reihe derjenigen, die von einem „Entwerden" gesprochen haben wie Bergson, Schütz und Husserl: vom „Strom des Werdens und Entwerdens der Erlebnisse", vom „Werden und Entwerden der Handlungsphasen"[21] bzw. vom „Entwerden des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben"[22], kennt S. Weil noch ein anderes, zusätzliches „Ent-Werden" (*dé-création*). Es ist das Entwerden des „Ich" selbst, das nicht mehr die letzte Referenz für Wahrheit oder Sinn abgeben kann wie seit drei Jh.en Philosophie. Eine „andere" Ursprünglichkeit, eine „andere" Erstgegebenheit ist zu sondieren im Verzicht auf eine „Phänomenologie des Ich", nämlich daß vor Sein und Dasein noch das „Gute" sich manifestiert oder offen-bart. In der philosophischen Diskussion um die unverzichtbare „Andersheit" im logoszentrierten Diskurs heute steht S. Weil also nicht abseits, und sie bildet mit der Bezeugung des „absolut Guten" als diesem „Anderssein" zugleich die Brücke zur theologischen Reflexion.

[19] **Hell**, Cornelius: **Simone Weil**, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, hg.v. Emerich Coreth SJ / Walter M. Neidl / Georg Pfligersdorffer, Graz, Wien, Köln: Styria 1990, S. 507–521 (mit Bibliographie).

[20] Zu verweisen wäre noch auf Abosch, Heinz: Simone Weil. Zur Einführung, Hamburg: Junius 1990. (Dieses Werk lag uns bei Redaktionsschluß nicht vor).

[21] I. Srubar, Einleitung zu: A. Schütz, Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode, Frankfurt/M: Suhrkamp 1981, S. 30 u. 34.

[22] E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Den Haag: Nijhoff 1976, (Husserliana VI) S. 325.

Kühn, Rolf: **Deuten als Entwerden.** Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht. – Freiburg-Basel-Wien: Herder 1989. XIV, 457 S. (Freiburger Theologische Studien, 136), DM 58,00

Diese Arbeit ist die bedeutendste, die über S. Weils Philosophie seit der Untersuchung M. Vetös vor 20 Jahren (La métaphysique religieuse de S. Weil. Vrin, Paris 1971) geschrieben wurde. Unsere Besprechung kann nur zum Teil dem Umfang wie der begrifflichen Komplexität dieser wichtigen deutschen Weil-Studie gerecht werden, die außer den Schriften wie unveröffentlichten Manuskripten S. Weils aus all ihren Werkphasen 1926–1943 auch die bisherigen internationalen Weil-Interpretationen berücksichtigt und auf eine Fülle philosophischer Referenzen zurückgreift.

In seiner Einleitung zeigt K., wie das Denken Weils in der reflexiven Tradition Frankreichs von Maine de Biran, Lagneau und Alain verwurzelt ist. Es folgt eine Erläuterung jener Titel, die die drei Hauptteile der Untersuchung strukturieren.

Der 1. Teil lautet: „Semiotik und ‚Wahrnehmungs-Arbeit'". Unter Semiotik wird entweder eine allgemeine Zeichentheorie oder eine Theorie hinsichtlich der Bedeutung in Texten verstanden. K. kann zeigen, daß bei Weil wie bei ihren Lehrern die Realität der Welt eine „Text"-Struktur aufweist und der Erkenntnisakt mithin an eine „Lektüre" von Bedeutungen gebunden ist.

Der 2. Teil trägt die Überschrift: „Symbolik geschichtlich-gesellschaftlicher Macht". Der Vf. erinnert daran, daß die Symbole eine zentrale Rolle bei Weil spielen, was sie selbst zum Ausdruck gebracht hat (Cahiers I. Plon, Paris 1970, 186): „Warum wäre eine Darstellung der Welt gemäß des Verhältnisses Symbol/Zeichen nicht ebenso legitim wie eine Darstellung nach dem Verhältnis Mittel/Zweck in der Arbeit?"

Der 3. Teil schließlich ist überschrieben: „Poetik des Übernatürlichen". Die Substantivierung des Begriffs „poétique" (Poetik) findet sich nicht selbst bei Weil. K. will dadurch anzeigen, daß die „Lektüre" der Kunstwerke u. a. zum „Entwerden" (dé-création) führt und das Gute, dessen Manifestation das Schöne ist, nicht unseren praktischen wie theoretischen Hervorbringungen entstammen kann, sondern übernatürlich ist.

Im ersten Teil untersucht der Vf. die Weilsche Interpretation der Arbeit, indem er von ihrer Marxismuskritik ausgeht und sodann vom Wissenschafts-Verständnis im Zusammenhang mit Descartes. In der Wahrnehmung intelligibler Bezüge sowohl durch die Wissenschaft wie durch die Arbeit befreit der Mensch seine Lektüre des Universums von der Bindung an die „Ichheit" (*Moi*) und gelangt schließlich – nach einer angemessenen Lektüre der Symbole – zu einer *Nicht-Lektüre*, die frei von allem Eingebildeten ist. Indem der Mensch so „entwird" (se décrée), kann er das Sein im Licht des ursprünglichen Schöpferaktes erblicken. Auf diese Weise war der Begriff der „décréation" bei S. Weil, der von K. mit dem Eckhartschen Ausdruck „Entwerden" übersetzt wird, schon in der Erkenntnis- und Arbeitstheorie der frühen Weilschen Schriften enthalten.

Der zweite Teil bringt eine bemerkenswerte Analyse der Auffassung S. Weils hinsichtlich von Kraft, Macht und Gewalt (force), wobei nur der hermetische Titel des 1. Kap.s „Hypostasierte ‚Kräfte' als Energetik" die Klarheit der Untersuchung an sich etwas verdeckt. Das 2. Kap. dieses Teils vertieft den Begriff der „kollektiven Idolatrie".

Der dritte Teil beginnt mit einem Kap., dessen Inhalt gut durch die Überschrift „Aufmerksamkeit als Methode des ‚Ent-werdens'" angezeigt ist. Hieraus soll nur festgehalten werden, daß im Zusammenhang mit der Aufmerksamkeit ein sehr interessanter Vergleich mit dem Kantischen Imperativ durchgeführt wird.

Das 2. Kap. dieses letzten Teils ist überschrieben: „Metaphysik der Geste und Offenbarungspraxis".

Die Geste bildet den konkreten Ausdruck des subjektiven Bezuges, der zwischen der Zeichenlektüre und der ethischen Verpflichtung hergestellt

wird und für das Subjekt die Möglichkeit bietet, selbst ein gültiges „Symbol für die gesamte Menschheit" zu werden, wie S. Weil sagt.

Um diese symbolische Bedeutung aufzuweisen, stützt sich K. auf Weils Studienarbeit von 1926 „Le beau et le bien", worin sie von den „Gesten des gerechten Menschen" spricht sowie von jener „Bewegung, mit der man sich von sich selbst losreißt (. . .), um sich als Mensch zu behaupten, das heißt an Gott teilhat". Weiterhin schreibt S. Weil hierin: „In der Handlung sind das Schöne und das Gute eins. Durch dieselbe Bewegung lösen wir uns von der Sache und machen daraus das Objekt, das heißt das Schöne, was dasselbe wie wahrnehmen ist" (zit. S. 325).

Dieser Text faßt ziemlich gut die verschiedenen Hinweise zusammen, von denen K. aus überzeugend nachweisen kann, daß das Problem des Entwerdens (*décréation*) schon in Weils früher Wahrnehmungsanalyse grundgelegt ist. Von da aus gelangt man dann leicht dahin, den theologischen Aspekt des Problems des Guten auszumachen: Der „Verzicht Gottes" im Schöpferakt ist ein „Modell" für das Entwerden des Menschen, und die Annahme des Unglücks ist eine Teilnahme am Opfer Christi.

Im Ausblick dieses Buches erklärt der Vf. seine eigene Position.

Er zeigt zunächst, wie S. Weil durch ihre platonische Inspiration das idealistische Denken Descartes' und Kants, worauf sich diese Arbeit ausführlich bezieht, neu faßt. Platons entscheidende Absicht ist es, die menschliche Erkenntnis dem göttlichen Denken selbst einzuverleiben. Weiterhin zeigt K., daß die Symbolisierung des Erkenntnisaktes durch das christliche Schöpfungsgeheimnis sich von dem Augenblick an auferlegt, wo das Subjekt-Objekt-Verhältnis – wie bei S. Weil – durch den Begriff des „Rückzugs Gottes" systematisiert wird. Dies führt jedoch nach K. dazu, Gott selbst einer Grenze zu unterwerfen, während sich der Schöpfungsakt vielmehr als eine ganze „Gabe" des Seins Gottes verstehen ließe, die das geschaffene Sein des Menschen als „anderes" Sein begründet. Die geschaffene Andersheit und folglich die Freiheit in der Annahme dieser Gabe wäre „die einzige Weise, sowohl den Geist wie die ‚Ich-Person' (in ihrem Sein) zu begreifen (. . .), ohne daß dies eine Grenze, einen Verlust oder eine Verringerung darstellte" (S. 399). Es gibt dann eine Beziehung zwischen der Andersheit des als gesonderte Existenz angenommenen Selbstbewußtseins und der Welterfahrung – eine Beziehung, die zugleich mit dem Empfinden der Gabe wie der Differenz gelebt würde.

Indem S. Weil die Berührung mit der Welt hauptsächlich auf die aufmerksame Kontemplation mittels der „Leere" gründet, verleiht sie der Aufmerksamkeit eine Aufgabe, die diese angesichts des energetisch bestimmten „Verlangens" (désir) nicht wahrnehmen kann. Denn diese „Leere" bleibt das Werk des „Ich", das sich über eine verneinte oder ausgeschlossene Welt unerwünschter Empfindungen erhebt und so doch untergründig der Herrschaft eines Verlangens unterworfen bleibt. Die Freiheit, „wenn sie sich vom Verlangen trennt, und zwar mit dem Anspruch auf ein freies Urteil, worin sie sich als Freiheit ohne äußere Fesseln oder Beeinträchtigungen meint aussprechen zu können", verleugnet die „fleischliche" Bedingtheit des Menschen (S. 411). Nach K. bleibt S. Weils Denken zu stark an dasjenige des „Rationalisten" Alain gebunden. – Aber übersteigert K. diese Kritik nicht, wenn er schreibt: „Als was versteht sich in dieser Perspektive eines ‚Systems', welches auf der negativen (Seins-)Bestimmung beruht, der Ausschluß des begehrenden Verlangens zugunsten einer Leere, mit deren Hilfe die übernatürliche Symbolisierung des Erkennens wie Handelns erfolgt? Die Antwort kann nicht anders lauten, als daß hier ein Wille am Werk ist, welcher sich durch das ihm zugehörige Bewußtsein auf abstrakt allgemeine Weise dem Denken Gottes selbst gleichzustellen gedenkt. Das zu Erreichende ist der ewige Logos, hier allerdings in seiner besonderen Mitteilungseigenschaft als ‚Silence', das heißt ohne Möglichkeit der Begegnung *in* der Zeit als solcher" (S. 412f).

Wenn für S. Weil andererseits die Geschichte ausschließlich von der Kraft-Gewalt (force) bestimmt wird, so ist die geschichtliche Zeit die Endlichkeit, die der Unendlichkeit des Geistes entgegengesetzt ist, der seine Erfüllung nur im Ewigen findet. K. stellt dem eine christlich inspirierte Auffassung der Freiheit gegenüber, die angesichts der Unbestimmtheit der Zukunft einen Beginn von Hoffnung läßt. Insgesamt folgert er, daß „für den Berechtigungsnachweis einer ‚Religionsphilosophie', zu der S. Weil ohne jeden Zweifel durch ihre unablässige, reflexiv-hermeneutische Befragung der ‚abwesenden Anwesenheit Gottes' oder des ‚Guten' wesentliche Impulse beigetragen hat, (eine) Aufgabe bleibt: Aufzuzeigen, warum und welcherart *sich* die Freiheit dem Sinn hin*gibt*, der für sie *das* Wahre ist" (S. 424).

Es sei schließlich noch erwähnt, daß diese für die Weil-Forschung unverzichtbare Arbeit aus einer Sorbonner Diss. mit Claude Bruaire († 1986) hervorgegangen ist. Sie enthält am Ende S. 428–449 eine umfangreiche internationale Weil-Bibliographie, Angaben zu den unveröffentlichten Manuskripten S. Weils und den deutschen Übersetzungen ihrer Werke sowie ein hilfreiches Namen- und Sachregister (S. 450–457), worüber sich die Weilschen Hauptbegriffe und -themen gut aufschlüsseln lassen.

Versailles Gilbert Kahn

Hausmann, Jutta: **Israels Rest**. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1987. IX, 301 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, Heft 4 = Heft 124) Paperback DM 69,00

Mit der Erlanger Diss. liegt seit der 1939 von W.E. Müller vorgelegten und 1973 von H.D. Preuß neu herausgegebenen Diss. „Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament" im deutschsprachigen Raum die erste umfassende Bearbeitung der für die Thematik relevanten Texte vor. Allein schon deshalb dürfte die Monographie Beachtung finden. Da sowohl W.E. Müller als auch G.F. Hasel in seiner 1974 in 2. Aufl. erschienenen Monographie „The Remnant" die nachexilische Restvorstellung kaum berücksichtigen, da zudem neuere redaktionskritische Untersuchungen zu den Prophetenbüchern die Frage nach der zeitlichen Ansetzung des theologischen Restgedankens aufwerfen, wird man die Arbeit von J. Hausmann interessiert zur Hand nehmen.

Die Vfn. bearbeitet „weitgehend nur die Texte, die positiv vom Rest reden."[2] Zunächst untersucht sie die Belege in den eindeutig nachexilischen Schriften (I. Kap.), fragt dann nach dem Restgedanken im exilischen Schrifttum (II. Kap.) und tastet sich schließlich zu den möglicherweise vorexilischen Belegen vor (III. Kap.). Nach einer Zusammenschau der in der Einzelanalyse erzielten Ergebnisse (IV. Kap.) wird abschließend die Frage nach dem Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde erörtert (V. Kap.). Im Folgenden sollen vor allem die ersten drei Kap. referiert werden.

Das nachexilische Schrifttum bietet die positive Restvorstellung in zahlreichen Varianten. Da sie dort aber nicht durchgängig begegnet, verbietet sich eine generelle Identifizierung des Restes mit der empirischen nachexilischen Gemeinde. Diese Gleichsetzung kann lediglich für das Esrabuch gelten. Der Restgedanke läßt sich zudem weder exklusiv religiös noch exklusiv national bzw. politisch fassen. So begegnet im Chronistischen Geschichtswerk eine eigenständige und differenzierte, keineswegs homogene Konzeption des Restgedankens (vgl. 1 Chr 12,39; 13,2; 2 Chr 12,7; 30,6; 34,1ff.; 34,21; ferner 2 Chr 36,20 mit 2 Kön 25,11): Einmal wird der Rest mit Nordisrael, d.h. mit der entstehenden samaritanischen Gemeinde identifiziert. Andere Stellen meinen das aus Israel und Juda gebildete Volk. Ferner begegnet der Gedanke eines rein judäischen Restes. In den (zahlenmäßig überwiegenden) Belegen mit politischer Konnotation ist der Restgedanke „Bestandteil der Hoffnung auf ein neues gesamtisraelitisches Königreich, da dieses nur dann zu verwirklichen ist, wenn auch der Rest (im wesentlichen Israels, aber auch Judas) mit einbezogen wird."[23] Da aber die Umkehr zu Jahwe und die Ausrichtung an seinem Willen für diesen Rest konstitutiv sind, muß zudem die religiöse Dimension der Rede vom Rest berücksichtigt werden. Die Bücher Esra (1,4; 3,8; 6,16; 9,6–15) und Neh (1,1–3; 4,8.13; 7,70ff.; 10,29; 11,1.20) sehen allein die Golah als die rechtmäßige und somit für den Neuanfang bestimmte Nachfolgerin des alten vorexilischen Gesamtisrael an, wobei diese Gemeinde sich der Nehemia-Denkschrift zufolge einer gewissen politischen Autonomie erfreut. Hag (1,12.14; 2,2.3) hat den Restgedanken überwiegend in redaktionellen Partien (1,12.14; 2,2). „Das Ineinander von kultischem Engagement im Blick auf den Wiederaufbau des Tempels und von politischer Erwartung in der Verkündigung Haggais richtet sich also an das Volk, das im Rahmen des Buches den Titel ‚Rest' trägt. Damit wird der Rest zum Träger der nationalen Erwartung. . ."[42] Proto-Sacharja (8,6.11f.) setzt den Rest mit der bereits zurückgekehrten oder noch im Exil weilenden Golah gleich. Die redaktionelle Partie 8,9-13 weitet den Gedanken dann auf Israel und Juda aus. Bei Deutero-Sacharja sind dagegen universale Züge zu finden: den Philistern wird nach Jahwes Strafgericht eine Eingliederung in das Gottesvolk als Rest verheißen (9,7f.). Trito-Sacharja (13,7–9; 14,2.16) bietet eine apokalyptisch geprägte Restvorstellung: das endzeitliche Juda/Jerusalem und die Völkerwelt, die zu Jahwe gefunden hat. In Joël (1,4; 2,3; 3,5) sind besonders der Umschwung vom rein negativ orientierten Restgedanken hin zur positiven Restvorstellung und die Zuordnung der Restvorstellung zum Tag Jahwes, die dem Rest den Charakter der Endgültigkeit und der Universalität verleihen, zu vermerken. Für Joël 3 ist wie für Sach 14 „der Rest eindeutig eine Größe . . ., die jetzt als solche noch aussteht und somit Teil der Verheißung ist"[65]. Bei Trito-Jesaja (Jes 66,19) wird der im Gericht bewahrte Rest zum die Herrlichkeit Jahwes bezeugenden Zeichen, das die fernen Völker mit Jahwe bekannt macht.

Die exilischen Restvorstellungen sind in Jes 40-55, Ez, Jer, Obd und Dtn – 2 Kön (DtrG) belegt. Weil bei Deutero-Jesaja kein Interesse an der politischen Selbständigkeit Israels begegnet und auch der Gerichtsaspekt weitgehend fehlt, spielt bei ihm der Restgedanke (45,20; 46,3; 49,21) nur eine untergeordnete Rolle. Die beiden auf ihn zurückführbaren Stellen weisen „Ansätze zu einer Ausweitung des Restgedankens auf andere Völker"[80] auf. Hier bahnt sich ein Denken an, das in Sach 14,16 endgültig vollzogen ist. Ez kennt den Rest nur im Kontext von Droh- und Gerichtsworten (5,10; 6,8f.; 6,12; 7,16; 9,8; 11,13; 12,16; 14,22; 17,21; 39,28; 33,21f.). Die sekundäre Stelle

39,28 und die auf eine Einzelperson zu beziehenden Verse 33,21f. sind nicht geeignet, dem Propheten eine auf die Zukunft ausgerichtete oder mit Restaurationshoffnungen verbundene Restvorstellung zuzuschreiben. Zwar belegen 23,1–8; 31,2–6; 31,7–9; 50,19f und 51,50 den theologisch gefüllten Restgedanken, doch kann von den Heilsworten lediglich 31,2–6 auf Jeremia zurückgeführt werden. Die dtr und nicht-dtr Redaktion von Jer weisen deutliche Unterschiede in der Restkonzeption auf. Sind die der dtr Redaktion zuzuordnenden Texte nicht an der weiteren Existenz Judas interessiert, so sehen im Unterschied dazu die nicht-dtr Fremdberichte in Jer „im Rest Judas durchaus noch eine Möglichkeit zu positiver Weiterexistenz"[114] Für Obd (14.17) ist der Rest „vom Kontext her die von JHWH zugesagte Größe durch die er seine Herrschaft zum Zug bringen will und über die er seine Herrschaft ausüben wird."[117] Mit *plt* und *sarid* begegnen Termini, die vor allem den religiösen Aspekt der Restvorstellung herausstellen. Die ausschließlich exilisch-nachexilischen „Rest"-Texte des DtrG bieten ein differenziertes Bild: Die z.T. in einem positiveren Kontext begegnenden negativen Restaussagen (Dtn 4,27; 28,62; 2 Kön 17,1–23; 21,10–15) müssen einer nomistisch orientierten Redaktion zugerechnet werden (DtrN). 2 Kön 24,8–17 spricht dagegen positiv von der Golah und negativ von den im Land verbliebenen Judäern. Positiv formuliert der exilisch-dtr Vers 1 Kön 19,18. Die Erzählungen 2 Kn 25,8–21.22–26 und 1 Kön 12,21–24 bleiben dagegen hinsichtlich der Restvorstellung ohne nähere theologische Qualifikation. Die nachexilischen Belege aus den Jesajalegenden (2 Kön 19,4; 19,30f.) weisen positive Züge auf. In Lev 26,36.39 begegnet zwar der Restgedanke, doch kann Lev 26 „für die Frage nach dem eigentlichen Restgedanken in positiver theologischer Füllung nicht herangezogen werden."[135]

Alle möglicherweise vorexilischen Belege – untersucht werden die Bücher Jes, Mi, Am, Zef, Gen – sprechen mit Ausnahme von Gen 7,23 und Am 5,14f. negativ vom Rest. Diesen beiden Texten fehlt jedoch ein explizit theologisches Moment. Positive Restaussagen sind nur in exilisch-nachexilischen Erweiterungen zu finden.

Besonderes Interesse darf dem V. Kap. gelten, denn dort erörtert H. den Zusammenhang zwischen der Restvorstellung und dem Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Zu drei Bereichen will die Vfn. „einige weitere Aspekte in die Frage nach dem Selbstverständnis der nachexilischen jüdischen Gemeinschaft einbringen, die eher als Denkanstoß denn als Lösung zu verstehen sind"[224]:

1. In Auseinandersetzung mit Plöger u.a. wird festgehalten, daß es bei der Bestimmung des Selbstverständnisses nicht um die Alternative Theokratie oder Eschatologie gehen kann. Vielmehr muß die Frage lauten: Gibt es in eschatologischen Aussagen theokratische Elemente und in theokratischen Konzeptionen eschatologische Aspekte? Wenn die Vfn. als ein Ergebnis festhält, daß „Theokratie und Eschatologie kaum isoliert voneinander zu sehen sind" [236], dann hängt das auch mit dem von ihr bevorzugten weiteren Eschatologieverständnis zusammen. So können auch im Chronistischen Werk mit seiner auf Zukunft ausgerichteten transparenten Geschichtsschau, ja sogar in Esra/Nehemia eschatologische Elemente entdeckt werden. Wer das hier vorausgesetzte Eschatologieverständnis akzeptiert, wird dem kaum widersprechen können.

2. Die mit den Begriffen „Kultgemeinde – Nation" verbundene Problemstellung läßt sich nicht durch einen einfachen Rückgriff auf eine der beiden Vorstellungen lösen; im Anschluß an Fabry wird die nachexilische jüdische Gemeinschaft als ethnisch-ekklesiologische Größe bestimmt [246].

3. Die Frage, ob das nachexilische Israel sein – und damit auch Jahwes – Verhältnis zu den anderen Völkern partikularistisch verstanden oder ob es eher eine universale Perspektive entwickelt hat, verlangt ebenfalls eine differenzierte Antwort. Es besteht, so H., eine Relation „zwischen (fehlendem) Universalismus und näherer Bestimmung des Restes"[249]. Deutlich wird das in Esra/Nehemia: „In beiden Büchern erfährt der Rest seine stärkste Beschränkung und in beiden Büchern ist auch von Universalismus nichts zu spüren."[249f.] Ganz anders lautet der Befund bei Tritojesaja und Deutero/Tritosacharja; dort wird das neue Gottesvolk aus Juden und Nichtjuden gesammelt.[248f.] „Zwischen den beiden Polen Esr/Neh und Tritojesaja/Deutero- und Tritosacharja bewegt sich die übrige nachexilische Literatur."[250] Der abschließende Abschnitt, der nach dem „wahren Israel" und den Trägerkreisen der einzelnen Hoffnungen fragt, gibt sich zurückhaltend, formuliert aber eine brisante These: „Bereits im Alten Testament ist Gemeinde nicht eine Größe, deren Grenzen in allen Einzelheiten festgelegt sind bzw. die sich nach außen abschließt. Ihr haftet keine Exklusivität an, sondern sie ist offen für Erweiterung, für neue Glieder, für neue Aspekte."[254] Ob F.Crüsemann mit der auch von der Vfn. geteilten Vermutung, die prophetisch-eschatologischen Hoffnungen seien in Konventikeln, marginalisierten Gruppen, Teilen der Unterschicht und der Intellektuellen tradiert worden, Recht behält, steht allemal dahin. Wir wissen darüber zu wenig.

Sicherlich kann man im Detail gelegentlich anderer Ansicht sein als H. Doch ändert das nichts daran, daß die sorgfältig erarbeiteten Textanalysen mit Gewinn zu lesen sind. Den Beitrag zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde wird man, wenn es um diese interessante Epoche der Geschichte Israels geht, gern zur Hand nehmen.

Hildesheim Wolfgang Werner

van der Merwe, C.H.J.: **The Old Hebrew particle „gam"**. A Syntactic-Semantic Description of *gam* in Gn-2Kg. – St. Ottilien: Eos 1990. XI, 228 S. (Münchener Universitätsschriften, Phil. Fak. Altertumskunde und Kulturwissenschaften. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 34), kart DM 45,00

Der Band stellt eine im Dezember 1988 am Department of Semitic Languages der Stellenbosch Univ. (RSA) eingereichte Diss. zum doctor of literature in revidierter Fassung vor. Die Arbeit wurde betreut von W. Claassen, sowie (beratend) W. Richter, W. Eckardt, W. Gross und J. Barr.

Ein kurzer Forschungsüberblick (Kap. 1) zeigt die Notwendigkeit einer stärker methodisch reflektierten und linguistisch fundierten Analyse. Zur Objektivierung der auf das Althebräische als tote Sprache angewendeten Kategorien wird daher auf die bekannte Satzgrammatik von W. Richter (vor allem: Grundlagen der althebräischen Grammatik I-III [ATS 8.10.13], St. Ottilien 1978–80) zurückgegriffen. Ihre Grundlagen werden, soweit notwendig, in Grundzügen vorgestellt (Kap. 2) und mögliche Vorbehalte gegen die starke Theorielastigkeit zurückgewiesen:

„If the immense amount of research which is put into the description of modern languages is taken into consideration, it would certainly be naive to think that O(ld)H(ebrew) can easily be adequately described by means of the little research conducted in this field of study" (S. 2). Eine tote Sprache bietet zudem ein begrenztes und nur schriftlich verfügbares Reservoir an Analysematerial und verschärft damit die methodischen Probleme zusätzlich. Auf diesem Hintergrund ist die für nicht einschlägig interessierte Leser frustrierende Selbstbeschränkung, einen „ad hoc transfer of pragmatic considerations to the ‚meaning of *gam*'" (S. 3) vermeiden zu wollen, verständlich.

Kap. 3 kritisiert (zu Recht) den oft unkritischen und nicht exakt definierten Gebrauch des Begriffes „Emphase" und skizziert die jüngere linguistische Diskussion um den hier ersatzweise eingeführten Begriff „Fokus".

Die hier vorgestellte Position lehnt sich an Arbeiten von J. Jacobs und C. Gussenhoven an: „The referent of the item marked for focus . . . represents a particular item from a number of possible alternatives" (S. 40, vgl. auch S. 45), wohingegen ein davon zu unterscheidender „background" keine solche Alternativen bietet. „Common to all focusing devices is the fact that they specify the size of a variable which refers to the semantic material a speaker may wish to manipulate as far as the discourse background shared by him and the listener at a particular point in the discourse, (sic) is concerned" (S. 45). Die dabei eingesetzten Mittel können phonologischer, grammatischer, semantischer oder lexikalischer Art sein. Die Bedeutung des „inducers" (z.B. eine Partikel oder eine Topikalisierung) beeinflußt die Bedeutung des Fokus und umgekehrt.

Bemerkenswert an diesem Ansatz ist, daß hier mit Jacobs die klassische Opposition Topik vs. Fokus bzw. entsprechend Topikalisierung vs. Fokussierung aufgegeben wird: Auch bereits bekannte Information kann zum Fokus werden. Topikalisierung ist dann ein Mittel der Fokussierung. Das auf diesem Wege gewonnene Beschreibungsinstrumentarium van der Merwes ist sehr klar strukturiert, in erster Linie aber auf europäische Sprachen zugeschnitten (wie er selbst S. 42 zugesteht). Im Altägyptischen z.B. mit seinen „emphatischen" und „zirkumstanzialen" Verbalformen gibt es durchaus Topikalisierung, die keine Fokussierung im Sinne van der Merwes ist (vgl. dazu jetzt F. Junge, „Emphasis" and Sentential Meaning [GOF IV,20], Wiesbaden 1989). Analog ließen sich seine Beispielsätze mit neuer oder wiederaufgegriffener Topik (S. 41)

„*As far as Gerda is concerned*, she married Peter." (›)

„*Gerda* married Peter."

als komplexe Strukturen etwa der Art

Fokus – (Topik – Fokus)^{Topik}

beschreiben. Inversion und Schachtelung könnten nun auf die sich hier überschneidenden textgrammatischen Ebenen bezogen werden: der topikalisierte Teilsatz ist Glied der folgenden Handlungskette, während das fokussierte Element in invertierter Stellung makrosyntaktisches Signal ist. Die Strukturen der ägyptischen Sprache sind nun ebenfalls nur sehr bedingt mit jenen des Hebräischen vergleichbar, sie verdeutlichen aber das Problem solcher Modellübertragungen.

Mit Kap. 4–5 schließt sich eine semantische Analyse an, die Bedeutung als Funktion der Partikel in Korrelation mit ihrem Kontext beschreibt und formalisiert. Mangels hinreichender Theoriebildung wird auf die eingehendere Analyse von Satz-Relationen verzichtet. Für die abschließende syntaktisch-semantische *Funktionsbeschreibung* in Kap. 6 muß auf die Studie selbst verwiesen werden. In Kap. 7 (S. 198 f.) werden (u.a.) folgende übergreifenden Ergebnisse formuliert: *gam* ist ein „focus inducing connector" (S. 199) und steht dem jeweiligen Syntagma oder Satz (kontextabhän-

gig) in der Regel voraus. Letztere beziehen sich auf einen Sachverhalt aus der Welt der Kommunikationsteilnehmer. „*Gam* almost always has an additive, inclusive or at least a connective connotion. ... *Gam* may be used to express epistemic modality." (S. 198).

Münster K.F. Diethard Römheld

Grundmann, Walter: **Weisheit im Horizont des Reiches Gottes**. Erwägungen zur Christusbotschaft und zum Christusverständnis im Lichte der Weisheit in Israel. – Stuttgart: Diakonisches Werk der evangelischen Kirche in Württemberg e.V. 1988. 411 S. / 104 S. (Anm.)

Verspätet und im bescheidenen Gewand eines nicht immer fehlerfreien Manuskriptdruckes erscheint aus dem Nachlaß des 1976 verstorbenen bekannten Kommentators der Synoptiker der wesentliche Teil einer breit angelegten Untersuchung über Weisheit als Lehre und christologische Gestalt im NT. Ein kleiner Ausschnitt daraus war bereits in der FS für H. Schürmann veröffentlicht worden.[1] Das Thema lag damals gewissermaßen in der Luft und wurde inzwischen stärker traditions- und formgeschichtlich differenziert behandelt.[2]

Nach einem Überblick über die Entfaltung der Weisheit im alten Israel und im Judentum (5–128) stellt G. ausführlich die Logienquelle dar (130–239): die Spruchsammlung stehe zur Weisheit Israels in kritischer Kontinuität, weil hier Jesus als prophetischer Lehrer mit der Weisheit selbst identifiziert werde. Die Zusammenschau von Weisheit, Menschensohn und Sohn, die G. wagt, – 221ff kommt noch das Reich Gottes dazu – ergibt sich aber m.E. höchstens im Kopf eines religionsgeschichtlich informierten Lesers. In der „eschatologischen Weisheit" der Predigt am Berg werde der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht vom Menschen, sondern von Gott in Gang gesetzt, dessen väterliche Barmherzigkeit Jesus zusagt. Diesen Hauptteil beschließt ein Vergleich der lukanischen und matthäischen Fassung der Bergpredigt mit Q (239–298) und ein Blick auf den Jakobusbrief (298–307).[3]

Im letzten Teil stehen Erwägungen zum Christushymnus Phil 2,6–11 (309–322) und zum Markusevangelium (322–399). Während hier die Weisheit ausdrücklich nur 6,2 genannt ist, zeichnet G. doch die theologische Leistung des Evangelisten im Ganzen neu nach. Als Beispiel einer weisheitlichen Einzelerzählung behandelt G. dann (400–407) noch Lk 2,40–52. Am Schluß (408–411) äußert er die Vermutung, die weisheitlich geprägte Jesustradition könnte von den Herrenverwandten mitgetragen worden sein.

Bei aller Ermüdung durch G.s die Sache eher umkreisenden Stil und die Wiederholung von dem Exegeten hinlänglich bekannten Dingen tun sich diesem doch hie und da erhellende Aspekte auf.

Z.B. fand der Rezensent einige seiner „Entdeckungen" schon bei G. formuliert: Die Bedeutung der Entrückungsvorstellung für die Artikulation der Ostererfahrung in Q (140. 189f. 233) oder die Epiphanie von Göttern in Menschengestalt als Hintergrund von Phil 2,6f (313).

So dokumentiert das Buch eindrucksvoll die forschungsgeschichtliche Sensibilität dieses bedeutenden Neutestamentlers.

Mainz Dieter Zeller

Marshall, Christopher D.: **Faith as a theme in Mark's narrative.** – Cambridge: Cambridge University Press 1989. XII, 262 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series 64), geb 30,00 / US$ 44,50

Die Untersuchung ist eine bei G. N. Stanton angefertigte Diss., die im Dezember 1985 von der University of London angenommen und 1986/87 kurz überarbeitet worden ist. Der Vf. ist Lecturer für Neues Testament am Bible College von Neuseeland.

Nach der Einleitung, die auf die Bedeutung der Glaubensthematik im MkEv hinweist (1–7), ist die Untersuchung in 7 Kap. gegliedert.

Das erste (8–33) bringt methodische Präliminarien, die dem Konzept einer moderaten Redaktionsgeschichte verpflichtet sind, und einige interessante Bemerkungen zur Narrativität des Evangeliums, in denen die thematische und stilistische Traditionsabhängigkeit des Mk gewürdigt wird – freilich ohne Verweis auf F. Hahn (Hg.), Der Erzähler des Evangeliums (SBS 118/119), Stuttgart 1985. Kap. 2 (34–56) behandelt die grundlegende Glaubensforderung in Mk 1,14f, arbeitet die theologische, christologische und basileiatheologische Färbung, aber auch den Machtcharakter von εὐαγγέλιον heraus, dementsprechend die theologische Füllung von πιστεύειν in Mk 1,15. Kap. 3 (57–74) bestimmt den Ort der Wunder im Glaubensruf Jesu und versteht sie als Gleichnisse für die Manifestation der Herrschaft Gottes in der Person Jesu (71). Kap. 4 (75–133) knüpft daran an, untersucht diejenigen Wundererzählungen, in denen explizit vom Glauben die Rede ist, und bestätigt die in der Forschung verbreitete These, „Wunderglaube" sei bei Mk vor allem angefochtener, in der Versuchung aber bewährter Glaube. Kap. 5 (134–176) behandelt das Thema Glaube und Jüngerschaft und erkennt Mk 11,22–25 zu Recht eine Schlüsselrolle zu. Kap. 6 widmet sich dem Wesen des Unglaubens (177–255), das bei den Gegnern Jesu in der Abweisung seiner Mahnungen und Weisungen aus Scheu vor deren existenziellen Konsequenzen, bei den Jüngern aber in falschem Selbst-Vertrauen bestehe (224f). Kap. 7 faßt bündig die Ergebnisse der Arbeit zusammen (226–240). Ein Literaturverzeichnis und sehr knapp gehaltene Stellen- und Sachregister (241–262) beschließen den sorgfältig gedruckten Bd.

Die Untersuchung ist durch eine solide exegetische Detailarbeit gekennzeichnet, ohne daß sich die These in einem Strudel von Einzelbeobachtungen verlöre. Viele gute Bemerkungen zum Kontext, zur Szenerie und „Rhetorik" der Episoden verbinden sich mit im ganzen ansprechenden Interpretationen der einschlägigen Texte. Literar- und traditionsgeschichtliche Fragen werden freilich nur gestreift. Das Interesse des Vf.s haftet mehr an den Variationsmöglichkeiten der Glaubensthematik als an ihrem historischen Ort, ihrer theologischen Grundstruktur und ihrer Einbindung in das Ganze des mk Evangeliums. Die Forschungsdiskussion ist auf das Allernötigste beschränkt; für das deutsche Publikum sind insbesondere die Hinweise auf einige nicht mehr geläufige angloamerikanische Titel interessant (während die deutschsprachige und die romanische Literatur weniger intensiv konsultiert zu sein scheinen).

Auffällig sind die starken Gemeinsamkeiten mit meiner 1984 angenommenen und zuerst 1985 herausgekommenen Diss. (Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie, Stuttgart 1985, ²1987 = SBB 12). Sie betreffen sowohl den methodischen Ansatz, insbesondere die starke Betonung kontextueller Einbindungen, als auch die Anlage und wesentliche Ergebnisse der Arbeit, vor allem das Verständnis von εὐαγγέλιον und die Deutung von Mk 1,15, der zentralen Glaubensforderung des Evangeliums, der eine hermeneutische Schlüsselrolle zufällt. Da M. meine Untersuchung bei der Erarbeitung seiner These nicht gekannt haben kann und sie augenscheinlich auch bei seiner Überarbeitung nicht herangezogen hat – unerwähnt bleibt auch C. Breytenbach, Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie, Zürich 1984 = AThANT 71 –, darf dieser Befund offenbar als eine erfreuliche Bestätigung dafür gelten, daß die jüngere Markus-Exegese bei zentralen Themen der Theologie doch auch zu konvergenten Interpretationen in der Lage ist.

Kritik an einzelnen Punkten der Arbeit M.s geriete zu leicht zu einer Apologie der eigenen Positionen. Deshalb will ich nur kurz andeuten, daß M. für meinen Geschmack die Beziehungen zwischen Christologie und Basileiatheologie, zwischen Vollmacht und Passion Jesu – vgl. dazu jetzt K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, Diss. masch. Münster 1989 (erscheint 1991 in den NTA, Münster) –, damit dann auch zwischen dem christologisch gefüllten „Glauben an das Evangelium" und dem ursprünglich nur implizit christologischen Wunder- und Gebetsglauben zu offen und undialektisch darstellt. Doch das Urteil darüber bleibe der weiteren Diskussion anheimgestellt. Mk 9,23 sollte m.E. nicht nur auf den Glauben des Vaters (122), sondern zuerst auf den Jesu gedeutet werden, der den des Vaters (9,24) entzündet. Daß Gebet ein Wesensmoment des Glaubens ist, wird von M. nur behauptet, aber nicht entwickelt. Daß Mk 11,23 nach der Intention des Evangelisten auf des Glaubens Kraft, den Berg Zion zu versetzen, abziele (168), will mir nicht recht einleuchten. Bei der Beschreibung des Unglaubens scheint mir zweierlei zu wenig beachtet zu sein: daß die Pointe des mk Jüngerunverständnisses in dessen nachösterlicher Aufhebung durch den „vorangehenden" Jesus besteht (14,28; 16,7) und daß sowohl die Ablehnung Jesu durch Juden als auch der Unglaube der Jünger wesentlich christologisch, näherhin passionstheologisch bestimmt sind.

M. bestätigt die Bedeutung der Glaubensthematik für die mk Theologie; ohne dies eigens zu problematisieren, untermauert er die These, daß die Form der Evangelienerzählung in einer inneren Verbindung mit der Entwicklung des Glaubensmotivs steht; überdies bekräftigt er den Eindruck einer gezielten theologischen Neuausrichtung der Jesus-Überlieferung, die Mk mit vergleichsweise gerin-

[1] R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs, Freiburg 1978, 175–199.

[2] Um nur die Monographien zu nennen: D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB 17), Würzburg 1977, ²1983; M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen (OBO 26), Fribourg-Göttingen 1979; R. Piper, Wisdom in the Q-tradition (SNTS.MS 61), Cambridge 1989; H.v.Lips, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990; A.P. Winton, The Proverbs of Jesus (JSNT.SS 35), Sheffield 1990 (S. 193 skeptisch, ob die Sprichwortweisheit der Synoptiker in Kontinuität zu der Art von apokalyptischer Weisheit steht, die Grundmann beschreibt).

[3] Auf die Arbeit von R. Hoppe, Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes (FzB 28), Würzburg 1977, ²1985 konnte G. nur noch vorausweisen. Vgl. jetzt P. W. Hartin, James and the Q-Sayings of Jesus (JSNT SS 47), Sheffield 1991.

gen literarischen Eingriffen in den vorliegenden Textbestand, vor allem aber durch eine überlegte Komposition des Evangeliums erzielt.

Münster Thomas Söding

The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context. Studies by members of the Johannine Writings Seminar. Ed. with introduction by Johannes Beutler SJ / Robert Tomson Fortna. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. X, 172 S. (Monograph Series. Society for New Testament Studies, 67), kart 25,00

Das vorliegende Sammelwerk ist entstanden auf dem Hintergrund zweier Tagungen der „Studiorum Novi Testamenti Societas" 1985 in Trondheim (Norwegen) und 1986 (Georgia/USA). Es enthält Aufsätze aus verschiedenen Blickrichtungen zu der in der Forschung umstrittenen Hirtenrede (HR) Joh 10. Hg. und mit einer die anschließenden Diskussionen wertenden und Richtung weisenden Einleitung versehen wurden diese Referate von J. Beutler und R. T. Fortna (1–5). Das Interesse der Exegeten war bei der ersten Tagung zunächst von diachronen Fragestellungen bestimmt (Busse, Beutler, Turner), während die zweite Tagung von einem sich wandelnden methodischen Ansatz geprägt wurde (Painter und z.T. auch noch Sabbe setzten die diachrone Exegese fort, dagegen waren dann DuRand und Thyen mit ihren synchronen Fragen richtungsweisend und dem Trend ntl. Exegese entsprechend ausgerichtet. Doch zunächst sollen die verschiedenen Referate kurz gekennzeichnet werden, bevor der Diskussionsstand der Tagungen abschließend charakterisiert wird.

U. Busse (6–17) zeigt in seinem Aufsatz ungelöste Probleme der HR und deren unterschiedliche Lösungsansätze in der Forschung auf. Gegen literarkritische Hypothesen (traditionsgeschichtliches Wachstumsmodell und Umstellungshypothesen) zeigt er zu Recht die geschlossene literarische Komposition und Einbindung von Joh 10 in den Kontext auf. Problematisch bleibt seine textkritische Entscheidung für die Lesart ὁ ποιμήν in V7, die er als einziger Exeget bei den Tagungen vertreten hat. Formkritisch bestimmt er die HR mit K. Berger als Bildfeld (V1–5) für das anschließende Identifikationsverfahren (V7–18). Historische Daten haben seiner These folgend im Joh nur theologische Funktion. Die Thematisierung theologischer Probleme (christologische Konzeption der HR) bildet den Abschluß seiner Darstellung.

J. Beutler (18–32) nimmt in seinem Aufsatz eine Standortbestimmung der HR innerhalb einer von atl.-jüdischer zur gnostischen Bildwelt verlaufenden Entwicklungslinie vor. Nach Abhandlung der Einleitungsfragen geht es um Anspielungen atl. Gedankengutes (die Diss. P.-R. Tragans zum Thema diente zur Vorlage), sowie um sachliche Entsprechungen und gemeinsame Grundmotive mit dem AT (schlechte Hirten und Wölfe, der endzeitliche gute Hirte, sowie die problematischen Motive Tod des Hirten und Tür). Die Entwicklung führte nach Feststellung Beutlers vom untauglichen Hirten der Vergangenheit im AT bis zur Hirtensorge Gottes in der Endzeit.

J. D. Turner (33–52) untersucht den religionsgeschichtlichen Hintergrund der HR, vor allem die Bezüge zur gnostischen Literatur, die er in die Entwicklungslinie aus hellenistisch-jüdischer Weisheitstradition einordnet. Seine sehr sorgfältige Analyse der einzelnen Motivkreise kommt zu dem Ergebnis, daß das Hirtenmotiv in der Antike weit verbreitet war und bei Joh seinen Hintergrund im AT hat, während das Türmotiv eher in gnostischen Texten beheimatet ist. Der Neuansatz Turners ist durch die Verbindung der religionsgeschichtlichen Bereiche AT und gnostische Texte in ein Entwicklungsmodell ein Fortschritt in der bisherigen Forschung, die durch ein Entweder-Oder beider Bereiche gekennzeichnet war.

J. Painter (53–74) versucht, die Entwicklungsstufen der HR nachzuvollziehen. Die joh Sendungschristologie ist danach in Auseinandersetzung mit der Synagoge und den Anhängern des Täufers entstanden. Traditionelles Material wurde von Joh verwendet, um die Sendung und den ontologischen Bezug zu Gott auszudrücken. V1–5 sind eine traditionelle Parabel, die in zwei Interpretationsgängen ausgelegt wird. Historischer Anlaß von V11–13 ist der Konflikt der Joh-Gemeinde(n) mit dem petrinischen Christentum. V13–21 enthalten die Stellungnahme des Evangelisten, V22–39 ist eine auf Traditionen beruhende Komposition des Evangelisten. Nach Painter ist die HR aus traditionellen Elementen, Neuinterpretationen vorgegebenen Materials und in Auseinandersetzung mit dem Judentum der Zeit entstanden.

M. Sabbe (75–93) zeigt mit seiner Untersuchung der Motive der HR und ihres narrativen Rahmens einen direkten Bezug zu den Syn, insbesondere eine direkte Abhängigkeit zum Lk auf. Die Bedeutungen der einzelnen Bildelemente (Hirt, Schaf, Lebenshingabe, gegenseitiges Sich-Kennen, Tür, Entscheidung der Juden) und der Gattung παροιμία findet er in den Syn vorgebildet. Insbesondere die Ähnlichkeiten des lk Bericht vom jüdischen Gerichtsverhör Jesu mit Joh 9;10 haben ihn zu dieser in der bisherigen Johannesexegese gegensätzlich vertretenen These überzeugt.

J. A. Du Rand (94–115) zeigt mit den linguistischen Methoden der syntaktischen und narrativen Analyse (v.a. Aktantenmodell von Greimas) textinterne Beziehungen zwischen Joh 9 und 10 auf. Acht Schaubilder verdeutlichen die intensiven Bezüge zwischen beiden bisher häufig als Bruch angesehenen Kap.n und wenden sich in diesem Ergebnis methodisch gesichert gegen literarkritische Quellenscheidungen. Syntaktisch wird so die Identität der Struktur beider Kap. aufgezeigt. Die Funktion der HR ist damit bestimmt: die Pharisäer, die in Joh 9 als ungläubig dargestellt wurden, sollen vom Glauben überzeugt werden.

H. Thyen (116–134), der früher literarkritische Hypothesen vertreten hat, geht in seinem Beitrag ebenfalls von der Kohärenz des Joh aus. Sein Aufsatz weist die logische Einbindung der HR in den Gesamtbauplan des Joh auf. Nach Joh 10 ist demnach eine entscheidende Zäsur im Joh gegeben. Unterbrechungen im Textzusammenhang wertet er nicht länger als Hinweis auf verschiedene Quellen, sondern als Element johanneischen Stils.

Das Sammelwerk über die verschiedenen vorgestellten Problemstellungen der HR stellt einen wegweisenden Beitrag zur weiteren Behandlung dieses umstrittenen Abschnitts und des Joh insgesamt dar. Neue Tendenzen und methodische Neuansätze (synchrone Bearbeitung, Abhängigkeit von den Syn, religionsgeschichtliche Herleitung aus AT und Gnosis, linguistische Methoden zum Erweis der Textkohärenz), welche die bisher als unüberbrückbar erscheinenden gegensätzlichen Thesen einander näherbringen, werden neben den in der Einleitung geschilderten offenen Fragen und dem bei den Tagungen erreichten Diskussionsstand aufgezeigt. Für eine weitere Bearbeitung der HR stellt dieses Buch eine wertvolle Grundlage dar.

Bochum Beate Kowalski

Schottroff, Luise: **Befreiungserfahrungen.** Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. – München: Chr. Kaiser 1990. 381 S. (Theologische Bücherei 82), geb DM 98,00

Vf.in hat nach eigener Auskunft vor 20 Jahren im Zusammenhang der Diskussion um den Antirassismusbeschluß des Ökumenischen Rates, die „existenzielle Notwendigkeit, das Neue Testament aus seinem gesellschaftlichen Zusammenhang heraus zu verstehen" (7), begriffen und sich einer sozialgeschichtlichen Bibelauslegung zugewandt. Im vorliegenden Sammelband präsentiert sie nach einer Einführung 20 Studien (die letzte über „Die ‚Schuld' der Juden und die Entschuldigung des Pilatus in der deutschen neutestamentlichen Wissenschaft seit 1945" war bisher unveröffentlicht), und zwar chronologisch in der Reihenfolge ihrer Entstehung.

Sie „versucht durchweg, die zwei gesellschaftlichen Kontexte sichtbar zu machen, 1. die Verhältnisse im Römischen Reich und die Situation des jüdischen Volkes zur Zeit der Entstehung des Christentums und 2. die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die heutige Bibelauslegung zustandekommt" (8). Besonders wichtig ist ihr dabei, daß ihr „die Gewalt der Frauenverachtung in der christlichen Realität und theologischen Tradition deutlich" (9) wurde. Deshalb liegt auch ein Schwerpunkt auf „feministischen Arbeiten zur Frauengeschichte im frühen Christentum" (10) neben dem anderen, „eine Theologie nach Auschwitz in Angriff zu nehmen" (9). Dabei richtet sich die theologische Fragestellung „immer wieder auf den Zusammenhang von Handeln und Hoffnung. Die ersten Christinnen lebten aus der Gewißheit der Nähe Gottes und bezogen aus ihr Kraft und Phantasie zur Feindesliebe, zur Gerechtigkeitsarbeit, zur Veränderung hierarchischer Beziehungen untereinander und in der Gesellschaft. Das Herz der ntl. Gottesbeziehung ist die sogenannte *Eschatologie*, die Naherwartung" (10). Vf.in versucht gegen den herrschenden Trend zu zeigen, daß die Naherwartung in ntl. Zeit nicht unter dem Druck der sogenannten „Parusieverzögerung" aufgegeben wurde („Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien", 73ff). Der letzte (bislang unveröffentlichte) Beitrag führt in der Perspektive einer Theologie nach Auschwitz „bis in die schmerzhafte Kritik z.B. am Antijudaismus Rudolf Bultmanns" (9).

Der imponierende Bd zeigt die Fruchtbarkeit sozialgeschichtlicher Forschung in vielen Facetten und Einzeleinsichten. Der feministische Ansatz – frei von allzu verengenden ideologischen Vorgaben – rückt die Lage und den Beitrag der Frauen in den frühen Gemeinden in das Licht erkenntnisgewinnenden Interesses. Hinderlich für mögliche Einsichten ist eher die trennende Unterscheidung von Ekklesiologie und Eschatologie (vgl. z.B. 278). So sehr Vf.in zuzustimmen ist: „Das wissenschaftliche ‚Dogma' von der Parusieverzögerung hat das Verstehen der Nähe Gottes nur behindert" (261), so wenig der Gegenübersetzung von Handeln Gottes und Kirche. Daß Vf.in das NT nicht als frauenfeindlich denunziert, ist beim Selbstetikett „feministisch" hervorzuheben; sie hält z.B. fest: „Faktisch hatten die Frauen in den Gemeinden eine in der Arbeit und ihrer Rolle eindeutige Gleichberechtigung und Partnerschaft mit den Männern. Ihre Rolle wich also von den Vorstellungen der Menschen, die in Politik, Verwaltung und Kultur herrschten, ab. Nicht nur in dieser Hinsicht war die christliche Praxis eine völlige Alternative zur gesellschaftlichen Realität und Ideologie" (127). Daß der Vf.in Fragestellungen „aus Lebensfragen der Gegenwart erwachsen

sind" (11), tut der Wissenschaftlichkeit keinen Abbruch; man wünschte sich nur, solche Lebensfragen wären zugleich wirklich kirchliche Fragen.

München Rudolf Pesch

Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA), erstellt auf Grund sämtlicher Editionen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum von Werner Hensellek und Peter Schilling. EDV-Belange: J. Divjak. – Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften (1987sq.) Loseblattausgaben für Sammelmappe, Lieferungen 1–4. DM 24,– / öS 168,– je Lieferung.

Es fällt dem Rezensenten nicht leicht, ein Werk vorzustellen und zu würdigen, über dessen Nutzen und Wert er sich völlig im klaren ist, das aber auf Grund seines Materials, mit dem es arbeitet, ein Bruchstück ist und auf unabsehbare Zeit ein solches bleiben muß.

Zur Geschichte dieses Unternehmens folgendes: Im Jahr 1970 faßte die Kirchenväter-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften den Entschluß, die unter ihrer Federführung im CSEL edierten Werke Augustins lexikonographisch aufarbeiten zu lassen. Dabei sollten lexikalische und philologische Aspekte im Vordergrund stehen. Sozusagen als Vorarbeit zu dem geplanten ‚Lexicon Augustinianum' erschienen in relativ rascher Folge die vier Werksindices zu den Schriften ‚De ordine' (1973), ‚Contra Academicos, (1974), ‚De utilitate credendi' (1977) und ‚De uera religione' (1980), die in alphabetischer Reihung den gesamten Wortschatz der genannten Werke mit Stellen- und Häufigkeitsangaben sowie mit weiteren Informationen vor allem über die grammatische Kategorie bzw. Wortklasse eines Wortkörpers im jeweiligen Kontext darbieten. Aus Gründen mangelnder Finanzen – so das Geleitwort zur ersten Lieferung – wurde diese zweifelsohne nützliche philologische Basisarbeit nicht mehr weitergeführt. An ihrer Stelle versucht man nun, da der Computer dies ermöglicht, anhand des mit EDV erfaßten Wortmaterials aus den bisher erschienenen Augustinus-Bänden des CSEL (etwa ein Drittel des Gesamtwerkes) einzelne Lemmata lexikographisch aufzuarbeiten.[1]

Bei der Auswahl der Lemmata folgen die mit diesem Unternehmen betrauten Philologen nicht dem Alphabet – nur zufällig beginnen die beiden in der ersten Lieferung (1987) vorgelegten zwei umfangreichen Artikel (accipere mit 72 und audire mit 56 Spalten) mit dem Buchstaben A -, sondern einer von geistesgeschichtlichem, kulturhistorischem und theologischem Interesse diktierten Angemessenheit. Die zweite Lieferung (1988) umfaßt 29 Lemmata (acumen – superstitiosus) von unterschiedlicher, 4 Zeilen bis 7 Spalten füllenden Länge, die dritte (1989) 30 Lemmata (astutia – serenus) und die vierte (1990) 20 (capacitas – ubertas).

Die philologische Gründlichkeit, mit der hier gearbeitet wird, zeigt aufs beste ein Blick auf ‚accipio, -ere'. Das Stellenmaterial dieses Verbs wird lexikologisch aufgefächert in ‚1. Nehmen', ‚2. Nehmen – empfangen', ‚3. Empfangen' und ‚4. Syntaktisches/Stilistisches'. Die einzelnen Bedeutungen werden sodann weiter aufgefächert, z.B. ‚Nehmen': ‚1.1 = (mit den Händen) nehmen, ergreifen'; ‚1.2 = (Speise) zu sich nehmen'; ‚1.3 = (ein Gewand) anlegen'; etc. bis zu ‚1.7 = auf sich laden, sich zuziehen'. Die so erfaßten Bedeutungen werden vielfach nochmals ausdifferenziert, etwa 1.2 in ‚1.2.1 eigentlich' und in ‚1.2.2 metaphorisch'; 1.2.1 wieder in ‚1.2.1.1 allgemein' und in ‚1.2.1.2 sakramental'. Unter ‚1.2.1.2 sakramental' findet dann der Leser die einschlägigen Stellen im Korpus des Artikels unter 6 weiteren sprachlich relevanten Unterscheidungsmerkmalen wie ‚1.2.1.2.1 absolut/Objekt zu ergänzen'; ‚1.2.1.2.2 de aliqua re', etc. Hervorzuheben ist das eigenständige Urteil über den CSEL-Text, das sich an dem klugen und gemessenen Gebrauch der uariae lectiones zeigt. Die drucktechnisch vorzügliche und gefällige Darbietung bleibe nicht unerwähnt.

Schon in der zweiten Lieferung fällt ein Zusammenfassen der begrifflich verwandten Wörter wie barbaricus, -a, -um; barbaries, -ei; barbarismus, -i; barbarus, -a, -um auf. Es findet sich aber in den Lieferungen sogar ein Hapax legomenon, nämlich interblandior, -iri zwischen ignobilis, -e; ignobilitas -atis; und nobilis, -e; nobilitas, -atis; nobilito, -are, das zur Gruppe blandiloquium, -ii; blandimentum, -i; blandior, -iri; blanditia, -ae und blandus, -a, -um gehört. Das Verb mit dem Beleg conf. 220,19 (=CSEL 33, von Pius Knöll)[2] bedeutet ‚Schmeichelreden einfließen lassen'. Im Blick auf das Interesse der gegenwärtigen Gesellschaft an religiösen Fragestellungen leuchten einem (speziell als Theologen) die Aufnahmen von credulitas, incredulitas, superstitio und superstitiosus in der zweiten Lieferung ein, aber warum wurde nicht sogleich auch das dazugehörige Verb credere mitbehandelt? Die Lieferungen ohne Information über die näheren Gründe der getroffenen Auswahl werfen Fragen auf.

Da die Sprache die conditio sine qua non nicht nur der Theologie, sondern aller Wissenschaften ist – hinzu kommt, daß Augustin ein Meister der Sprache war –, wird man den Vf.n der Specimina für ihre Arbeit nicht genug danken können. Das bisher veröffentlichte Material zeigt allein schon, wie sorgfältig der Kirchenvater mit der Sprache umging, wie gezielt und wie gekonnt er das Wort einsetzte. Jeder, der mit augustinischen Texten arbeitet, sollte sich wenigstens das eine oder das andere der ‚specimina' gründlich ansehen. Er wird für solche Mühe durch Einblick und Einsicht in die augustinische Sprach- und Denkstruktur bis in deren feinste Verästelungen hinein belohnt.

Dennoch, angesichts der erwähnten Bruchstückhaftigkeit des Unternehmens, das weitgehend auch auf die Belege der ‚gesprochenen Sprache' Augustins, etwa der ‚Enarrationes in Psalmos'[3] und der ‚Sermones', verzichten muß, sei die Frage gestattet: Wären die an den Specimina arbeitenden, mit höchster philologischer Sachkompetenz ausgewiesenen Philologen nicht die berufenen Fachkräfte bei der Lemmatisierung des vom Internationalen Forschungsprojekt ‚Augustinus-Lexikon' zum Beginn der 80er Jahre erstellten Wortformenindex? An der Universität Gießen ist mit dieser Aufgabe, deren Fertigstellung der gesamten Augustinus-Forschung ungeahnte Vorteile verschaffen dürfte, seit drei Jahren eine einzige philologisch ausgebildete Halbtagskraft beschäftigt. Dort werden auch von einer weiteren Halbtagskraft laufend die neuesten kritischen Editionen in den Großrechner eingespeist (der Verheijen-Text der Confessiones z.B. gegen den von der Fachwelt abgelehnten Knöll-Text) und die aus aller Welt gemeldeten Druckfehler korrigiert. Ein enges Zusammenarbeiten zwischen Gießen und Wien auf dem Gebiet der Textpflege aus allen Werken Augustins via EDV käme gewiß nicht allein der Augustinus-Forschung zugute. Die von der Kirchenväter-Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften vorgelegten ‚specimina' selbst sind es, welche nicht nur als ‚Proben' und ‚Muster', sondern auch als ‚Zierde' und ‚Glanz' der augustinischen Sprache den Vorrang und die Dringlichkeit einer Lemmatisierung des vorhandenen Index unterstreichen.

Würzburg/Gießen Cornelius Mayer

Grillmeier, Alois / Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler: **Jesus der Christus im Glauben der Kirche.** Bd 2/4: **Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451.** – Freiburg: Herder 1990. XXIII, 436 S., geb DM 84,00

Das monumentale Werk von Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, schreitet langsam, aber sicher voran. Der zuletzt erschienene Band 2/4 ist der ägyptischen Kirche gewidmet. Er behandelt genauerhin, wie es im Schlußwort heißt, „den christologischen Beitrag des Gebietes am Nil zwischen 451 und dem Auftreten Muhammads" (399. Vgl. auch die Einführung (1–4): „Christologische Nilexpedition vom Delta bis zum Tanasee (451–639/42)"). Gemäß dem für die Teilbände 2,2ff verwendeten geographischen Einteilungsprinzip (vgl.2/2,VII u.1–4: über den Orbis christologicus) umfaßt der neue Band vier Teile.

Der erste, umfassendere Teil handelt von der alexandrinisch-griechischen Christologie (7–165). Darin kommen zur Sprache die Christologie der Patriarchen, besonders von Timotheus Aelurus († 477) und Theodosius († 566) sowie die Christologie der Gelehrten, besonders des Exegeten Olympiodor und des Philosophen Johannes Philoponus.

Der zweite Teil befaßt sich mit dem koptischen Hinterland von Alexandrien (167–264). In seinem Zentrum steht die Christus-Frömmigkeit des Mönchsvaters Schenute († vielleicht 466). Dazu erfahren die koptische Liturgie, vor allem die darin gebrauchten eucharistischen Hochgebete eine eingehende Behandlung.

Unter dem Titel „Das Kreuz Christi über Nubien" beleuchtet der dritte, erwartungsgemäß kürzere Teil den Christusglauben des Sudans vor allem von den ikonographischen Zeugnissen her (265–295).

Im vierten Teil über den Christusglauben in Äthiopien kann der Vf. wieder weiter ausholen (297–397). Er verweist darin auf das Christuszeugnis der äthiopischen Märtyrer, betont die politische Tragweite des messianischen Glaubens für das Reich von Aksum sowie die Bedeutung der christologischen Thematik der „Salbung" und unterstreicht den Einfluß Cyrills von Alexandrien auf die äthiopische Christologie.

An die Schlußbetrachtung, welche die vier Teile kurz zusammenfaßt (399–402), schließen sich an eine Bibliographie in Auswahl (403–411) sowie

[1] Zu weiteren, detaillierteren Informationen über das Projekt siehe W. Hensellek, Lexicon Augustinianum. Bisherige Arbeiten und gegenwärtiger Stand: Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15–20 settembre 1986, 1, Roma 1987, 301-304.

[2] Die Zitierweise nach S. der CSEL-Ausgabe erschwert das Auffinden der Belege in anderen Editionen. Die Angabe ‚interblandior, -iri . . . conf. 220,19' erfolgte praktischer nach Buch, Kapitel und/oder Paragraph als conf. 9,12,30, wie in Lexika sonst üblich.

[3] Edition im CSEL in Vorbereitung (A. Primmer).

die Verzeichnisse der Bibeltexte, der altsprachlichen Wörter, der Autoren und Sachen.

Ähnlich wie in den vorausgehenden Bänden scheut sich der Vf. nicht, weit über seine Hauptthematik hinauszugehen. Er stellt auch den Christusglauben der Kirchen am Nil ausführlich in seinen geschichtlichen Kontext hinein. Er verbreitet sich in ganzen Kap.n über die hierarchischen Verhältnisse (Vgl. 7–14; 36–48; 60–89, über die Missionierung von Nubien (268–284) und Äthiopien (311–325), und über die liturgischen Quellen (243–247). Obwohl diese zum Teil langen Ausführungen die Christologie und selbst die Christusfrömmigkeit oft nur indirekt berühren, tragen sie dennoch wesentlich zu ihrem Verständnis bei, ganz abgesehen davon, daß sie eine Zusammenschau des ägyptischen, nubischen und äthiopische Christentums ermöglichen, wie man sie in den Handbüchern der Kirchengeschichte nicht leicht finden wird.

Was den Glauben an Christus selbst angeht, sieht sich der Vf., wie für die Zeit nach 451 zu erwarten, beständig vor die Frage gestellt, wie weit die Christen am Nil die Beschlüsse von Chalzedon ablehnten oder auch rezipierten. Dabei kommt er vor allem auf zwei bemerkenswerte Ergebnisse.

Die Hauptvertreter der griechisch-alexandrinischen Christologie, Timotheus, Petrus Mongus, Philoponus, Theodosius, nahmen eine eher gemäßigte Haltung ein (Vgl.23; 38; 55; 105; 146). Auch wenn sie Leo und das vierte ökumenische Konzil ablehnten, verteidigten sie gegen gewisse Extremisten, wie die Julianisten und Gaianiten, die wahre Menschheit Jesu. Allerdings führte sie ihre Mia-Physis-Christologie zu Einseitigkeiten, die sich nicht halten lassen. So konnten sie Eigenart des geistigen Lebens Jesu nicht genügend erklären (Vgl. 25; 130f). Vor allem machte ihnen, besonders Philoponus, die mangelnde Unterscheidung von physis und hypostasis viel zu schaffen (Vgl. vor allem 134–141, mit dem Abschnitt über den Tritheismus des Philoponus).

Nicht weniger interessant ist das andere Ergebnis. Schenute und vor allem die unter dem Einfluß von Cyrill stehenden Äthiopier (Vgl. 339ff) kümmerten sich nicht allzu sehr um diese spekulativen Probleme; sie bewegten sich vielmehr auf einer noch vorchalzedonensischen Ebene (Vgl. 227f). Dem entspricht auch die Tatsache, daß die Äthiopier ebenfalls großen Wert auf die Vätertheologie legten (335; 348), wenn auch noch nicht im gleichen Masse, wie die chalzedonensischen und antichalzedonensischen Theologen (Vgl. 14; 27ff; 55f; 85f; 118f; 164).

Was hingegen die Christusfrömmigkeit betrifft, beeindrucken vorab die Ausführungen über Schenute. G. kann nicht bloß zeigen, wie wenig es berechtigt ist, diesem Mönchsvater eine „christuslose Frömmigkeit" zuzuschreiben (223–227. Vgl. auch 237–240: über die Christus-Frömmigkeits Besas, des Nachfolgers Schenutes). Er findet bei ihm vielmehr beachtliche Ansätze zum Jesus-Gebet, wie sie wohl nur durch den Einfluß des Origenes zu erklären sind (188–192). Dies überrascht umso mehr, als Schenute sonst den Origenismus bekämpft (193–205). Nicht weniger beachtenswert sind die Hinweise auf den Christozentrismus der koptischen Liturgie, in der gewisse eucharistische Hochgebete (Vgl. 147–257) sowie das Psalmengebet (260f) an Christus gerichtet sind. Ähnliches gilt von der äthiopischen Liturgie (387–397).

Mangels an Kompetenz ist es mir nicht möglich, diesen neuen Band über den Christusglauben in Ägypten, Nubien und Äthiopien genügend zu würdigen. Jedenfalls kann ein Nicht-Eingeweihter vor der Fülle des Gebotenen nur dankbar staunen. Immerhin möchte ich mir folgende Fragen und Bemerkungen erlauben. Wäre es nicht gegeben gewesen, den philosophiegeschichtlichen Kontext des Johannes Philoponus ebenso eingehend wie den kirchengeschichtlichen zu behandeln (Vgl. 109f)? Ebenso könnte man sich fragen, ob die äthiopischen Textinterpretation (Targum) nur durch jüdische Einflüsse zu erklären ist; vollzog sich nicht auch der antike Schulbetrieb, einschließlich der Philosophieunterricht, und damit die christlich-alexandrinische Theologie in erster Linie als Auslegung von Texten (Vgl. 335f)? Ferner bin ich nicht so sicher, ob man in Bezug auf den Titel „Theotokos" von einer „vor Schenute gegebenen ägyptischen Tradition" sprechen kann (214. Vgl. 286). Jedenfalls brauchte Cyrill von Alexandrien vor der Polemik mit Nestorius diesen Titel nicht. Hingegen sprach er sehr gern von der heiligen Jungfrau, worin Schenute offenbar mit ihm einig war (vgl. 198ff). Weiter ist mir nicht klar, in welchem Sinn man bei den Anaphoren „den anamnetischen (vor allem in Syrien gegeben) und den epikletischen Typ (Rom, Ägypten, Ostsyrien)" unterscheiden kann (243). Nach C.Giraudo S.J., Eucaristia per la Chiesa (Roma 1989), wenigstens enthalten alle eucharistischen Hochgebete sowohl einen anamnetischen als auch einen epikletischen Teil (Vgl. bes. 453f). Dieses nicht zitierte Werk (Vgl. 2436) geht im besonderen auf die Markus- und die Basiliusliturgie ein (430–443; 476–487). Schließlich wäre in der Bibliographie zum vierten Teil auch der recht beachtliche Artikel „Etiopia" von O.Rainieri im Dizionario Patristico I (1983) 1251–1261, anzuführen gewesen.

Rom Basil Studer

Hetmann, Frederik (Pseudonym für: Kirsch, Hans-Christian): **Bojaren, Zaren und Kosaken.** Ein Lesebuch zur Geschichte Rußlands. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1990. 350 S. geb. DM 46,00

Der vorliegende Band ist die (allerdings gekürzte) 2. Aufl. eines 1967 bei Herder unter dem Titel „Rußland-Saga" erschienenen Buches. Der Vf. will mit „einer Mischung von folkloristischen Erzählungen und historischen Porträts von frühester Zeit bis in die Mitte des 19. Jh.s" (Vorwort, 12) den Leser zu einem „Streifzug durch die Geschichte und Folklore des europäischen Rußlands und Sibiriens" (ebd., 13) einladen. Unter diesem Anspruch bieten sich bei der Lektüre lebendige Skizzen aus der russischen Geschichte. Die Gliederung in die Teile „Kiew", „Nowgorod – Moskau – Petersburg" (der bei weitem umfangreichste Teil) und „Sibirien" entspricht den wichtigsten Schauplätzen der russischen Geschichte. H. zitiert in langen Abschnitten Chroniken, Tagebücher und ältere Historiographen, wobei er dankenswerterweise auch solche Quellen zu Wort kommen läßt, die man in ähnlichen Publikationen sonst nur selten findet. Anhand von Volksmärchen und Volksliedern zeigt er, wie historische Ereignisse Eingang in die russische Folklore gefunden haben. Daß er für seine Zitate keine Quellen anführt (abgesehen von pauschalen Quellenangaben am Schluß des Bd.es), daß er mit Quellen arbeitet, die die seriöse Geschichtswissenschaft wegen tendenziöser Darstellung nicht verwendet, und daß er einzelnen Ereignissen unverhältnismäßig viel Raum widmet (etwa dem Aufstand von Pugatschow), andere aber völlig ausläßt (etwa das Schisma der Altritualisten), wäre für ein Buch mit wissenschaftlichem Anspruch nicht zulässig, kann jedoch aufgrund des besonderen Charakters dieses Lesebuches toleriert werden. Den interessierten Laien, der diese Einschränkungen vor Augen hat, kann das Buch mit einigen wichtigen Aspekten der russischen Geschichte bekanntmachen.

Münster Thomas Bremer

Grane, Leif: **Die Kirche im 19. Jh. Europäische Perspektiven.** Übers. v. Monika Wesemann. – Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 291 S. (UTB 1425), kart. DM 27,80

Seit einigen Jahren wächst die Zahl der Publikationen, die mit der neueren Geschichte des Katholizismus und Protestantismus, insbesondere des 19. Jh.s, sich beschäftigen. Das Interesse daran wird aus zum Teil recht unterschiedlichen Gründen, Überlegungen und Motiven gespeist. Hält man sich vor Augen, daß gerade in diesem Zeitraum die wesentlichen und maßgebenden Fundamente, Voraussetzungen, Geisteshaltungen, Mentalstrukturen und das moderne Lebensgefühl grundgelegt worden sind, die Europas Geschichte, ja die der Menschheit insgesamt seither prägen oder doch wenigstens in irgendeiner Weise beeinflussen, so kann die intensivierte Zuwendung zu diesem Gegenstand kaum verwundern. Aus der Retrospektive läßt sich unübersehbar erkennen, daß die vielschichtige historische Entwicklung, innerhalb deren die Christenheitsgeschichte ihren Platz einnimmt, keinesfalls so gradlinig, gleichsam naturhaft evolutionistisch verlaufen ist, wie eine, dem Fortschrittsoptimismus huldigende Sichtweise lange Zeit angenommen hat. Wie nicht anders zu erwarten, ist dieser historische Prozeß gekennzeichnet durch mannigfache Brüche, retardierende Momente, empfindliche Rückschläge, divergierende Kräfte, konkurrierende Ideen, ernsthafte Krisen, beachtlichen Dissens der weltanschaulichen Grundpositionen sowie durch tiefgreifende konzeptionelle Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Lebensgestaltung und Daseinsbewältigung. Dies alles hat im hier vorzustellenden, aus Vorlesungen über das 19. Jh. erwachsenen Buch des bekannten dänischen Reformationsforschers, der an der Univ. Kopenhagen Kirchen- und Dogmengeschichte lehrt, seinen Niederschlag gefunden.

Beim Konzipieren leitete G. die Überzeugung: „Wer Theologe ist, muß überlegen, was das Erbe des 19. Jh.s für uns bedeutet. Ich möchte aber hinzufügen: dasselbe müssen auch alle anderen Zeitgenossen tun, die sich nicht mit Gedankenlosigkeit abfinden wollen, und sie wären gut beraten, wenn sie die Kirchengeschichte nicht ignorierten" (13). G. will jedoch kein weiteres Handbuch vorlegen, vielmehr den Leser dazu anleiten, nachzudenken darüber, was für uns heute vor allem das 19. Jh. bedeutet, „mit dem man eine ungeheuer komplexe historische Erkenntnis zusammenzufassen sucht" (15). Um diese Aufgabe zu meistern, bezieht G. die politischen,

sozio-ökonomischen sowie sozio-kulturellen Hintergründe, Zusammenhänge und Vorgänge ebenso in seine Untersuchung ein wie die Geschichte des Katholizismus, Protestantismus und der überkonfessionellen Frömmigkeitsbewegungen, aber auch die Entwicklung des historischen Denkens und Argumentierens sowie die der verschiedenen philosophischen Systeme und Strömungen, außerdem das rege Vereinswesen, das sozial-karitative Engagement von Christen im Kontext der Industrialisierung, die missionarischen Aktivitäten und die in der Gegenwart neu entbrannte Diskussion über Schicksal und Zukunft des Christentums angesichts der Säkularisierung und Modernisierung sämtlicher Lebensbereiche. Dieser breitgefächerte Ansatz und diese Gesamtperspektive ermöglichen es dem Autor, Akzente zu setzen, kausale Abhängigkeiten, wirkungsgeschichtliche Verläufe und Verbindungslinien aufzuweisen, die man sonst in gängigen Übersichten vielfach vermißt, die allenfalls knapp resümiert werden, wenngleich sie für das sachgemäße Verständnis der Epoche und für ihre adäquate Beurteilung unerläßlich sind.

Innerhalb der Darstellung nimmt die protestantische Kirchengeschichte und Theologie einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Zweifelsohne hängt dies mit G.s umfassenderen und profunderen Sachkenntnis aufgrund der eigenen biographischen, geistig-geistlichen Herkunft zusammen, darüber hinaus mit dem Faktum, daß der Protestantismus in Staat und Gesellschaft eine bedeutsamere Rolle gespielt hat als der Katholizismus. Der von G. ausdrücklich begründete Verzicht auf die Behandlung der osteuropäischen Länder, namentlich Polens und Rußlands, muß gleichwohl als Defizit angemerkt werden. Denn die Entwicklung etwa des polnischen Katholizismus, der Einfluß der russischen Literatur und Religionsphilosophie auf den westeuropäischen Raum wie auch die politische Geschichte Osteuropas gehören unabdingbar zu dem entscheidend vom Christentum geprägten gesamteuropäischen Kulturraum.

Der Stoff ist chronologisch in drei umfängliche Kap. gegliedert. Da das 19. Jh. seine Wurzeln in der unmittelbar vorausgegangenen Periode hat, beginnt das erste Kap. (26–100) folgerichtig mit Aufklärung und Französischer Revolution von 1789; es reicht bis zur Restaurationsära (1830/35). Im folgenden Kap. „Liberalismus und Konservatismus" (101–185) wird der Zeitraum von 1830 bis 1870 behandelt. Das letzte Kap. „Positivismus und Sozialismus" (186–274) endet mit dem Jahr 1914. Anmerkungen, ein Literaturverzeichnis, eine Zeittafel und ein Personenregister beschließen das Buch (275–291).

In jedem Kap. werden zunächst allgemein historische Sachverhalte sowie die politischen und gesellschaftlichen Veränderungen thematisiert, dann die virulenten Problemfelder im Verhältnis der beiden christlichen Großkirchen zu Staat und Gesellschaft näher expliziert. Jeder Zeitabschnitt schließt mit Untersuchungen über repräsentative Positionen und Vertreter der verschiedenen theologischen Schulen.

Wie schon erwähnt, steht dabei der Protestantismus, der mit dem Liberalismus und Bildungsbürgertum eine enge Liaison eingegangen sei, beherrschend im Mittelpunkt der Erörterung. Im Unterschied zu ihm hätten Anglikanismus und Katholizismus auf den politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Problemdruck und die Herausforderungen infolge der Modernisierung durch den Rückzug ins Getto, in einen kirchlich starren Dogmatismus und Traditionalismus reagiert. Hier muß allerdings kritisch angemerkt werden, daß der religiöse Liberalismus protestantischer Prägung keineswegs einheitlich liberal gewesen ist. Vornehmlich im lutherisch geprägten Protestantismus gab es wie in der katholischen Kirche starke antiliberale und konservative Tendenzen und Reaktionen, die eine vorbehaltlose und konfliktfreie Kooperation mit den Kräften in Staat und Gesellschaft verhinderten. In der katholischen Kirche setzte sich seit Ende der vierziger Jahre der Ultramontanismus erfolgreich durch; in der Folgezeit bestimmte er die Politik, den theologischen Wissenschaftsbetrieb, die Pastoration, den Alltag wie überhaupt das katholische Milieu. Im zur Diskussion stehenden Zeitraum sahen sich sämtliche Kirchen Europas mit denselben strukturellen Problemen konfrontiert. Nach der geopolitischen Neuordnung auf dem Wiener Kongreß (1814/15) bemühten sie sich, auf die Gesellschaft Einfluß zu gewinnen und sich gegenüber der oftmals repressiven staatlichen Bevormundung zu emanzipieren.

Mit seinem Buch leistet G. einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Kirchengeschichte des 19. Jh.s, das in seinen relevanten Frage- und Problemstellungen dem gegenwärtigen in vielerlei Hinsicht ähnelt. Freilich muß man sich der Grenzen bewußt sein, die einem solch gerafften Überblick gesetzt sind. Aber gerade deshalb vermag die Darstellung zur kritischen Auseinandersetzung anzuregen.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Möhler, Johann Adam: **Vorlesung zum Römerbrief**, hg. v. Reinhold Rieger. – München: Erich Wewel 1990. 308 S., kart DM 58,00

Der Mitarbeiter von Rudolf Reinhardt in Tübingen, Reinhold Rieger, hat sich in den letzten Jahren mehrfach um die Edition von bisher nicht oder nur unvollständig bekannten Texten Johann Adam Möhlers verdient gemacht. Unter den so zugänglich gewordenen Schriften nehmen die exegetischen Vorlesungen einen besonderen Platz ein, denn es ist zwar bekannt, daß sich der Tübinger im Rahmen seiner Lehrverpflichtungen auch als Exeget betätigen mußte, jedoch ist dieser Ausschnitt seines Wirkens, eben mangels hinreichender Dokumentation, wenig untersucht.

Den Römerbrief hat M. in seiner Münchener Zeit zweimal in Vorlesungen behandelt, im SS 1835 und im WS 1836/37. Bisher war davon nur bekannt, was sein Schüler Franz Xaver Reithmayr (1807-1842) an die Öffentlichkeit gegeben hatte (1845). Dabei handelte es sich aber um einen Kommentar, bei dem M.s Vorlesungen Berücksichtigung fanden. Reithmayr ging die Arbeit immer eigenständiger an. Die nun vorliegende Originalhandschrift der Vorlesung M.s wurde im Herzoglichen Georgianum in München eben unter den Papieren Reithmayrs gefunden.

Der Text verdient gewiß eine sehr sorgfältige Detailanalyse, sowohl was die Anmerkungen M.s zu den einzelnen Versen, als auch, was seine Gewährsleute angeht, auf die er sich beruft. Hier sollen nur rasche Eindrücke notiert werden, die gleichwohl ein Gesamtbild erkennen lassen, das in etwa auch von den anderen bisher unbekannten Texten gilt, die jetzt veröffentlicht werden:

Wenn ein Autor schriftliche Unterlagen (Vorlesungsmanuskripte, Aufzeichnungen usw) zurückhält bzw. nicht publiziert, dann hat dies in der Regel seine Gründe. Die Exegese war für M. offensichlich weder ein geliebtes noch ein sehr sicheres Parkett. Vorbehaltlich von Erkenntnissen etwa durch Fachexegeten oder Kennern der Geschichte der Exegese glaube ich sagen zu können: Die Exegese M.s bietet keine sonderlichen Originalitäten oder Überraschungen.

Das schließt nicht aus, daß es Passagen und Aussagen gibt, die für die Kenntnis des Werkes von M. bestimmte – meist das Bekannte bestätigende – Akzente setzen. Der Kommentator des Römerbriefes ist inzwischen als Verfasser der „Symbolik" (1832) berühmt geworden und hat sich mit den Angriffen auf dieses Werk, besonders durch seinen ehemaligen Kollegen Ferdinand Christian Baur, auseinanderzusetzen. Von daher versteht sich ein dezidiertes Interesse an kontroverstheologisch bedeutsamen Stellen des Römerbriefes bzw. der Einfügungen anläßlich bestimmter Aussagen des Briefes. So wird bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, „daß die sogenannten Reformatoren des XVI. Jh.s ganz besonders den Paulus, namentlich den Römerbrief mißdeuteten, und auf ihn alle ihre Verirrungen zurückführten" (35).

Solche Töne wiederholen sich im Kommentar öfters. Der Glaube wird im Anschluß an die (kontroverstheologisch so bedeutsame) Stelle Röm. 1,17 bestimmt als „ein Ort des Erkenntnißvermögens", als „feste Zustimmung zur Lehre Jesu Christ" (64). Unhaltbar ist dagegen die Behauptung der Reformation, der Glaube „sei die Hingebung des ganzen Menschen an Gott in Christo" (65). In die gleiche, abgrenzende Richtung gehen Hinweise zum Sündenfall (69) oder auch zum Verhältnis von Natur und Glaube (67 ff). Auffällig ist die Betonung der Würde der römischen Gemeinde (z.B. 50). Dahinter steht zweifellos das theologische Engagement für den Vorrang Roms bzw. des Bischofs von Rom. Ein anderer Zug, der den „neuen" M. der Zeit der „Symbolik" (und danach) zeigt, ist eine gewisse Hypostasierung der Kirche: „Die Kirche steht höher als auch derjenige, der die reichste Anlage zum Tief- und Scharfblick hat, selbst wenn diese Anlage durch die Gnade geweiht ist: sie richtet auch ihn, und urtheilt, ob sich Irriges beimischt, und darf es verurtheilen; es aber soll ihr unterwerfen", und: „Glaube kann Nichts Subjectives bedeuten, außer inwiefern der objective Glaube selbst subjectiv geworden ist" (beides 258).

So nimmt man diese bisher unbekannten Texte M.s dankbar entgegen, umso mehr, als hinter der Publikation eine immense Arbeit steckt. Gesichtspunkte, die Anlaß zu einer wesentlichen Korrektur des Verständnisses der Theologie M.s geben, kann der Rezensent freilich nicht erkennen. Aber auch dies ist ein durchaus bedeutsames Ergebnis der Publikation von bisher unbekannten Texten eines berühmten Theologen.

Marburg Harald Wagner

Axt-Piscalar, Christine: **Der Grund des Glaubens.** Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorners. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1990. VII, 264 S. (Beiträge zur historischen Theologie, hg.v. J. Wallmann, 79), geb DM 138,00

Isaak August Dorner (1809–1884) gehört – obwohl heute weithin in Vergessenheit geraten – zu den eindrucksvollsten und wirkungsmächtigsten evangelischen Theologengestalten des 19. Jh.s. Nicht nur als akademischer Lehrer (Repetent am Tübinger Stift, dann Prof. in Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen, Berlin), sondern auch als

Kirchenverfassungsreformer und Verfechter des Unionsgedankens hat er erheblichen Einfluß erlangt: „mit der Gründung der EKD sind seine Vorschläge für eine deutsche Nationalkirche ziemlich genau ... verwirklicht worden". (TRE 9,155–158, hier: 157) Dorners Bedeutung als theologischer Theoretiker besteht im wesentlichen in dem Versuch, Schleiermachers Glaubenslehre und Hegels spekulative Theologie in Kritik und Konstruktion zu vereinen. Dabei lehnt er einerseits die Hegelsche Annahme geleisteter Aufhebung religiöser Vorstellung in den absoluten Begriff mit Schleiermacher ab und bindet in diesem Sinne die Theologie an das Bewußtsein des Glaubens. Doch darf andererseits die Glaubenslehre nicht die bloße Beschreibung frommer Gemütszustände enthalten, sie muß vielmehr den Grund des Glaubens, wie er im trinitarischen Gott gegeben ist, zur Geltung bringen.

An diesem Zentralinteresse Dorners ist die angezeigte Studie, die im WS 1989/90 vom Fachbereich Evang. Theologie der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. angenommen wurde, in Aufbau und Durchführung orientiert.

Ein ausführliches erstes Kap. (7–93) ist Dorners Pisteologie gewidmet, in welcher das Selbstverständnis des Glaubens in seiner protestantischen Ausformung entwickelt wird, wie sie durch die Einheit von Schriftlehre (Formalprinzip) und Rechtfertigungsgedanke (Materialprinzip) charakterisiert ist.

Bemerkenswert ist hierbei vor allem, daß Dorner, statt von dem bereits gegebenen christlich-religiösen Bewußtsein auszugehen, die Genesis des Glaubens und der dem Glauben eigenen Gewißheit zu beschreiben sucht. Diese genealogische Methode entspricht der sachlichen Einsicht, daß der Glaube seinen Grund nicht unmittelbar in sich hat, sondern an sich selbst so verfaßt ist, daß er von sich weg auf seinen Grund verweist, um gerade in solch exzentrischer Verweisung die seinem absoluten Inhalt einzig angemessene Form der Aneignung zu sein.

Gehört der Verweis auf einen externen Grund demnach zur Eigenart des Glaubens selbst, so ist im Sinne Dorners auch der Übergang von der christlichen Glaubensgewißheit zur wissenschaftlichen Begründung der Wahrheit des Christentums durch die Pisteologie selbst gefordert. Wissenschaftlich begründet werden kann die Wahrheit des Christentums nach Dorner hinwiederum nur auf trinitätstheologische Weise.

Diese Überzeugung teilt er mit den Schleiermacherschülern Carl Immanuel Nitzsch und August Twesten, deren Wiederaufnahme immanenter Trinitätslehre daher im zweiten Kap. der Arbeit (94–120) charakterisiert wird, während ein drittes Kap. (121–141) am Beispiel Theodor Liebners und Richard Rothes trinitarische Konzeptionen der absoluten Persönlichkeit Gottes vorstellt, wie sie für den ethischen Theismus des Spätidealismus kennzeichnend sind. Auf diesem Hintergrund wird sodann Dorners eigener trinitätstheologischer Entwurf entfaltet. Dabei geht es im vierten Kap. (142–168) zunächst um die im Zusammenhang eines trinitarischen Theismus auftretenden Probleme für die Durchführung der Trinitätslehre. Bezeichnend ist dabei vor allem, daß Dorner den Personbegriff als Bezeichnung der immanenten Unterschiede des göttlichen Wesens zugunsten des Begriffs der ‚Seinsweise' aufgibt, um so der Frage zu begegnen, wie sich die Personen der Trinität zu der einen absoluten Persönlichkeit Gottes verhalten. Signifikant ist aber auch, daß die traditionelle Herleitung der Trinität aus dem Liebesgedanken von Dorner ausdrücklich abgelehnt wird.

Beachtung verdienen ferner die im gegebenen Kontext entwickelten kritischen Bemerkungen der Vf.in zur Ableitung der Trinität aus der Struktur des Selbstbewußtseins sowie zur Problematik der Absolutheit der Persönlichkeit Gottes.

Denn gerade sie sind für die Beurteilung von Dorners Trinitätstheologie und allgemeiner Gotteslehre, die im fünften Kap. (169–208) zur Darstellung kommen, von besonderer Wichtigkeit. Treten doch zentrale Konzeptionsprobleme gerade dort auf, wo es gilt, unter Annahme einer absoluten Persönlichkeit Gottes in der selbstbewußten Einheit von Sein, Wissen und Wollen real-hypostatische Unterschiede in der Trinität zur Geltung zu bringen. Schwierigkeiten bereitet ferner die genaue Verbindung von allgemeiner Gotteslehre und Trinitätstheologie, welche Schwierigkeit mit dem Problem rechter Verhältnisbestimmung von spekulativer Vernunft und Offenbarung in engster Verbindung steht und damit zurückverweist auf die konzeptionelle Grundproblematik rechter Zuordnung von pisteologischem Entdeckungs- und theologischem Begründungszusammenhang.

Hier bleiben einige Fragen offen. Das ändert freilich nichts an der eindrucksvollen Qualität des Dornerschen Werkes und der gebotenen Interpretation, die durch begriffliche Präzision und Argumentationsstärke ebenso beeindruckt wie durch Reichtum geistesgeschichtlicher Kenntnis. In einem abschließenden sechsten Kap. (209–253), das mit Weltschöpfung und Gott-Mensch-Einheit Jesu Christi Themen der ökonomischen Trinitätslehre erörtert, wird das erneut in überzeugender Weise bestätigt.

Augsburg Gunther Wenz

The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century. Vol. I/II. edited by David F. Ford. – Oxford: Basil Blackwell 1989. XV, 342 / XI, 330 S., je kart £ 10,95 / geb £ 35,00

Die beiden Bände sind eine Einführung in die Theologie des 20.Jh.s, Bd.I in das Werk der 14 bedeutendsten Theologen, Bd.II in die gegenwärtigen theologischen Strömungen und Bewegungen außerhalb des deutschen Sprachraums. Für die Auswahl waren zwei Kriterien maßgebend: Die Theologen sollten über den engeren Horizont einer Fachdisziplin der Theologie hinaus gewirkt haben und sie sollten in der Gegenwart an Universitäten, Seminaren, Schulen usw. gelesen werden.

In Bd.I werden folgende Theologen behandelt:

Im Abschnitt „Corresponding to Revelation" Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Thomas F. Torrance, Eberhard Jüngel, im Teil II unter der Überschrift „Existentialism and Correlation" Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Edward Schillebeeckx und Hans Küng, in Teil III als Vertreter der Transcendental Theology Karl Rahner und Bernard Lonergan, in Teil IV unter dem Stichwort „Tradition and Beauty" Yves Congar und Hans Urs von Balthasar, schließlich in Teil V (History and Eschatology) Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann.

Die einzelnen Beiträge bieten jeweils eine biographisch-historische Einleitung, einen Überblick über die wichtigsten Werke, eine Behandlung der Hauptthemen (z.B. für E. Jüngel: Christologie, Gotteslehre, Humanität, Natürliche Theologie, religiöse Sprache), Diskussion der Probleme, kritische Würdigung, weitere Aufgabenstellungen, kurze Bibliographie. Dafür stehen 20–30 S. zur Verfügung.

Der Hg. hat dem Band eine Einleitung vorangestellt (Introduction to Modern Christian Theology, S. 1–19).

Bd.II ergänzt den Überblick.

In Teil I (British Theologies) behandelt S.W. Sykes das Thema „Theology through History", also die wichtigsten britischen Exegeten, Patristiker und Historiker, während D.W. Hardy in „Theology through Philosophy" das spezifische Profil der British Theology darstellt, ihre institutionellen Bedingungen und vier Philosophen und Theologen (MacKinnon, Macquarrie, Hick und Cupitt).

Teil II informiert über die in den USA in diesem Jh. wirksamen Strömungen und Schulen. Darin behandelt R.W. Lovin den Zusammenhang von Theologie und Ethik (R. Niebuhr, H.R. Niebuhr), J.J. Buckley „Revisionisten und Liberale", zu denen E. Farley, G. Kaufman, Schubert Ogden, und D. Tracy gezählt werden. K. Surin gibt einen Überblick über die Prozeßtheologie (Hartshorne, Ogden, Cobb) und W.C. Placker über die „postliberale Theologie" (H. Frei, G. Lindbeck, St. Hauerwas, R. Thiemann. – J.M. Gustafson hingegen wird nicht behandelt).

Teil III geht über die Grenzen protestantischer, anglikanischer und katholischer Theologie hinaus und wendet sich den wichtigsten Vertretern Evangelikaler und (!) Orthodoxer Theologie zu. Daß G.C. Berkouwer und H. Thielicke neben C.F. Henry als evangelikale Theologen gelten, befremdet ein wenig. In dem Abschnitt „Debate" erhält dann auch allein C.F. Henry das Wort. Als Theologen der Orthodoxie werden N.S.Bulgakow, V.N. Lossky und G.V. Florovsky behandelt.

In Teil IV werden neue herausfordernde theologische Bewegungen dargestellt: die lateinamerikanische Befreiungstheologie (durch R.S. Chopp), „Schwarze Theologie" (durch P.A. Kalilombe), „Asiatische Theologie" (durch K. Koyama) und „Feministische Theologie" (durch A. Loades).

Schließlich berichtet G. Lindbeck in Teil V über Tendenzen und Themen der Ökumenischen Theologie, während G.D. Costa einen Überblick über die „Theologie der Religionen" gibt. Er stellt J. Hicks „Pluralismus", G. Lindbecks „Exklusivismus" und K. Rahners „Inklusivismus" dar und konzentriert sich dann in der Diskussion auf die Themen Christologie, Ekklesiologie und Mission und Dialog.

Der Hg. beschließt den Band mit Bemerkungen zum Thema „Postmoderne".

Die einzelnen Beiträge stammen von englischen oder amerikanischen Fachgelehrten, die sich durch wissenschaftliche Arbeiten zum Thema ihres Beitrages schon ausgewiesen haben. Eine einheitliche theologische oder kirchliche Konzeption kann also nicht vorausgesetzt werden. Der Hg. hat lediglich einen Darstellungsrahmen vorgegeben, dem sich die Autoren fügen.

Auffallend ist die Zweiteilung des Unternehmens: Danach ist die moderne Theologie durch 14 herausragende und in der Mehrzahl deutsche Theologen bestimmt (Bd.I) und dann durch englische und amerikanische Theologen und schließlich durch neue theologische Bewegungen wie z.B. die feministische Theologie, die aber in der Darstellung auch durch Personen repräsentiert wird (Bd.II). Diese Orientierung an Personen gibt den Bänden den Charakter eines Nachschlagewerks, stellt aber den Leser, der die geschichtlichen, wissenschaftlichen, kulturellen, religiösen, kirchlichen, politischen und sozialen Voraussetzungen und Zusammenhänge nicht kennt, vor Verstehensschwierigkeiten (z.B. in den Beiträgen über R. Bultmann und K. Rahner). Die biographischen Daten können diesen

Mangel nicht beheben, und die Darstellungen selbst sind in ihrem Umfang zu knapp, um den jeweiligen Theologen in seinen Kontexten vorzustellen.

Überblickt man den Inhalt der einzelnen Beiträge beider Bände, drängt sich der Eindruck auf, daß auch im angelsächsischen Raum die Ideen- und Geistesgeschichte in der Beurteilung und Aufarbeitung der Moderne vorherrscht und daß die großen sozialen, technisch-wissenschaftlichen und kulturellen Veränderungen ebenso wie der Alltag im allgemeinen und die Religion in ihren vielen Formen im besonderen noch nicht in gebührender Weise ins Blickfeld „moderner Theologie" gelangt sind.

Münster Erdmann Sturm

Hummel, Gert: **Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. VII, 499 S. (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jh.s), Ln. DM 98,00

Mit dem Erscheinen dieses schon seit langem angekündigten Bandes der Reihe „Die philosophischen Bemühungen des 20. Jh.s" liegt nun endlich das Pendant zu dem Buch von Richard Schaeffler aus dem Jahre 1980 vor, das die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie untersucht hat.

Mit einem Tillichzitat („Die Grenze ist der eigentlich fruchtbare Ort der Erkenntnis.") beginnt Hummel das Vorwort (IX), mit der Darstellung des Denkens Paul Tillichs („Gottes Sein – die Wirklichkeit-im-ganzen" [439–473]) endet das Buch – abrupt, ohne Schlußteil oder Ausblick. Der Leser fühlt sich alleine gelassen, nicht nur mit einer Überfülle an Material, sondern auch mit der zumeist unbeantwortet gelassenen Frage nach den *Begegnungen* zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh.. Zwar sagt H. schon im Vorwort: „Ich stand vor der Wahl, sie [sc. die Begegnungen] entweder auf einer reflektierten Ebene mit meinen Worten darzustellen oder den Leser vollziehen zu lassen, indem ich den Grenzgängern selbst das Wort gebe. Ich habe mich, nach anfänglich gegenteiliger Absicht, für die zweite Lösung entschieden" (IX). Aber damit lastet H. dem Leser eine Bürde auf, die dieser nur schwerlich zu leisten vermag und was – wenn man den Titel des Buches Ernst nimmt – auch nicht *seine* Aufgabe sein sollte. Letztlich handelt es sich bei diesem Buch *nicht* um den Aufweis der Begegnungen; diese werden – wenn überhaupt – nur aus den Schriften der entsprechenden Theologen selbst erhoben. Es handelt sich hier vielmehr um ein – wenn auch gutes – Referat des Denkens der jeweiligen Grenzgänger.

Das Buch stellt, nach einem eröffnenden „Nekrolog auf den spekulativen Idealismus" (1–12) in fünf größeren Abschnitten jeweils drei Philosophen bzw. philosophische Richtungen drei Theologen bzw. theologischen Richtungen gegenüber:

Der erste Abschnitt konfrontiert unter dem Titel „Die Wiederkehr der transzendentalen Vernunft" (13–76) „erneuerte und neue Wege des Erkennens" (1. Cohen, Natorp, Windelband, Rickert; 2. Dilthey; 3. Husserl) mit Vertretern des „vernehmenden Glaubens" (1. Herrmann, Troeltsch; 2. Kähler, Weiß, Schweitzer; 3. Otto); der zweite unter dem Titel „Horizont der Katastrophe" (77–157) das „Philosophieren überm Abgrund" (1. Spengler; 2. der frühe Bloch; 3. Rosenzweig, Rosenstock-Huessy) der „Utopischen Theologie" (1. der frühe Barth, Brunner, Bultmann, Gogarten; 2. Kutter, Ragaz; 3. der späte Barth); der dritte unter dem Titel „Dialogisches Denken und Glauben" (158–220) Sprach- und Persondenker (1. Ebner; 2. Buber; 3. Grisebach) dem „Theologischen Personalismus" (1. Heim; 2. Brunner; 3. Gogarten); der vierte unter dem Titel „Existenz und Gott" (221–332) die „Existenzphilosophie" (1.Heidegger I; 2. Heidegger II; 3. Jaspers) der „Existenz-Theologie" (1. Bultmann; 2. Fuchs; 3. Buri); der fünfte und letzte unter dem Titel „Aufbruch ins Sinnziel der geschichtlichen Welt" (333–473) „denkerische Entwürfe des Ganzen" (1. Bloch; 2. Collingwood; 3. C. F. v. Weizsäcker) der Thematik „Zukunft" in der Theologie (1. Moltmann; 2. Pannenberg; 3. Tillich).

Doch genügt es für die Herausarbeitung einer Begegnung zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jh. nicht, jeweils eine bestimmte philosophische Richtung bzw. bestimmte Philosophen einer bestimmten theologischen Richtung bzw. bestimmten Theologen zuzuordnen; wobei die jeweiligen zu einer Sinngruppe zusammengefaßten Denker oft sehr heterogen sind (z. B. Moltmann, Pannenberg und Tillich). Zwar werden die einzelnen Denker auf kürzestem Raum durchaus gut dargestellt – ihren Hauptwerken chronologisch folgend und oft mit ihren eigenen Worten. Doch kann z. B. die Zusammenfassung des frühen Heidegger auf wenigen S. (221–232) nur wirklich nachvollziehen, wer Heidegger sowieso schon kennt. Für den Nicht-Fachmann dagegen kann ein solches Referat höchstens als Anregung dienen, sich mit diesem Denker zu beschäftigen – mehr auch nicht.

Oder mag das Defizit dieses Bandes vielleicht sachlich begründet sein, nämlich darin, daß hier im Bereich der evangelischen Theologie – im Gegensatz zur katholischen – eine wirkliche Begegnung mit der Philosophie überhaupt nicht stattgefunden hat? Das mag sicherlich für einige hier vorgestellte Theologen zutreffen, aber nicht für alle. Tillich hat ja bekanntlich Anregungen von Husserl, Scheler, Heidegger und auch Cassirer aufgenommen, um hier nur einige Begegnungen zu nennen. Aber hiervon ist im Tillich-Abschnitt überhaupt keine Rede. Und wie C. F. v. Weizsäcker z. B. auf die Theologie gewirkt hat, bleibt völlig im Dunkeln.

H. bleibt hier weit hinter dem zurück, was Schaeffler in seinem diesbzgl. Buch über die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie geleistet hat. Aber selbst als Nachschlagewerk ist dieses Buch nur beschränkt verwendbar, da das hierfür unerläßliche Personen- und Begriffsregister fehlt.

Trier Werner Schüßler

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke.** Ed. by / hg. von Carl Heinz Ratschow with the collaboration of / unter Mitarbeit von John Clayton, Gert Hummel, Theodor Mahlmann, Michael Palmer, Robert P. Scharlemann, Gunther Wenz.

Vol. 1: Philosophical Writings / Philosophische Schriften. Ed. by / hg. von Gunther Wenz. – Berlin, New York / Frankfurt a.M.: de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1989. XIV, 420 S., geb DM 134,00

Vol. 2: Writings in the Philosophy of Culture / Kulturphilosophische Schriften. Ed. by / hg. von Michael Palmer. – Berlin, New York: W. de Gruyter / Evang. Verlagswerk 1990. XIV, 382 S., geb DM 138,00

Da ich zu den Prinzipien der Edition der Main Works/ Hauptwerke Paul Tillichs bereits bei der Besprechung von Bd 4 und 5 (ThRv 85, 1989, Sp.121–124) ausführlicher Stellung genommen habe, kann ich sofort auf die beiden weiteren inzwischen erschienenen Bände eingehen.

Bd 1 (Philosophische Schriften) enthält 11 Texte:

1. „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912)", erstmals mit einer historischen Einleitung und einem kritischen Apparat (für die Zitate) abgedruckt. 2.„Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden(1923)". Beide Texte waren schon in GW I (1959) nachgedruckt worden. Die Bemerkungen, die T. damals in seinem Vorwort über diese zwei für seine Entwicklung wichtigen Schriften anstellte, hätten m.E. durchaus übernommen werden können.

Die ersten zwei Texte bilden den weitaus größten Teil des Bandes. Es folgen 9 kleinere philosophische Texte: 3.„Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis(1926)". Hier wäre zur Textversion B zu bemerken, daß die Übersetzung ins Englische von 1936 nicht von T. stammt. 4.„Philosophie und Schicksal (1929)". Abgedruckt werden der Text in der Fassung von 1929, in der Übersetzung von J.L.Adams von 1948 und in der deutschen Fassung von 1950. Die Korrekturen von P.T. von 1960 für GW IV wurden nicht berücksichtigt. In GW XIV S. 84–131 hat Gottfried Seebaß alle *vier* Versionen in einer Synopse dokumentiert. 5. „Begriff und Wesen der Philosophie (1930)". 6. „Wissenschaft (1931)". 7. „Existential Philosophy (1944)". Auch dieser Text ist anläßlich seiner Übersetzung für GW IV von P.T. korrigiert worden. Die Version in GW IV hätte darum berücksichtigt werden müssen. Dies gilt auch für den folgenden Text. 8.„Participation and Knowledge. Problems of an Ontology of Cognition (1955)". Die komplizierte Textgeschichte ist in GW XIV 2. Aufl., S. 26f. dokumentiert. Der engl. Erstdruck (Version A) weist viele Fehler auf. Hier hätten die Handschriften (vgl. GW XIV 2. Aufl., S.78) herangezogen werden können. Ein so unverständlicher Satz wie z.B. „Asking is an and activity of an ego-self" (S. 382, 16.Z.v.o.) müßte entsprechend korrigiert werden. 9. „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes (1955)." S.397, 14.Z. v.u. muß es statt „Erfahrungsprinzips" „Erfahrungsbegriffs" heißen. 10.„The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956)". Die Version in GW IV, an der P.T. nachweislich mitgewirkt hat (vgl. GW XIV 2. Aufl., S. 28), ist nicht berücksichtigt. 11. „Philosophical Background of my Theology (1960)".

Die Auswahl der 11 Texte ist überzeugend. Alle wichtigen, im engeren Sinne philosophischen Texte sind in diesem Bd abgedruckt. Vielleicht hätte man „Dimensions, Levels, and the Unity of Life (1959)" nicht übergehen sollen.

Die Bandeinleitung (deutsch: S. 1–10) ist eine vorzügliche, konzentrierte Einleitung in T.s philosophische Schriften und in die Grundentscheidungen seines philosophischen Denkens. T.s metalogische Methode und seine der Einheit von Logos und Kairos bzw. von Wahrheitserkenntnis und Entscheidung/Schicksal verpflichtete Erkenntnismetaphysik aufnehmend, versteht Wenz als Versuch, „durchzubrechen zu einer wahrhaft historischen Existenz, deren Subjektivität ihre Fülle erlangt im realen Umgang mit den

Objekten" (8). Die Thematisierung der Subjektivität werde durch das seinsmetaphysische Denken des späten T. nicht verdrängt. Die Subjektivitätsproblematik melde sich gerade auch in der Ontologie der Spätzeit, eine These, die Wenz an anderer Stelle überzeugend vorgetragen hat.

Michael Palmer, der Hg. von Bd 2, hat 1984 eine Monographie über T.s Verständnis der Kunst vorgelegt (Paul Tillich's Philosophy of Art. Berlin/New York 1984).

In der umfangreichen zweisprachigen Bandeinleitung über „Paul T.s Theologie der Kultur" (S. 1–67) greift er auf diese Arbeit zurück. Er behandelt das Verhältnis von Religion und Kultur bei T., seine Theorie des Sinns bzw. des Seins, u.a. durch Rückgriff auf ein Referat über T.s „System der Wissenschaften", eine Thematik also, die eher in die Einleitung zu Bd 1 gehört und dort auch zu finden ist. Leider beschränkt sich dann der Hg. auf eine Darstellung der T.schen Ästhetik, obwohl einige der abgedruckten Texte auch T.s Interesse an Fragen der Anthropologie, Medizin, Psychotherapie, Wissenschaftsphilosophie und Technik dokumentieren.

Leider ist die deutsche Übersetzung der Einleitung auf weite Strecken hin so mißlungen, daß der Leser besser daran tut, das englische Original zu lesen. Die Übersetzung ist umständlich, an vielen Stellen unverständlich, fehlerhaft, ganz zu schweigen von der willkürlichen Interpunktion.

Ich beschränke mich auf eine kleine Auswahl. Es muß heißen auf S. 35, 8.Z.v.u. „die" statt „die sie"; S. 41, 16.Z.v.u. „innerhalb von" statt „zwischen"; S. 42, 1.Z.v.o. „Der Vortrag von 1919" statt „Die Vorlesung von 1924"; S. 43, 3.Z.v.u. „per" statt „qua", 6.Z.v.u. „Theologie" statt „Tillich"; S. 47, 2. Z.v.o. „seinem" statt „seinen", 9.Z.v.o. „des" statt „der"; S. 49, 5.Z. v.o. „der Mensch"; S. 50, 2.Z. v.u. „des" statt „der"; S. 52, 7.Z.v.u. „Kulturen" statt „Kulturellen"; S. 55, 12. Z.v.u. „das" statt „daß", S. 60, 15.Z.v.u. „heteronome" statt „autonome"; S.62, 17.Z.v.u.„wird" statt „werden"; S. 63, 14.Z.v.o. „dem" statt „der", 16.Z.v.o „gehaltbeherrschter"; S. 65, 11.Z.v.o. „das" statt „daß", 3.Z.v.u. „möglich" statt „unmöglich"; S. 66, 8.Z.v.o. „Was ist" statt „was", 17.Z..v.u. „ist ?" statt „ist". Die Begriffe „Vorlesung", „Vortrag", „Aufsatz" und „Artikel" sind nicht als Synonyma zu verwenden.

Bd 2 enthält folgende 28 Texte:

1. „Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919)". Unverständlich ist, warum Drucke aus den achtziger Jahren als Versionen aufgeführt werden, nicht aber die 2. Aufl. von 1921 und der von P.T. autorisierte Text in GW IX (1967). Die 2. Aufl. wird im Vorspann nur erwähnt, die in der Literatur oft hervorgehobenen Änderungen des Textes, die T. 1921 vorgenommen hat, hätten, wie auf S. XIII angekündigt, im Apparat erscheinen müssen. Der Vorspann übernimmt die Legende, daß Hannah Tillich schon diesem Vortrag zugehört hat. Der erwähnte Aufsatz von H.v.Soden findet sich in: ZThK NF. 2,1921. 2. „Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst (1921)". Als Textversion erscheint eine Edition von 1987, nicht aber die in GW IX; diese wird aber im Apparat berücksichtigt, obwohl sie lediglich die heute gültigen Interpunktionsregeln betrifft. 3. „Kirche und Kultur (1924)". Die vorhandene Hs. (GW XIV,2. Aufl., S. 83) ist nicht berücksichtigt. Ob die schlechte, von T. kritisierte Übersetzung von 1936, für die T. nicht verantwortlich ist, im Apparat erscheinen sollte, ist fraglich. Jedenfalls hätte auf die Qualität der Übers. hingewiesen werden müssen, wie dies auch in Bd 1, S. 268, geschieht. 4. „Die geistige Welt im Jahre 1926(1926)". Als Version B erscheint der Abdruck in der Auswahl-Ausgabe von 1980, nicht aber die Edition in GW X. T. war nicht „Prof. der Philosophie und der Religion" an der TH Dresden, sondern „Ord. Prof. für Religionswissenschaft". 5. „Die technische Stadt als Symbol (1928)". 6. „Kult und Form (1930)". 7. „Kirche und humanistische Gesellschaft (1931)". Version B muß lauten: GW IX S.47–61. Der Text in der Tillich-Auswahl Bd II (nicht in Bd III) bietet keine Version. S. 131, 11.Z.v.u. muß es heißen: „der Bekennenden Kirche". Für das längere Zitat aus „The Boundary" fehlen Angaben. 8. „Die Doppelgestalt der Kirche (1931)". 9. „Das Wohnen, der Raum und die Zeit (1933)". 10.„Our Disintegrating World (1941)". 11. „The World Situation (1945)". 12. „Religion and Secular Culture (1946)". Die Textversion GW IX brauchte nicht berücksichtigt zu werden, da T. sie nicht beeinflußt hat. In Version B (von 1948) finden sich allerdings ca. 25 Wortvarianten, die hätten beachtet werden müssen. Was ist mit „theonomischer Union"(S.197) gemeint ? 13. „The Relation of Religion and Health: Historical Considerations and Theoretical Questions (1946)". 14. „Anxiety-Reducing Agencies in our Culture (1950)". Die Version in GW X, an der P.T. mitgewirkt hat, ist im Apparat berücksichtigt, hätte aber im Vorspann als Version B erscheinen müssen. Statt dessen taucht ein Nachdruck des Jahres 1984 als Version (!) auf. 15.„Der Mensch in Christentum und in Marxismus (1953)". Nach der Druckvorlage muß es im Titel „im" statt „in" heißen. 16. „Theology and Architecture (1955)". 17. „Existentialist Aspects of Modern Art (1956)". 18. „The Church and Contemporary Culture (1956)". Version B mit wichtigen Varianten ist nicht beachtet worden. Die von P.T. autorisierte Übersetzung mit den von ihm stammenden Korrekturen (GW IX S. 100–109) ist im Apparat berücksichtigt, hätte aber als Version D genannt werden müssen. Auf die Auswahl von 1987 hatte T. jedoch keinen Einfluß mehr. 19. „Environment and the Individual (1957)". Auch hierfür sollten Nachdrucke von 1987 und 1988 nicht als Textversionen gelten. Die von T. autorisierte Übersetzung mit zahlreichen Korrekturen (GW IX S. 33–337) hätte als Version B beachtet werden müssen. 20. „Protestantismus and the Contemporary Style in the Visual Arts (1957)". Die Varianten der Version B von 1959, die von P.T. selbst veranlaßt wurde, sind nicht berücksichtigt. 21. „Das christliche Verständnis des modernen Menschen (1959)". Varianten in Version B wurden nicht berücksichtigt. 22. „The Impact of Psychotherapy on Theological Thought (1960)". 23. „Art and Ultimate Reality (1960)". 24. „Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur (1961". 25. „The Meaning of Health (1961)". 26. „Contemporary Protestant Architecture (1962)". Die deutsche Übersetzung, von T. durch mehrere Korrekturen beeinflußt, hätte als Version B aufgeführt werden müssen, während der Nachdruck von 1987 keine Version darstellt. 27. „Honesty and Consecration in Religious Art and Architecture (1965)". 28. „How has Science in the Last Century Changed Man's View of Himself ? (1965)". Hier fehlt der Hinweis, daß T. diesen Vortrag in deutscher Sprache im Juli 1961 an der Univ. Hamburg wiederholt hat ("Die Wandlungen im Selbstverständnis des Menschen durch Wissenschaft und Technik"). P.T. hat in die deutsche Übersetzung mit zahlreichen Korrekturen und Ergänzungen eingegriffen, die im Apparat erscheinen. Warum gilt diese Übersetzung nicht als eine Version ? Der englische Text ist in einer Edition nachgedruckt worden, auf die in diesem Zusammenhang hingewiesen sei, weil auch sie Texte zur „Philosophie der Kultur" enthält, freilich vorrangig zur Naturwissenschaft und Technik: Paul Tillich, The Spiritual Situation in Our Technical Society. Edited and Introduced by J. Mark Thomas. Mercer University Press, Macon 1988, 213 S., ein Band, der Bd 2 der „Hauptwerke" sinnvoll ergänzt, ebenso wie die Edition von Perry LeFevre (The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion. Chicago 1984), in der T.s Kulturtheologie zur Seite der Psychotherapie und Psychoanalyse hin mit 26 Texten dokumentiert wird.

Fazit: Bd 1 kommt den im Vorwort genannten Gestaltungsgrundsätzen der „Hauptwerke" sehr nahe. Auf die nachweislich vorhandenen Hss. wird allerdings nicht zurückgegriffen. Einleitung und Auswahl der Texte überzeugen. Dies läßt sich von Bd 2 leider nicht sagen. Die Editionsprinzipien sind willkürlich. Dies hätte sich durch Beachtung einer einheitlichen Konzeption, die den in Vorwort dargelegten Gestaltungsgrundsätzen entspricht, vermeiden lassen. In der Textauswahl hätte man der Weite des T.schen Kulturbegriffs Rechnung tragen können. Dies gilt auch für die Bandeinleitung, unabhängig von den Problemen ihrer deutschen Version.

Münster Erdmann Sturm

Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne, hg. v. Hermann Fischer. – Frankfurt/M.: Athenäum 1989. 366 S., geb DM 58,00

Der vorliegende Band mit seinen 12 Beiträgen geht aus einer öffentlichen Ringvorlesung hervor, die aus Anlaß des 100. Geburtstages Paul Tillichs am 20. August 1986 im WS 1986/87 an der Univ. Hamburg gehalten worden ist.

In einem ersten einführenden Teil zeichnet Heinz Zahrnt (13–33) ein Bild T.s, das ihn als Theologen unserer Zeit ausweist, einer Zeit, die weniger an Detailfragen des christlichen Glaubens interessiert ist als vielmehr an der grundsätzlichen Frage nach Gott (13).

Das Zentralproblem seiner Theologie und Philosophie sieht Zahrnt für T. in der Geschichte (16): Wahrheit geschieht immer in der Zeit, d.h. Theologie befindet sich ständig in der Spannung zwischen der ewigen Wahrheit auf der einen und der jeweiligen Zeitsituation auf den anderen Seite (20). Die heutige Zeitsituation aber ruft vehement nach Vermittlung, nach Vermittlung zwischen Gott und Welt, Religion und Kultur. In dieser Vermittlung bewegt sich T. auf dem schmalen Grat, der zwischen der Dialektischen Theologie einerseits, die eine unüberbrückbare Diastase zwischen Gott und Welt aufrichtet, und der liberalen Theologie andererseits hindurchführt, die eine unerlaubte Synthese zwischen Gott und Welt anstrebt (23).

In der Gegenwart Gottes in der Welt, die T. immer wieder betont, aber gleich die Gefahr des Pantheismus (26) oder Monismus (29; vgl. 30) zu sehen, scheint mir unbegründet, denn hinter solchem Denken steht nichts anderes als die Lehre von der analogia entis, die Gott nicht nur transzendent, sondern immer auch immanent denkt. Auch die Gefahr der Einebnung des Christlichen (29) kann mit Zahrnt in T.s Theologie nur sehen, wer das Pauluswort vergessen hat, das geradezu als T.s Programm verstanden werden kann: Den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche werden, welches Wort T. für unsere Zeit so formuliert: Den Profanen ein Profaner werden (Dogmatik, 72). Die Angst, T.s Gottesbegriff verliere sein Personsein (31), übersieht, daß T. hier im Sinne einer theologia negativa gerade die Göttlichkeit Gottes wahren will, welche – wenn er sie als über-personal bestimmt – nie weniger, sondern immer nur mehr als Personsein meinen kann.

Sicherlich, T. steht mit seiner Theologie eher auf der Seite der Propheten als der Priester, das ist es denn wohl auch, weshalb er, wie Zahrnt zu Recht feststellt, kein Schulhaupt, aber ein großer Lehrer war (32).

Wenn Zahrnt in seinem Schlußwort schon die Aufhebung von T.s Synthese ins Auge faßt (32), so scheint mir dies doch etwas verfrüht in einer Zeit, die noch genug damit zu tun haben wird, T.s Anliegen adäquat nachzuvollziehen, um es fruchtbar machen zu können für eine Zeit, die – vielleicht wie keine andere – der Erlösung bedarf.

T.s philosophischer und theologischer Herkunft gehen in einem zweiten Teil die Beiträge von PETER STEINACKER und GUNTER WENZ nach. Während Steinacker „die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul T.s" (37–61) untersucht, verfolgt Gunter Wenz den „Einfluß Martin Kählers auf T." (62-89).

STEINACKER will der Affinität von Schelling und T., welche er vornehmlich in der Verschlingung von Theologie und Philosophie sieht (39), nicht begriffsgeschichtlich nachspüren (es ist ja bekannt, daß Begriffe z. B. wie der des Unbedingten von Schelling herkommen), sondern er will die Intention aufspüren, die Schelling zu seiner Philosophie getrieben hat, „in der Hoffnung und der Vermutung, daß sich eine analoge Intention bei T. finden läßt" (41).

Hier ist es nach Steinacker vornehmlich der Existentialismus Schellings, der T. nie losgelassen hat (42). (Ob der T.sche „Existentialismus", der immer auch essentialistische Elemente enthält, aber wirklich durch sein Schelling-Studium, das vor dem ersten Weltkrieg stattfand, vermittelt wurde, scheint mir fraglich. Wieso mußte dann T. die Grauen dieses Krieges erst durchmachen, um zu der Einsicht zu kommen, daß sein idealistisches Denken zerbrochen sei [Ges. Werke, XII 34]?)

Wenn Steinacker hinter T.s Lehre von der Analogie bzw. seiner Symboltheorie „die Schellingsche Unterscheidung der Philosophie in ‚negative' und ‚positive'" sieht (53), so scheint mir dies doch zu sehr konstruiert. Warum hier nicht einfach auf die Tradition zurückgreifen, welche auch immer wußte, daß Gott der menschlichen Erkenntnis gegenüber abgründig ist, welche Abgründigkeit doch T. nie so richtig im Sinne Schellings oder auch Böhmes metaphysisch verstanden wissen wollte (gegen Steinacker, 52. 54). Sicherlich: In T.s Gottesbegriff fließen zwei kaum miteinander vereinbare Traditionen zusammen, die augustinisch-scholastische, die von der Einfachheit des Seins-Selbst ausgeht, und die über Böhme zu Schelling führende, die einen dialektischen Gottesbegriff entwirft. Wenn aber T. davon spricht, daß es in Gott als Gott keinen Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität gibt (Syst. Theol., I 280), so weist das eindeutig in Richtung der Lehre vom actus purus; eine andere Frage ist, ob T. diesen oft mißverstandenen Begriff vom actus purus richtig deutete, welcher Begriff ja schon bei Aristoteles keine statische Identität, sondern gerade höchste Lebensfülle meint.

Zwei sachliche Richtigstellungen müssen hier noch vorgenommen werden: 1. T. hat auch im 2. Bd der Systematischen Theologie, S. 19, die Ausarbeitung der existentiellen Fragen *nicht* der Theologie zugewiesen (gegen Steinacker, 38). 2. Steinackers Satz: „T. selbst berichtet, er habe immer versucht, ‚Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe'" (39) ist durch die Verkürzung des T.-Zitates mißverständlich, welches in seinem ganzen Wortlaut so lautet: „Als Theologe versuchte ich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe" (Ges. Werke XII 37).

WENZ unternimmt es, dem Einfluß Kählers auf T. nachzugehen, welcher Einfluß in der T.-Forschung bisher zu wenig Berücksichtigung fand.

Nach Wenz sind es vornehmlich zwei Motive, die T. von seinem Lehrer Kähler übernommen hat: Erstens die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade, welche Lehre T. auf das intellektuelle Gebiet überträgt: Auch der Zweifler bedarf der Rechtfertigung (66f. 75). Zweitens ist wie für Kähler so auch für T. im Rahmen der Christologie „die Frage des Zusammenhangs von historischem Jesus und Christus des Glaubens von zentraler Wichtigkeit" (76), welche Frage T. schon in seinen 128 Thesen von 1911 („Die christliche Gewißheit und der historische Jesus") dahingehend beantwortet hat, daß es nicht nur keine Gewißheit über den historischen Jesus gibt, sondern es diese notwendig nicht geben kann (77f.). T. weist also nicht nur den Fehlschlag des Versuchs der historischen Forschung nach, das Fundament für den christlichen Glauben und der Theologie zu finden, sondern er weist die Notwendigkeit dieses Scheiterns auf (78f.). „Nichts anderes als dies hatte auch Kähler behauptet, dessen Christologie T. ... im Sachlichen aufs engste verbunden blieb", resümiert Wenz zu Recht (79).

Es wäre sicherlich der Arbeit und Mühe wert, dem Kählerschen Einfluß auf T. weiter nachzugehen, welchen Wenz hier in überzeugender Weise anhand der beiden Motive von Rechtfertigung und Christologie aufweist. Zu wünschen wäre hier allerdings zuweilen eine verständlichere Sprache.

In einem dritten Teil geht es um die „Zeitgenossenschaft T.s". Hier spüren MATTHIAS KROEGER und JOACHIM TRACK zwei wichtigen Inhalten seines Denkens nach: einmal T.s lebenslange Treue zum „Religiösen Sozialismus" (93–137), sodann seine fortlaufende Auseinandersetzung mit der „Dialektischen Theologie" (138–166).

KROEGER zeichnet die verschiedenen Lebensstationen T.s nach, die – trotz allen Wandels – das eindrucksvolle Bild einer inneren Kontinuität und Treue zu seinen schon sehr früh gewonnenen Einsichten zum Religiösen Sozialismus bieten. Diese Kontinuität bei allem Wandel, der bedingt ist durch die von der jeweiligen Zeitsituation verursachten Hoffnungen bzw. Frustrationen, ist darin begründet, daß T.s Theologie des Religiösen Sozialismus immer innerhalb seiner umfassenden Theologie der Kultur gesehen werden muß (96).

Angefangen bei seinem fast plötzlichen Auftreten als Religiöser Sozialist im Jahre 1919 (95) geht der Weg weiter zu dem sogenannten Kairos-Kreis, dessen Stellung innerhalb der Bewegung des Religiösen Sozialismus vielleicht nicht zuletzt durch T.s Sendungsbewußtsein überzeichnet zu werden droht (111 f.). Für manchen ist sicherlich die Feststellung Kroegers ernüchternd: „Aufs Ganze gesehen muß man also wohl urteilen, daß in der ohnehin kleinen Schar der Religiösen Sozialisten der Berliner Kreis eine relativ isolierte Splittergruppe war und daß speziell T.s Theoreme im großen und ganzen ohne Erfolg blieben" (112). Um das Jahr 1925 ist ein erster Wandel bei T. festzustellen: Die kämpferischen Töne in T.s Texten nehmen ab. Der Begriff des Kairos wandelt sich zu einer „eher allgemeinen, geschichtsphilosophischen, weniger drängenden Kategorie" (115) und der der Theonomie wird weitgehend ersetzt durch den des „gläubigen Realismus" (116). (In T.s Theonomiebegriff aber den Reflex einer mittelalterlichen Denkform zu sehen (107), übersieht, daß T. diesen Begriff aus der philosophischen Überlegung herleitet, daß Gott ja prinzipiell alles in allem ist). Trotzdem ändert sich auch hier nichts Prinzipielles. Und so kann T. auf die neuhereinbrechende Dämonie des Faschismus mit seinem bisherigen Instrumentarium antworten.

Nach Ende des zweiten Weltkrieges erfolgt ein erneuter Einbruch seiner Hoffnungen. Doch all dies läßt ihn nicht an seiner Grundidee zweifeln; auch seine späte Theologie will er im Zusammenhang mit dem Religiösen Sozialismus verstanden wissen, obwohl der unmittelbare Kampf sistiert ist, was „die stärkere Ontologisierung der Theologie im Spätwerk" bedingt (125).

Aus dieser beeindruckenden Konstanz selbst im Wandel kann man nach Kroeger vor allem für unsere Zeit lernen, daß auch alles Künftige zweideutig bleiben wird, d.h. „es wird keine große Wende geben, vielmehr nur die kleine Pragmatik, welche freilich große Ziele und einen klaren Kompaß braucht, um qualitativ zu bleiben und nicht als schlechte Anpassung zu verkommen" (130).

JOACHIM TRACK untersucht das Verhältnis T.s zur „Dialektischen Theologie" in zwei Ansätzen:

„In einem ersten Schritt soll die Verhältnisbestimmung aus der Sicht der Betroffenen vorgestellt werden. Es sollen Übereinstimmungen und Widersprüche aufgezeigt werden, wie sie von Barth und T. selbst gesehen werden... In einem zweiten Schritt soll diese Selbstbestimmung des Verhältnisses kritisch reflektiert und auf den entscheidenen Punkt gebracht werden" (139).

T. hat von den frühesten Anfängen her immer das bleibende Recht der Dialektischen Theologie gesehen und auch in seine eigene Theologie integriert. Hier sind vor allem zu nennen: 1. Barths permanenter Kampf gegen Absolutheitsansprüche im Bereich des Endlichen; 2. seine Kritik des neuzeitlichen Autonomiestrebens; 3. seine grundlegende Kritik der Liberalen Theologie und 4. seine Einschätzung der politischen Relevanz des Evangeliums (140-142). Doch die Nähe T.s zu Barth und zur Dialektischen Theologie einerseits darf nicht hinwegtäuschen über eine Ferne andererseits. Track faßt zusammen: „Die Dialektische Theologie ist nach T. paradox, das ist ihre Größe, sie ist zugleich supranatural, das ist ihre Schwäche. Sie versucht, die Göttlichkeit und Unanschaulichkeit der Offenbarung vor Vermischung mit menschlichen Möglichkeiten so zu schützen, daß sie sie isoliert in bestimmte zeitliche und räumliche Vorgänge. Darin wird die Barthsche Theologie selbst orthodox" (144). Für T. ist eben die Geschichte nicht einfach gottverlassen zu nennen, natürlich auch nicht einfach als Offenbarung Gottes. Doch darf davon ausgegangen werden, „daß immer schon in der Geschichte Gott in der Tiefe der Vernunft wirksam ist und in den Religionen sich konkret offenbart hat" (146). Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung sind bei T. nicht getrennt (147).

Das ist dann auch der entscheidende Punkt der Differenz zwischen Barth und T., welche zu einer je anderen Sicht von Offenbarung und somit auch endgültiger Offenbarung führt (154f.). Aber weder Barths noch T.s Lösung ist nach Track unmittelbar dem neuzeitlichen Bewußtsein annehmbar (155). „Je auf ihre Weise ... nehmen T. und Barth die Radikalität der Inkarnation nicht ernst. Polemisch und zugespitzt formuliert könnte man sagen, daß bei beiden die Inkarnation als ‚halbierte Inkarnation' verstanden wird. T. unterläuft die besondere Offenbarung mit seiner Auslegung und Anwendung des protestantischen Prinzips auf das Symbol Jesus Christus. Barth unterläuft die Inkarnation durch die dialektische Ausgrenzung der besonderen Geschichte Jesu Christi" (156). An diesen Kontroverspunkten zwischen Barth und T. liegen „die ungelösten Fragen", „in denen wir zu neuen Wegen und zu neuen Antworten herausgefordert sind" (156).

Ein vierter Teil beschäftigt sich mit dem „Theologen" Paul T.. Im Mittelpunkt stehen naturgemäß die „Systematische Theologie" und die „Religiösen Reden".

Entgegen dem Titel seines Beitrages „Gott: Die Macht des Seins im Mut zum Sein. T.s Gottesverständnis in seiner ‚Systematischen Theologie'" (169-206) entwickelt TRAUGOTT KOCH T.s Gottesverständnis vornehmlich von der Schrift „Der Mut zum Sein" her (175–187), bevor er auf das Gottesverständnis der „Systematischen Theologie" (187–196) zu sprechen kommt.

In der Schrift „Der Mut zum Sein" geht es T. um die Überwindung von Angst und Sinnlosigkeit durch den „absoluten Glauben", in dem der „Gott über Gott" erscheint. Koch hat Schwierigkeiten, T.s Lösungen zur Überwindung der Verzweiflung und Sinnlosigkeit zu akzeptieren (179f.) und bietet eine eigene Lösung an: Der Sinn muß mir von außen zugetragen werden, „extra me", „extra nos", „Wort Gottes", „Evangelium" (180f.). Begriffe wie „absoluter Glaube" und „Gott über Gott" bleiben ihm zugegebener Maßen unverständlich (182–184).

In der von Koch selbst angebotenen Lösung („extra me") würde T. aber gerade nicht die Rettung aus Verzweiflung und Angst sehen können, da ja gerade dieses „extra me" es ist, was dem Zweifel ausgesetzt ist, was „Wagnis" bleibt. Die Schrift „Der Mut zum Sein" wird erst verständlich, wenn sie als Pendant gelesen wird zu T.s frühem Aufsatz „Rechtfertigung und Zweifel" von 1924, wo T. den Begriff der „Grundoffenbarung" geprägt hat, in der „alle Namen und Kategorien versinken" (Ges. Werke, VIII 94). Hier allein ist Gewißheit möglich. Die Gnadenoffenbarung, die erst auf dem mit der Grundoffenbarung gegebenen unmittelbaren Gottesbewußtsein aufbaut, bewirkt den Glauben (im Unterschied zum „absoluten Glauben" der Grundoffenbarung), welcher Glaube immer Wagnis bedeutet. Hier hat auch der Gott, den man benennen kann – im Gegensatz zum „Gott über Gott" – seinen Ort.

Der „Gott über Gott" T.s hat also nicht nur den von Koch genannten erkenntniskritischen Aspekt (184f.), dem natürlich der metaphysische (Gott als Grund und Abgrund) zugrunde liegt, sondern immer auch diesen „theologisch-protestantischen", wie ich ihn einmal nennen will: Der „Gott über Gott" ist in diesem Sinne der Gott des Zweiflers an Gott. Ein vierter Aspekt sollte auch noch genannt werden: das pastoraltheologische Anliegen T.s. Der „Gott über Gott" T.s ist in diesem Sinne der Gott der Nichtreligiösen.

Daß philosophische Bemühungen um Gott, wie T. sie im ersten Band der „Systematischen Theologie" darlegt, immer hinter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zurückbleiben, muß aber noch lange nicht heißen, daß sie – wie Koch meint – in der „Indifferenz" verharren (191). Daß Gott immanent und transzendent ist, daß hieraus analoge oder symbolische Rede von Gott folgt, wie Koch ja selbst feststellt (189. 192), das scheint mir doch schon sehr viel zu sein.

Hermann Fischer beschränkt sich in seinem sehr verständlichen Beitrag „Die Christologie als Mitte des Systems" (207–229) nicht auf die „Systematische Theologie", Bd. II, sondern bringt auch die frühe Position der „Dogmatik" von 1925 ins Gespräch, welche T.s Christologie in einem, wenn auch nicht grundsätzlich veränderten, so doch differenzierteren Licht erscheinen läßt.

Sowohl in der „Dogmatik" von 1925 als auch in der „Systematischen Theologie" bildet die Christologie nicht nur formal, sondern auch inhaltlich die Mitte des Systems (208).

Fischer geht es um drei Fragekomplexe: „1. Wofür steht die Christologie in T.s Theologie? 2. Wie löst sie das historische Problem? 3. Was leistet die Methode der Korrelation für die angemessene Entfaltung der Christologie?" (208).

Daß T. Geschichte nicht nur als Gegenstand des Gerichts versteht, sondern auch immer als „Stätte der Zuwendung des gnädigen Handelns Gottes" (210), gibt ihm die Möglichkeit an die Hand, einen Offenbarungsuniversalismus anzunehmen, der im Christusereignis kulminiert – im Gegensatz zur „christologischen Punktualisierung Barths" (212). Christologie ist bei T. also immer auf Schöpfung bezogen. Diese besonders in der „Dogmatik" von 1925 eröffnete Perspektive, tritt in den späteren Schriften zurück zugunsten „eines existentiellen Bezugsrahmens". „Jesus der Christus ist die Antwort auf die Frage des Menschen nach Heil und Erlösung." Die Christologie tritt nun pointiert „als Funktion der Soteriologie" auf (213).

T.s heilsgeschichtlicher Offenbarungsuniversalismus, wie er vornehmlich in der „Dogmatik" von 1925 entfaltet wird, drängt weiter zu der Frage nach dem historischen Problem der Christologie, welche Frage T. nach Fischer „irritierend einfach und unzureichend" so beantwortet: „Historische Einsichten können den Glauben weder begründen noch gefährden, darum ist er grundsätzlich unabhängig von historischen Urteilen" (218). Der Glaube wird damit zum „Grund seines Grundes" (219). Mit dieser Antwort aber bricht T. „dem Problem, das mit der historischen Fundierung des christlichen Glaubens gegeben ist, die Spitze ab" (220). T. kündigt die Einheit von historischem Faktum und gläubiger Aufnahme zugunsten der Aufnahme auf, damit aber beseitigt er auch „den historischen Stachel der Christologie" (221).

Wie bewährt sich in den späteren Schriften die Korrelationsmethode für die Entfaltung der Christologie? „Dieses Vorgehen", so stellt Fischer mit Recht fest, „ist in seinem Grundmuster verblüffend einfach und steckt doch voller Schwierigkeiten" (222). Denn – und das wird besonders innerhalb der Christologie deutlich – die Antwort scheint einen Vorrang vor der Frage zu gewinnen (224), da T. die Existenzphilosophie nicht als solche zum Zuge bringt, sondern sie ziemlich umstandslos als besondere Lesart des biblischen Zeugnisses von Schöpfung und Fall versteht. „Erst im Horizont dieses Zeugnisses gewinnt sie ihre theologisch so hochbedeutsame Funktion. Die Frage erfährt also ihre Verdeutlichung und Tiefenschärfe nicht oder nicht nur aus Problembeständen menschlicher Wirklichkeit, wie das systematische Programm es will, sondern erscheint schon in einem substantiell-theologischen Interpretationsrahmen" (225). Zu Recht stellt Fischer fest: „Wer theologisch beim universalen Erfahrungsbestand bzw. bei der Deutung menschlicher Existenz als Frage ansetzt, gerät in die Gefahr, die heimlichen Voraussetzungen seiner eigenen Interpretation zu verkennen und die Phänomene welthafter Wirklichkeit in apologetischer Absicht nur noch ausschnittsweise wahrzunehmen" (226).

Diese kritischen Anmerkungen dürfen aber nach Fischer keineswegs den Blick verstellen dafür, daß T. der Theologie „ihre universalen Aspekte und Horizonte" zurückgewonnen hat, was gerade auch die Faszination seiner Theologie und ihre Bedeutung für das 20. Jh. ausmacht. Gerade in dieser ihrer Offenheit übertrifft sie diejenige Barths. Fischer: „Nach meiner Einschätzung sind Barth und T. die beiden großen Protagonisten evangelischer Theologie im 20. Jh., jedenfalls im deutschsprachigen Raum, und vielleicht sogar darüber hinaus" (222).

Dem dritten Band der „Systematischen Theologie" ist der Beitrag von Joachim Ringleben („Der Geist und die Geschichte") gewidmet (230–255).

Ausgehend von der Struktur des Lebens, die immer dialektisch zu denken ist, gelangen wir zur dialektischen Auffassung von Geist: „Denn er ist nicht etwas ganz Anderes als das Leben, aber auch nicht nur dessen immanente Verlängerung. Geist ist das Leben, das als sich entzweiendes noch es selbst ist" (232). Diese grundsätzliche Betrachtung wird durch die genauere Beschreibung des Lebensprozesses, „die auch das Leben des Geistes noch strukturiert", vervollständigt: Hier sind drei Funktionen zu nennen: 1. die Selbst-Integration; 2. das Sich-Schaffen und 3. die Selbst-Transzendierung des Lebens (236 f.).

„Voraussetzung für ein Verständnis des göttlichen Geistes und seines Verhältnisses zum menschlichen ist nach T. die Einsicht in die tiefgreifende Zweideutigkeit aller Lebens- und Geistesprozesse", welche dadurch möglich wird, „daß die Dialektik des Lebens auf Einheit aus ist, sich aber nur als Selbstentzweiung realisiert" (238). T. versteht in diesem Sinn menschlichen Geist gerade „als die Frage nach unzweideutigem Leben". Auf diese Frage ist der göttliche Geist Antwort; er stellt „die Gegenwart unzweideutigen Lebens" dar (239). Ringleben bemerkt zu dieser Konzeption: „T. liegt entscheidend an einem Zusammenhang von theologischer und anthropologischer Pneumatologie. Nur weil wir selber Geist haben und sind, können wir vom Geiste Gottes sprechen . . . Zugrunde liegt die sachliche These, daß nur für den Geist überhaupt Geist gegenwärtig sein kann . . ., und dies auch im Verhältnis von göttlichem und menschlichem Geist" (239).

Ist aber die göttliche Einheit unzweideutigen Lebens, die sich im göttlichen Geist manifestiert, Grund und Ziel aller Dimensionen des lebendigen Geistes, so führt dies weiter zur Frage nach der Geschichte. Doch ist nicht diese selbst als Erfüllung zu denken, „das Ziel der Geschichte ist nicht innerhalb ihrer erreichbar" (244). Denn Geschichte ist selbst immer zweideutig, sie strebt zwar einer Erfüllung zu, verhindert sie aber auch zugleich. „Die Frage nach dem Reich Gottes ist die Frage nach der Überwindung dieser Antinomie" (245), welche Überwindung in der Geschichte fragmentarisch zu antizipieren ist, aber immer erst im ewigen Leben, d.h. jenseits der Geschichte vollendet werden kann (245 f.). Ewiges Leben ist so für T. „die letzte Antwort auf die Zweideutigkeiten des Lebens schlechthin" (246).

„T.s ‚Religiöse Reden' und die Aufgabe der Verkündigung" ist der Beitrag von Peter Cornehl (256–278). Hier geht es darum, von T. zu lernen für unser eigenes Predigen.

„Aufgabe der Verkündigung ist es, dem Menschen der Gegenwart die christliche Heilsbotschaft verständlich zu übermitteln" (259). Wie ist T. diese Übermittlung gelungen? Cornehl nennt hier drei Punkte: Verkündigung ist einmal prophetische Kritik, in welcher Kritik sie aber nicht steckenbleiben darf. Das führt zum zweiten Punkt: Das entscheidende Wort der Verkündigung ist nicht das Nein, sondern das Ja Gottes. Und ein letzter Punkt: Die Verkündigung muß „Zeugnis geben von dem Neuen Sein in Jesus, dem Christus" (259f.). Cornehl faßt zusammen: „T.s Predigten sind Bemühungen, dieses Konzept von Verkündigung praktisch umzusetzen" (260). Diese Umsetzung, die immer auch mit Modifikationen verbunden ist, demonstriert Cornehl überzeugend anhand von ausgewählten Predigten (262-272).

„Was können wir von T. für unsere eigene Verkündigung lernen" (272)? Cornehl nennt hier vier Punkte: 1. T. schärft den Blick dafür, daß die jetzige Menschheit sich in einem apokalyptischen Zeitalter befindet. Diese totale Bedrohtheit des Lebens sollte uns aber gerade zum „Kairos" gereichen. 2. „Predigt hat den Auftrag, durch Auslegung der biblischen Überlieferung Orientierung im Leben und Gewißheit im Glauben zu fördern." 3. Der Prophet muß auch immer Seelsorger sein, der uns hilft, den Weg in die Tiefe anzutreten, ohne den Widersprüchen auszuweichen. Und 4. „Die totale Bedrohung braucht als Antwort unseres Handelns den Mut zum Gradualismus der kleinen und größeren Schritte . . . Wir brauchen einen langen Atem" (272-274).

In einem fünften und letzten Teil („Anfragen und Ausblicke") geht es weniger um eine genuine T.-Interpretation als vielmehr um die Frage, was T.s Theologie für uns heute zu sagen hat.

So untersucht Dorothee Sölle den „Beitrag Paul T.s zu einer Theologie der Befreiung in der Ersten Welt" (281–300).

Es geht ihr hier um die Frage: „Welche seiner theologischen Einsichten, Denkmuster und Methoden können uns dabei helfen, uns als Befreiende und als Befreite zu artikulieren" (281 f.)?

Für Sölle wird T.s Bedeutung für eine befreiende Praxis des Glaubens und Reflexion der Theologie an vier Punkten greifbar: 1. an seinem Versuch der Integration der Religion in die Kultur (282); 2. an seinem Aufweis, daß die Entscheidung für einen Religiösen Sozialismus notwendig ist (287); 3. an der Rolle, die der Begriff des Kairos in seinem Denken spielt (293) und 4. an T.s Anstoß zum existenziellen Denken (296). In diesen Punkten kann eine Theologie der Befreiung in der Ersten Welt Entscheidendes bei T. lernen. Eine solche Theologie kann ja nicht – wie das in Lateinamerika der Fall ist – ungebrochen an die Orthodoxie anknüpfen; hier müssen vielmehr die grundlegenden Elemente der liberalen Theologie und die neuhinzugekommene emanzipatorische Patriarchatskritik integriert werden. T. bietet nach Sölle dazu Ansätze, weil er sowohl die Orthodoxie als auch den Liberalismus hinter sich gelassen und einen dritten Weg beschritten hat, „der ‚quer durch die Profanität' hindurchgeht". In diesem Sinne kann man nach Sölle T. – „mit gewissen

Einschränkungen" – „zu den Vätern der Befreiungstheologie in der Ersten Welt" zählen (298).

In seinem Beitrag „Auf der Grenze? Paul T.s Verhältnis zum Existentialismus" (301–334) will KLAUS-M. KODALLE den Nachweis erbringen, daß T. „der Intention nach ein Theologe ist, der die scharfen Konturen der Existenzphilosophie wieder aufweicht zugunsten einer metaphysisch-spekulativen Theologie der Wirklichkeit im ganzen" (305).

Mit diesem Ansinnen rennt Kodalle natürlich bei T. offene Türen ein. Denn auf die Frage, ob er als Theologe Existentialist sei, hat T. immer geantwortet: „Halb bin ich es und halb nicht. Das heißt, daß für mich Existentialismus und Essentialismus zusammengehören. Man kann unmöglich ein reiner Essentialist sein, wenn man persönlich in der menschlichen Situation steht und nicht auf dem Thron Gottes zu sitzen glaubt wie Hegel . . . Andererseits ist es auch unmöglich, ein reiner Existentialist zu sein, denn um die Existenz zu beschreiben, muß man sich der Sprache bedienen, und die Sprache hat mit Universalien zu tun. Sie ist also ihrem Wesen nach unumgänglich essentialistisch" (Erg.-Bde. zu den Ges. Werken, II 204f.).

Darum meine ich, kann man T. nicht gerecht werden, wenn man ihn mit Kodalle auf der Folie eines radikalen Existentialisten wie Kierkegaards liest; eine solche Lektüre kann, wie der Beitrag selbst zeigt, nur zu einer Ablehnung von T.s Denken führen, welche Ablehnung aber daraus resultiert, daß T.s Denken in seiner eigentlichen Intention nicht adäquat erfaßt ist.

Kodalle konzentriert die Auseinandersetzung auf drei Themenbereiche: 1. auf T.s daseinsanalytische Theorie der Macht; 2. auf seine spekulative Geschichtsteleologie und 3. auf seine Christologie.

In bezug auf die macht-orientierte Daseinsanalytik kritisiert Kodalle T.s „Sprung aus der strengen Analytik des Daseins in die Analogie-Spekulation auf die Wirklichkeit überhaupt und im ganzen" (310), welche Übertragung ein konsequent existentialistischer Denker nicht mitvollziehen könne. Ob aber T. – wie Kodalle meint – keinerlei Bedenken hat, die Zentrierung von Seinsmacht auch ins Kollektive zu übersetzen (310), scheint mir fraglich. In Ges. Werke, IX 223 (vgl. Ges. Werke, XI 202 f.) bestreitet T. doch gerade die analoge Übertragung des im individuellen Bereich gewonnenen Begriffs der Zentriertheit auf soziale Gruppen! Soziale Gruppen haben zwar ein Zentrum – das bedeutet aber noch lange nicht Zentriertheit. Auch scheint es mir nicht angemessen, T.s Begriff von Liebe, der nach ihm vielleicht sogar die eigentliche Grundlage der Macht abgibt, in Richtung auf Gefühl hin zu interpretieren (310), da T. ja immer bemüht ist, gegen die Identifizierung von Liebe und Gefühl anzukämpfen. Eine falsche Identifizierung von Liebe und Gefühl ist es ja gerade, die einer falschen Identifizierung von Macht und Gewalt gegenübersteht. Hier aber will T. Mißverständisse aus dem Weg räumen.

Wir können uns in diesem Rahmen nicht weiter in die Einzelauseinandersetzung begeben, so wichtig dies auch in diesem Falle wäre. Soviel sei hier noch gesagt: T.s Überlegungen zu einem Weltstaat als „evolutionistische Wunschlogik" abzutun (317), seine geschichtsphilosophischen Konzeptionen als „metaphysischen Seinspositivismus" (321) und seine Christologie als „ästhetische Transformation" des Paradox (326) zu begreifen, kann eben nur ein Denken, das sich radikal am existentialistischen Ansatz orientiert, welche Radikalität T. aber gerade immer – mit Recht – abgelehnt hat.

In dem letzten Beitrag qualifiziert TRUTZ RENDTORFF T.s Denken als „Religionsphilosophie der Postmoderne" (335-356).

Diese Postmoderne wurde nach Rendtorff innerhalb der Religionstheorie eingeleitet auf der einen Seite durch Männer wie Max Weber und Ernst Troeltsch, „die das geschichtliche Verhältnis von Religion und Moderne in eine Gesamtdeutung der Neuzeit" einspannten, auf der anderen Seite durch Männer wie Rudolf Otto, Franz Rosenzweig und Martin Buber, die die Religion zu elementarisieren versuchten, was die historische Realität der Neuzeit im Verhältnis zur Religion in ein „prinzipielles ‚draußen'" verlegte (340 f.). „Auf dem Hintergrund dieser religionstheoretischen Großwetterlage tritt die spezifische Bedeutung des Werkes von Paul T. . . . plastisch hervor. Er hat an den Intentionen beider Wege teil und verbindet ihre wesentlichen Momente miteinander; damit transzendiert er methodisch und inhaltlich die Alternativen, die sich hier und dort anbieten." T. tritt einerseits in das „Erbe des historischen Bewußtseins" ein, andererseits nimmt er zugleich auf eigene Weise teil „an der Elementarisierung der theologischen und religionsphilosophischen Grundbegrifflichkeit mit ihrer Suche nach letztverbindlicher Wirklichkeit" (342).

Die hieraus gewonnene Lösung T.s wird deutlich in seiner bekannten Formel: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion". Rendtorff kommentiert dazu: „Die methodische und inhaltliche Pointe besteht darin, daß ‚die spezifisch religiösen Kultursphären' ‚grundsätzlich aufgehoben sind', auch wo sie faktisch, empirisch noch gegeben sind. Der Gehalt der Religion, als Erfahrung des Unbedingten, ist nicht an eine bestimmte endliche Form gebunden" (345).

T.s Denken über die Religion ermöglicht so „religiöse Existenz heute", ermöglicht die „Präsenz der Religion in der Postmoderne" (353), wobei Rendtorff unter „Postmoderne" nicht eine „futuristische Modernekritik" verstanden wissen will, sondern „ein vertieftes und gereiftes Verständnis der Moderne selbst" (346), welche sich allererst einmal von dem Vorurteil befreien muß, „ihr Eigenrecht sei nur um den Preis des Verschwindens oder Verdrängens der Religion zu etablieren" (353). Zu der Beseitigung dieses Vorurteils hat T. eine Menge beigetragen.

In seinem bemerkenswerten Beitrag „Paul Tillich im Lichte seiner Wirkungsgeschichte" (ZThK 75, 1978) hat Wolfgang Trillhaas T.s Theologie als „Theologie in nachtheologischer Zeit" charakterisiert (96 f.), eine Theologie, deren Wirkungsgeschichte erst begonnen habe (98). Nach Lektüre dieses Bandes verdichtet sich mir der Eindruck, daß die Wirkungsgeschichte inzwischen in vollem Gange ist. Es ist nur zu hoffen, daß die Bemühungen sowohl um ein adäquates Verständnis von T.s Denken als auch um ein Fruchtbarmachen für die jetzige Situation auch nach dem 100. Geburtstag T.s weiter anhalten werden.

Trier Werner Schüßler

Schüßler, Werner: **Jenseits von Religion und Nicht-Religion**. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs. – Frankfurt/M.: Athenäum 1989. 264 S. (athenäum monografien, Theologie, Bd 4), geb DM 78,00

Wer auch nur irgend etwas von Paul Tillichs (1886–1965) Theologie kennt, weiß, daß er Religion als das bestimmt, was uns unbedingt angeht (ultimate concern). „Doch ist hierzu zu sagen, daß diese Bestimmung, gleichwohl Tillich sie selbst gebraucht, sehr ungenau, ja sogar mißverständlich ist, was nicht zuletzt an der Ungenauigkeit der Terminologie Tillichs liegt." (70) Schüßlers Studie zu Tillichs Religionsbegriff, die im Winter-Trimester 1988 von der Theol. Fak. der Univ. Laval in Quèbec (Kanada) als Diss. angenommen wurde, sucht deshalb nach einem anderen, differenzierteren (vgl. 226f) Einsatz und findet ihn in der ersten der zehn Thesen, die Tillich für die Disputation anläßlich seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie im Jahre 1912 verfaßt hat. Sie lautet: „Der Religionsbegriff muß aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt." (29) Ausgehend von dieser These versucht Sch. zu zeigen, daß Tillichs Religionsbegriff primär weder religionspsychologisch noch durch Abstraktion aus den Erscheinungen der konkreten Religion, sondern durch Ableitung aus einem – nun allerdings nicht offenbarungspositivistisch vorausgesetzten, sondern philosophisch entwickelten – Gottesbegriff gewonnen ist.

Nach einem einleitenden Überblick zur Forschungslage sowie zu Ziel und Methode der Untersuchung (19–30) wird infolgedessen in einem ersten Kap. (31–69) neben dem Gedanken der Grundoffenbarung der Gottesgedanke als Ursache und Grund für Tillichs Religionsbegriff erörtert, wobei dem dialektischen Verhältnis von abstraktem Gottesbegriff und konkret-individueller Gottesanschauung eine Schlüsselfunktion zugewiesen wird.

In einem zweiten Kap. (70–116) wendet sich Sch. sodann Tillichs eigentlicher Definition des Religiösen zu, indem er mit der Betrachtung des Existentialbildes der Religion als Signum der Zweideutigkeit des Menschen einsetzt, um von hieraus zu ihrem Essentialbild, zu ihrer Wesens- bzw. Finalbestimmung fortzuschreiten. In diesem Zusammenhang wird als erstes Telos der Religion die Theonomie als die Überwindung abstrakter Selbstbestimmung und heteronomer Hörigkeit aufgewiesen. Mit diesem Telos verbindet sich ein zweites, welches im dritten Kap. (117–154) als Ziel der Religionsgeschichte bzw. der Begegnungen der Religionen herausgearbeitet wird: die Manifestation der Religion des konkreten Geistes. Wie die Theonomie auf die Überwindung des Unterschieds von heilig und profan gerichtet ist, so intendiert die Religion des konkreten Geistes den Ausgleich der in jeder bestimmten Religion sich findenden Elemente des Prophetischen und des Sakramentalen, um auf diese Weise Kritik und konstruktive Gestaltung zu vereinen. In bezug auf das Verhältnis beider Zielbestimmungen, deren Beziehung zum grundgelegten Gottesbegriff aufgewiesen wird, gilt, was Tillich sagt: „Theonomie erscheint in dem, was ich die Religion des konkreten Geistes genannt habe, fragmentarisch, aber niemals vollkommen. Ihre Erscheinung ist eschatologisch, ihre Erwartung liegt jenseits der Zeit, im Ewigen." (E IV, 153; zit. n. 145)

Nach diesen Grundsatzerörterungen wird im vierten Kap. (155–177) unter Konzentration auf Tillichs Symbolbegriff das Wesen der religiösen Sprache analysiert, während ein fünftes und abschließendes Kap. (178–225) auf der Basis der bisherigen Ergebnisse Spezialprobleme erörtert: neben dem Verhältnis von Religion und Glaube sowie Religion und Wissenschaft das Problem des Gebets und des Atheismus.

In der Schlußbetrachtung wird zutreffend festgestellt, daß Tillich weder auf exegetischem noch auf dogmen- oder theologiegeschichtlichem Gebiet nennenswerte Forschungsbeiträge geleistet hat. Seine Leistung liegt neben der Zeitanalyse ausschließlich auf systematischem Gebiet und im gegebenen Zusammenhang in einer systematischen Rehabilitierung des Religionsbegriffs, durch die er sich entscheidend von der – nach Sch.s Urteil – offenbarungspositivistischen Religionskritik Karl Barths unterscheidet. Daß dieser Unterschied trotz betonter Nähe zur Dialektischen Theologie schon in der Frühzeit Tillichs vorhanden ist, wird mit ebensolchem Recht betont wie die Tatsache, daß sich die Grundstruktur von Tillichs Religionsbegriff bis zuletzt durchhält und auch in dem am 12. Oktober 1965,

zehn Tage vor Tillichs Tod, gehaltenen Vortrag über ‚The Significance of the History of Religion for the Systematic Theologian' erkennbar ist. Die Entscheidung, den Tillichschen Religionsbegriff nicht entwicklungsgeschichtlich, sondern systematisch zur Darstellung zu bringen, ist daher nicht nur legitim, sondern methodisch durchaus naheliegend. Obzwar ich nicht recht einzusehen vermag, auf welch entscheidend neue Sacheinsichten sich der mit Nachdruck vertretene Überbietungsanspruch der bisherigen Literatur zum Thema gegenüber eigentlich gründet, bietet der vorgestellte Beitrag zweifellos eine kenntnisreiche und beachtenswerte Einführung in eine Zentralthematik Tillichschen Denkens. Dabei ist es Sch. durchaus als Lob anzurechnen, daß er Tillich selbst ausführlich zu Wort kommen läßt, auch wenn auf diese Weise manche Passagen seiner Untersuchung den Charakter einer Zitatensammlung annehmen.

Augsburg Gunther Wenz

Reimer, A. James: **The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate.** A Study in the Political Ramifications of Theology. – Lewiston (NY), Queenston, Lampeter: Edwin Mellen 1989. XV, 384 S. (Toronto Studies in Theology, Vol. 42) Lw. US$79.95

Reimers historisch-systematische Studie vergleicht die „politischen Theologien" Hirschs und Tillichs, deren Wege sich nach anfänglicher Freundschaft in der Weimarer Zeit trennen in einen religiösen Nationalismus einerseits, einen religiösen Sozialismus andererseits und deren theologisch-politisch brisante Auseinandersetzung 1934/35 in einer öffentlichen Kontroverse kulminiert. Darin geht es laut Vf. exemplarisch um die Frage, wie und worin Gott in der menschlichen Geschichte wirkt, ob und inwiefern sein Handeln mit politischen Bewegungen identifizierbar ist und welche Kriterien es gibt, die Gegenwart Gottes in geschichtlichen Ereignissen zu lokalisieren. R.s Arbeit beleuchtet in ihren drei Teilen den Werdegang der beiden Freunde und Kontrahenten, skizziert deren politisch-theologische Ethik und gibt einen detaillierten Einblick in deren Kontroverse.

Teil I (1–119) zeichnet ein biographisch-intellektuelles Portrait Hirschs und Tillichs.

Deren theologische Anfänge in der gemeinsamen Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus und der Beginn ihrer Freundschaft bis 1914 werden skizziert; zugleich zeigt R. auf, wie sich im und nach dem ersten Weltkrieg Hirsch auf der Basis der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zu einem religiösen Nationalisten entwickelt, während Tillich den Weg des religiösen Sozialismus einschlägt. Anhand ihrer Korrespondenz und gegenseitigen Kritik verfolgt R. beider Weg bis zum offenen Bruch der Freundschaft 1934/35, wobei ihm die Jahre 1933-35 zugleich als „culmination of both the differences and the similarities of their theological and political thought" (49) erscheinen. Beteiligt sich Hirsch aus dem Verständnis des Nationalsozialismus als einer neureformatorischen Volksbewegung und Hitlers als eines Instrumentes der göttlichen Vorsehung auf seiten der Deutschen Christen am Kirchenkampf und entwickelt seine Volks-Nomos-Theologie, so findet sich Tillich „Auf der Grenze", die er überschreitet in die physische und geistige Emigration. Nach Jahren der Trennung kommt es laut R. ab 1948 zwischen Tillich und dem inzwischen geächteten und isolierten Hirsch zu Versuchen einer Erneuerung der Freundschaft und zu Andeutungen von Versöhnung.

Nach R. kann es keinen Zweifel daran geben, daß Tillichs prophetisch-eschatologische Theologie, die der Zeit und der Emigration Vorrang gebe gegenüber dem Raum und der Verwurzelung, sein Denken fundamental von Hirschs Zwei-Reiche-Theologie unterscheide, das dem Volksethos unqualifiziert anhänge. Doch „underneath these obvious lines of demarcation, however, there were subterranean levels which bound these two men together personally, theologically and politically" (111).

Teil II (121–249) stellt die politische Ethik sowie die theologischen Voraussetzungen Hirsch und Tillichs gegenüber.

Begreift Hirsch bereits in seinen frühen Reflexionen den Krieg als heilige Begegnung mit Gott, unterstreicht er den Volksgedanken und wendet sich gegen die Konfusion des unsichtbaren, ewigen Reiches der Liebe mit dem sichtbaren, irdischen Volksstaat als dem Reich der Gerechtigkeit, so wird Tillich schon während des ersten Weltkriegs, den er als Ausdruck des internationalen Klassenkampfes versteht, desillusioniert. In der Weimarer Zeit avanciert Hirsch zum führenden Vertreter einer Volkstheologie, die sich „Deutschlands Schicksal" annimmt, das deutsche Volk aus der Niederlage und dem ihm angetanen Unrecht befreien will und das Christentum zu seiner „Neubildung" und „Durchheiligung" mobilisiert. Demgegenüber sieht sich Tillich dem internationalen Proletariat verpflichtet, das für ihn die Menschheit repräsentiert und durch das sich das Heilige repräsentiere. Was Hirschs Kategorie des Staates für ein bestimmtes Volk leiste, die Schaffung einer organischen Einheit, die Klassenunterschiede überwinde, soll laut R. Tillichs Begriff der Masse im universal-menschheitlichen Rahmen leisten. Geben beide gegensätzliche Antworten auf den Triumph des Nationalsozialismus, den Hirsch aus philsophisch-politischer Perspektive legitimiert, theologisch-politisch unterstützt und für den er im Sinne einer Glaubensentscheidung optiert, so fällt Tillichs Glaubensentscheidung für den religiösen Sozialismus, den Hirsch als „theologischen Marxismus" qualifiziert. Während Tillich 1933 zur „Sozialistischen Entscheidung" aufruft, interpretiert Hirsch diese als versteckt nationalsozialistisch. Nach R. zeigt sich in Tillichs Denken eine fundamentale Ambivalenz gegenüber dem Romantizismus, dem Irrationalismus und dem Nationalismus undgenau sie war „at the heart of his philosophical sympathy for some of the things the National Socialist theoreticians were saying" (243).

Teil III (251–356) geht auf Grundfragen der Debatte von 1934/35 ein.

R. analysiert minutiös Tillichs offenen Brief an Hirsch, in dem er diesen des Plagiats der entscheidenden Kategorien seines politischen Denkens bezichtigt, die dieser bewußt verhülle und um ihren Sinn bringe, nämlich die Kategorien des Dämonischen, der Grenze, des Kairos, des Gegensatzes zwischen autonomen und theonomen Zeitaltern und seines Verständnisses der Aufgaben protestantischer Theologie. Die Kairostheologie sei bei Hirsch ebenso verzerrt, wie er die existentialistische Philosophie sakramentalistisch entstelle und damit die irdische Wirklichkeit des deutschen Volksstaates sakramentalisiere. So werde der Logos gegenüber dem Nomos seiner kritischen Kraft beraubt und die „Stunde des Sozialismus" zur „deutschen Stunde" umgebogen. Hirsch mache sich einer metaphysischen Verabsolutierung des Staates schuldig, er gebe die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche preis und liefere sich mit seiner Vorstellung von der Verpflichtung ohne Vorbehalt der gegenwärtigen Stunde in unkritischem politischen Enthusiasmus aus. Mit diesem Vorwurf ist laut R. zugleich der der Häresie erhoben.

In seiner Antwort versuche Hirsch die Vorwürfe als aus einem kosmopolitisch-internationalistischen Mißverständnis geboren zu widerlegen, das entwurzelt sei und von daher den nationalen „Aufbruch" weder als Horos noch das Volk als Nomos begreife, an den der Christ gebunden sei, der aufgrund seiner persönlichen Teilhabe am Reich der Liebe zugleich frei sei, was Tillich nicht sehe, weil ihm das Verständnis für Luthers Zwei-Reiche-Lehre fehle. Laut R. kann sich Hirsch überzeugend gegen den Plagiatsvorwurf verteidigen, theologisch drehe er den Häresievorwurf um und wende ihn gegen Tillichs eigene unreformatorische Theologie, politisch betone er gegen ihn die Verpflichtung der eigenen politischen Gemeinschaft gegenüber, die Tillichs freischwebender Internationalismus vermissen lasse.

R. schließt an seine Analysen eine kritische Auswertung der Debatte und ihre Implikationen für die politische Aufgabe der Theologie an.

Dabei stellt er die Kontinuität des politisch-theologischen Denkens von Hirsch zwischen 1914 und 1933 heraus, die Tillichs Vorwurf des opportunistischen Plagiats entkräfte. Die Affinitäten beider erklären sich s.E. aus dem gemeinsamen geistigen Hintergrund im Deutschen Idealismus, aus ihrer Kritik der theologischen Orthodoxie, des liberalen Protestantismus mit seiner bürgerlich-individualistischen Orientierung und ihrem Streben nach einer in die Gegenwart produktiv eingreifenden politischen Theologie. Tillichs Vorwurf einer idolatrischen Vergötterung der historischen Wirklichkeit des Nationalsozialismus widerspricht nach R. zwar Hirschs Intention, doch sieht er bei ihm eine de facto Verabsolutierung des deutschen Volkes und des nationalsozialistischen Staates. Als Grundproblem von Hirschs politischer Ethik erscheint ihm „the lack of adequate theological criteria by which one's allegiance to one's earthly own – one's own family, tribe, nationality and state – can be adjudicated" (337).

Andererseits mache Hirsch zurecht auf Probleme der dialektischen Methode Tillichs aufmerksam, die mit ihrer Entscheidung für die Universalität die konkreten Partikularitäten von Volk, Staat und Gemeinschaft suspendiere und diesen ein abstrakt-dialektisches „protestantisches Prinzip" entgegenstelle. Systematisch ist nach R. aus der Hirsch-Tillich-Kontroverse zu lernen, daß die Theologie politische Resignation und Quietismus einerseits, eine Deifizierung politischer Gegebenheiten andererseits vermeiden muß und, um die gegebene politische Situation sowohl zu transzendieren als auch für sie relevant zu werden, dogmatisch-theologischer Kriterien bedarf, die s.E. am ehesten in der Theologie K. Barths zu finden sind.

R. rekonstruiert ein brisantes Kap. neuerer Theologiegeschichte, das in bezug auf seine systematischen Fragestellungen hochaktuell ist. Er liefert eine ebenso gründliche wie erhellende Analyse der politisch-theologischen Positionen von Hirsch und Tillich und zeigt auf, daß und warum sie bei gegensätzlicher politischer Orientierung überraschende Affinitäten aufweisen, die beide Positionen theologisch fragwürdig machen. R. ergreift nicht Partei, er beläßt es weitgehend bei der auf den Punkt gebrachten gegenseitigen Konfrontation und hält sich mit Urteilen betont zurück. Sein klar konturiertes Portrait beider Personen und Positionen hätte durch eine stärkere Einbeziehung nicht nur des zeit-, sondern auch des geistesgeschichtlichen Kontextes gewonnen. So vermisse ich etwa eine Bezugnahme auf C. Schmitts „Politische Theologie" oder auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule. Im Schlußkapitel läßt sich R. m.E. zu sehr von K. Scholders Vorbehalten gegenüber jeder politischen Theologie leiten, die, das wäre meiner Ansicht nach aus seinen Analysen zu lernen, gegenüber jedem ethischen Dezisionismus

und einer unreservierten Kairos- wie Horostheologie, ihre Kriterien politischen Handelns explizit theologisch zu begründen, biblisch-systematisch auszuweisen und gesellschaftstheoretisch zu vermitteln hat.

Auf einige kleinere Fehler sei abschließend hingewiesen.

Bisweilen sind Namen falsch geschrieben, so Trillhass statt Trillhaas (XV), Polloch statt Pollock (32 Anm. 40), Gaismar statt Geismar (286 Anm. 93), Deutsche Arbeitspartei statt Deutsche Arbeiterpartei (198). Der Sinn des Zitats auf S. 293 Anm. 9 wird in dessen englischer Wiedergabe verdreht, auf S. 297 wird im Zitat Anm. 16 das „wider mich" fälschlich als „instead of me" übersetzt. Tillich konzediert Hirsch im Zitat S. 257 Anm. 11 nicht, er möge seine Kategorien „to their deepest meaning" gebracht haben, im Gegenteil wirft er ihm vor, sie um ihren tiefsten Sinn zu bringen.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Milbank, John: **Theology and Social Theory**. Beyond Secular Reason. – Oxford, Cambridge (MA): Basil Blackwell 1990. VIII, 443 S. (Signposts in Theology) geb. US$ 74.95 / £ 45.00

Das Buch hat die Absicht, das Pathos der modernen Theologie, nämlich ihre aus der Bindung an die szientifisch-humanistische Gesellschaftstheorie resultierende falsche Bescheidenheit zu überwinden und gegenüber den modernen Sozialwissenschaften, die der Vf. selbst als verkleidete Theologien bzw. Anti-Theologien begreift, eine zum einen postmoderne und zugleich originär christliche Sozialtheorie zu entwickeln. Er ist dabei geleitet von der Überzeugung, daß „only Christian theology now offers a discourse able to position and overcome nihilism itself. This is why it is so important to reassert theology as a meta-discourse; theology, alone, remains the discourse of non-mastery" (6). Sein in dieser Weise charakterisiertes, höchst anspruchsvolles theologisches Programm entfaltet M. in einer Diskussion und Kritik zentraler philosophischer und theologischer Konzeptionen von der Antike bis zur Postmoderne. In den vier Teilen seines Werkes arbeitet er im Durchgang durch die vier Konstellationen der Theologie mit dem Liberalismus, dem Positivismus, der Dialektik und der Differenz sich zu seinem Verständnis von Theologie als einer Sozialwissenschaft vor, die aus ihrem Verständnis der transzendentalen Differenz die Aufgabe hat, den christlichen Mythos nachzuerzählen, den christlichen Logos neu auszubuchstabieren und christliche Praxis aufs Neue einzufordern.

Teil I „Theology and Liberalism" (9–48) skizziert als eine Art Prolegomenon die Geschichte modernen Denkens von Hobbes' politischer Theorie, in der er eine voluntaristische politische Theologie erkennt, über die von ihm als häretische Theodizee charakterisierte politische Ökonomie Smiths bis zu Malthus und seinem theologischen Adapten Chalmers. Die politische Ökonomie war nach M. weder in ihrer neuheidnisch-machiavellistischen noch in ihrer häretisch-theologischen Version eine emanzipierte säkulare Wissenschaft. Sie könne vielmehr als „agnostics, as theodicy and as a redefinition of Christian virtue" (45) entlarvt werden.

Teil II geht dem Zusammenhang von „Theology and Positivism" (49–143) nach. Er beleuchtet die beiden Entwicklungsstränge soziologischen Denkens, den französischen von Malebranche bis Durkheim und den deutschen von Kant bis Weber, wobei er aufzeigen will, daß es im Blick auf Methode wie auf metaphysische Grundannahmen eine fundamentale Kontinuität zwischen der von ihm als „post-aufklärerisch" bezeichneten Gesellschaftstheologie de Bonalds und de Maistres und der positivistischen Soziologie Comtes und Durkheims gibt. Die Antinomie zwischen positivistisch favorisierter Gesellschaft und liberalistisch betontem Individuum zwingt laut M. zum Rückgang auf Erzählung: „an adequate ‚transcendental' reflection on the conditions of possibility for social action discovers the inevitability of historiography, but finds no room whatsoever for ‚social science'" (71). Während Durkheim Religion und Gesellschaft fälschlich identifiziert, machen Kant und die Neukantianer laut Vf. den gegenteiligen Fehler, daß sie das Religiöse und das Soziale als zwei kategorial getrennte Sphären auffassen. Dies wird an Simmel und Weber erläutert, dessen kantianische Soziologie die Geschichte verrate, den praktischen Charakter der Religion verkenne und eine liberal-protestantische Meta-Erzählung impliziere, die auf der einen Seite nur die Integrität des privaten Willens, auf der anderen die machiavellistische Sphäre politischer Rationalität kenne, zwischen denen das Christentum zerquetscht werde.

Die gegenwärtige Religionssoziologie faßt laut M. von Parsons bis Berger und Luhmann das Religiöse ebenso unangemessen unter die kantische Kategorie des Erhabenen, wobei es ganz entsprechend dem Vorgehen der säkularen Gesellschaft aus dieser ausgeschlossen, nur als privater Wert geschützt werde und allenfalls zur Beschaffung letzter Orientierungen und Ziele herhalten müsse. M. tritt für das Ende solcher Religionssoziologie ein, die selbst ein Glaube sei und durch dekonstruktive Metakritik überwunden werden müsse.

„Theology and Dialectics" ist der Teil III (145–255) überschrieben. Darin will M. Hegels Kritik der modernen politischen Theorie, politischen Ökonomie und kantischer Philosophie folgend, der Lösung von vier hegelianischen Aufgaben näherkommen: 1) einer theologischen Kritik der Aufklärung, 2) einer historischen Erzählung des Zusammenhangs von Politik und Religion, 3) einer Selbstkritik christlicher Praxis und 4) der Transformation des griechisch-philosophischen Logos durch dessen Begegnung mit dem theologischen Logos, wodurch das Denken selbst unausweichlich christlich werde. Argumentiert der Vf. in diesem Sinn „für Hegel", so ist seine Arbeit zugleich „gegen Hegel" gerichtet, der ihm zufolge drei entscheidende Fehler begeht: er behalte das Cartesianische Subjekt bei, erfinde den Mythos der Negation und mißdeute die Unendlichkeit. M. begrüßt Hegels Rückkehr zur Sittlichkeit der Polis. Die damit verbundene Rückkehr zur Praxis habe zwei wichtige Konsequenzen, die Kritik der modernen ethischen und politischen Theorie. Freilich werde Hegels Sittlichkeit durch seine negative Dialektik unterminiert, so daß M. zu dem Schluß kommt: „Only in the context of the Christian narrative, not the dialectical metanarrative, should one take seriously the Hegelian view that it is the quest for the Absolute which provides the possibility of social and political critique." (173) Der Vf. will Marx folgen insoweit dieser als Dekonstrukteur des Säkularen gelesen werden könne, doch versäume er es, die schiere Kontingenz des kapitalistischen Systems als ganzes zu erkennen und bleibe sowohl mit seiner materialistischen Version der Hegelschen Dialektik als auch mit seiner utopischen Konzeption dem Liberalismus verhaftet. Marx' Kritik der politischen Ökonomie als eine Art religiösen Glaubens behaupte sich nur, weil er die Aneignung des Christentums seitens der politischen Ökonomie mitmache; seine Religionskritik habe nur Bestand innerhalb „a new variant of a gnostic, and so ‚religious' metanarrative" (189). Marx' inadäquate Kritik des Kapitals wäre nach M. besser durch eine christlich-sozialistische zu ersetzen; er hält allein eine ethische Kritik des Kapitalismus für möglich, die dessen regulativer formaler Logik die konstitutive Logik eines metaphysischen Systems entgegenstelle, welche bestimmte soziale Rollen innerhalb einer sozialen Erzählung als objektiv erstrebenswert empfehle.

Im weiteren behandelt M. die politische sowie die Befreiungstheologie im Kontext modernen katholischen Denkens, wobei er zwei Versionen integralen Denkens („integralism", den M. dem „integrism" konfrontiert; letzterer entspricht dem im Deutschen als Integralismus bezeichneten Phänomen) unterscheidet, die von der politischen und der Befreiungstheologie weitergeführte Rahnersche Version sowie die französische, die s.E. allein die Basis für eine wahre politische Theologie darstellt. Während die auf Rahner aufbauende politische Theologie Gefangene der Moderne bleibe, zeige Blondels „übernatürlicher Pragmatismus" den Weg zu einer postmodernen Gesellschaftstheologie, den zu beschreiten de Lubac und von Balthasar allerdings versäumt hätten. Indem sie sich statt dieser die Rahnersche Version zu eigen mache, ist die politische und die Befreiungstheologie laut M. „guilty, for all its protestations, of reducing the content of salvation to a quasi-Marxist concept of liberation" (232). Ihm zufolge seien beide um eine soziologische „Rettung" der Religion bemüht um den Preis einer völligen Entleerung ihres konkreten praktischen Gehalts. Zudem betrachteten beide Heil als private Transzendenz und schlössen den realen praktischen und linguistischen Kontext des Heils und der spezifisch christlichen Praxis, nämlich die „particular society that is the Church" (247f), aus.

In Teil IV „Theology and Difference" (257–438) gelangt M. in vier Schritten zu seiner eigenen Konzeption. Zunächst beleuchtet er den Zusammenhang von Wissenschaft, Macht und Wirklichkeit und stellt das Erzählen als den dem Verstehen wie dem Erklären vorgeordneten Zugang zur menschlichen, sozialen und wissenschaftlichen Realität heraus. Dann beschäftigt er sich eingehend mit der postmodernen Problematik, die er an der ontologischen Gewalt festmacht. Der Postmoderne sei es unmöglich, dem Nihilismus anderes als einen mythischen Status zu geben, die nihilistische Genealogie benötige zum einen eine Ontologie der Gewalt, die eine schlechte Mythologie darstelle, freilich auch die am wenigsten einer Selbsttäuschung unterliegende Selbstbeschreibung des Säkularen sei. Diesem fehle es an der Einsicht, daß es selbst nur eine neue Form von Religion, ein post-christliches Heidentum sei. Genau das demonstriert der Vf. anhand von Nietzsches Genealogie, die eine mit dem Diskurs des Nihilismus verbundene naturalistische Religion der Macht zelebriere und an Foucaults Lektüre des Christentums als einer disziplinierenden Instanz, die die repressive Moderne mit hervorgebracht habe. Weil das Christentum das genaue Gegenteil des Nihilismus ist, sind die nihilistischen Genealogen laut M. gezwungen, es als den „ultimate ruse of power, the final ‚training' of humanity" (293) anzusehen, das zugleich den Übergang der so disziplinierten Gesellschaft zum Übermenschen bzw. zum ästhetischen Individuum vorbereite.

Der Genealogie folgt die Betrachtung der Ontologie von Heideggers ontologischer Differenz (wobei sein Versuch, diese in nichtmetaphysischen und nichttheologischen Termini zu denken, ihn letztlich zur Erfindung einer eigenen Religion geführt habe) über Deleuzes Philosophie der reinen Heterogenität der Begierde bis zu Derridas metaphysikkritischem Dekonstruktivismus, der selbst der Dialektik und (schlechter) Metaphysik verhaftet bleibe. Im Blick auf die Ethik stellt M. als Implikation des Poststrukturalismus heraus, daß Freiheit allein als Macht Wirklichkeit werde, was sich in der in der bürgerlichen Gesellschaft wachsenden Dominanz des Systems des Marktes spie-

gele. Dagegen bringen die Denker der Postmoderne s.E. zurecht eine freilich emanzipatorisch bleibende Kritik vor, wobei Lyotard dem neo-kapitalistischen „Kampf" allerdings auch positive Seiten abgewänne. Als schärfste Kritik gegen Lyotard u.a. bringt M. vor, daß sie es unterlassen, „to come up with any convincing reasons as to why the ontology of difference is detachable from fascism, or a politics of the mythical celebration of power" (318f). Der Weg von Carl Schmitt zu Lyotard und Lèvy ist in der Tat nicht weit!

Dem nihilistischen Postmodernismus konfrontiert der Vf. sodann den „gutmütigen" in Gestalt von MacIntyres neo-aristotelischer Tugendphilosophie. Auf dessen Spuren hält er eine Versöhnung von Tugend und Differenz für möglich, die allerdings nicht im Rahmen der griechischen Polis und ihrer Gerechtigkeit, sondern allein im Christentum auf der Basis seiner fundamentalen Voraussetzung des Friedens möglich sei. M. beleuchtet den Tugendbegriff Hesiods und Platos und sieht bei MacIntyre eine Tugendethik, die paradoxerweise sowohl eine metaphysische als auch eine historistische Dimension beinhalte. Gegen Davidson und Putnam gibt er MacIntyres Insistieren auf Differenz recht. Die Vielfältigkeit und Verschiedenheit der Vernunft mache den Rückgang auf Rhetorik unumgänglich, wie er in der praktischen Philosophie des Aristoteles geschehe. Freilich sehe MacIntyre nicht, daß auch der Rahmen der aristotelischen Ethik, den er für theoretisch gewußt hält, spezifisch historisch und insofern relativierbar sei. Zudem macht M. bei Aristoteles eine problematische Dekonstruktion der Tugend zur Ehre sowie eine fragwürdige Trennung von Poiesis und Praxis aus, wogegen er darauf besteht, daß „every action is ‚poetic'" (356). Einer Dekonstruktion des Aristoteles von innen korrespondiert laut Vf. die Infragestellung seiner Ethik des edlen Mannes durch Thomas von Aquin, der ihr das kirchliche Ideal des Barmherzigen entgegenhält. Gegenüber der antiken Konzeption der Tugend als einer im wesentlichen heroischen Macht, die dazu dient, die vorgängige Gewalt zu zähmen, behauptet M. die ontologische Priorität des Friedens, welche im Christentum zur Vorschein kommt und die den christlichen Mythos bestimmt. Dieser sei in der Lage, die Antinomien der antiken Vernunft (Polis vs. Oikos, Polis vs. Psyche, Götter vs. Giganten) zu überwinden; er befreie die Differenz sowohl aus der himmlischen Repression als auch aus der Gewalt der Giganten.

Dem Christentum als der „anderen Stadt" und der ihr entsprechenden Theologie als einer Sozialwissenschaft, die sich auf die bestimmte christliche Praxis beziehe, sich zuallererst als Ekklesiologie entfalte und, indem sie aus der Sicht der Kirche andere Gesellschaften „lese", selbst eine Soziologie sei, ist das abschließende Kap. gewidmet. Es soll die „Gegengeschichte" des kirchlichen Ursprungs erzählen, die „Gegenethik" christlicher Praxis beschreiben und die den Rahmen der christlichen Geschichte absteckende „Gegenontologie" deutlich machen.

Die „Gegengeschichte" skizziert M. in kritischer Absetzung von Lindbecks metanarrativem Realismus, der s.E. in einen ahistorischen narratologischen Fundamentalismus umschlägt und somit eine postmoderne Theologie verfehlt. Eine relecture von Augustinus' „Civitas Dei" aus postmoderner Perspektive fördert laut M. dagegen eine Geschichtsphilosophie zutage, die „appears to be more viable than that of either Hegel or Marx" (389). Er erkennt die auf den Frieden der himmlischen Stadt abzielende und zugleich im ontologischen Frieden gegründete augustinische Geschichtsphilosophie als in Girards Theorie des Opfers wiederbelebt, den er aber im Blick auf seine positivistische Theorie der Religion sowie seine im Negativen bleibende Christologie kritisiert. Darum sei von Girard zu Augustinus zurückzugehen, der, „by placing the Church, and not Christ alone, at the center of his metanarrative, pays more attention to the concrete shape of a non-antagonistic social practice" (398).

Die „Gegenethik" des Christentums bedenkt M. von Augustins Ekklesiologie aus, die die antike Antinomie von Polis und Oikos überwinde vom Verständnis des familialen Haushalts als Lebensgesellschaft aus, die (nicht unproblematisch) den christlichen Herrscher vom innerkirchlichen Dienst her verstehe sowie Gerechtigkeit und Tugend an die kirchliche Gemeinschaft gebunden sehe, die zudem von einer spezifischen Sittlichkeit, nämlich der Barmherzigkeit geprägt sei. M. verkennt nicht Augustins problematisches Verhältnis zum Zwang und die Gefahren des „politischen Augustinismus". Der wirkliche Fehler Augustins aber liege im Bereich der in sich widersprüchlichen Ontologie, die eine „inadequate ontology of punishment" (421) einschließe.

Die „Gegenontologie" des Christentums umreißt M. schließlich anhand der Schöpfung als Differenz, wobei die geschaffene Welt am sich differenzierenden Gott partizipiere und dessen Differenzierung kreativ weiterführe, vom Verständnis der unendlichen Differenzierung als Harmonie und im Verständnis der Gewalt und des Bösen als eines ontologisch nicht Notwendigen, nämlich des Entzugs des ontologischen Friedens.

Ganz knapp kommt er abschließend im Sinne kirchlicher Selbstkritik auf das „Schicksal des Gegenreiches" zu sprechen und deutet an, auch das Christentum habe zur Entfesselung nackter Gewalt beigetragen, die Politik sei in die Kirche zurückgekehrt und darin sei Ordo zum Selbstzweck geworden. Die Kirche habe versagt, den ekklesialen Frieden zu leben, sie „has even become a hellish anti-Church, it has confined Christianity, like everything else, within the cycle of the ceaseless exhaustion and return of violence" (433).

M.s Arbeit ist m.E. ein denkwürdiges, von immenser Literaturkenntnis getragenes, in der Breite und Schärfe seiner Argumentation herausragendes Werk, das ich gleichwohl in vielem für bedenklich halte. Es verbindet eine treffende Kritik des Positivismus, Liberalismus und Szientismus mit einer merkwürdigen Form postmoderner Patrologie. So richtig m.E. das Insistieren auf Erzählen ist, so ist das Erzählen des Evangeliums (diesem Begriff bin ich im Buch allzu selten begegnet) alles andere als die Beschwörung eines „christlichen Mythos". So richtig die Betonung christlicher Praxis ist, so bleiben deren Konstitutiva und Dimensionen in M.s Pragmatismus verschwommen. Sie werden m.E. deutlich in der von ihm fundamental verkannten politischen Theologie und lassen sich explizieren unter Aufnahme des von ihm übergangenen Interaktionismus und eines transzendental reflektierten Pragmatismus von Peirce bis Apel. Daß die politische Theologie den praktischen Gehalt des Christentums entleert, ist starker Tobak; das Gegenteil ist der Fall. Sie selbst ist konstitutiv pragmatisch, stellt nicht von ungefähr das Erzählen als konstitutive Dimension des christlichen Glaubens heraus und versteht sich als Reflexion christlicher Praxis, die gerade einem machtförmigen Denken und Handeln, auch einer postmodernern Zelebrierung der Macht, fundamental entgegensteht. M.s Kritik der Macht des Marktes kann ich mühelos zustimmen, doch sein Plädoyer für eine christlich-sozialistische Post-Aufklärung läßt offen, wo die Post-Aufklärung in Gegen-Aufklärung umschlägt. Daß jedenfalls die philosophische Post-Aufklärung dieser Gefahr nicht entgeht, belegt M. überzeugend. Daß ihr mit einem augustinisch angereicherten MacIntyre und mit der Rückkehr zu einer sich als metanarrativ gerierenden Ontologie zu begegnen ist, bezweifle ich. Weder mit Neo-Aristotelismus noch mit Neo-Augustinismus wird die Theologie in die Lage versetzt, eine theologische Gesellschaftstheorie zu entwickeln; dazu bedarf sie auch post Milbank der Auseinandersetzung mit und der kritischen Rezeption jener sozialwissenschaftlichen und philosophischen Konzeptionen, die den Positivismus, Liberalismus, Szientismus hinter sich gelassen haben und der postmodernen Versuchung widerstehen.

Noch einige Kleinigkeiten:

S. 112 und 443 Thiessen statt Theissen, S. 235 bur statt but, S. 255 Bohmann statt Bohman, S. 259 posible statt possible, S. 276 Schleiermarcher statt Schleiermacher, S. 387 letzte Zeile erscheint erneut S. 388 erste Zeile, S. 396 u.ö. Raymond Schwäger statt Raymund Schwager, S. 442 George Henry Mead statt George Herbert Mead, deutsche Begriffe sind des öfteren klein geschrieben, so vorgriff, übermensch, dasein u.ä.

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Metz, Johann Baptist / **Bahr**, Hans-Eckehard: **Augen für die Anderen.** Lateinamerika – eine theologische Erfahrung. – München: Kindler 1991. 160 S., geb DM 19,80

Im Frühjahr 1988 bereisten Metz (Fundamentaltheologie, Kath. Theol. Fak. Münster, seit 1963) und Bahr (Praktische Theologie, Evang. Theol. Fak., Bochum, seit 1967) auf Einladung des Goethe-Instituts einige Länder Lateinamerikas.

Metz besuchte im City-Hopping-Rhythmus Mexiko, Guadalajara, Medellín, Lima, Rio und Sâo Paulo zu akademischen Vorträgen und Disputationen. Er nahm auch zahlreiche Gelegenheiten wahr, um in Begleitung von Kollegen, Freunden und ehemaligen Schülern Menschen in Armenvierteln kennenzulernen.

So fuhr er z.B. mit Leonardo Boff in „dessen" gerade von Unwettern und Erdrutschen heimgesuchte Favela bei Petrópolis (Bundesstaat Rio). Dort war er zutiefst betroffen durch eine von ihrem Mann verlassene Frau, die in ihrer Blechbaracke mit zwei kleinen Kindern vor einem generatorbetriebenen Schwarzweißfernseher saß (57f). Er zitiert eine brasilianische Medienexpertin: „Das Fernsehen bei uns ist ein großer Supermarkt, der an die Armen imaginäre Güter verteilt" und kommentiert: „Das Opium der Armen in Lateinamerika ist keineswegs primär die Religion. Es ist heute, so scheint es mir, weit eher die M a s s e n m e d i e n k u l t u r, die inzwischen selbst in die elendsten Favelas vorgedrungen ist. Sie lockt die Unglücklichen in eine imaginäre Welt des Konsums und des Erfolgs. Sie entfremdet die Armen von ihrer eigenen Sprache, ehe sie sich ihrerseits endlich kulturell alphabetisiert haben; sie raubt ihnen ihr eigenes Gedächtnis, ehe sie sich ihrer Leidensgeschichte bewußt geworden sind; sie macht sie subjektmüde, ehe sie zu Subjekten einer freien Welt geworden sind. Diese Modernisierung der Köpfe durch die Fernsehkultur produziert ein imaginäres Bewußtsein, eine Art Realitätswahrnehmungsverlust. Und der wirkt eben an der untersten Grenze des Lebens wie der einzige noch verfügbare Traum und Trost (57)."

In der Prä-TV-Zeit habe ich in Rio einmal in der Favela eines belgischen Mitbruders zelebriert, der dort seine Baracke errichtet hatte. Die Menschen umstanden so dicht den improvisierten Altar, daß ich mich kaum bewegen konnte. Die olfaktorische Belastung war so stark, daß ich gegen einen Ohnmachtsanfall ankämpfen mußte. Padre Carlos (*1911) wurde nach wenigen Jahren krank und wechselte später nach Recife über. Wenn man ihn heute dort trifft, sieht man sich mit einem wandelnden Skelett konfrontiert. Seine Devise: «Fraco com os fracos» (1 Kor 9,22).

In all seinen Kommentaren wird deutlich, wie geschickt Metz die lateinamerikanische Wirklichkeit in seine bekannten theologischen Kategorien und Aporien von Erinnerung, Leid, Trauer, Hoffnung, Politik, Mystik... einzufangen versteht: ganz Ohr, „Auge" und Herz „für die Anderen", in tiefer Betroffenheit mitfühlend, charismatisch hingerissen mit Blick auf seine für das SS anstehende Vorlesung „Gott und Zeit. Apologie der christlichen Gottesrede", sich hineingerufen wissend in die Mitverantwortung für die leidvollen Antlitze, denen er begegnete:

„Heftiger als von Gedanken, als von Gehörtem und von Gelesenem wird mein Gedächtnis immer mehr von Gesichtern belagert. Das war bei mir eigentlich schon immer so. Und jetzt weiß ich es für mich: die stärksten, die heftigsten Erinnerungen gelten den Antlitzen in Lateinamerika (19f)." „...Kindergesichter, betäubt vom Schnüffeln eines ekligen Klebstoffs – als Opiumersatz, als Traumersatz in einem Leben, das wirklich unter die Traumgrenze, unter die Tränengrenze gedrückt ist (20) ...die Antlitze der Indios, geprägt von den dunklen Schatten dessen, was man die andinische Mystik nennt. Ich, als Europäer, kann sie allenfalls als eine Gestalt von Trauermystik kennzeichnen (21) ...Antlitze geprägt von einer konstitutionellen Trauer." (22) ... „Als auf dem Rückflug nach Europa der obligatorische Film im Flugzeug ablief, habe ich instinktiv die Augen geschlossen. Und dann waren sie wieder da, die traumlosen und tränenlosen Antlitze... Diese fremden Augen klagen eine Solidarität ein, die weit über unsere Familien- und Nachbarschaftsmoral hinausgeht. Werden wir ihr Rechnung tragen? So viele Antlitze, so viele Fragen (23)."

„Als messianisches Kriterium für die Treue der Kirche zu ihrer Sendung gilt immer noch und gilt immer mehr: ‚Was ihr dem Geringsten getan habt, habt ihr mir getan. Und was ihr ihnen nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan' (40). Die Theologie des Christentums ist nicht primär eine Ethik, sondern eine Eschatologie (41)."

Metz war sich des Wagnisses bewußt, auf das er sich einließ. Jahrelang hatte er gezögert, ehe er die Einladung endlich annahm... „aus Angst davor, daß ich den begegnenden Herausforderungen nicht gewachsen sein würde. Und so ist es dann auch gekommen... Dieser Bericht ist sehr subjektiv und in vielem zufällig... Er bedarf der Ergänzung, der Korrektur und wohl auch des Widerspruchs. Er kann und will eine gewisse Erschütterung und Ratlosigkeit nicht verbergen... Die Aporie meiner Vortragsreise bestand einfach schon darin, daß ich immer gleich reden und argumentieren mußte, obwohl ich ja sehen und hören wollte (14)."

Unter dem Titel „Theologische Herausforderungen" skizziert Metz abschließend die auf den Stationen seiner Reise gehaltenen Vorträge:

„Die Theologie – sie selbst – muß Abschied nehmen 1) von ihrer gesellschaftlichen Unschuld, 2) von ihrer vermeintlichen geschichtlichen Unschuld, 3) von ihrer vermeintlichen ethnisch-kulturellen Unschuld (54–61)."

Während Metz – auf jeden Apparat verzichtend – nur Gesehenes und Gehörtes referiert und theologisch reflektiert, bietet Bahr zur Thematik der präferentiellen Option für die Armen ein geschickt zusammengestelltes (computerisiertes?) Lektüremosaik mit ergiebigen Literaturhinweisen. Seine drei Kap. tragen die herausfordernden Titel: Jeder einzigartig, nie dagewesen, nie wiederkehrend. Die Reise zu den streunenden Kindern von La Paz (63–81); Frauen-Widerstand in Lateinamerika (83–126); Las Casas, Martin Luther. Befreiung des Gewissens und Befreiung der Armen. Die zwei Reformationen (127–160).

Münster Werner Promper

Le pardon. Actes du Colloque organisé par le Centre Histoire des Idées Université de Picardie. Édités par Michel Perrin. – Paris: Beauchesne 1987. 318 S. (Le Point Théologique, 45), kart FF 150,-

Der Band enthält ein multidisziplinäres Spektrum von Vorträgen zum Thema „Vergebung", die auf einem Kolloquium im Centre Culturel des Fontaines zu Chantilly vom 19.–21. September 1985 im Rahmen der Semaine culturelle der Université de Picardie und des Centre d'Études et de Recherches interdisciplinaires de Chantilly gehalten wurden.

Nach einigen einführenden S. von Jean Delumeau über die Notwendigkeit von Vergebung für die Menschheit – „wenn wir wollen, daß es ein Morgen gibt" – wendet sich der erste Beitrag von Daniél Aubriot der Frage nach der Vergebung in der griechischen Antike zu (11–27) – die Vergebung im eigentlichen Sinn nicht gekannt habe. François Marty untersucht die unvergebbare Sünde nach dem Hebräerbrief (29–47), Alain Michel die Vergebung in der Antike von Platon bis Augustinus (49–60). Mit einem Blick auf Lactanz (61–80) schließt Michel Perrin diesen ersten Teil des Buchs, über die Antike, ab.

Literarisch weit gespannt sind die Beiträge zum Mittelalter. André Crépin hat „Christliche Vergebung und germanische Rache im hochmittelalterlichen England" zum Thema gewählt (83–98), Aimé Solignac verfolgt das Stichwort in den Predigten zu Ende des 12. Jhs. – mit quantitativ zwar magerem Erfolg, wobei er aber auf Texte voll Tiefe und Realismus und sogar ein zu jener Zeit unerwartetes psychologisches Verständnis gestoßen ist (99–116). Jacques Ribard untersucht unter der Überschrift „Du don au pardon" literarische Werke des 12. und 13. Jhs. (117–130) – in einer Zeit, die eher eine Zivilisation von Gabe und Gegen-Gabe als von Vergebung kennt. Christiane Marchello-Nizia konzentriert sich auf Ehebruch und Vergebung im höfischen Roman (Tristan, Lancelot: 131–139). Jacques Madaule schließlich fragt nach einer „poetischen Liturgie der Vergebung" bei Dante (141–159).

Über die Modernen handelt der dritte Teil. Den Titel „Zwischen Himmel und Erde" wählt Jean Lombard für seinen Überblick über das 17. Jh. (163–181). Bernard Rousset geht der philosophischen Möglichkeit von Vergebung bei Spinoza, Kant und Hegel nach (183–196) – wobei er mit Recht den zentralen Platz von Versöhung und Verzeihung in Hegels „Phänomenologie des Geistes" hervorhebt. Mitleid und Vergebung bei Schopenhauer ist das Thema von Michèle Crampe-Casnabet (197–203). Arlette Michel stellt die Frage nach der Vergebung im Kontext romantischer Religion (205–217).

Zeitgenössischen Schriftstellern ist der letzte Teil des Bandes gewidmet. Der Bogen spannt sich vom Problem Verbrechen und Strafe bei Dostojewskij (Madeleine Barthélemy-Madaule: 221–234) bis zu der noch unbewältigten weltgeschichtlichen Last der Deutschen. Philippe Le Touzé schreibt über Vergebung im Werk von Bernanos (235–246), Jeanyves Guérin über Mauriac und Camus im Jahre 1945 (247–268), Alain Gouhier über „Die Zeit des Unvergebbaren und die Zeit der Vergebung nach Jankélévitch" (269–282), Jacqueline Lévi-Valensi über die Frage nach der Vergebung bei Elie Wiesel (283–299) – die dieser in die Dimension der messianischen Hoffnung stellt, „höchster Ausdruck der gewährten und empfangenen Vergebung" (vgl. 299). Der abschließende Beitrag von Hans-Albrecht Schwarz-Liebermann ist der französisch-deutschen Versöhnung gewidmet.

Ein lesenswertes Buch, das manchen Horizont in einer Frage erschließt, die allzu oft aus verengter Perspektive gestellt wird.

Freiburg i.Br. Hansjürgen Verweyen

Hahne, Werner: **De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern**. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990, 421 S. kart. DM 56,-

Das vorliegende Werk ist eine Inaugural-Diss. der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg aus dem Jahre 1989.

Hahne, Priester des Bistums Basel und lange Zeit in der Redaktion der Zeitschrift „Gottesdienst" tätig, sieht laut Vorwort angesichts der „Altersbeschwerden einer nur halbherzig erneuerten Kirche" eine „grundsätzliche und grundlegende Kurskorrektur" im Bereich der Liturgie als notwendig an. Die bereits von Lengeling geforderte „Kunst des Vorstehens" bedarf der Integration in eine „ars celebrandi" als „Kunst *aller* Teilnehmer, Gottesdienst zu feiern". Damit werde eine „Fundamentalliturgik" begründet, zu der die Diss. einen „Entwurf" leisten will.

Der erste von drei Teilen (42–183) stellt den Wandel des Kunstbegriffs vom Mittelalter bis zur Gegenwart dar. Der zweite Teil (184–362) legt das Gottesdienstverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Liturgiedokumente vor. Der dritte Teil (363–392) umreißt die „Kunst, Gottesdienst zu feiern".

Für die Besprechung des ersten Teiles der Arbeit, der die Entwicklung des Kunstbegriffs bis hin zur Moderne zum Thema hat, fühlt sich der Rezensent als Liturgiewissenschaftler kaum zuständig. Was da an Gewichtigem über die drei sozialen Funktionen der Kunst (Erkenntnisfunktion, Freiheitsfunktion, ästhetische Funktion), ihre fünf Dimensionen (semantisch, expressiv-symbolisch, sozial, metaphysisch, pragmatisch), die „zwei Offenheiten" der Kunst, über den „Schein" und die Defizite (Kitsch) gesagt wird, läßt H. stehen, ohne es hier mit dem Thema zu verknüpfen. Es hätte sich angeboten, die schon vorliegenden Denkansätze der Liturgiewissenschaft von der „Liturgie als heiliger Kunst" (Sailer), vom „Gesamtkunstwerk" (Krabbel, Jungmann, Parsch, Guardini) und die Ausführungen von Reifenberg und Bieritz zur „Dramaturgie" hier oder anderswo aufzuarbeiten.

Der zweite Teil der Arbeit möchte belegen, daß alle theologischen Voraussetzungen für das Paradigma der Kunst des Feierns seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben, aber noch nicht wirklich verstanden und in ihren Konsequenzen angenommen worden sind.

In Absetzung vom „spätbürgerlich deformierten Feier-Begriff" (Feierlichkeit) betont H. die Eigentümlichkeit der „Feier des Paschamysteriums". Im „Festcharakter" sieht er mit Recht – bezogen auf sein Thema – den Sammelbegriff für die Grundvollzüge der Liturgie (Geschehens-, Handlungs-, Voll-

zugs-, Kommunikations- und Spielcharakter). Unter den angeschnittenen liturgietheologischen Themen (Katabase, Diabase, Anabase, Heilsgegenwart, Tradition, Mysterium, Epiphanie) ist der Hinweis auf die Ambivalenz der Tradition für H. wichtig. Ihre „feudale Verengung" im Sprachlichen (Textfetischismus) und Rituellen (Rubriken) bestimme bis heute die Praxis und behindere die Kunst des Feierns. Der Paradigmenwechsel vom „Ritus" zur „Feier" stellt für H. die bedeutsame Kurskorrektur im wissenschaftstheoretischen Sinn dar.

Eine wichtige Hilfe sieht H. im Verständnis von Liturgie als Kommunikationsgeschehen in Sprach- und Symbolhandlungen. Hier ist „Christus das primäre Subjekt", die Kirche das „sekundäre Subjekt der vielen Akteure". Aus letzterem ergibt sich die Grundforderung, daß „*alle* an der Feier des Paschamysteriums Teilnehmenden die notwendige Feier-Kompetenz erwerben und ausüben sollen".

Angesichts dieses Ideals wäre nachzufragen, welche Voraussetzungen und Grenzen für die „zelebrative Kompetenz" der Gemeinde gegeben sind, und welche Rolle der „Kunst des Vorstehens" zukommt.

In jedem Fall ist die Liturgie auf kompetente Teilnehmer angewiesen, damit sie als „Spiel der Befreiung" und die liturgische Versammlung am Ort als „Spielpartner Gottes" in Erscheinung treten kann. Dazu wünscht H. einen „neuen liturgischen Code", der allen Teilnehmern schöpferisches Sprachhandeln und kollektives Symbolhandeln ermöglicht. Die „Subjektwerdung in der Freiheit der Kinder Gottes" scheint dabei vordringlich. Die Wegfindung zur gewünschten Kompetenz aller erwartet H. von der Liturgiewissenschaft.

Hier wären konkretere Angaben sehr wichtig gewesen. Worin besteht dieser Code? Wie soll der „neue Code" sich zum „alten Code" verhalten? Wer soll der Träger der Veränderung sein? Wieweit ist „Wissenschaft" zur Entwicklung eines symbolischen Code überhaupt in der Lage, und was kann sie zur konkreten Kompetenz beitragen? Ein entscheidender Faktor für die Realisierung der „Kunst des Feierns" ist doch sicher die Pfarrgemeinde mit ihren Vorstehern und Institutionen, wenn diese „Kunst" sich nicht auf eine elitäre Gruppe beschränken soll.

Die Last der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen trägt das dritte Kap.. Diesen Teil nennt der Vf. vorsichtig „Essay", weil er sich einer „paradoxen Aufgabenstellung" gegenüber sieht.

H. greift hier auf den ersten Teil seiner Arbeit zurück. Liturgie ist der „Kunst" im modernen Sinn vergleichbar, weil sie eine Handlung darstellt, die mit den Elementen der Realität den „Schein des Anderen" und das „Mehr" menschlicher Existenz – theologisch das Paschamysterium – feiert. Die „ars celebrandi" – sozusagen die Kunst dieser Kunst und das Paradigma für die Feier – beginnt, wenn die Gemeinde den Gottesdienst „auf eine neue Weise" anschaut und dabei die Möglichkeiten eigener Kreativität entdeckt. Sie kann sich so „von den letzten Relikten des längst zerbrochenen mittelalterlichen Ordo-Denkens feudaler Sozialstrukturen und deren Ausdrucksformen befreien" und muß sich nicht länger an „Text- und Handbuchweisheit" und an Rubriken klammern.

Die moderne Kunst kann zum Beispiel beim Umgang mit dem Raum den Gläubigen helfen, sich „ihren" Gottesdienstraum zu gestalten. Die Beschäftigung mit ihr soll es den Gläubigen ermöglichen, sich der „Technokratie" traditioneller Rituale zu widersetzen und mit geöffneten Sinnen sich dem „Risiko des göttlichen ‚Überfalls' in gläubigem Vertrauen auszusetzen". In einer solchen von der Kunst inspirierten Liturgie wird der Widerstand gegen überlebte Tradition und christlich nicht verantwortbare gesellschaftliche und private Praxis gewagt und eingeübt. So kann der Gottesdienst zum „Ort der Verwandlung" werden, an dem alternative Modelle der Umkehr und Veränderung entwickelt, durchgespielt und verifiziert werden.

Die visionären Züge dieses oft in poetischer Sprache verfaßten „Essay" sind eindrucksvoll. Jedoch erschwert hier wie an anderen Stellen der Arbeit der häufige Wechsel von theologischen Gedankengängen zu Handlungsanweisungen und Zustandskritik die Präzision der Aussage.

H. weist der Liturgiewissenschaft die Aufgabe zu, das operationale Modell zu entwickeln, aufgrund dessen sich der neue Gottesdienst entfalten kann. Konkret weist er auf die Aufgabe einer „Mängelbeseitigung der Liturgiereform" hin. Der Schlußsatz der Arbeit sei hier als Zusammenfassung zitiert: „Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, ist ein Können: Es ist erkenntnis-geleitetes Handeln, nachahmend-schöpferische Potenz und befreiend-verbindliche Darstellung der Christusgestalt."

Die Bedeutung der Arbeit liegt zweifellos in der Herausstellung der Feierkompetenz aller Teilnehmer der liturgischen Versammlung, verbunden mit der These, daß der Dialog mit moderner Kunst zu neuen Feierformen inspirieren kann. Gegenüber einer oft „betriebsblinden Praxis", die sich im Hantieren erschöpft, ruft H. zur Infragestellung vielfach belastender Traditionen auf. Wie jedoch in der Praxis unserer Pfarrgemeinden und der von H. immer wieder angefragten Liturgiewissenschaft als „Institution"(?) diesem Ziel entsprochen werden kann, und welche realen Möglichkeiten dazu gegeben sind, läßt H. – und das ist ihm bewußt – offen. Der Umgang mit (welcher?) Kunst fällt der Gesellschaft – und auch der Kirche – zunehmend schwer.

Der dritte Teil der Arbeit ist zu allgemein und zu knapp gehalten, um in der notwendigen Weise die Konsequenzen auszuloten. Übrigens hätte dem Buch, dessen Manuskript dem Verlag auf Datenträgern zur Verfügung gestellt wurde, in formaler Hinsicht ein kritischer Lektor gutgetan. Leider fehlt ein Register.

Man kann dem Vf. nur wünschen, daß er an anderem Ort seinen interessanten Ansatz weiterführen kann. Seine fundamentalen Perspektiven – Elemente zum „Entwurf einer Fundamentalliturgik" (Titel) – können nicht nur den Liturgiewissenschaftlern und Künstlern (Musikern), sondern auch den Pastoraltheologen zu denken geben.

Bamberg Franz Kohlschein

Kranemann, Benedikt: **Die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung.** Ritualien und pastoralliturgische Studien im deutschen Sprachgebiet. – Münster: Aschendorff 1990. XL, 440 S. (LQF 72)

Eine zunehmende Zahl von Veranstaltungen und Veröffentlichungen über die Liturgie der Aufklärung belegt das steigende Interesse der Liturgiewissenschaft an dieser Epoche der Liturgiegeschichte, die lange verdrängt oder sehr einseitig beurteilt wurde. Dabei verschiebt sich der Blickpunkt zusehens von einzelnen Vertretern der katholischen Aufklärung und ihren theoretischen Reformforderungen auf die von ihnen hg. Liturgiebücher. Nachdem Rez. 1981 eine Studie über die Reformversuche der Kindertaufe präsentiert und Franz Kohlschein 1989 einzelne Reformentwürfe für die Feier von Taufe, Firmung, Buße, Trauung und Krankensalbung hg. hat, legt K. eine umfangreiche Forschungsarbeit über die Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung vor, die unter der Leitung von Klemens Richter erstellt und im WS 1988/89 von der Kath.-Theol. Fak. in Münster als Diss. angenommen wurde.

Die Studie enthält zunächst ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, das von der Umsicht und der Sorgfalt ihres Vf.s zeugt. Die Arbeit selbst stellt sich in fünf Teilen dar.

Der Einleitungsteil (1–12) gibt Rechenschaft über die Fragestellung der Untersuchung und macht mit den neueren Forschungen zur Aufklärungsliturgie bekannt, speziell auch zur Liturgie der Krankensalbung.

Die anschließende Erörterung der Arbeitsmethode stellt die Forderung nach Einbeziehung der „Mentalitätsgeschichte" in die liturgiewissenschaftliche Forschung (10f). K. versteht das erste Kap. (13–32) des zweiten Teils „soziokulturelles Umfeld der Krankensalbung in der Zeit der Aufklärung" als ersten Schritt zur Realisierung dieser Forderung. Er sucht dabei das Bewußtsein und Verhalten im Umfeld von Religion in der Aufklärungszeit zu eruieren, und ebenso „Deutungen und Verhaltensweisen im Umfeld von Krankheit".

Vf. unterscheidet dabei nichtaufgeklärte und aufgeklärte Bevölkerungsgruppen, deren Mentalität in starkem Gegensatz stehe. Er resümiert, „daß Aufklärung und Liturgie sich z.T. völlig unvermittelt gegenüberstanden. Daraus entstanden in aufgeklärten Gesellschaftsschichten Spannungen, die entweder zum Bruch mit der christlichen Tradition oder zur Aufgabe der Aufklärung führen mußten" (35). Was hier wie das unversöhnliche Gegenüber zweier Blöcke aussieht, wird an anderer Stelle ergänzt durch eine vermittelnde dritte Position, „die noch in der kirchlichen Tradition steht, aber die Liturgie auf dem Boden dieser Tradition aus dem Geist der Aufklärung reformieren will. Die Priester, die sich mit dieser Ambition an eine Liturgiereform wagten, standen zwischen den beiden gerade beschriebenen Bevölkerungsgruppen" (40).

Ob die hier von K. bezogene Position, die aufklärenden Priester alle zur vermittelnden dritten Partei zu zählen, haltbar ist, dürfte fragwürdig sein. Die Forschung der letzten fünfzig Jahre seit Waldemar Trapp ging davon aus, daß es auch unter den Reformpriestern extreme Vertreter der Aufklärung gab, d.h. nach den Kategorien von K., daß sie zu der ersten Gruppe der aufgeklärten Bevölkerungsschichten zählten.

Auf gesichertem Terrain bewegt sich K., wenn er die Leitbegriffe der Aufklärungsliturgie mit den Begriffen „Belehrung und Erbauung" sowie „Zweckmäßigkeit" darlegt (42–51).

Die liturgiewissenschaftlichen Vorgaben der Aufklärung zum Thema Krankensalbung bestehen in Kritik an der lateinischen Sprache, am zu späten

Zeitpunkt der Spendung, an der exorzistischen Handauflegung und am mechanischen Umgang mit den überlieferten Gebetstexten. Bei der Benennung des Sakramentes wird auf dem Hintergrund der damaligen Praxis eine deutliche Tendenz zur „Krankensalbung" sichtbar, ebenso bei den Diskussionen über Wesen und Wirkungen dieses Sakramentes und seine Stellung innerhalb der drei Sakramente des Versehgangs. Dabei wird in allen Fragen ein sehr unterschiedliches Meinungsspektrum auch unter den Aufklärungstheologen sichtbar. Die Diskussion über die Träger der Liturgie behandelt den Kranken, den Priester und die Gemeinde, die bereits in den Blick rückt. Allerdings sei der Begriff „tätige Teilnahme" zumindest im heutigen Sinne für die Aufklärungsliturgie nicht anzuwenden, denn das Bewußtsein um ein allgemeines Priestertum der Gläubigen fehle; es gehe der Aufklärung um „eine bewußte Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie, um so deren Zweck zu befördern" (93).

Der dritte Teil der Arbeit befaßt sich mit der Liturgie der Krankensalbung in der Aufklärungszeit (100–305), untersucht also die konkreten Gottesdienstformulare. Der Darlegung des Untersuchungsmaterials, das K. bezüglich nichtamtlicher gedruckter und handschriftlicher Ritualien um eine Reihe Titel erweitern konnte, schickt er bemerkenswerte Kriterien zur Unterscheidung von Aufklärungsritualien und von der Aufklärung unbeeinflußter Ritualien voraus (102). Allerdings bleibt die Frage offen, ab welchem Grad der Beeinflussung man von einem Aufklärungsrituale sprechen darf, da in manchen Ritualien nur einige der von K. aufgestellten Kriterien angewandt wurden (vgl. ebd. Anm. 11). So hält Rez. die Trierer Manualien von 1836 und 1848, anders als K. (126), von der Aufklärung beeinflußt, aber nicht für typische Aufklärungsritualien.

Nach einem Überblick über die Formulargestaltung im Ganzen und einem Exkurs über die Krankensalbung im RR von 1614 analysiert er dann die Einzelelemente aufgeklärter Ritualien unter den Stichworten Eröffnung, Schriftlesungen, Ansprache vor der Salbung, Rekonziliation, Gebete vor der Salbung, Salbungsakt, Gebete nach der Salbung, Versikel und Schlußteil; diese setzen sich teilweise aus mehreren Teilelementen zusammen. Ausführungen über die Krankensalbung in Todesgefahr, Lieder zur Krankensalbung, die eigentlich nur bei V.A. Winter vorkommen (301–303) und die Schlußrubrik beschließen den Kernteil des Buches.

Mit viel Einfühlungsvermögen in die Mentalität der katholischen Aufklärung geschrieben ist der vierte Teil über die Theologie der Liturgie der Krankensalbung (306–334).

Darin wird das Gottesbild, die Theologie des Leidens, die Wirkmacht des Sakramentes und die Deutung der Rolle des Kranken, des Priesters und der Gemeinde behandelt. Hier und an anderen Stellen der Studie wird deutlich, daß die Aufklärungstopoi, etwa Jesus als vorbildlicher Mensch, der Priester als Volks- und Tugendlehrer die traditionellen Aussagen vom Erlöser oder Priester nicht völlig verdrängen, sondern überlagern, diese also auch bestehen lassen.

Im fünften Teil faßt K. das Ergebnis seiner Studie zusammen.

Das Grundmuster der Krankensalbung zeige Kontinuität und Stabilität, was die Möglichkeit der Teilnahme aufgeklärter und nicht aufgeklärter Christen an der reformierten Feier der Krankensalbung bilde. Die Reform betreffe vor allem die Gestaltung der Orationen, der Psalmen und Litaneien sowie jener Texte, die die Zeichenhandlungen begleiten. Diese bleiben alle erhalten, werden sogar wie etwa die Handauflegung, verdeutlicht. Neu gegenüber der Tradition ist die Tatsache, daß eine Reihe von Ritualien mehrere Formulare für die Feier der Krankensalbung enthalten, die je nach Situation des Kranken verwendet werden sollen. Die Deutung des Sakraments als Todesvorbereitung wird z.T. überwunden. Der Kranke und die übrigen Anwesenden sind nicht mehr nur passive Teilnehmer; sie sollen vielmehr die Texte und Zeichenhandlungen verstehen und in ihrer Relevanz für ihr Leben erkennen können. Die Grundvoraussetzung dafür ist die Feier des Sakraments in der Muttersprache.

In einem Anhang (340–414) sind der Studie vier bisher unveröffentlichte aufgeklärte Krankensalbungsformulare beigegeben; von ihnen hebt sich das dritte von den übrigen durch seine übermäßige Länge, durch seine durchgehende Zweisprachigkeit (lat.-deutsch) und durch viele Auswahlelemente (z.B. Lesungen, Ansprachen, Litaneien) ab. Ein Verzeichnis der verwendeten Ritualien (415–428) sowie ein Register der Schriftsteller, Personen und Sachen (429–440) runden die Arbeit ab.

Die Studie von K. ist eine begrüßenswerte Weiterführung der Forschungen über die liturgischen Reformbemühungen der katholischen Aufklärung. Die Gliederung ist dem Thema angemessen und der Gedankengang wird stringent entwickelt. Die Einbeziehung mentalitätsgeschichtlicher Aspekte in die liturgiewissenschaftliche Forschung durch die Analyse des soziokulturellen Umfeldes der Krankensalbung dürfte ihre erste Bewährungsprobe bestanden haben. Auch diese Studie bestätigt, trotz massiver Kritik an der traditionellen Spendung der letzten Ölung, die starke Rückbindung der Aufklärungsliturgiker an die Vorgaben der diözesanen Traditionen. Das gilt sowohl für die Struktur der Feier als auch für ihre einzelnen Elemente, ja sogar für die Zielgruppe dieses Sakraments. Wohl kann K. eine klare Tendenz von der letzten Ölung zur Krankensalbung hin ausmachen, jedoch bleiben die traditionellen Deutekategorien Vollendung der Buße und Vorbereitung auf den Tod daneben erhalten (vgl. 320–326).

Die Studie von K. wirft einige Fragen für die weitere liturgiewissenschaftliche Forschung der katholischen Aufklärungsliturgie auf. Zwar deutet K. eine „ – zumindest tendenzielle – Parallelität der Ergebnisse" der aufklärerischen und der nachkonziliaren Liturgiereform der Krankensalbung an (323 Anm. 97), führt diesen interessanten Fragepunkt aber nicht weiter aus. Läßt die „innere Logik der Aufklärungsliturgie" (74 Anm. 390) einen Vergleich oder Kritik nicht zu? Darf man in keinem Fall „vom (liturgischen) Jetzt" aus Position zur Aufklärung beziehen (vgl. 10)? Wenn man vom Jetzt nicht Position beziehen will, bliebe als weitere Möglichkeit, die zeitgenössische Kritik an der Aufklärung heranzuziehen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. So hat der Förderer und zugleich Kritiker der aufgeklärten Liturgiereform Johann Michael Sailer oft und offen Kritik geäußert (vgl. M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers, Regensburg 1975). Diese Kritik hält Rez. auch heute noch für höchst bedenkenswert, wenn es um die Beurteilung der liturgischen Reformen und Reformer der katholischen Aufklärung geht. Belehrung, Erbauung und Zweckmäßigkeit sind keine ausreichenden Kategorien, um eine grundlegende Liturgiereform zu bewerkstelligen; das hat J.M. Sailer klar gesehen und weitere inhaltlich-theologische Reformprinzipien angemahnt und vorgelegt.

Fragen bleiben bezüglich der Bedeutung des opus operatum für die Aufklärungsliturgiker und gar des Mysteriencharakters der Sakramente. Während diese in den theoretischen Schriften der Aufklärer nicht geleugnet würden (vgl. 66), stellt K. bezüglich der Krankensalbung an anderer Stelle fest: „Die Krankensalbung wirkt nicht als Opus operatum, sondern ist ein Tugend- und Heilsmittel, das der Kranke durch seine persönliche Annahme in sich zur Wirkung kommen läßt. Dieses beschreiben die Texte vor allem mit den Begriffen ‚Belehrung' und ‚Erbauung'" (91).

In einem weiteren Punkt hätte sich Rez. größere Klarheit gewünscht. Von Pfarrer Waltl in Kulm wird gesagt, daß er sichtlich versuche, „die Gebete ganz auf den jeweiligen Kranken abzustimmen" (274f), bis zu der Konsequenz, gewisse Gebete auszulassen, wenn sie dem Zustand des Kranken unangemessen sind. Einen kurzen wichtigen Hinweis findet man auch bei der Vorstellung des Rituale von Anton Selmar (106). In der Auswertung resümiert K, daß die Dominanz der Deutungen der Krankensalbung a) als Vollendung der Buße, b) als Stärkung zur Genesung und c) als Vorbereitung auf einen guten Tod von Rituale zu Rituale variiert, „teilweise auch innerhalb eines Rituale von Formular zu Formular" (338). Diesem interessanten Tatbestand hätte irgendwo in der Studie deutlicher Relief gegeben werden sollen. Denn die Mehrzahl von Formularen ist hier nicht einfach aus der aufklärerischen Absicht geschaffen, Abwechslung in die Liturgiefeier zu bringen, die den geisttötenden Mechanismus verhindern soll, sondern offensichtlich vom Zustand des Empfängers her konzipiert. Taucht hier ein neues Gestaltungsprinzip auf, nämlich die sehr verschiedene Situation von ernsthafter Krankheit, von einer lebensbedrohenden Krankheit und vom Sterben ernst zu nehmen und dafür verschiedene Texte bereitzustellen oder handelt es sich um nicht mehr als eine gewisse Rücksicht auf den Kranken bzw. Sterbenden, die auch schon von den voraufklärerischen Ritualien empfohlen wird?

Trotz dieser Anfragen bildet die Studie von K. über die Krankensalbung in der Aufklärungszeit einen methodisch und inhaltlich wertvollen Beitrag zur weiteren Erhellung der liturgischen Auffassungen und Reformversuche der katholischen Aufklärung. Dem jungen Vf. ist ein überdurchschnittliches Maß an wissenschaftlicher Genauigkeit und Denkweise zu bescheinigen. Künftige Arbeiten in diesem Feld werden sich an den methodischen Impulsen dieser Studie messen lassen müssen.

Vallendar Manfred Probst

Kahle, Barbara: **Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jh.s.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XVI, 271 S. 92 Abb. geb DM 78,00

1973 hat Hugo Schnell „Der Kirchenbau des 20. Jh.s in Deutschland. Dokumentation, Darstellung, Deutung" veröffentlicht, ein Gesamtüberblick, der fragen läßt, ob kaum zwei Jahrzehnte später eine Publikation zum gleichen Thema notwendig und sinnvoll ist. Selbstverständlich kann Vf.in gar nicht anders, als auf der For-

schungsarbeit von Schnell aufzubauen. Und im wesentlichen kommt sie auch nicht darüber hinaus, obwohl sie sich inzwischen auf weitere Forschungen zu einzelnen Aspekten stützen und die inzwischen erschienene Literatur einarbeiten kann. Dennoch ist diese Neuerscheinung sinnvoll, denn gerade in den letzten Jahren lassen sich zumindest im katholischen Kirchenbau – und d.h. zumeist beim Umbau von Kirchen und hier vornehmlich von Altarräumen – nicht unbedenkliche Tendenzen feststellen, die vereinfachend als restaurativ bezeichnet werden können:

Die seit der Liturgischen Bewegung und vor allem seit der Liturgiereform des II. Vaticanums vorangetriebene Zentrierung der Räume auf die Hauptorte des Geschehens wird zerstört, indem oft willkürlich alte Retabeln, Statuen und Bilder wieder in die Kirchen eingefügt werden; die für die außerliturgische Frömmigkeit des einzelnen wichtigen Devotionsorte – und dazu gehört auch der Tabernakel – werden wieder in den Altarraum gestellt und erzwingen oft große Anstrengungen, um bei der liturgischen Feier den notwendigen Gemeinschaftscharakter erfahrbar zu machen. Nicht selten entsteht der Eindruck, die Gemeinden hätten im Gehorsam gegenüber den nachkonziliaren Weisungen zunächst ihre Kirchenräume dem neuen Kommunikationsmodell, nach dem sich das Mysterium der Gegenwart Christi inmitten der Gemeinde ereignet, angepaßt – sicher oft auch unter einer unangemessenen Zerstörung vorhandener Raumstrukturen. Nun aber wird hier und da versucht, den alten Zustand wieder herzustellen – ein Zeichen dafür, daß der Geist der Reform derartige Gemeinden nicht wirklich erfaßt hat.

Von daher ist eine Besinnung auf das, was an liturgischen Räumen in den letzten Jahrzehnten vor allem unter dem Einfluß des erneuerten Liturgieverständnisses geschaffen wurde, dringlich geboten. Und hier hat diese Neuerarbeitung auch ihren Stellenwert, zumal sie zumindest versucht, anhand der theologischen Leitideen in Relation zu den jeweiligen architektonischen Lösungen die Entwicklung des deutschen Kirchenbaus in diesem Jh. darzustellen.

Letzteres gelingt allerdings nicht immer, obwohl Vf.in als Nichttheologin zuzugestehen ist, daß sie sich darum bemüht. So werden neue Richtlinien für den katholischen Kirchenbau nicht berücksichtigt, die aus der Umsetzung des II. Vaticanums entstanden sind. Weder wird die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch erwähnt, die ein auch für den deutschen Kirchenbau verpflichtendes Kap. über die „Gestaltung und Ausstattung des Kirchenraumes für die Meßfeier" enthält noch der neue CIC von 1983, ebensowenig die „Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen", die als Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz 1988 herausgegeben wurden. So entsteht der Eindruck (84 ff.), der CIC von 1917 gelte noch weiter bzw. die Richtlinien von 1952. Besonders wichtig wäre die Kenntnis dieser Dokumente für den Abschnitt zu den „Sakramentskapellen" (190). Alle neuere relevante Literatur findet sich bei Emminghaus im Bd.3 des neuen „Handbuchs der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche" von 1987, was Vf.in auch nicht zu kennen scheint. Angesichts moderner Computertechnik ist bei einem solchen ansonsten hervorragend ausgestatteten Buch (Bildmaterial!) zu bemängeln, daß die Anmerkungen im Anhang und nicht auf der jeweiligen Seite stehen.

Münster Klemens Richter

Wächter, Lothar: **Gesetz im kanonischen Recht**. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im Katholischen Kirchenrecht. – St. Ottilien: EOS 1989. XXXXVIII, 372 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd 43) kart. DM 75,00

So überraschend aus juristischer Sicht die Tatsache sein mag, daß es im katholischen Kirchenrecht kein geregeltes Gesetzgebungsverfahren, kein geregeltes Verfahren zum Erlaß allgemeiner Verwaltungsakte, kein Verfahren zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit von Gesetzen und generellen Verwaltungsakten, keine Legistik, so gut wie keine Theorie der kirchlichen Rechtssprache, keine explizite Lehre vom Ermessen (obgleich dieses in der kirchlichen Praxis eine überaus bedeutsame Rolle spielt) und keine Lehre vom Rechtssatz gibt, so berechtigt ist das Anliegen Wächters, nach der „formaljuristischen Erfassung des Gesetzes" (LII) im kanonischen Recht zu fragen. Die Beantwortung dieser Frage zählt zweifellos zu den Voraussetzungen für die Bewältigung der zahlreichen formalen Probleme des kanonischen Rechts, wie etwa der gegenseitigen Abgrenzung der verschiedenen Rechtsformen (Gesetze, generelle Verwaltungsakte usf.). Im Grunde ist im katholischen Kirchenrecht nicht einmal die Frage nach den Kriterien für die Abgrenzung zwischen Rechtssatz und Nicht-Rechtssatz eindeutig beantwortbar! Man nehme als Beispiel die im CIC/1983 zahlreich enthaltenen canones mit rein lehrhaftem bzw. theologischem Inhalt. Damit ist auch die Frage angesprochen, inwieweit für die Bestimmung einer Rechtsform im Kirchenrecht (z.B. des Gesetzes) formale Elemente (z.B. zuständige Autorität) und inwieweit materiale Elemente (taugliche Regelungsinhalte) maßgeblich sind.

W. deutet schon einleitend an, daß er einen „Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Gesetzesbegriff und den theologisch-ekklesiologischen Grunddaten" sieht (LV).

W. sucht den Gesetzesbegriff formaljuristisch auf zwei Wegen zu erfassen: Im ersten Kap. (1–110) wird versucht, ihn rechtssprachlich aus den Rechtsformenbezeichnungen im CIC/1917 und im CIC/1983, in der sonstigen Gesetzgebungspraxis des Ap. Stuhles und in der teilkirchlichen Gesetzgebung (Deutschlands) zu analysieren und zu erschließen.

Das zweite Kap. (111–275) versucht eine „systematisch-normative Erfassung" des Gesetzes sowohl aus dem CIC/1917 als auch aus dem CIC/1983, wobei die Gesetzesmerkmale aus den Regelungsinhalten betreffend die verschiedenen Rechtsformen gewonnen werden.

Umfangreich ist das Literaturverzeichnis (XV–XLVI); in einem Anhang (279–304) finden sich Tabellen, die die Rechtsform „Gesetz", so wie sie sich im CIC/1917, im CIC/1983 und in verschiedenen Amtsblättern deutscher Diözesen vorfindet, in ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen und Bezeichnungen veranschaulichen will (z.B. durch Auflistung von im CIC enthaltenen „Nicht-Befehlssätzen", von canones mit der Erläuterung eines Gesetzesausdrucks und einer Legaldefinition).

Abgerundet wird das Werk durch sechs Exkurse (305–366) sowie ein Personenverzeichnis (367–371).

Bereits das erste Kap. läßt erkennen, daß die Untersuchung mit großer Akribie durchgeführt und mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat versehen wird. Dennoch soll auf einige Punkte kritisch hingewiesen werden.

Es trifft nicht zu, daß c. 26 und c. 38 CIC/1983 ausdrücklich zwischen gesatztem und nichtgesatztem Recht unterscheiden (vgl. 16 Anm. 21).

Die Behauptung, die „*decreta*" gem. c. 458,1 CIC/1983 beinhalteten neben Gesetzen und allen anderen rechtsverbindlichen Beschlüssen auch nichtrechtsverbindliche Beschlüsse der Bischofskonferenz, ist wohl beweisbedürftig; denn beim Begriffspaar *actorum-decretorum* legt sich eher das Verständnis nahe, daß mit ersterem die nichtrechtsverbindlichen Verhandlungen, mit letzterem alle rechtsverbindlichen Verabschiedungen gemeint sind.

Mißverständlich ist die Wiedergabe des Ausdrucks „*generalis norma*" in c. 1327 CIC/1983 mit „allgemeingültige Norm". Wie nämlich aus dem im selben Kanon genannten Gegenbegriff zu ersehen ist („norma... pro singulis delictis"), ist „norma generalis" hier im Sinne von generalklauselartiger Tatbestandserfassung gemeint (vgl. 27 Anm. 104).

Auf Bedenken stößt auch die Übersetzung der Wendung „*in iure*" mit „in diesem Gesetz" bzw. „im Gesetzbuch" (29 f. und Anm. 120): Jedenfalls in den cc. 134 § 1, 202 § 1, 203 § 1, 207 § 1, 381 § 2 und 1303 § 1 ist mit besagtem Ausdruck gemeint „im Recht" bzw. „rechtlich", ohne Einschränkung auf ein bestimmtes Gesetzbuch oder Gesetz.

Begründet und zutreffend ist die Kritik, die W. an der Vielfalt der Bezeichnungen rechtlicher Vorschriften im geltenden kanonischen Recht anbringt (34 f.); dies gilt ebenso für die nicht selten verwirrende Sprachverwendung in den Bezeichnungen der Dokumente des Ap. Stuhles (36–54).

Die gründliche Analyse der in der deutschen teilkirchlichen Gesetzgebung vorfindbaren Rechtsformenbezeichnungen (55–106) im Hinblick auf den Gesetzesbegriff erbringt den Beweis dafür, daß aus der jeweiligen Bezeichnung nicht auf den Rechtscharakter der Norm geschlossen werden kann: bei der Bezeichnung „Ordnung" 71, 73, bei „Satzung" 76, „Statut" 79, „Verordnung" 86, „Richtlinie" 90 f., „Anweisung" 96, „Regelung"und „Bestimmung" 99, „Dekret" 102, „Erlaß" 102 f., „Vorschrift" 104, „Verlautbarung" 104 f.

Damit macht W. die terminologischen Mängel in den Rechtsformenbezeichnungen deutlich sichtbar. „Denn diese Begriffe erfassen Erlasse sehr unterschiedlichen Rechtscharakters und teilweise sogar Materien ohne rechtsrelevanten Inhalt. Die Feststellung des Rechtscharakters der mit diesen vieldeutigen Begriffen bezeichneten Erlasse muß daher auf dem Weg einer materiellen Analyse erfolgen" (107). Der mühsame Weg der materiellen Analyse werde noch zusätzlich durch die vorhandenen Mängel im gesetzgebungstechnischen Vorgehen erschwert (107).

Bedauerlicherweise erläutert W. nirgendwo näher, was er im einzelnen unter der materiellen Analyse versteht. Diesbezüglich findet sich nur der kurze Hinweis 70 Anm. 131 des Inhalts, daß dabei „auch das gesetzgebungstechnische Vorgehen bzw. die äußere Form" mitberücksichtigt werden müsse. In diesem Zusammenhang wäre auch die von W. nur kurz angesprochene Frage von großem Interesse, ob bzw. welche Kriterien materieller Art es für die Bestimmung von Gesetzen gibt, m.a.W.: Gibt es Materien, die von ihrem Inhalt her als Gesetze ergehen müssen oder nicht dürfen?

Mit Recht plädiert W. für eine eindeutige Begrifflichkeit.

Im zweiten Kap. werden die Gesetzesmerkmale aus den Regelungen über die kirchlichen Gesetze, über das Gewohnheitsrecht und über andere „Rechtsetzungsarten" und unter dem Aspekt der sprachlichen Erfassung des Befehlscharakters in gründlicher Analyse eruiert, und das für den CIC/1917 (111–149) wie auch für den CIC/1983 (150–275).

Weder der CIC/1917 noch der aus 1983 enthalten eine Gesetzesdefinition. Im Zusammenhang mit dem Erfordernis der *rationabilitas*, das u.a. aus c. 27 CIC/1917 abgeleitet wird, wendet sich W. gegen die vom Rez. andernorts vertretene Auffassung, die zitierte Bestimmung sei Ausdruck eines gewissen Vernunftpositivismus. W. hält dem entgegen, der CIC/1917 lege die rationabilitas nicht positiv fest, sondern überlasse die Umschreibung der kanonistischen Doktrin. Demgegenüber ist festzuhalten, daß das in der Bestimmung „consuetudo quae in iure expresse reprobatur, non est rationabilis" (c. 27 § 2 CIC/1917) insofern ein unverkennbarer positivistischer Zug liegt, als damit der Gesetzgeber wenigstens negativ die rationabilitas zu bestimmen beansprucht; dies erinnert an die „ratio scripta" des Kodifikationszeitalters.

Problematisch ist, ob bei der Ausbildung von Gewohnheitsrecht die Voraussetzung des *animus se obligandi* gem. CIC/1917, so wie W. meint, auf jede Gewohnheit auszuweiten ist (120), oder ob nicht c. 28 CIC/1917 dieses Erfordernis bewußt auf die consuetudo praeter legem beschränkt hat. Denn bei der gesetzmäßigen Gewohnheit ist das Erfordernis schon in der Gesetzesgemäßheit impliziert; bei der gesetzwidrigen Gewohnheit hat schon die überwiegende Lehre gem. CIC/1917 jedenfalls das Vorliegen eines speziellen Entpflichtungswillens im Verhältnis zum betreffenden Gesetz abgelehnt.

Außerdem ist fraglich, ob W.s Auffassung zutrifft, beim animus se obligandi komme es nicht auf die Absicht der Selbstverpflichtung an, sondern nur auf den Willen, rechtliche Verbindlichkeit entstehen zu lassen (120). W.s Deutung ist jedenfalls mit dem Wortlaut („animus se obligandi") nicht vereinbar. Außerdem ist zu fragen, ob der Wille, aus seinem Verhalten rechtliche Verbindlichkeit entstehen zu lassen, in denkmöglicher Weise getrennt werden kann vom Willen zur diesbezüglichen Selbstverpflichtung.

Zutreffenderweise bringt W. die Analyse des Gesetzesbegriffes auch mit der Unterscheidung der Gewalten im Kirchenrecht in Verbindung (121–123), ehe er die Gesetzesmerkmale anhand einzelner Rechtsformen, wie Praeceptum, Privilegium, Statutum, zu gewinnen sucht.

In dem Abschnitt über die „Gesetzesmerkmale in der sprachlichen Erfassung des Befehlscharakters im CIC/1917 insgesamt" (132–138) deckt W. zu Recht das Fehlen einer Theorie der kirchlichen Rechtssprache auf und weist auf die Probleme hin, die sich aus der Uneinheitlichkeit der Rechtssprache im CIC/1917 ergeben. Bei den zusammenfassenden Schlußfolgerungen hierzu ergeben sich jedoch einige Fragen:

W. behauptet, die überwiegende Zahl der Befehlssätze (in unterschiedlichen Befehlstypen) deute auf den verpflichtenden Charakter des Gesetzes hin (137); diese Aussage kann leicht zu dem Mißverständnis führen, als wäre der verpflichtende Charakter eines Gesetzes von der grammatikalischen Konstruktion als Befehlssatz abhängig, was unzutreffend ist. Die Rechtsform ist vielmehr von ihrem Wesen her immer Befehl (Sollensanordnung); dies trifft auch auf eine Legaldefiniton zu. Hier wäre die Unterscheidung von vollständigem und unvollständigem Rechtssatz hilfreich.

Es scheint etwas überzogen zu sein, aus der geringen Zahl von Empfehlungen, Ratschlägen, lehrhaft- theologischen Äußerungen usf. des CIC/1917 auf den verpflichtenden Charakter des Gesetzes zu schließen sowie darauf, daß es kein Charakteristikum des Gesetzes sei, Empfehlungen usf. zu geben (137). Aus der großen Häufigkeit der Verwendung der Befehlstypen Gebot und Verbot entnimmt W. einen Hinweis darauf, „daß das Gesetz vor allem zum Handeln anleiten oder vom Handeln abhalten will" (138). Was W. hier sagt, trifft gerade auf das Recht insgesamt zu, insofern alle Rechtsformen ihrem Wesen nach Sollensanordnungen darstellen. Der Hinweis ist also für die Definition des Gesetzes nicht von spezifischem Wert.

Mit Interesse wendet man sich den Ausführungen über die Gesetzesmerkmale auf dem theologisch-ekklesiologischen Hintergrund des CIC/1917 zu (138–148).

Hier läßt der Ansatz W.s freilich ein fundamentales Defizit erkennen: Für die Erfassung des kirchlichen Gesetzes- bzw. Rechtsbegriffs werden die allgemein rechtstheoretischen bzw. rechtsphilosophischen Erkenntnisse allzu stark in den Hintergrund gedrängt zugunsten theologisch-ekklesiologischer Einsichten. Zwar ist die Kritik W.s am Societas-perfecta-Modell, insoweit dieses für die Wesensbestimmung des Kirchenrechts herangezogen werden soll, zutreffend; allein, ob neuere theologisch-ekklesiologische Einsichten den Gesetz*esbegriff* so direkt determinieren (sollen), wie W. dies annimmt, ist mehr als zweifelhaft. Demgegenüber meint der Rez. festhalten zu müssen: Der theologisch-ekklesiologische Hintergrund ist kirchenrechtlich relevant für die Ausgestaltung des Gesetzgebungs*verfahrens*, auch für das Verständnis des finis *ultimus* des kirchlichen Gesetzes bzw. Rechts und für einzelne Rechts*inhalte*, nicht jedoch für den Gesetzesbegriff. Dieser muß eine formale Kategorie bleiben. Bedauerlicherweise überspringt W. die Begründung dafür, daß und aus welchen Gründen der Gesetz*esbegriff* selbst von theologisch-ekklesiologischen Einsichten abhängig sein soll. Hier aber läge der neuralgische Punkt, an dem sich die Lehrmeinungen teilen. Wer sich, wie W. dies tut, der Richtung anschließt, das kirchliche Recht bzw. Gesetz seinem Wesen nach als Glaubensweisung (*ordinatio fidei*) zu qualifizieren, der macht sich daran, den Rechtscharakter des Kirchenrechts in seiner Substanz anzugreifen. Dieser läßt sich nicht primär aus theologischen, sondern aus rechtstheoretischen/rechtsphilosophischen Einsichten gewinnen. Mit gutem Grund haben daher große Autoren wie Thomas von Aquin und Franz Suàrez den Gesetzesbegriff im wesentlichen formal gefaßt! So konnte die Ausrichtung auf das *bonum commune* zu den Merkmalen des Gesetzes gerechnet werden, nicht jedoch die Definition des bonum commune (als Inhaltsfrage)!

Auch stellen die von W. vom Societas-perfecta-Modell abgeleiteten Prägemerkmale des CIC/1917 (z.B. überstarke Betonung der leitenden geistlichen Autorität, Zentralismus, Klerikalismus, individualistisches Gepräge des Sakramentenrechts und dessen Einordnung in das Sachenrecht) nicht schlechterdings Konsequenzen von der angeprangerten Societas-perfecta-Lehre dar; vieles davon war dem Kirchenrecht schon bekannt, noch lange bevor diese Lehre entwickelt war.

Beachtung verdient das Ergebnis dieses Abschnittes, in dem die Merkmale des Gesetzes auf Grundlage des CIC/1917 zusammengefaßt werden: Der verpflichtende Charakter, die rationabilitas, der zuständige Gesetzgeber, die passiv gesetzesfähige Gemeinschaft, der Charakter des Gesetzes als genereller und abstrakter Norm, eine gewisse stabilitas, die Promulgation (149).

Ein ganz paralleles Bild bietet die Analyse des Gesetzesbegriffes aus den Normen des CIC/1983.

W. geht zunächst der Frage bzw. einschlägigen Diskussion in der Kodex-Reformkommission betreffend eine mögliche Gesetzesdefinition im neuen Gesetzbuch nach (150–164).

Er bemängelt im Ergebnis das Fehlen einer adäquaten Gesetzesdefinition, nicht zuletzt im Hinblick darauf, daß an systematisch unpassender Stelle (bei den decreta generalia in c. 29) Gesetzesmerkmale aufgezählt sind und „ein Begriff des Gesetzes vorausgesetzt" wird (163). Dieses Argument hat viel für sich, zumal die Festlegung der formalen Strukturmerkmale des Gesetzes im Unterschied zu den anderen Erscheinungsformen des Rechts viel zur Einheitlichkeit und Eindeutigkeit der Rechtssprache und zur Klarheit der Rechtsformenabgrenzung beigetragen hätte. Mit Recht verlangt W., daß die nähere Interpretation der Gesetzesmerkmale der kanonistischen Doktrin zu überlassen und eine Präjudizierung theologischer Grundfragen zu vermeiden sei (163). In diesem Zusammenhang müßte nach Auffassung des Rez. folgende Unterscheidung beachtet werden: Die Verbindlichkeitsweise, in der Rechtsnormen verpflichten, ist klar zu unterscheiden von jener, mit der theologisch-lehrhafte Äußerungen verpflichten. Deshalb sollte der Gesetzgeber von dem Prinzip ausgehen, Legaldefinitionen auf das nötige Ausmaß zu beschränken, und, wenn sie unumgänglich sind, ihre Definition möglichst nach formalen Merkmalen fassen. Auf diese Weise würde es vermieden, Lehrinhalte und deren Weiterentwicklung gesetzlich festzunageln.

Mit Recht beklagt W., daß der CIC/1983 weder ein Gesetzgebungsverfahren noch einen formalen Gesetzesbegriff kennt (168).

Die im einzelnen gründlich durchgeführte Untersuchung führt im Ergebnis zur Feststellung derselben Gesetzesmerkmale im CIC/1983, wie sie auch dem früheren Gesetzbuch zu Grunde lagen. W. vermerkt als Unterschied lediglich, daß im neuen CIC weniger deutlich werde, ob das bonum commune als mögliches Ziel des Gesetzes gelten könne; als Schwierigkeit komme hinzu, daß der CIC/1983 keinen sicheren Anhaltspunkt für eine ausreichende inhaltliche Bestimmung dieser Ausrichtung gebe (273). Lediglich zu einzelnen Details der Untersuchung erheben sich kritische Fragen:

W. geht auf das Problem der Übertragung des Begriffs „*decretum generale exsecutorium*" in die deutsche Rechtssprache ein. Er stellt (richtigerweise) fest, daß Aus- bzw. Durchführungsverordnungen im weltlichen Recht Gesetze im materiellen Sinn darstellen. Wenn er nun meint, daß diese Charakterisierung auf die decreta generalia exsecutoria nicht zutreffe, da diese nicht mit den decreta generalia auf einer Stufe stünden (201), so scheint ein Mißverständnis vorzuliegen. Die Qualifizierung von Durchführungsverordnungen als Gesetze im materiellen Sinn bedeutet nämlich nicht, daß diese Rechtsform derogatorisch auf der Stufe eines Gesetzes (im formellen Sinn) stünde. Vielmehr sind die Durchführungsverordnungen im weltlichen Recht den dortigen Gesetzen in ähnlicher Weise derogatorisch untergeordnet wie im Kirchenrecht die decreta generalia exsecutoria den leges. Deshalb ist die deutsche Wiedergabe des Ausdrucks „decretum generale exsecutorium" mit „Durchführungsverordnung" oder „Ausführungsverordnung" nicht schlechtweg unzutreffend. Die Bedenken gegen eine Verwendung des Begriffs „Rechtsverordnung" für die „decreta generalia" sind indes zutreffend (202). Zu Recht wird in diesem Zusammenhang auf die Gefahr hingewiesen, weltliche Terminologie unbesehen, d.h. ohne den möglicherweise abweichenden Verständnishintergrund adäquat zu berücksichtigen, in das Kirchenrecht zu übernehmen.

Die Ausführungen W.s über die *Statuten* und „*ordines*" (203–209) lassen die bestehenden Unzulänglichkeiten hinsichtlich der Abgrenzungskriterien und näheren Wesensbestimmung der einzelnen Erscheinungsformen des Rechts und der dafür verwendeten Begriffe in aller Deutlichkeit erkennen.

Einige wenige Male unterläuft W. bei der Auswertung von Bestimmungen über nichtgesetzliche Rechtsformen der rechtslogische Fehler, das begriffliche Verhältnis zwischen „Gesetz" einerseits und einer bestimmten nichtgesetzlichen Rechtsform (z.B. Einzelverwaltungsakt) andererseits als kontradiktorisches vorauszusetzen, so als ob die Bejahung der Merkmale des einen zwingend die Verneinung des Vorliegens der Merkmale des anderen und umgekehrt nach sich zöge. In diesem Sinne ist der Schluß von der speziellen Normierung der Verwaltungsakte für Einzelfälle auf das Gesetzesmerkmal der Generalität und Abstraktheit in Zweifel zu ziehen: Aus der Regelung der Verwaltungsakte für Einzelfälle läßt sich nämlich nur negativ erschließen, daß es sich bei ihnen nicht um Gesetze handelt, nicht jedoch, daß positiv das Gesetz die Merkmale der Generalität und Abstraktheit aufweise. So läßt sich aus der geltenden Rechtsordnung nicht entnehmen, ob sich ein Einzelfallgesetz ergehen dürfte oder nicht. Daß dies ausgeschlossen sein sollte, läßt sich den Bestimmungen über die actus administrativi singulares nicht zwingend entnehmen (vgl. 209, 213, 214, 216). Zutreffend ist hingegen die bloß negative Schlußfolgerung vom praeceptum singulare auf das Gesetz (219).

Unrichtig schätzt W. das Erfordernis der Schriftlichkeit bei Gesetzen ein (214 Anm. 265): Gem. c. 8 § 1 sei das Gesetz *in der Regel* schriftlich zu erlassen, „da der an dieser Stelle für die ‚leges ecclesiasticae universales' in der Regel einzuhaltende Promulgationsmodus ('per editionem Actorum Apostolicae Sedis commentario officiali') die Schriftlichkeit voraussetzt"; demgegenüber ist festzuhalten, daß die Schriftlichkeit nicht bloß in der Regel, sondern immer, ex definitione, bereits kraft c. 7 aus dem Erfordernis der Promulgation zum Wesen des Gesetzes gehört. Die in c. 8 § 1 angedeuteten mehreren Möglichkeiten eines Promulgationsmodus beziehen sich nicht auf die Schriftlichkeit an sich, sondern nur auf die Promulgation in dem bezeichneten Promulgationsorgan oder anderswo.

Auch für den CIC/1983 fragt W. nach den Gesetzesmerkmalen in der sprachlichen Erfassung des Befehlscharakters (225–241); dies ist schon allein deshalb wertvoll, weil dadurch bewußt gemacht wird, welche Defizite sich aus dem Fehlen einer Theorie der kirchlichen Rechtssprache ergeben.

Diesbezügliche Probleme ergeben sich aus der Aufnahme pastoraler bzw. moralischer Anweisungen in das Gesetz, aus einer oft lehrhaften und theologischen Sprechweise im Unterschied zu einer möglichst exakten und judiziablen juristischen Definition u.v.a.m. W. stellt fest, daß sich im CIC/1983 (ebenso wie in seinem Vorgänger) eine Reihe von Sätzen in Befehlsform fänden. Diese Eigenart sei im CIC/1983 noch ausgeprägter als im CIC/1917 (235). W. scheidet jedoch zu viele Sätze aus dem Bereich der Befehlssätze aus: So namentlich Erläuterungen von Gesetzesausdrücken oder Legaldefinitionen. Er stellt zwar richtigerweise fest, „aus dem indikativischen Modus kann nicht geschlossen werden, daß alle indikativisch formulierten Sätze Nicht-Befehlssätze sind" (235 Anm. 368), scheint aber den rechtlichen (im Unterschied zum grammatikalischen) Befehlscharakter vieler gesetzlicher Aussagen falsch einzuschätzen. Rechtlich gesehen sind Legaldefinitionen, Umschreibungen des Geltungsbereichs von Normen, verweisende Umschreibungen (236) u.ä. zweifellos als Befehlssätze, und zwar in Gestalt *unvollständiger Rechtssätze*, zu qualifizieren. Die genannten Beispiele treffen verbindliche Anordnungen, auch wenn sie jeweils nur zusammen mit anderen Rechtssätzen einen vollständigen Regelungsinhalt ergeben.

Zu Recht weist W. auf die Vielzahl der Ausdrucksformen hin, die der CIC/1983 verwendet, um die Verbindlichkeit einer gesetzlichen Anordnung auszudrücken (239 f.).

Der Abschnitt über die Gesetzesmerkmale auf dem theologisch-ekklesiologischen Hintergrund des CIC/1983 begegnet ähnlichen Bedenken wie die entsprechenden Ausführungen zum CIC/1917.

W. weist zunächst richtigerweise auf die Grundentscheidung hin, derzufolge eine inhaltliche Bindung des neuen CIC an die Lehren des II. Vatikanischen Konzils zu beachten waren (242). Wenn daraufhin festgestellt wird: „letztlich wurzeln alle Weisungen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils" (242), so erhebt sich u.a. die Frage, ob hier nicht Dinge verschiedener Art miteinander unzulässig vermengt werden: Einerseits Anforderungen an den Inhalt kirchenrechtlicher Normen (dafür waren u.a. [nicht ausschließlich!] konziliare Weisungen maßgeblich), andererseits Fragen rechtlich-formaler Art, wie etwa die nach dem *Gesetzesbegriff* (ob dafür ekklesiologische Erkenntnisse des II. Vatikanums maßgeblich waren bzw. sein sollen, müßte erst geklärt werden!). Beide Dinge haben nicht unmittelbar miteinander zu tun und dürfen nicht vermengt werden.

Auffallenderweise wird das erste der Principia, quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant aus 1967 in folgender Weise fehlgedeutet: „gegenüber einem von außertheologischen Daten maßgeblich mitgeprägten herkömmlichen Kirchenrecht (Kirche als ‚societas perfecta')" werde „das im Theologischen begründete Eigenwesen des Kirchenrechts betont" (243). In Wahrheit wollte mit dem ersten Prinzip eher das Gegenteil festgehalten werden: die *indoles iuridica*, „quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, quae in potestate iurisdictionis, ap ipso Christo hierarchiae tributae, fundatur"! Ferner wird als hauptsächliches und wesentliches Objekt des kanonischen Rechts genannt: „Iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineant".

Die vorhin angesprochene Vermengung zwischen Gesetzesinhalt und Gesetzesbegriff liegt auch vor, wenn W. von der unübersehbar theologischen Prägung (des CIC/1983) auf das Bestreben des neuen Gesetzbuches schließt, „von dem sozialphilosophischen Grundansatz weg, und zu einem theologisch begründeten Ansatz hin zu kommen" (246).

Daß dies W. im Hinblick auf den Gesetzesbegriff sagt (so die Rubrik), muß eher als Hineininterpretieren denn als Analyse aufgefaßt werden. Ebenso, wenn W. für die Bücher II–IV des neuen Gesetzbuches zu dem Ergebnis gelangt, „daß an die Stelle des erkenntnistheoretischen Prinzips der Vernunft das des Glaubens getreten ist" (249). Die theologisch-ekklesiologischen Daten aus dem II. Vatikanum, wobei der tragende Gedanke der Ekklesiologie mit dem Prinzip „*communio*" umschrieben wird, seien nicht nur für den Inhalt des neuen Gesetzbuches, sondern auch für den Gesetzesbegriff maßgeblich (241–272). Auch für diesen müsse man von einem sozialphilosophischen Grundansatz weg – und zu einem theologisch begründeten Ansatz hinkommen; da anstelle des erkenntnistheoretischen Prinzips der Vernunft das des Glaubens getreten sei, müsse der Primat des Glaubens bei der inhaltlichen Interpretation des im CIC/1983 erkennbaren Gesetzesmerkmals der Vernünftigkeit berücksichtigt werden: „Es gilt somit, für das Kirchengesetz ‚Erkenntnisquelle' und ‚Gestaltungsmittel' so zu bestimmen, daß der Primat des Glaubens deutlich wird" (269). Die Auswirkungen des Communio-Denkens auf das Merkmal des Gesetzes als einer verpflichtenden Vorschrift seien zu verdeutlichen; ebenso die Folgerungen aus dem Communio-Verständnis der Kirche für die Bestimmung des Zieles des Gesetzes. . .(269 f.).

Es ist bedauerlicherweise in diesem Rahmen nicht möglich, im einzelnen auf diese Positionen einzugehen. Die erheblichen Bedenken können jedoch nicht verschwiegen werden. Das Communio-Prinzip erscheint nicht als geeignet für die Ermittlung eines juristisch brauchbaren Gesetzesbegriffes; es kann wohl nicht als kirchen*rechtliches* verstanden werden, sondern als ekklesiologisches. Was die angebliche Ersetzung des erkenntnistheoretischen Prinzips der Vernunft durch das des Glaubens betrifft, ist zu fragen, weshalb die Ersetzung beim Recht der Kirche Platz greifen soll, wo doch nach gefestigter, lehramtlich abgesicherter katholischer Überzeugung nicht einmal in der Erkenntnis der Glaubenswahrheiten ein derartiges Überspringen der „naturalis ratio" möglich ist (vgl. DS 3015–3019)! Im Recht hätte dies zur Folge, daß sich dessen Inhalte nicht mehr am Maßstab der Vernunft auszuweisen hätten; rational nicht mehr begründungsbedürftige Rechtsinhalte verdienen jedoch nicht mehr den Namen „Recht" und geben der Autorität letztlich einen Freibrief zu praktisch kaum mehr hinterfragbarer Autoritätsausübung, da diese unmittelbar im Glauben begründet wird. Damit wird der Wahrheitsanspruch des Rechts verlassen, der Willkür Tür und Tor geöffnet und letztlich sogar zentralistischen und fundamentalistischen Tendenzen Vorschub geleistet.

Zu welcher Vernebelung die unbesehene Implantation des Communio-Begriffes in das Kirchenrecht führen kann, mag folgende Aussage verdeutlichen:

„Das Prinzip ‚communio', das kirchenrechtlich gesehen mit seinen Implikationen und Konsequenzen Schlüsselbegriff für die kirchenrechtstheoretische Grundlegung wie für die rechtliche Ausgestaltung der Kirche ist, hat Verfassungsrang in dreifacher Hinsicht. . ." (252).

Was bedeutet hier „Verfassungsrang", da es doch bekanntermaßen kein Verfassungsrecht als formelle Rangstufe des Rechts in der Kirche gibt? Der Communio-Begriff selbst würde vergewaltigt, würde man ihm einen rechtlichen Inhalt geben; er ist und bleibt eine theologische Aussage im Sinne der trinitarisch begründeten Einheit des Menschen mit Gott und untereinander. Auch wenn *Auswirkungen* dieser Aussage auf das Kirchenrecht einwirken können, so darf das nicht zu dem Mißverständnis verleiten, den theologischen Begriff selbst mit einem rechtlichen Inhalt bzw. mit unmittelbaren Rechtswirkungen ausstatten zu wollen!

Damit bleibt als grundsätzlicher Einwand festzuhalten: Daß der theologisch-ekklesiologische Hintergrund auf die Gesetzesdefinition von Einfluß sein könnte, ist nur verständlich, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die kirchenrechtliche Gesetzesdefinition auch inhaltliche ekklesiologische Elemente enthalten soll. Dieser Frage stellt sich W. nicht explizit, sondern geht eher von ihrer Bejahung aus. Diese ergibt sich indes keinesfalls zwingend aus den von W. – in Anlehnung an Aymans – relevierten Veränderungen bzw. ekklesiologisch-theologischen Einsichten. An der verwiesenen Stelle nennt Aymans unter den maßgeblichen Änderungen insbes. die heute nicht mehr vorhandene, aber dem Mittelalter eigentümli-

che Einheit von „geistlich" und „weltlich". Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, daß der entscheidende Grund dafür, daß die großen mittelalterlichen Autoren den Gesetzes*begriff* fast ausschließlich formal faßten, nicht in der Einheit von „geistlich" und „weltlich" zu suchen ist, sondern wohl in der sachlichen Einsicht, daß „Gesetz" zu allererst eine Rechts*form* ist! Dies hinderte die Autoren nicht, daneben auch unabdingbare *inhaltliche* Anforderungen (an Recht insgesamt) zu stellen: vgl. z.B. I.–II. q. 95 art. 2 und 3.

Je mehr man den Gesetzesbegriff mit materiellen Elementen auffüllt, desto mehr verliert er an juristischer Exaktheit und Eindeutigkeit, sodaß er sich z.B. für die Abgrenzung der übrigen Rechtsformen vom Gesetz nicht mehr eignen würde. Mit anderen Worten: Die von W. an früherer Stelle eingeforderte Eindeutigkeit der Rechtssprache würde eben dadurch schwer getroffen.

Im Exkurs I (307–319) werden vornehmlich jene Ämter und Organe zur Gesetzgebung im CIC/1983 aufgelistet, in denen die Gesetzgebungsbefugnis entweder einschlußweise festgelegt oder nicht mit hinreichender Klarheit umschrieben wird; dabei wird mit Recht auf vorhandene Unzulänglichkeiten hingewiesen, insbes. hinsichtlich des Fehlens einer klaren Differenzierung bei der Festlegung von Gesetzgebungskompetenzen im Unterschied zu anderen Normsetzungsbefugnissen. Nicht zuletzt ortet der Vf. diesbezügliche Defizite bei der Kompetenzregelung der Curia Romana.

Exkurs II (320–329) ist Problemen der Promulgation und des Promulgationsmodus gewidmet.

Exkurs III (330–343) beschäftigt sich mit den Begriffen „praeceptum" und „decretum generale". C. 119,2 CIC/1983 wird mit Rücksicht auf das Präsenzquorum unrichtig wiedergegeben; die Bestimmung verlangt nicht die Anwesenheit von *mindestens der Hälfte* der Teilnahmeberechtigten, sondern von *mehr als der Hälfte*. Ein relativ breiter Raum wird in diesem Exkurs der Erörterung des Begriffes „*decretum generale*" in Anwendung auf die Bischofskonferenz (c. 455) eingeräumt. Zutreffend ist auch die Kritik an der fehlenden Begründung bei den authentischen Interpretationen (343 Anm. 57).

Exkurs IV (344–349) ist Problemen der Erfassung des Gesetzes und der *statuta* im Schema CIC/1980 gewidmet.

Exkurs V (350–352) lenkt das Augenmerk noch einmal auf den Begriff der „*societas perfecta*", dessen Unzulänglichkeit als Ansatz für eine theologische Begründung des Kirchenrechts konstatiert wird.

Exkurs VI (353–366) versucht in gedrängter Form eine Charakterisierung der „Rechtsetzungsarten im weltlichen Recht". Dieser Exkurs erscheint dem Vf. deshalb als angebracht, weil die deutschsprachige Kanonistik des „öfteren auf die Rechtssprache und die Rechtsetzungsarten des weltlichen Rechts bezug" nehme (353). Unzutreffenderweise konstruiert W. insofern einen erheblichen Unterschied des kirchlichen Gesetzesbegriffes zu weltlichen Gesetzesdefinitionsversuchen, „da der kirchliche Gesetzesbegriff auf materielle Elemente abstellt" (355). Der Gesetzesbegriff, wie W. selbst ihn aus dem CIC gewinnt, kennt fast nur formelle Elemente und ist insofern durchaus dem weltlichen Gesetzesbegriff vergleichbar.

Das vorliegende Werk ist von der Fragestellung her und durch die Aufdeckung bzw. den Nachweis verschiedener erheblicher formaler Schwächen des gegenwärtigen kanonischen Rechts von hohem und bleibendem Wert. Die Erarbeitung der Gesetzesmerkmale anhand des CIC/1917 und des CIC/1983 erfolgt mit größter Gründlichkeit. Die bei einzelnen Detailfragen festgestellten Mängel bzw. Ungenauigkeiten sind nicht von solchem Gewicht, daß sie den wissenschaftlichen Wert des Werkes insgesamt in Frage zu stellen vermöchten. Allein, der Versuch der Aufladung des kanonischen Gesetzes*begriffes* mit theologischen Inhalten muß im Interesse des ureigensten Wesens des Kirchenrechts als Recht als verfehlt bezeichnet werden.

Passau Helmuth Pree

Weber, Franz Xaver von: **Der Rechtsanwalt im katholischen Kirchenrecht.** Ausgewählte Fragen zum Anwaltsrecht nach dem Codex Iuris Canonici 1983. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1989. XLVI, 209 S. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd 29), kart sfr 48,00

Angesichts einer recht umfangreichen Aufsatz-, auch monographischen Literatur zur Figur des Anwalts im kanonischen Recht – entsprechend der tatsächlichen Übung dieses Berufes vor allem aus den romanischen Ländern stammend –, ist es ein sinnvolles Unterfangen, auf der Basis des CIC/1983 die Rechtsprobleme der kirchlichen Anwaltschaft zu bedenken und darzustellen. Vf., der Ziviljurist ist und sich ausweislich des Vorwortes sehr im kanonistischen Bereich umgetan hat, beschränkt sich auf drei Themen:

die Zulassung des Anwalts (zum Begriff weiter unten), seine Stellung und Funktion in der Rechtspflege und gegenüber seinem Mandanten, schließlich die Unabhängigkeit des kirchlichen Anwalts.

Diese Bereiche erörtert er eingehend, unter z.T. kritischer Würdigung der Literatur, zumeist zuverlässig und jedenfalls informativ.

Die Darstellung ist aber nicht ohne Probleme.

So handelt Vf. von der Zulassung (11–44), ohne den Begriff des „kirchlichen Anwalts" klarzustellen. Das geschieht erst ab S. 102: Es gibt den Anwalt als Rechtsberater und Beistand des Mandanten dem Gericht gegenüber auf argumentativer Ebene, und den Procurator als Handlungsvertreter, der im Namen der Partei prozessuale Rechtsakte setzt. Für beide hat das kanonische Recht unterschiedliche Regelungen, auch im Bereich der Zulassung. Daher sind Sätze wie „Prozesshandlungen eines nach kanonischem Recht minderjährigen Anwaltes sind nach can. 1620 No. 6 nichtig, da bereits die Zulassung an Nichtigkeit leidet. . ." (12) Ausdruck eines Mangels an Unterscheidung: Der Procurator, der Prozeßhandlungen setzt, wird nicht zugelassen; der Anwalt, der einer Zulassung bedarf, kann keine Prozeßhandlungen setzen. Dort, wo Vf. die Unterscheidung thematisiert, geht es nicht ohne Irrtümer ab. Er handelt (fälschlich) von der „Zulassung" des Procurators und schreibt gleichzeitig (richtig), er bedürfe keiner Approbation, keiner Eintragung in eine Liste. Unzutreffend sind daher die Ausführungen 120 vor Anm. 230 und 142 vor Anm. 306.

Zu Recht kritisiert Vf. (122 Anm. 234) einen unexakten Sprachgebrauch in meiner Kommentierung zu vor can. 1489, wo ich von Amtsmißbrauch gesprochen habe, obwohl der Anwalt kein Amt bekleidet. Worauf gründet sich dann aber die vom Gesetz nicht gestützte Ansicht, die Anwaltsliste beim Diözesangericht bedürfe nach Amtsantritt eines neuen Bischofs seiner Bestätigung (31)? Da der Anwalt kein Amt hat und auch nicht im Dienst der Kirche, sondern des Mandanten steht, besteht die einmal ausgesprochene Zulassung fort: Verwaltungsentscheide bedürfen keiner Bestätigung durch den Rechtsnachfolger des Erlassenden.

Recht weit geht Vf. in der Anwendung des can. 1620, 7° CIC, der die Nichtigkeit des Urteils anordnet, wenn einer Partei das Verteidigungsrecht „*denegatum fuit*". Mit einer vielfach zu beobachtenden Tendenz interpretiert er diese Klausel dahin, daß bereits eine Beeinträchtigung des Verteidigungsrechtes zur Urteilsnichtigkeit reiche. Das hält er für gegeben, wenn vorgeschriebene Pflichtanwälte nicht beigezogen wurden (76), aber auch, wenn einer Partei, die ihre Sache selbst vor Gericht vertritt, nicht ähnliche Einsichtsrechte in die Akten gegeben werden, wie das Gesetz sie dem Anwalt zuspricht. Kann man von einer Sachlage, die zugegebenermaßen dem Gesetz entspricht, sagen, daß sie „konsequenterweise zur Nichtigkeit des Urteils führen" könne? Es bedürfte einer eingehenderen Begründung, daß die stärkste Waffe des Gesetzgebers gegen Prozeßfehler hier trotz die Beachtung des Gesetzes anwendbar sei.

So interessant es ist, daß Vf. die Papstansprachen an die Rota seit 1941 auf Aussagen zum kirchlichen Anwalt hin untersucht, so zweifelhaft ist die These, daß solche Aussagen „Gesetzesrang bekommen" können (95). „Da der Papst allerdings als oberster Richter wie auch als der oberste Hirte vor der Rota das Wort ergreift, ist nicht einzusehen, dass seine Ansprachen nicht verpflichtenden Charakter haben sollen" (ebd.). Die Argumentationslast für die rechtliche Verbindlichkeit von Papstäußerungen ist aber wohl umgekehrt.

Nicht folgen kann ich Vf., wenn er in can. 1486 § 2 eine Regel über das Erlöschen des Mandats sieht: Das Gesetz sagt nichts davon, auch nicht von einer Koppelung des Mandats an nur eine einzige Instanz. Auch scheint mir die Forderung nach einem Spezialmandat für Verzichte auf Prozeßhandlungen (can. 1485) nicht dasselbe zu sein wie die Pflicht, Rechtsmittel einzulegen (1486 § 2). Eine solche Übereinstimmung habe ich nicht übersehen, wie Vf. meint, sondern halte sie für nicht gegeben: Auch wenn der Procurator ein Spezialmandat hat, bleibt ihm das „*officium*" nach 1486, Rechtsmittel einzulegen (– auf die Problematik dieser Bestimmung kann hier nicht eingegangen werden).

Zuzustimmen ist Vf. hingegen, daß die Streichung einer Bestimmung über die Rückgabe des Mandats durch den Rechtsbeistand als überflüssig auch eine andere Interpretation zuläßt als die meine (146). Ob allerdings can. 1481 § 1 die zutreffende Ersatznorm ist, bezweifele ich.

Die Argumentation des Vf. im Zusammenhang der *patroni stabiles*, die sich auf das Wort „*seligere*" in can. 1490 stützt, geht nicht auf. Da wird abgeleitet, daß eine Partei nicht alle *patroni stabiles* beauftragen könne, weil sonst nicht ausgewählt werde (192–193). Es müsse auch eine bestimmte Mindestzahl von patroni stabiles geben, damit die Partei wählen könne (198–199). Ob diese Überlegungen auch noch treffen, wenn man beachtet, daß can. 1490 von „*eos seligere*" spricht, also nicht die Auswahl unter den patroni stabiles anspricht, sondern die Wahl zwischen diesen und freien, privaten Anwälten?

Zurück zum Generellen: Das Buch zum Anwaltsrecht gibt Auskünfte und Stoff zur Diskussion. Das unterstreicht seine Berechtigung und das Verdienst des Vf., das Anwaltsrecht des CIC/1983 zum Thema gemacht zu haben. Zu einem ungeprüften Gebrauch als Nachschlagewerk in diesem Bereich kann aber nicht geraten werden: Die Arbeit fordert (und fördert hoffentlich) eine kritische Auseinandersetzung.

Münster Klaus Lüdicke

Demmer, Klaus: **Moraltheologische Methodenlehre.** – Freiburg (Schw.) / Freiburg i.Br.: Universitätsverlag / Herder 1989. 223 S. (Studien zur Theologischen Ethik, Bd 27), kart sfr 24,00

Die Moraltheologie gilt seit jeher als ein unruhiges Fach. Diese Feststellung, mit der D. das erste Kap. seiner „Moraltheologischen

Methodenlehre" einleitet (S. 11), mag als knappe Bilanz einer innerkirchlichen Diskussion gelten, in der die Moraltheologie schon mehr als zwei Jahrzehnte steht. Doch würde eine ausschließlich nachkonziliare Lesart dieses Eröffnungssatzes nicht nur zu kurz greifen, sondern auch den Blick verstellen für die eigentliche Problematik der Moraltheologie als universitäre Disziplin. D.s These besagt nämlich, daß die Moraltheologie hier nicht ein zeitgenössisches Epiphänomen ihres Charakters enthüllt, sondern die ihr eigene Unruhe essentiell verbunden ist mit einem doppelt angefragten Status: zum einen war die Moraltheologie spätestens seit der Aufklärung mit kritischen Anfragen von außen konfrontiert, die ihr den Beweis der Wissenschaftlichkeit, sprich philosophischer Stringenz und mathematischer Präzision abforderten, zum anderen rief die Dialogbereitschaft nach außen kritische und mahnende Stimmen im Binnenraum der Kirche auf den Plan, die ihr eindringlich die unaufgebbare Verpflichtung auf das depositum fidei ins Bewußtsein riefen.

Mit einem Satz: wenn es der Moraltheologie gelingen soll, die Probleme der Gegenwart zu bewältigen, muß sie zuerst lernen, in geistesgeschichtlichen Zusammenhängen zu denken (S. 7). Erst so wird sie begreifen, daß die Probleme und Fragestellungen, mit denen sie sich auseinandersetzt, oftmals weder neu noch selbsterzeugt, sondern aus einem fortdauernden Prozeß wechselseitiger Durchdringung von Theologiegeschichte und Geistesgeschichte hervorgegangen sind. Die spezifische Dynamik der Moraltheologie rührt daher, daß sie in besonderer Weise als Brückenfach charakterisiert ist. Diese Definition der Moraltheologie hinsichtlich ihres wissenschaftstheoretischen Status nimmt in D.s „Methodenlehre" eine zentrale Stellung ein. Sie wird noch einmal präzisiert durch die Auskunft, die Moraltheologie verstehe sich als Brückenfach zwischen dem „consensus fidelium" und dem „consensus universalis" (S. 26). Der Kerngedanke des vierten Kap.s, in dem D. ausführt, daß Moraltheologie nur als Glaubenswissenschaft in Kommunikation betrieben werden kann, kündigt sich in der Umschreibung durch den Terminus „Brückenfach" bereits an.

D. verfolgt mit seinem Buch das anspruchsvolle Ziel, Glaubensbewußtsein und sittliches Bewußtsein, die zwar begrifflich unterschieden sind, doch in der Einheit des Lebensvollzugs zusammengehören, in der moraltheologischen Reflexion dialektisch ineinander zu vermitteln. Als weiteres Ergebnis dieses Prozesses intendiert er die argumentative Rechtfertigung der Moraltheologie als Wissenschaft.

Die „Moraltheologische Methodenlehre" betrachtet in einem Kursus von acht Kap.n die beherrschenden Themen der Fundamentalmoral unter wissenschaftstheoretischem Aspekt.

Das erste Kap. dient dem Zweck, das Selbstverständnis und die inhaltlichen Anliegen der Moraltheologie herauszustellen. D. entwickelt eine Palette definitorischer Erhellungen des Selbstverständnisses (gegenwärtiger) Moraltheologie. Sie ist eine problemorientierte Disziplin (S. 12), integrierende Wissenschaft (ebd.) und auch stets Wissenschaft in Kommunikation (S. 13). Sie pflegt den interdisziplinären Dialog (S. 23) und kann deshalb für sich in Anspruch nehmen, mehr als die übrigen theologischen Disziplinen am herrschenden Bewußtsein ihrer Epoche zu stehen (S. 14).

Der Moraltheologe sieht sich deshalb der permanent kritischen Selbstanfrage ausgesetzt, ob sein denkerisches Instrumentarium genügt. Er stellt sich der Aufgabe, vorwissenschaftliche sittliche Erkenntnis durch den Filter wissenschaftlicher Kontrolle weiterzuentwickeln zur Plausibilität des ethischen Arguments.

Zu den Schlüsselbegriffen der Moraltheologie – so die Position, die D. mit vielen Fachkollegen teilt – gehört die Christozentrik. Moraltheologie, somit indirekt schon als Nachfolgeethik ausgewiesen, stellt sich primär als Handlungstheorie dar. Die anthropologische Einbindung des Handlungsbegriffs diktiert der Moraltheologie die Aufgabe zu, menschliches Handeln geschichtlich zu verstehen und auf seine normative Relevanz zu befragen. So gesehen stellt sich Moraltheologie dar als Hermeneutik der Handlungstheorie und als Normtheorie zugleich.

Daraus ergeben sich aufschlußreiche Konsequenzen für die wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion in der Moraltheologie. Sie kann – bedingt – aus der allgemeinen Diskussion lernen.

Nach heutigem Kenntnisstand lassen sich sämtliche Wissenschaftszweige am besten mit offenen Systemen vergleichen (S. 34). Sie befinden sich in fortlaufender Entwicklung. Doch gilt es zu berücksichtigen, daß Natur- und Geisteswissenschaften keineswegs mit univoken, sondern mit analog zu verstehenden Wissenschaftsansprüchen operieren (S. 35). Die geltenden Parameter von Wissenschaftlichkeit sind in den Geisteswissenschaften andere als in den Naturwissenschaften. Wenn aber das Methodenbewußtsein mit der Wissenschaftsgeschichte wächst, muß ein legitimer Methodenpluralismus akzeptiert werden (S. 36). Der Verfall alter Theorien bedingt die Etablierung neuer Geltungsbedingungen; diese können sich ändern; folglich müssen Normen in einem produktiven Sinne weiterentwickelt werden.

Wie immer sich diese Entwicklung im Einzelfall vollziehen mag – D. bemißt ihre ethische Tauglichkeit an einer von ihm selbst formulierten heuristischen Regel: ob sie zur Verwirklichung eines *umfassend gelungenen guten Lebens* beiträgt oder nicht. Diese Regel erfüllt bei D. eine ähnliche Funktion wie der kategorische Imperativ bei Kant.

Der Begriff „Paradigmenwechsel" wird innerhalb der Moraltheologie ambivalent bleiben, da sie, anders als die empirischen Wissenschaften, nach einer sittlichen Wahrheit in Verwiesenheit auf eine metaphysische Anthropologie sucht. Bestimmte Invarianten sind ihr immer schon vorgegeben. Deshalb gilt generell der Satz, daß die Verwendung wissenschaftstheoretischer Terminologie nur in einem analogen Sinne für die Moraltheologie zulässig ist.

Als offenes System bedarf die Moraltheologie aber eines Konvergenzpunktes. Das systematische Aufbauprinzip der Moraltheologie, kurz auch Moralprinzip genannt, unterscheidet sich jedoch fundamental von den denkerischen Integrationsprinzipien jener Wissenschaften, denen das Methodenideal der Mathematik als Leitstern deduktiver Erkenntnisprozesse gilt. Es handelt sich streng genommen um eine Grundidee, um eine Kurzformel christlicher Sittlichkeit (S. 54), wie sie in den Begriffen „Königsherrschaft Gottes", „caritas", „Nachfolge Christi" und „ultimus finis" vorliegen (ebd.). Als leitend erscheint das Modell der Konvergenz zwischen christlichem Heil und humanem Wohl, wie es etwa in der Konzilserklärung „Optatam totius" begegnet (S. 55).

Das Aufbauprinzip sagt aber auch etwas über die Denkstruktur aus. Der Moraltheologe denkt primär induktiv (S. 56). Im Zentrum steht das Wort „geistige Anschauung", hinter dem sich eine erkenntnistheoretische Option verbirgt, die sich ohne anthropologische Konnotationen nicht denken und nicht aufrechterhalten läßt (S. 57). Mit dem Stichwort „geistige Anschauung", die D. ausdrücklich gegen das Modell eines ablesenden Erkennens abgrenzt, berührt er den springenden Punkt seiner epistemologischen Untersuchungen: *Der Ansatz für moraltheologische Reflexion liegt in der jeweiligen anthropologischen Vorentscheidung* (ebd.). Im Anschluß an diese Grundaussage gibt D. weitere Aufschlüsse über Selbstverständnis und Aufgaben der Moraltheologie. Einerseits beansprucht sie, innovatorische Wissenschaft zu sein (S. 58), andererseits konserviert sie die Tradition im Sinne eines bewährten Erfahrungswissens (S. 59). Diese Doppelgleisigkeit bildet ihre inventive Kompetenz aus.

Sittliche Erfahrung aber unterliegt der Deutung im Lichte der Offenbarung. Gleich nun, ob sie entschlüsselt wird nach dem theophanen, dem instruktionstheoretischen oder dem kommunikationstheoretischen Modell (S. 63f), am Ende steht die Einsicht, daß die Moraltheologie ursprünglich Explikationswissenschaft ist (S. 65). Gott wirkt über menschliches Selbstverständnis; doch da der Moraltheologe, dem Dogmatiker folgend, in der Christologie den Höhepunkt der Anthropologie erblickt, darf er die Lebensgeschichte Jesu als Modell aufgreifen, an dem seine Reflexionsarbeit ansetzt. Von daher ergibt sich eine aufschlußreiche Verdeutlichung dessen, was D. unter einem umfassend gelungenen guten Leben versteht: *„ Ein Gelingen kann es auch im Leiden, in Entbehrungen, ja im Scheitern von Lebensprojekten geben. Entscheidend ist immer, welchen Sinn man mit solchen Widerfahrnissen zu verbinden vermag. Die Dignität einer anthropologischen Option erweist sich in der Fähigkeit, mit dieser Grenzerfahrung fertig zu werden"* (S. 64).

Im vierten Kap. legt D. dar, warum Moraltheologie nur als Glaubenswissenschaft betrieben werden kann. Er geht aus von dem Axiom, daß sittliche Wahrheiten immer zugleich Heilswahrheiten seien (S. 71). Die notwendige rationale Verantwortbarkeit theologischer Aussagen ist etwas grundlegend anderes als deren rationalistische Reduktion. Die Zuordnung von Glaube und Vernunft innerhalb der Theologie entwickelt D. zu einer Verhältnisbestimmung, innerhalb derer die im Glauben kritische Vernunft zwar immer Vernunft bleibt, aber unter geänderten transzendentalen Bedingungen operiert. Indem sie anthropologische Ziel- und Leitvorstellungen des Glaubens in die gemeinsame menschliche Natur als Vorgegebenheit hineinprojiziert, erstellt sie die Bedingungen für Normativität (S. 74).

Moraltheologie als umgewandte Dogmatik stellt ihre anthropologischen Optionen auf das Fundament der Inkarnationschristologie. Zwar lassen sich sittliche Wahrheiten nicht unmittelbar aus Glaubenswahrheiten herleiten, doch die sittlich relevanten Implikationen der Schöpfungslehre – Personwürde, Einmaligkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit (S. 83) – erweisen sich als allgemein konsensfähig. Der Einfluß des Glaubens auf die sittliche Vernunft entfaltet seine Wirksamkeit nicht in einem unmittelbaren normativen Zugriff. Er ist eher so vorzustellen, daß der Glaube sich in einen geschichtlich entstandenen normativen Kontext einsenkt und an seiner weiteren Vollendung arbeitet (S. 89). So erst macht die Rede von der korrigierenden und meliorisierenden Kraft des Glaubens Sinn (S. 91). Hier ist auch der Ort, an dem über den ethisch verantwortbaren Kompromiß (S. 94) und die Aufgabe der Epikie (S. 95-97) nachgedacht werden muß. Die Grundentscheidung zum Heil erwirkt einen Intentionalitätshorizont, der sich in die Einzelentscheidung mitzuteilen sucht (S. 99). Es mag wohl so sein, *„daß der Glaubende und der Nicht-Glaubende auf der Ebene des Erscheinungsbildes des Einzelaktes das gleiche tut. Aber sie tun es anders, weil das Vorverständnis ein anderes ist"* (S. 101).

Weil Moraltheologie sich zu einem nicht geringen Teil Erfahrungswissen zueigen gemacht hat, weiß sie sich stets an die Kirche als den privilegierten Ort geistlicher Erfahrung für die Gemeinschaft der Glaubenden rückverwiesen (109). Der Moraltheologe, der sich wie jeder Gläubige als Partner des Lehramtes versteht, macht den Glauben lebbar, indem er ihn rational aufschließt

(105). Primäre Erkenntnisquelle moraltheologischer Hermeneutik ist jedoch die Heilige Schrift, die D. als die Seele der moraltheologischen Argumentation bezeichnet (S. 110). Doch auch Schriftaussagen müssen einen mehrfachen hermeneutischen Filter passieren, um der Gefahr einer Überforderung biblischer Texte zu begegnen. Denn die Heilige Schrift ist weder ein papierner Papst noch ein Handbuch der Moraltheologie (S. 115).

Im fünften Kap. erreicht die „Moraltheologische Methodenlehre" ihren inhaltlichen Höhepunkt. Hier wird die immer wiederkehrende Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Moraltheologie ausführlich verhandelt. Zunächst klärt D., welche Wahrheitstheorie moraltheologischer Reflexionsarbeit zugrunde liegt. Er setzt auf der Ebene der Metaethik (im weiteren Sinne) an, um den Nachweis zu erbringen, daß eine normative Ethik als Wissenschaft möglich sei. Dem ethischen Nonkognitivismus und einem naiven erkenntnistheoretischen Realismus setzt D. die These entgegen, daß es neben den Tatsachenwahrheiten auch anthropologische Wahrheiten und sittliche Wahrheiten gebe (S. 122). Ethik als praktische Wissenschaft arbeitet aber nicht mit demselben Präzisionsgrad wie die theoretischen Wissenschaften. Das wußte schon Aristoteles, für den die Ethik als Handlungstheorie genügend Spielraum für innovatorische und inventive Problembewältigung bot (Eth. Nik. 1098a 20–30; 1103b 32 – 1104a 10). Die Grundsatzüberlegung des Aristoteles zur Kompetenz des Ethikers hat D. der Sache nach voll integriert, ohne ihn jedoch namentlich zu erwähnen. Er bleibt nicht beim aristotelischen agathon stehen und überschreitet auch die metaphysische Zielbestimmung, die Thomas mit dem Begriff des bonum angab. Er bindet das Ziel des sittlichen Aktes in die Geschichtlichkeit der Existenz ein und personalisiert es: Das Subjekt des sittlichen Aktes entwirft sich auf seine zukünftige Vollendung hin. Auf der Basis dieses personalen Gedankens gelingt es D., die metaethische Distinktion von sittlicher Gutheit und sittlicher Richtigkeit zu übersteigen. Das wird möglich, weil die sittliche Wahrheit ausgezeichnet ist durch die Konvergenz von subjektiver Gutheit der Gesinnung und objektiver Richtigkeit der Tat (S. 113). Daraus folgt, daß eine personalistisch orientierte Metaphysik der Handlung in größerem Umfange, als das bisher geschehen ist, das finis operantis berücksichtigen muß, statt die Moralität einer Handlung primär vom finis operis abhängig zu machen (S. 128). Die Grundannahme D.s – er stellt sich damit in die aristotelisch-thomanische Tradition -, daß die ethische Vernunft, anders als die theoretische, sich erst eigentlich im Vollzug verwirklicht, indem sie gedankliches Probehandeln wagt, Lösungsmöglichkeiten entwirft und wieder verwirft, zeitigt nun zwei in gewisser Weise entgegengesetzte Konsequenzen, die doch derselben Wurzel entspringen. Einmal wird in dem klassischen Lehrstück von der Epikie jener Fall ins Auge genommen, daß das ethische Wissen, aus bewährter Erfahrung hervorgegangen, nicht mehr greift, weil unvorhersehbare Situationen durch bestehende normative Vorgaben nicht abgedeckt werden können. Dann ist die ethische Vernunft zu spontaner Improvisation herausgefordert, um den Ausnahmefall zu bewältigen. Zum anderen aber muß das Subjekt der sittlichen Handlung für den Regelfall gerüstet sein. Hier erfüllt die bisweilen beargwöhnte Kasuistik ein moralpädagogisch wichtiges Ziel. D., der die Kasuistik als Vorbildethik interpretiert, wirbt im weiteren um Verständnis für die Anliegen der verschiedenen Moralsysteme. Auch sie gelten ihm keinesfalls als obsolet. Behandelt die Epikie den *Ausnahmefall*, Kasuistik hingegen den *Regelfall*, so nehmen die Moralsysteme in D.s Darstellung das berechtigte Anliegen wahr, im *Zweifelsfall* Kriterien für die moralische Entscheidung zu liefern.

Vom Aufbau der „Moraltheologischen Methodenlehre" her ist es legitim, die letzten drei Kap. als Quintessenz der ersten fünf zu lesen. Sie sind deshalb kein Appendix, aber inhaltlich ergeben sie sich mit innerer Folgerichtigkeit.

Im sechsten Kap. befaßt sich D. speziell mit epistemologischen Fragen, die sich aus dem analogen Wissenschaftscharakter der Moraltheologie ergeben. Daß hier der Philosoph wichtigster und unbequemer Gesprächspartner sein muß (S. 164), liegt auf der Hand. D. resümiert, daß für die gegenwärtige moraltheologische Arbeit hauptsächlich drei philosophische Denkrichtungen kennzeichnend seien: neben dem transzendentalphilosophisch geprägten Ansatz gebe es hermeneutische und analytische Ansätze (S. 165). Da er als Ziel seines eigenen (tiefen-) hermeneutischen Ansatzes die Vermittlung der begrifflichen Unterscheidung von Genese und Geltung anstrebt (S. 176), plädiert er damit für die Verwendung eines kombinatorischen Modells aller drei philosophischen Ansätze in der Moraltheologie (S. 177).

Die Hermeneutik, welche Genese und Geltung vermittelt, muß deshalb auch in der Lage sein, moraltheologische Reflexionsarbeit aus der Vergangenheit in die Denk- und Anschauungsformen der Gegenwart zu übertragen. Die Nagelprobe, ob die solchermaßen eingeforderte kommunikative Kompetenz sich auch auf den Nicht-Glaubenden bonae voluntatis erstreckt (S. 178), macht D. bei der argumentativen Aufschlüsselung der Naturrechtstradition. Die hermeneutische Arbeit besteht hier zum einen in der Erhebung des schöpfungstheologischen Kontextes bei Thomas von Aquin, zum anderen im Hinweis auf die kulturelle Bedingtheit des naturrechtlichen Arguments. Dieser Hinweis ist nach heutigem anthropologischen Wissensstand unverzichtbar, weil der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist (S. 185). Entsprechend mehrdeutig wie der Begriff *„Natur des Menschen"* zeigt sich auch der Begriff *„Natur der sittlichen Handlung"* (S. 190). Am Schluß des siebten Kap.s steht die noch offene programmatische Forderung, die Lehre von den *„intrinsece mala"* müsse sich diese Erkenntnis zueigen machen, indem sie als letztentscheidenden Referenzpunkt für die Moralität einer Handlung die zugrundeliegende Intention annehme (S. 192).

Das letzte Kap. wendet schließlich die fundamentaltheologische Reflexionsarbeit der vorausgegangen Kap. auf konkrete Probleme der speziellen Moraltheologie an: die Auswirkungen der aristotelischen Zeugungstheorie auf das Bild von der Frau (S. 199) und auf die Beurteilung der männlichen Masturbation als *„homicidium tentatum"* (ebd.); die Prätention der Soziobiologie, die altruistisch erscheinenden Verhaltensweisen in der Natur als Funktionen eines totalen Egoismus der Gene entlarvt zu haben; die neuen Möglichkeiten in der pränatalen Diagnostik und in der Reproduktionsmedizin, die die Frage nach dem menschlichen Lebensbeginn brennender denn je artikulieren (S. 205), damit verbunden die neu belebte Streitfrage über Sukzessiv- oder Simultanbeseelung (S. 215), und schließlich die Schwierigkeit, eine Definition über menschenwürdiges Sterben zu geben (S. 209). Festzuhalten bleibt, daß Moraltheologie keine Metaphysik gegen Tatsachen entwickeln kann (S. 195), doch ebenso sehr sich dessen bewußt bleiben muß, daß sittliches Handeln im Denken vorentworfen wird (S. 217). Letztendlich entscheidend ist die Weise, wie von Gott gedacht wird (ebd.).

Ethische Probleme aber sind immer zugleich verschleierte Lebensprobleme, so daß am Ende D.s Buch mit der Einsicht schließt, die Argumentation müsse ihr Mandat in die Hände der Erziehung legen (S. 219). Das Anliegen der „Moraltheologischen Methodenlehre" wird von der Moralpädagogik fortgesetzt.

Die „Methodenlehre" kann zu Recht als Weiterführung von „Deuten und Handeln" gelten. Die Lektüre dürfte für jeden, der sich ernsthaft mit den aktuellen Fragen in der Fundamentalmoral auseinandersetzen möchte, von großem Gewinn sein. Aber es ist kein Buch für Anfänger. Der Titel des Buches könnte allerdings falsche Erwartungen wecken. Ganz offensichtlich war er ursprünglich auch anders konzipiert. Das verrät der Überblick über die Reihe „Studien zur Theologischen Ethik" am Ende des Buches. Dort heißt die spätere „Methodenlehre" nämlich noch „Moraltheologie als Wissenschaft. Methodologische Überlegungen" (Bd. 27). Mag sein, daß der ursprüngliche Titel weniger attraktiv klingt. Er hätte aber den Eindruck vermieden, es werde eine Art Einführungslektüre geboten. Dafür werden vom potentiellen Leser zu umfangreiche Vorkenntnisse verlangt, wie ein kurzer Aufriß des geistesgeschichtlichen Hintergrundes zeigt: In die Positionen, die D. vorträgt, hat er als denkerische Traditionen die Quellströme zumindest der Transzendentalphilosophie, der Neuscholastik bzw. der in ihrem Gefolge reüssierenden Manualistik sowie einer bestimmten idealistisch inspirierten Geschichtskonzeption wie selbstverständlich einfließen lassen. Eine nicht unbeträchtliche Kenntnis der Geschichte der Moraltheologie wird im Grunde vorausgesetzt. Hinzu kommt eine denkerische Besonderheit des Autors, die sich auch im Stil niederschlägt. Das will heißen: D. neigt dazu, seine Gedanken in ausgesprochen thetischer Form vorzustellen, so daß sie sehr gedrängt, in beinahe definitorischer Kürze, mit jedem Satz eine neue Aussage einführen. Von daher dürfte das Buch eher dem Fortgeschrittenen zu empfehlen sein.

D.s Unternehmen, eine anspruchsvolle Fundamentalmoral zu entwickeln, die in der zeitgenössischen Wissenschaftslandschaft ihren legitimen Ort beanspruchen kann, darf als beispielhaft gelten. Er weiß das Interesse zurückzulenken auf jene Grundfragen, die in der aktuellen Diskussion um die normative Kompetenz der Moraltheologie und des kirchlichen Lehramtes gar zu leicht aus dem Blick geraten. Gerade die Kenntnis solcher erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Grundlegungsreflexionen könnte aber einen wirkungsvollen Beitrag leisten, manche Kontroverse zu entschärfen und manchem Streit die polemische Spitze abzubrechen. Es bleibt zu wünschen, daß die argumentative Anstrengung D.s ihre Wirkungsgeschichte entfaltet und meinungsbildend wirkt.

Rimpar-Maidbronn Peter Fonk

Demmer, Klaus: **Die Wahrheit leben.** Theorie des Handelns. – Freiburg: Herder 1991. 227 S., geb DM 32,00

Ausgehend von der Feststellung, daß die gegenwärtige Moraltheologie weitgehend mit Problemen der Normenbegründung beschäftigt ist, sucht D. die Verengung auf ethische Normierung durch eine lebensgeschichtliche Orientierung zu erweitern und zu korrigieren. Eine solche begreift den Moraltheologen als einen Existenzdenker, der darüber nachsinnt, wie Gott in seiner Lebensgeschichte wirksam wird, was ihn zugleich dazu anhält, „seine eigene Biographie... als heilsames Korrektiv in den allgemeinen Diskurs einzuführen" (14).

D. entfaltet seine lebensgeschichtliche Konzeption in drei Schritten. Zunächst skizziert er den (moral)theologischen Rahmen einer existentialgeschichtlichen und theologisch-anthropologischen Denkform, die „Basiselemente einer theologischen Anthropologie" (29) eruiert sowie Handeln Gottes

und Handeln der Menschen im Rahmen einer erzieherisch-lebensgeschichtlich gewendeten Theologie der Vorsehung aufeinander bezieht.

Im zweiten Schritt folgt eine Grundsatzreflexion auf Konstitutiva der Person wie der sittlichen Persönlichkeit, der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit. Deutlich kommen die „Schwächen einer expliziten Glaubensethik" (95) zur Sprache. Die Moraltheologie wird vorgestellt als eine Schule der Wahrhaftigkeit, die, ohne den langen Atem der Tradition zu ignorieren, sich (wie jede Theologie) als bedachte Lebensgeschichte versteht, wobei der Moraltheologe zum kirchlichen Existenzdenker wird.

Im dritten Schritt behandelt D. Wahrheit und Wahrhaftigkeit als wiederum von der Lebensgeschichte als Interpretationsrahmen geprägte, in Schlüsselsituationen zu verantwortende, im Machtkalkül, in der Verweigerung von Solidarität und in der Lebenslüge beschädigte und verfallende sittliche Grundhaltungen. Abschließend skizziert er die Grundzüge einer personalistisch-hermeneutisch konzipierten Metaphysik der sittlichen Handlung, die vom Gewissen als deren Ursprung aus die Dimensionen der Grund- bzw. Lebensentscheidung bis hin zur Struktur der Einzelentscheidung erörtert und auf Probleme der in sich schlechten Handlungen, des Abwägens, inkommensurabler Güter etc. eingeht.

D.s Buch überzeugt durch seine prägnante Argumentation und gute Lesbarkeit ebenso wie durch seine Perspektive. Gegenüber jedem Rigorismus, Moralismus und Normativismus bringt es die lebensgeschichtliche Konstitution, Bedeutung und Orientierung moraltheologischer Arbeit treffend zum Ausdruck und gelangt zu auch für andere theologische Disziplinen weiterführenden Einsichten v.a. in bezug auf den Zusammenhang von Theologie und Biographie. Freilich hat das Werk gerade nach den vielversprechenden Hinweisen in D.s „Moraltheologischer Methodenlehre" (Fribourg/Freiburg 1989) ein m.E. entscheidendes Manko. Es identifiziert Handlung als Haltung und läuft auf eine personalistische Handlungsmetaphysik hinaus, ohne auf die (explizit nach-metaphysische) handlungstheoretische Diskussion und Theoriebildung einzugehen. Damit wird das Buch auch seinem Untertitel nicht gerecht. Es liefert m.E. eben keine „Theorie des Handelns".

Noch eine Kleinigkeit: S. 32 Z. 9 v.u. muß es heißen „erzeugt", statt „überzeugt".

Frankfurt a.M. Edmund Arens

Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft, hg. v. Gernot Gutmann / Alfred Schüller. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1989. 449 S. (Monographien der List Gesellschaft e.V., NF Bd 12), kart DM 135,00

Der vorliegende Sammelband enthält insgesamt 18 Beiträge vorwiegend liberal orientierter Ökonomen, aber auch von Vertretern der Katholischen Soziallehre. Er ist in zwei Teile gegliedert, wobei der erste Teil wirtschaftsethische Grundpositionen enthält, während der zweite Teil Gerechtigkeitfragen in verschiedenen ordnungstheoretischen Zusammenhängen gewidmet ist.

In dem grundlegenden wissenschaftstheoretischen Beitrag legt Willi Meyer dar, daß auf der Basis einer kritisch-rationalen Wissenschaftskonzeption Ethik als Wissenschaft nicht möglich ist. Die Artgleichheit der Menschen zum Ausgangspunkt ethischer Reflexion zu machen, sei nicht letztbegründbar. Genausogut könne man von den empirisch feststellbaren Unterschieden ausgehen. Es liegt nahe, daß in einer solchen Konzeption dann die Idee der Menschenrechte keine Rolle spielt. Ethische Überlegungen werden auf der Basis des wohlverstandenen Eigeninteresses abgeleitet.

In seinem anschließenden Beitrag legt Michael Zöller dar, daß zwei Grundrichtungen sowohl im Liberalismus wie auch in der christlichen Soziallehre unterschieden werden müssen, eine erkenntnisoptimistische und eine erkenntnispessimistische Richtung. Zwischen der erkenntnispessimistischen Richtung des schottischen Liberalismus von Adam Smith und einer sich von überzogenen Naturrechtsansprüchen abkehrenden christlichen Sozialethik bestünden breite Übereinstimmungen, da beide mit der Unvollkommenheit des Menschen rechneten.

Anschließend stellt Lothar Roos die wirtschaftsethischen Grundpositionen der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" vor, wobei deutlich wird, wie schwierig die Vermittlung der Argumentationsweise des Papstes etwa vor einem Publikum von Ökonomen ist. Die Beiträge von Alexander Barthel und Klaus Weigelt behandeln dann Fragen der protestantischen Wirtschaftsethik. Spiridon Paraskewopoulos greift wirtschaftsethische Positionen des Judentums anhand des Alten Testamentes auf. Sehr informativ ist der Beitrag von Siegfried G. Schoppe über das Kanonische Zinsverbot, wobei er herausstellt, daß ethisch motivierte Regelungen, die ihren Sinn aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen verloren haben, sich gerade zu Lasten derjenigen auswirken, die eigentlich begünstigt werden sollen. Der Kreditbedarf muß dann zu einem erhöhten Zinssatz, der noch das Risiko der Strafverfolgung abdeckt, gedeckt werden. Diese Umgehungstatbestände werden auch von Volker Nienhaus in seinem Beitrag über islamische Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik behandelt. Carsten Hermann-Pillath behandelt dann die Entwicklung des Konfuzianismus in China, um deutlich zu machen, daß auch die chinesischen Kommunisten auf diese über 2000 Jahre alten Traditionen Rücksicht nehmen mußten. Frank Schaum stellt heraus, daß es in Afrika südlich der Sahara aufgrund der religiös-kulturellen Traditionen und Sozialstrukturen bisher nicht zu einem individualistisch ausgerichteten Wirtschaftsverhalten gekommen ist, weil u.a. das individuelle Einkommen mit der gesamten Großfamilien geteilt werden muß, so daß individuelle Leistungsanreize fehlen. Modelle eines Afrikanischen Sozialismus, die vermeidlich näher an den traditionellen Werten orientiert wären, sind aber ebenso gescheitert. Da Entwicklungshilfe bisher allenfalls den herrschenden Eliten zugutegekommen ist, ohne Breitenwirkung zu entfalten, sei eine Neuorientierung mit stärkerer Beachtung des Subsidiaritätsprinzips notwendig.

Im ersten Beitrag des zweiten Teils geht Ulrich Fehl auf die Problematik des gerechten Preises ein und weist daraufhin, daß die spanische Spätscholastik und die moderne Wirtschaftstheorie darin übereinstimmen, daß der Marktpreis als „gerechter Preis" anzusehen ist. Ludwig Bress behandelt dann kritisch den Frühsozialismus und den Marxismus als utopische Gesellschaftssysteme. Anschließend legt Anton Rauscher einige Kritikpunkte der kirchlichen Soziallehre an liberalen und sozialistischen Ordnungsvorstellungen dar, wobei er eine größere Affinität der Soziallehre zur sozialen Marktwirtschaft als zum Sozialismus begründet. Helmut Gröner behandelt dann die Gerechtigkeitsvorstellungen, die den Wirtschaftsordnungskonzepten von Walter Eucken und Paul K. Hensel zugrundeliegen. Gernot Gutmann zeigt auf, daß es zwischen einer christlichen Sozialethik und der ordnungspolitischen Konzeption der sozialen Marktwirtschaft erhebliche Parallelen gibt. Helmut Leipold stellt anschließend die in der Ökonomie diskutierten Ansätze der Vertragstheorie dar, die ein Instrumentarium zur Behandlung normativer Fragen sind. Dabei werden die unterschiedlichen Ansätze und Schlußfolgerungen der Konzeptionen von Buchanan, Nozick und Rawls herausgestellt. Während Nozick eher einem liberalistischen Minimalstaat zuneigt, liefert Rawls die Begründung für einen ausgebauten Sozialstaat. Reinhard Peterhoff behandelt ethische Fragen der Zentralverwaltungswirtschaft sowjetischen Typs. Ethik ist dort in der Vergangenheit als Instrument zur Motivierung der arbeitenden Menschen eingesetzt worden. Angesichts der starken Aneignung der Arbeitsergebnisse durch die herrschende Bürokratie sind diese Appelle aber weitgehend erfolglos geblieben. Abschließend setzt sich Alfred Schüller mit den entwicklungspolitischen Vorstellungen G. Myrdals und P.T. Bauers auseinander. Die Konzeption Myrdals wird von Schüller als verfehlt gekennzeichnet, weil sie durch direkte staatliche Eingriffe relativ umfassend das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben steuern will. Eine solche Konzeption sei – wegen der Überforderung staatlicher Instanzen und der Bevormundung der Menschen – zum Scheitern verurteilt. Mit Bauer plädiert er dafür, den Menschen in Entwicklungsländern durch Rechtssicherheit Freiräume für Eigenanstrengungen zu ermöglichen und diese allenfalls in einer strikten Auslegung des Subsidiaritätsprinzips zu unterstützen.

Der Band enthält eine Reihe wichtiger Beiträge zum Einfluß ethisch-religiöser Vorstellungen auf die Wirtschaft. Auf diesem Gebiet erscheint ein weiterführender Dialog zwischen den entsprechenden Fachvertretern der Theologie (Exegeten, Kirchenhistoriker) fruchtbar zu sein, da den Ökonomen Methodik und Forschungsstand (– so fehlt z.B. die Reihe Ethik der Religionen – Lehre und Leben München/Göttingen 1984ff in den Literaturangaben) der einzelnen Disziplinen der Theologie naturgemäß nicht umfassend bekannt ist, während Theologen die entsprechenden Fragestellungen und Probleme der Ökonomie nicht ausreichend kennen.

Weiterhin werden folgende für eine christliche Sozialethik aus aktueller Sicht wichtige Ordnungsfragen nicht behandelt:

a) die Stellung des arbeitenden Menschen in einer marktwirtschaftlichen Ordnung auch angesichts der anhaltend hohen Arbeitslosigkeit,

b) Fragen der Einkommensverteilung und ihrer ordnungspolitischen Gestaltung,

c) die umfassende Einbeziehung ökologischer Gesichtspunkte und die Problematik erschöpfbarer Ressourcen,

d) die Ordnung der Wirtschaftsbeziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern.

Die Defizite in diesem Bereich rühren daher, daß die Mehrzahl der Autoren Experten für Fragen des Systemvergleichs zwischen Ost und West sind und marktwirtschaftliche Ordnungen ihre Überlegenheit gegenüber dem Ostblock erwiesen haben. Für eine christliche Sozialethik sind damit aber wirtschaftsethische Fragen noch nicht erledigt, sondern haben gerade in den vier genannten Bereichen ihre Dringlichkeit.

Münster Joachim Wiemeyer

Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik. Dokumentation des Symposions vom 5.–7. Oktober 1989 in Stuttgart-Hohenheim, hg. v. Michael Wörz, Paul Dingwerth und Rainer Öhlschläger. – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1990. 435 S., kart DM 38,00

Im Rahmen des von der Volkswagen- und der Karl Benz / Gottfried-Daimler-Stiftung geförderten Projekts „Wirtschaft und Christ-

liche Ethik", das von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Kath. Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden durchgeführt wird, fand die dokumentierte Tagung statt.

Der wiss. Mitarbeiter des Projekts und Mithg. des Bandes M. Wörz gibt einleitend einen Überblick über die Problemstellung. Dem schließen sich im I. Teil vier Grundlagenbeiträge zur Frage der Notwendigkeit des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik und seiner Durchführung an.

Die Teile II.–IV. geben offensichtlich in Arbeitskreisen behandelte Referate wieder und werden jeweils eingeleitet durch Überblicke der Arbeitskreisleiter Volker Eid, Johannes Hoffmann und Georges Enderle. Schwerpunkt der Beiträge des II. Teils bilden Fragen der unternehmerischen Verantwortung bei Innovationen bzw. über Entwicklung und Inhalt ethischer Unternehmensleitlinien. Im Mittelpunkt des III. Teils stehen die Fragen des Verhältnisses von Wirtschaftswissenschaft und Ethik. Im IV. Teil werden Fragen von Wirtschaftsethik als praktischer Theorie behandelt.

Im V. Teil wird das Schlußwort von Dietmar Mieth wiedergegeben.

Einen relativ breiten Teil des Buches (S. 359–412) geben die Antworten auf Fragen wieder, die im Anschluß an die Tagung von Referenten und Tagungsteilnehmern beantwortet wurden, um Hinweise auf weiterführenden Diskussionsbedarf zu geben. Damit will der Projektträger dem Stichwort „Dialog" in besonderer Weise Rechnung tragen, was als gelungen bezeichnet werden kann, weil in den Antworten eine Reihe bemerkenswerter Vorschläge, aber auch Kritik am Symposion formuliert wird.

Abgeschlossen wird das Buch durch ein nützliches Literaturverzeichnis über „Wirtschaftsethik", das in verschiedene Themenbereiche gegliedert ist.

Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich auf die 28 Beiträge, die Theologen (u.a. A. Auer u. W. Kerber), Philosophen, Volks- und Betriebswirte sowie Manager beigesteuert haben, im einzelnen einzugehen. Insgesamt fällt auf, daß das Gebiet der Wirtschaftsethik noch eine große Heterogenität von Ansätzen und Konzeptionen aufweist und sich ein „Paradigma" der Wirtschaftsethik noch nicht herauskristallisiert hat, weil noch viele Fragen ungeklärt sind. Dazu gehört

– die Frage, welchen Beitrag eine christliche Ethik im Rahmen eines wirtschaftsethischen Dialoges leisten kann;

– die Problematik der unterschiedlichen philosophischen Ethiken mit der Frage der „Letztbegründung" einerseits und der Notwendigkeit innerhalb der Gesellschaft Regeln und Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens festlegen zu müssen, andererseits;

– das Verhältnis zwischen Sozialethik und Individualethik im Bereich der Wirtschaft, wo einerseits die Wirtschaftspolitik durch Ordnungsregeln Vorgaben macht, die für ein Unternehmen „Sachzwänge" darstellen, andererseits aber auch gewisse Entscheidungsspielräume für einzelne Unternehmensleitungen bzw. für ein kooperatives Verhalten im Rahmen von Unternehmensverbänden verbleibt.

Die Beiträge in diesem Band stellen nur eine verengte Problemperspektive dar, weil z.B. Arbeitnehmervertreter (Betriebsräte, Gewerkschaften) ebenso wie die Wirtschaftspolitik (Politiker, Bürokratie) fehlen, was auch in einigen Diskussionsbeiträgen im Band selbst bemängelt wird. Es müßte ein weiterführendes Anliegen des Projekts sein, zum Bereich „Innovation" Kriterien zu entwickeln, die für Manager und Kapitaleigner, Arbeitnehmer, Konsumenten, Umweltschutzgruppierungen usw. konsensfähig sind. Vielleicht wäre ein solcher Versuch einer Synthese aus den bisherigen Beiträgen und seine Konfrontation mit den genannten Interessensgruppen ein weiterführender Schritt, der den Beitrag einer christlichen Ethik für die Gesellschaft verdeutlichen würde.

Münster Joachim Wiemeyer

Religionsunterricht heute. Seine elementaren theologischen Inhalte. Mit einem Nachwort von Günter Biemer. Hg.v. Albert Biesinger und Thomas Schreijäck. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 272 S. Paperback 19,80 DM.

Im Anschluß an ein Forschungsprojekt zur fachwissenschaftlichen Elementarisierung theologischer Inhalte für den Religionsunterricht, das Günter Biemer 1973 an der Theol. Fak. Freiburg i.Br. durchgeführt hat, stellen in diesem Buch Vertreter der theologischen Disziplinen der Salzburger Theol. Fak. die unverzichtbaren Inhalte, formalen Strukturen und methodischen Zugänge ihrer jeweiligen Disziplin heraus:

F.V. Reiterer (für das Alte Testament), G.W. Beilner (Neues Testament), G. Bachl (Dogmatik), J.W. Mödlhammer (Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie), G. Virt und F.M. Schmölz (Moraltheologie), Th.W. Köhler (Theologische Anthropologie), W.M. Neidl (Metaphysik im Sinne einer Christlichen Philosophie), G.B. Winkler und K.J. Zarhuber (Kirchengeschichte), F. Nikolasch (Liturgiewissenschaft), G. Griesl (Pastoraltheologie). Der größte Teil dieser Beiträge ist bereits in CPB 99 (1986) erschienen. Außerdem behandeln A. Hollerbach und H. Schwendenwein die rechtliche Stellung des Religionsunterrichts in der BRD bzw. in Österreich und H. Paarhammer die kirchliche Rechtsordnung und Religionsunterricht.

In diese Reihe fachwissenschaftlicher Beiträge sind stärker religionspädagogische Beiträge eingewoben: A. Biesinger („Lebendige Zugänge zur Bibel"), Th. Schreijäck („Die religionspädagogische Aufgabe unter dem Anspruch der Dogmatik" und „Die Bedeutung der Wahrheitsfrage für die Religionspädagogik"), G. Virt und F.M. Schmölz („Christliche Moral im Religionsunterricht") und A. Biesinger („Elementare Moralpädagogik").

Recht und Grenze dieser Beiträge sind in dem einleitenden Aufsatz von A. Biesinger („Elementare Inhalte des Religionsunterrichts") gut beschrieben, wenn er feststellt, das hier vorgelegte Projekt der Fachwissenschaftler bestehe in einem „ersten Durchgang darin, im Sinne einer kritischen Selbstreflexion die fachwissenschaftlich-elementaren Bereiche offenzulegen und zu reflektieren" (15), daß allerdings „diese Inhalte ohne Vermittlung noch keine katechetischen Inhalte sind", daß es also „außer einer präzisen theologischen Fundierung noch ganz erheblicher Transformationsschritte (bedarf)", die ihrerseits nicht als „bloße Verpackung" mißverstanden werden dürften. Die kerygmatische Grundstruktur der Kirche sei nicht eine „Verpackung" von Inhalten, sondern das „Zeugnis". Darum sei die fachwissenschaftliche Elementarisierung von Inhalten nicht ausreichend und müsse mit der lebensweltlichen und biographischen Elementarisierung vermittelt werden. Wer wollte ihm widersprechen, wenn er in dieser Vermittlung die genuine Aufgabe der Katecheten und Lehrer sieht? Doch es stellt sich die Frage, ob nicht auch schon die Fachwissenschaftler und vor allem die Religionspädagogen diese Aufgabe im Blick haben sollten. Schon die den Fachwissenschaftlern zur Beantwortung vorgelegte Frage nach den „unverzichtbaren Inhalten" ihrer Disziplin, „wenn sie reduktiv in allgemein verständlicher Form dargestellt werden sollen", ist ungenau. Was heißt „unverzichtbar"? Die hier vorgelegten Kataloge des jeweils Unverzichtbaren dürften selbst für Theologiestudenten, die vor dem Examen stehen, noch zu anspruchsvoll sein. Ist für Schüler z.B. der Sekundarstufe I oder der gymnasialen Oberstufe die Kenntnis der einzelnen Gattungen der atl. Rechtsliteratur (33) unverzichtbar? Sind die Spannung von Sacerdotium und Imperium, die Hellenisierung, die Gnosis, die Theologie der Kirchenväter des Altertums (174f.) wirklich unverzichtbare Themen des Religionsunterrichts? Bestimmen hier nicht die Vertreter der theologischen Fachdisziplinen jeweils aus ihrer Sicht und unabhängig voneinander die Ziele, Inhalte und Gegenstände des gesamten Religionsunterrichts in der Schule? Wird Katechese dann nicht doch zur „Verpackung"? Auch das „Durchkonjugieren" der unverzichtbaren fachwissenschaftlichen Inhalte „auf die Kategorien der elementaren Lebenswelt und der biographischen Elementarisierung hin", das Biesinger einfordert und das man in diesem Buch vermißt, würde einseitig bei den fachwissenschaftlichen Vorgaben ansetzen, ohne in gleicher Weise den Schüler und seine Lebenswirklichkeit ernstzunehmen. Das schwierige Problem der theologisch und pädagogisch sachgemäßen Zuordnung (Korrelation) von Tradition und Situation läßt sich durch den Primat der Fachrepräsentanz und das dann an den Lehrer gerichtete Postulat einer Transformation der als unverzichtbar vorgegebenen Inhalte auf Lebensrelevanz hin nicht lösen.

Münster Erdmann Sturm

Rössler, Andreas: **Steht Gottes Himmel allen offen?** Zum Symbol des kosmischen Christus. – Stuttgart: Quell Verlag 1990, 189 S., kart. DM 29,90

In diesem sich bewußt an einen breiten Leserkreis richtenden, verständlich geschriebenen Buch versucht Vf., dem heutigen, in einem religiösen Pluralismus lebenden Menschen, einen verläßlichen und gültigen Maßstab in der Flut religiöser Erscheinungen zu geben (14). Dieser feste Standpunkt wird mit Hilfe des Symbols vom kosmischen Christus gewonnen (8. 174). (Wobei Vf. hier den Begriff des Symbols im Sinne Tillichs versteht: „Nichts Geringeres als ein Symbol".)

Nachdem in einem 1. Kap. auf dem Hintergrund des heutigen religiösen Pluralismus der christliche Wahrheitsanspruch skizziert ist (11–16), wird in einem 2. Kap. das Symbol des kosmischen Christus aus dem biblischen

Befund erhoben (17–31). Im 3. und 4. Kap. wird versucht, das Verhältnis Jesu von Nazareth zum kosmischen Christus (32–65) und des kosmischen Christus zur Dreieinigkeit Gottes zu klären (66–90). Die Kap. 5 bis 7 schließlich entfalten die universale Bedeutung des Christus in bezug auf das gesamte Universum (91–115), auf die Menschheit (116–138) und die anderen Religionen (139–176). In bezug auf das gesamte Universum bedeutet das Symbol des kosmischen Christus: „Die Schöpfung ist mehr als bloßer Schauplatz für die Erlösung. Die von Gott geschaffene Natur wird selbst an der durch Christus gekommenen Gnade teilhaben und in die Erlösung mit einbezogen sein" (107). Hierhin gehört auch Albert Schweitzers Formel „Ehrfurcht vor dem Leben" (104). In diesem Zusammenhang diskutiert Vf. auch kritisch den Standpunkt Teilhard de Chardins (110–115). Es dreht sich nicht alles nur um den Menschen (108)! In bezug auf die Menschheit bedeutet das Symbol des kosmischen Christus: Zwar ist in der Tat die Kirche Jesu Christi ein Ort, wo Christus gegenwärtig ist, „aber nicht der einzige Ort, da er die Offenbarung Gottes für alle Menschen ist. Andererseits ist auch nicht einfach die ganze Menschheit das Volk Gottes" (117). Ausführlich wird das biblische Symbol vom „Christus in uns" diskutiert (122–127), welches sowohl in der Mystik eines Meister Eckhart, Tauler und Seuse wiedergefunden wird (127–131) wie auch in der Tiefenpsychologie C.G. Jungs (134–138), wobei Vf. aber klar erkennen läßt, daß es letzterem nicht um Theologie, sondern Psychologie geht: „Zum Verständnis des kosmischen Christus ist die Tiefenpsychologie C. G. Jungs insofern eine Hilfe, als sie den Christus als eine Gegebenheit im kollektiven Unterbewußten der Menschheit ausweist" (138). In bezug auf die anderen Religionen bedeutet das Symbol des kosmischen Christus die Ablehnung einer intoleranten Exklusivität, wie sie z. B. Karl Barth vertritt (146): „Wo immer sich echte Gotteserkenntnis findet, geht sie auf den Christus als das ewige Wort Gottes zurück" (147); es bedeutet auch die Ablehnung des Relativismus (150); und es bedeutet schließlich die Ablehnung des „prinzipiellen Synkretismus" (155), wenn auch diese drei Modelle alle ein berechtigtes Anliegen haben: „Von der ‚intoleranten Exklusivität' ist das unbedingte Verpflichtetsein gegenüber dem Evangelium festzuhalten, vom ‚Relativismus' die Selbstbescheidung und die Offenheit, vom ‚Synkretismus' die Bereitschaft, in der eigenen Glaubensüberlieferung zu kurz gekommene wichtige Aspekte aus anderen Traditionen zu übernehmen" (156 f.).

Als tragfähig bietet Vf. zwei Modelle an, die sich gegenseitig ergänzen: Erstens „die ‚Steigerung' in der Unterscheidung von ‚Fülle und Fragmenten'", sodann den „‚Universalismus' in der Polarität von ‚Unbedingtheit und Offenheit'" (157. 173). Beide sind bestimmt von einer inklusiven Haltung, ohne jedoch dabei die eigene Wahrheitserkenntnis zu relativieren und auch ohne die verschiedenen Glaubensweisen zu vermischen.

Das Modell der Steigerung räumt Menschen anderen Glaubens eine (wenigstens) bruchstückhafte Gotteserkenntnis ein. Tillichs Unterscheidung von „manifester und latenter Kirche" (159) sowie Rahners „anonymes Christentum" (166) haben hier ihren Ort. Auch Cusanus' Entwurf in De pace fidei gehört hierher (163–165). Allerdings weist das Steigerungsmodell auch Schwächen auf, besonders wenn man es auf die innerchristlichen Unterschiede anwendet (162f.): „Den besonderen Stärken in einer Hinsicht entsprechen besondere Schwächen in einer anderen Hinsicht. Nur in Jesus Christus, nicht in dieser oder jener Konfession, ‚wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig'" (163).

Zu ergänzen ist dieses Modell darum durch dasjenige des Universalismus. Hier ist Ausgangspunkt das eigene Betroffensein von Gottes Wort, das in Jesus Mensch geworden ist; das Vergleichen der eigenen Religion mit anderen Religionen tritt zurück (166). Die Unbedingtheit hat sich aber mit der Offenheit zu verbinden, weil der kosmische Christus für alle Menschen die bestimmende Wirklichkeit ist. Hier hat dann auch die Mission ihren Ort, eine Mission, die dialogisch arbeitet, d.h. die darin besteht, „daß wir selbst und die anderen den kosmischen Christus ... tiefer erfassen und so zu einem sinnerfüllten, befreiten, heilen Leben gelangen" (168). Dieses besonders von Raimundo Panikkar entfaltete Modell des Universalismus bedeutet für die Begegnung der Religionen „gegenseitige Durchdringung und Befruchtung – und eine Veränderung in der Selbst-Interpretation der betreffenden religiösen Traditionen" (170). „Durch eine solche inklusive, universalistische Haltung werden Christen in der Erkenntnis der Wahrheit wachsen, im Wissen darum, daß sie kein Wahrheitsmonopol besitzen und daß der kosmische Christus auch anderswo Erkenntnis schenkt" (175).

Steht Gottes Himmel somit allen offen? „Jesus von Nazareth, die Inkarnation des kosmischen Christus, ermutigt uns, ein schließliches Eingehen aller in den Himmel Gottes zu erhoffen, freilich durch Gottes Gericht, durch die Läuterung hindurch. Die Gnade Gottes gilt, aber sein Gebot auch" (176).

Vf. legt in überzeugender Weise dar, daß sich eine schrankenlose Toleranz selbst aufhebt und im religiösen Bereich nur eine solche Toleranz in Frage kommt, die mit einem festen Standpunkt verknüpft ist. Dieses Buch bietet eine gute Argumentationshilfe für alle diejenigen, die um einen eigenen Standpunkt inmitten der gegenwärtigen religiösen Vielfalt bemüht sind.

Trier Werner Schüßler

Piolanti, Antonio: **Un pioniere della filosofia cristiana della metà dell'Ottocento: Franz Jakob Clemens († 1862) con la riedizione della Commentatio „Philosophia theologiae ancilla".** – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988. 157 S. (Studi Tomistici, 35), kart Lit 18000

Es ist einigermaßen verwunderlich, daß die Biographie, die Einführung in das Werk und die Neudedition der *Philosophia theologiae ancilla* dieses heute scheinbar längst vergessenen Autors – F.J. Clemens (1815–1862) – von italienischer Seite vorgelegt wird.

Dabei gehörte Clemens im letzten Jh. – ab 1843 Privatdozent in Bonn, seit 1856 Prof. der Philosophie an der Akademie[1] zu Münster – zu den bekanntesten, aber auch zu den umstrittensten Figuren, die in den theologischen und kirchenpolitischen Kontroversen um die „Deutschen Theologen" eine wichtige Rolle spielten. Aber Clemens ist auch zu den Gelehrten zu zählen, die dazu beigetragen haben, durch den Rückgriff auf die Antike und das Mittelalter eine neue, vor allem an Thomas von Aquin orientierte Philosophie und Theologie zu entwickeln. Allerdings ist diese Rezeption mit den erforderlichen Nuancierungen zu bewerten. Es wäre nicht uninteressant, die argumentative Stilform des beginnenden Neuthomismus mit der zeitgleich einsetzenden Aristoteles-Forschung zu vergleichen, die ruhig, ohne verordnete Thesen oder Dekrete der Aristotelischen Philosophie ein Ansehen verliehen hat, das bis heute durch alle philosophischen Lager uneingeschränkt hindurchgeht. Aber wie auch immer man die neuere Rezeptionsgeschichte des Thomas von Aquin beurteilt, die beginnende Rückwendung zur philosophischen Tradition lieferte im letzten Jh. die begrifflichen Instrumente, die es erlaubten, nach dem Ende der idealistischen Systeme philosophisch neue Wege zu gehen.

Nach einem Vorwort (5–7), das die „Renaissance der christlichen Methode der Philosophie" im vergangenen Jh. skizziert, behandelt der Teil I (11–74) die „christliche Philosophie" (*filosofia cristiana*) im Denken von Clemens, während Teil II (75–155) ein Neuabdruck des Werkes *De Scholasticorum sententia ‚philosophiam esse theologiae ancillam' commentatio* (Münster 1856) ist. Der Index gibt ein Verzeichnis der Autoren, leider nicht der Begriffe, obgleich dies in philosophiegeschichtlicher Hinsicht durchaus nützlich gewesen wäre. Daß in der Einleitung die Zitate und Verweise der Paginierung der *alten* Ausgabe folgen, ohne daß sie im Neudruck verifiziert würden, erschwert die Lektüre. Aber das Buch, wie alle Bände der Studi Tomistici, ist mit einer Sorgfalt hg., die heute selten geworden ist.

Man muß das Werk von Clemens einerseits im Zusammenhang mit den Kontroversen sehen, die die Heraufkunft der Neuscholastik ankündigen, aber dann auch mit dem beginnenden, wenngleich nicht immer authentischen Thomas-Studium, das in verschiedenen Ländern fast gleichzeitig einsetzte und eine zunehmend effiziente kirchliche Förderung erfuhr, die dann in *Aeterni Patris* ihren Ausdruck fand. Das hier neu gedruckte Werk *Philosophia theologiae ancilla* hat Clemens zunächst in scharfer Auseinandersetzung mit dem Güntherismus geschrieben, aber auch – sehr viel problematischer – gegen Kuhn gerichtet, der ausdrücklich das Recht der Philosophie auf „Unabhängigkeit" verteidigte. Der Text wurde zum „Manifest" (Beckmann) der Partei derer, die gegen die Theologischen Schulen in Tübingen und München kämpften. Zur Gruppe um Clemens gehörten einige ehemalige Germaniker, aber auch Philosophen, Theologen und kirchenpolitische einflußreiche Repräsentanten wie Reisach, Windischmann, Rauscher, Denzinger, Hergenröther, Kleutgen, Heinrich, Haffner und andere mehr. Die Einleitung Piolantis zeichnet diese Konstellationen nach. Aber es wäre wünschenswert gewesen, die durchweg dominierende thomistische Perspektive der Darstellung durch neuere Untersuchungen zu ergänzen, die in Blick auf Hermes, Günther und auch Kleutgen mit mehr historischen und auch systematischen Nuancierungen arbeiten. Aber doch zeigt die Darstellung, wie vielschichtig, theologisch kontrovers und philosophisch bisher kaum erforscht das Umfeld ist, in dem sich die Neuscholastik langsam formierte.

Der Teil I (11–74) – als Einleitung in die „christliche Philosophie" bei Clemens geschrieben – gibt unter vorwiegend biographischen und historischen Gesichtspunkten eine Fülle von Belegen und Querschnitten, die vor allem die zeitgeschichtliche Situation der Philosophie und der Theologie, aber auch die Strategien der Kirchenpolitik verdeutlichen.

In den kenntnisreich verfaßten Abschnitten werden behandelt: das Leben und Werk von Clemens (11 ff.), die Lehre (17 ff.), die Auffassung der „christlichen Philosophie" bei Clemens (24 ff.), die Funktion des ancillare (31 ff.), die

[1] Vgl. E. Hegel, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773–1964, Bd I (Münster 1966) 256ff.

Würde und Freiheit (43 ff.) und die Perfektibilität der „christlichen Philosophie" (52 ff.).

Es sei ausdrücklich vermerkt, daß P. in der Darstellung vor allem der philosophischen Lehren, da Vorarbeiten fehlen, hier Neuland betritt. Ebenso verdienstvoll sind die Untersuchungen, die die überraschend breite Nachwirkung von Clemens belegen: in Deutschland, Spanien, Frankreich und in der thomistischen Schule von Neapel, aber auch in den Dokumenten von Pius IX., dem Vatikanum I und *Aeterni Patris* (62–74). Es ist nicht gerade häufig, daß man sich die Mühe macht, die Nachwirkung eines Autors oder, wie in diesem Fall, einer philosophisch-theologischen Kontroverse derart detailliert aufzuklären. Diese Partien des Buches führen die Forschung gerade auf den Gebieten, die von ihren Quellen her nur schwer zugänglich sind, beträchtlich weiter.

Der Teil II (75–154) gibt den Neudruck des Textes (*De Scholasticorum sententia ‚philosophiam esse theologiae ancillam' commentatio*), der in mehrere Kap. zerfällt:

I. *Origo sententiae*, II. *Eiusdem sententiae usus apud Scholasticos*, III. *Genuinus sensus, quem Scholastici ei tribuerunt*, IV. *Praecipui Scholasticorum textus*. V. *De libertate, qua philosophia apud Scholasticos gavisa est*, VI. *Conclusio totius commentationis*.

Es würde zu weit führen, hier die Abschnitte zu kommentieren. Aber wenn man die Texte auf ihren sachlichen Kern zurückführt, kann man sagen, daß die Position, die Clemens vertritt, durchaus thomistische Konturen aufweist, auch wenn sie in den scharfen Kontroversen nicht selten verschwimmen (99 ff.). Daher ist es eine durchaus offene Frage, ob man den Autor, wie P. es tut, ohne weitere Qualifikationen einfach auf der Linie der „christlichen Philosophie" interpretieren darf.

Es ist zwar richtig, daß Clemens im Text mehrfach von *philosophia christiana* spricht. Aber weder die historischen, noch die systematischen Implikationen dieses Begriffes sind bisher hinreichend geklärt. Der Terminus, der bereits von Javelli (1536) als Abgrenzung gegen die „peripatetische" Philosophie seiner Zeit, vor allem gegenüber Pomponazzi gebraucht wurde, ist in den folgenden Jh.en von sehr verschiedenen, übrigens auch von protestantischen Autoren verwendet worden, wobei es durchaus unklar ist, wann und inwieweit die ursprünglich nur historische Kennzeichnung erste *systematische* Konturen gewinnt. Hier wären weitere Untersuchungen nötig, die den Gebrauch dieses Begriffes bis zu Tennemann, Ast und Ritter klären, aber auch den historischen und systematischen Implikationen dieser Terminologie bei Ueberweg, Kleutgen und Ehrle nachgehen, die den Begriff eher undifferenziert auf alle „scholastischen" Systeme bezogen, ohne daß dabei deutlich wurde, inwieweit auch Thomas von Aquin durch diese Terminologie angemessen interpretiert werden kann oder eben nicht. Es ist bekannt, daß der Begriff der *philosophia christiana* auch im Titel der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879) erscheint, an der Kleutgen maßgeblich mitgearbeitet hat.

Die durchaus umstrittene Bewertung dieses Begriffes, auch innerhalb der Thomistischen Schule, reicht bis in die Gegenwart hinein. Man wird daher nicht vergessen dürfen, daß die Konzeption einer *philosophia christiana*, wie die Kontroverse zwischen Gilson und Van Steenberghen gezeigt hat, eine geradezu notorische Schwäche in der theoretischen und praktischen Grundlagendiskussion aufweist. Diese Stilform der Philosophie liegt offensichtlich auf der Linie einer Tradition, die von Augustinus über Bonaventura bis zu Duns Scotus führt und damit dem Offenbarungswissen, auf das sich die Theologie stützt, einen epistemischen Vorrang einräumt, so daß die Eigengesetzlichkeit der Philosophie zurücktritt.

Dagegen sei bemerkt, daß Thomas – soweit sich dies verifizieren läßt – den Begriff der *philosophia christiana* nicht kennt. Es dürfte wohl die strenge Auffassung der „Wissenschaft" bei Aristoteles gewesen sein, die Thomas dazu geführt hat, in der Ausarbeitung der systematischen Verhältnisse bei aller Kongruenz der Aussagen, doch die Gegenstandsgebiete, die Erkenntnisweisen und die axiomatischen Grundlagen der Philosophie und Theologe streng zu trennen. Die Natur, auch wenn man sie als „geschaffen" versteht, ist philosophisch nicht am Leitfaden der „Offenbarung" zu erforschen. Es ist sicherlich richtig, daß Clemens die einschlägigen Texte des Aquinaten zum Verhältnis von Philosophie und Theologie zitiert. Aber die sehr subtilen Unterscheidungen, die Thomas ausarbeitet, werden von Clemens durch eine undifferenzierte Einordnung in die sehr verschiedenen Traditionsstränge der scholastischen Wissenschaftstheorie, ebenso wie durch die zugespitzte zeitgeschichtliche Polemik mehr verwischt als geklärt. Daher reichen die Kennzeichnungen wie etwa „christliche Philosophie" oder „Thomismus" als hermeneutische Instrumente nicht aus, die frühen Texte der Neuscholastik historisch und systematisch angemessen zu erschließen.

Es ist P. nicht entgangen, daß auch G.F. von Hertling ein Schüler von Clemens war und ihn als „vortrefflichen Lehrer" bezeichnet. Die Ausstrahlung der Lehre muß beträchtlich gewesen sein. Aber durch die Schule, die Clemens an der Akademie in Münster aufbaute, ist auch ein Philosoph gegangen, der – nach zahlreichen Umwegen – gegen Ende des vergangenen Jh.s in Wien durch die programmatische Forderung einer genauen „Deskription" der Gegenstände die Grundlagen der Phänomenologie legte, der im bewußten Rückgang auf den „empirischen Standpunkt" der Forschung die Voraussetzungen für den Wiener Kreis lieferte und der in einer minutiösen Analyse der „mannigfachen Bedeutung des Seienden" die Frage aufwarf, die, wie Heidegger später von sich sagte, ihn selbst auf den „Weg des Denkens" gebracht habe – Franz Brentano. Nach seinen Studien in München, Würzburg und den ersten Arbeiten über Aristoteles bei Trendenlenburg in Berlin hat Brentano zwei Semester (1859–60) bei Clemens studiert, der an der Akademie in Münster die mittelalterliche Philosophie, auch in ihrer Systematik[2], vertrat. Es kann als sicher gelten, daß Brentano, obgleich er die Parma-Ausgabe des Aquinaten schon sehr viel früher zu lesen begann, doch bei Clemens die traditionelle, allerdings durch Suarez geprägte Begrifflichkeit der Scholastik gelernt hat, die nicht nur für die Aristoteles-Exegese, sondern auch für die folgenden eigenen Arbeiten – bis in die Spätzeit – leitend geblieben ist.

Hegel spricht im Blick auf die Geschichte von der „List der Vernunft", die – wie man hier sagen könnte – gerade darin liegt, daß die kontroversen Entwicklungen des vergangenen Jh.s weder den Strategien der Sieger folgten, noch die Befürchtungen der Besiegten bestätigten. Die ersten Neuscholastiker, die – wie Clemens – nur in Gegensätzen, in schroffen Abgrenzungen und nur in polemischen Widerlegungen denken konnten, haben doch den Weg geöffnet, der später zu einer historisch breiteren, aber auch begrifflich nuancierteren Aufarbeitung der philosophischen Tradition führte.

Kerkrade (NL) Klaus Hedwig

Ottemann, Christian: **Initiatisches Christentum**. Karlfried Graf Dürckheims Lehre vom ‚initiatischen' Weg als Herausforderung an die evangelische Theologie. – Bern, New York, Paris: Peter Lang 1990. VIII, 639 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Theologie Bd 402) kart. DM 133,00

Diese Hamburger Diss. von 1989 wurde von einem Mitglied der Evangelischen Hermannsburger Bruderschaft Koinonia verfaßt und möchte „ein Handbuch für das Dürckheim-Studium theologisch interessierter evangelischer Christen" (23) sein. Mit einer Überfülle von Verweisen (Anmerkungsteil 409–622, dann folgen Abkürzungen und Literatur) schlüsselt Ottemann (fast!) das schriftliche Gesamtwerk Dürckheim in 6 Schritten mit Einführung, Ausblick und einigen Exkursen auf:

zeitkritische Diagnose, Lehre vom ‚initiatischen' Weg, das Menschenbild. Anschauung vom göttlichen Sein, initiatischer Weg und christlicher Glaube, die Praxis. Von den Exkursen sind der Vergleich mit der klassischen Mystik und das Gnosisproblem wichtig.

Durchgehend setzt sich O. mit wichtigen Kritikern auseinander: Manfred Berglar (bes. 1981), Friedrich Melzer (besonders einige Rezensionen), Alfons Rosenberg (1974) und Friedrich Wulf SJ (besonders 1977/1978). Die wichtigste positive Rezeption im Christentum findet er bei Johann B. Lotz SJ. Ob P. Beda Müller OSB so (9) „fast vorbehaltlos" zustimmt, möchte ich bezweifeln. Daß der (ehemals katholische) französisch-orthodoxe Priester A. Goettemann es tut, läßt sich aus dem (für christliche Ohren fast blasphemisch) ersten Titel seiner Gespräche mit Graf Dürckheim: „Der Weg, die Wahrheit, das Leben", ermessen. Bei der Neuausgabe hat der Herder-Verlag wohlweislich den Titel geändert.

Bei dem Fleiß und der Sorgfalt des Dürckheim-Studiums hätte ich es mir gewünscht, daß die Entwicklung Dürckheims nachgezeichnet worden wäre. O. berührt sie nebenbei (164f): 1950 „Grenzziehung" zwischen Schöpfer und Schöpfung usw.; 1960 noch vorsichtig zwischen Seins- und Gotteserfahrung unterscheidend, was später „ganz fallen gelassen" wird. Seit G. Wehrs Dürckheim-Biographie (1988) darf man Dürckheims Kulturauftrag in Japan (ab 1938) durch das Hitlerregime nicht mehr als „Erforschung der geistigen Grundlagen der japanischen Erziehung" verharmlosen. Schon vorher gehörte er doch „zum engeren brain-trust Rippentrops" (H.A. Jacobsen). Natürlich war Dürckheim niemals ein primitiver Nazi vom SA- oder SS-Typ.

Aber selbst Wehr mit seiner Sympathie für Dürckheim wundert sich, „wie stark Dürckheim in diesen Jahren von nationalen Wertvorstellungen erfüllt ist, die sich von denen der Nationalsozialisten

[2] Aus verschiedenen Hinweisen des Brentano-Nachlasses läßt sich schließen, daß Clemens für die systematischen Fächer der Philosophie das Lehrbuch von A. Goudin (Philosophia Divi Thomae, Paris 1851) zugrunde gelegt hat.

kaum unterscheiden". Hier wäre z.B. zu fragen: Ist der von Dürckheim ständig zitierte Meister Eck(e)hart der von Alfred Rosenberg (Mythos des 20. Jh.s) nazistisch rezipierte Vorkämpfer des „Deutschen Glaubens" oder der von der kritischen Forschung Herausgestellte? Auch ein Vergleich mit E. Herrigel (Kunst des Bogenschießens, Dürckheim lernte beim gleichen Meister), der nach Gershom Scholem (und A. Koestler) ein „überzeugter Nazi" war, hätte gut getan. Die schriftlichen Quellen aus dieser Zeit tauchen bei O. nicht auf!

In seinem Hara-Buch (mit „Japan und die Kultur der Stille", das schönste und wichtigste) noch schrieb Dürckheim 1954/6: „Hara erschließt die Erdmitte des Menschseins, noch nicht die Himmelsmitte. Der Mensch erfährt in Hara, *was* er als Leben ist, noch nicht, *wer* er als Leben ist, noch nicht, *wer* er als wesenhafte Individualität ist. Er erfährt dank Hara das Glück und die Fruchtbarkeit einer gleichsam kosmischen Liebe, aus ihm allein aber nicht die Liebe von Person zu Person." In den Frankfurter Vorträgen, deren Kassetten O. erwähnt, aber nicht auswertet, deren Buchform (I, 1988; Bd II ist angekündigt) er nicht kennt, ist die Wertordnung umgekehrt: Die dialogische Liebe ist zur Vorstufe der großen Einheitserfahrung herabgesunken.

Hier aber liegt genau die Frage, der O. ständig ausweicht. Hätte er in der Abwehr der Anfragen P. Friedrich Wulfs sich nur ein wenig in dessen umfangreiches Schrifttum vertieft, so könnte er z.B. dessen Gnosis-Verdacht nicht mit dem Hinweis auf eine „legitime christliche Gnosis" („Orphiker, christlicher Neuplatonismus, Mystik Eckeharts, Jakob Böhme, Philosophie Hegels oder Schellings"!) abtun (337ff); oder dem Ignatiusschüler („Gott in allen Dingen") einen aus dem Zusammenhang gerissenen Satz vorhalten, daß es „pantheistisch" sei zu sagen: „Alles Seiende partizipiert am Göttlichen"; oder ihm im Demutskapitel (184–190) im Gegensatz zu Dürckheim „dunkle, unpräzise Anspielungen" vorwerfen. Das darauf folgende Kap. über Gottes Du (190–203) gipfelt darin, daß die „kirchliche Trinitätslehre" lediglich eine „spezifisch christliche Aussageform" einer allgemein-religiösen bzw. philosophischen „Schau von der Dreieinheit des Seins" ist. Dokumentiert dies Dürckheims „klare, präzise" Sprache? Und wird so „dieses zentrale Dogma kirchlicher Lehre von dem . . .Geruch welt- und wirklichkeitsfremder Spekulation" zur „spirituellen Lebensweisheit" befreit (203)?

O. konnte natürlich nicht wissen, daß der von ihm immer wieder zitierte und von dem Dürckheimherausgeber hochgeschätzte Aufsatz: „Werk der Übung – Geschenk der Gnade" (vgl. die O. unbekannt gebliebenen Nachlaßbände) im Büro P. Wulfs entstanden ist. Nachdem ich diesen Titel vorschlug, gab es nur noch einen Streitpunkt, über den wir nicht übereinkamen: Gehört zum vollen Mensch- und Christsein eine *datierbare* Seins*erfahrung*, wie sie im Wort „initiatisch" liegt, oder gibt es auch den ‚kleinen' Weg? Bei O. taucht dieses Problem kaum auf.

Eine weitere zentrale Frage ist: Was besagt die „ungegenständliche Seinserfahrung", die im „initiatischen" Geschehen zumindest „initiiert" wird? Hier hätte wenigstens ein Blick in die empirische Psychologie (z.B. in die Oberstufe des Autogenen Trainings) geworfen werden müssen, was allerdings auch bei Dürckheim ausfällt. Als ich in der Diskussion P. Lotz darauf aufmerksam machte, daß unter den Gegenstand der abgewerteten „gegenständlichen Meditation" auch das Du menschlicher Liebe falle, wechselte er die Terminologie und sprach statt von un- nun von übergegenständlich, in der kein „Gegenstand" aber ein „Gehalt" erfahren werde (dazu besonders 296–299). Damit kommt „Ethik", „Gestalt", „Wertigkeit", „Urteil" in die „Seinserfahrung" hinein, und es öffnet sich eine Tür zum Gott Jesu Christi. Ob allerdings dies mit einem Wechsel der Terminologie schon getan ist?

Für sich allein ist die – auch „initiatische" – ungegenständliche Seinserfahrung zuerst nur „Selbsterfahrung": losgelöst von allem Gegenständlichen ruht man in sich. Dies kann für die Selbstwerdung des Menschen wichtig sein; und hier sind Dürckheims ganzheitliche Methoden hilfreich. Aber er selbst erzählte mir in einer christlicheren Epoche, daß diese „Hara-Erfahrung" auch einigen Nazibonzen (die er wohl kannte) zu eigen sei, aber zum Bösen eingesetzt werde. Ob also Gott oder man selbst oder gar der von Gott abgewandte eigene Tiefengrund erfahren wird, wird nicht im immanenten Erfahrungsbereich, sondern in der „Entscheidung-für-", in der „Ethik", im personalen Glauben offenkundig.

Dürckheims Erbe hätte – wie mir scheint – eine bessere christliche Würdigung verdient. Sein Meditationskonzept kann zweifelsohne auch für das Christentum wichtig sein. Doch es kann auch – wie bei O. – durch Zitatenfülle erstickt oder durch nur halbherzige kritische Stellungnahme in seiner Brisanz verharmlost werden.

München Josef Sudbrack SJ

Sobrino, Jon: **Geist, der befreit.** Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Übertr. aus dem Spanischen von Karel Hermans u. Georg Schmalen. – Freiburg: Herder 1989. 191 S., kart. DM 29.80

Nicht unwichtig ist die Person des Autors, eines mittelamerikanischen Jesuiten, dessen Studium in Deutschland sich an vielen Stellen im Text niederschlägt (das Vertrautsein mit der Theologie K. Rahners und H. U. v. Balthasar, z. B. S. 81) und der als Berater des Martyrerbischofs O. Romero bei dem Mord an 6 Jesuiten und 2 Laien in San Salvador (16. 11. 1989) wohl der eigentlich Gemeinte war.

Inwieweit die Kürzung der ursprünglichen Aufsatzsammlung für die deutsche Übersetzung (mit Zustimmung des Autors) hilfreich war, kann ich nicht beurteilen. Der ursprüngliche Titel: „Liberación con espiritu" entspricht sicherlich besser der Intention des Autors, wie sie sich in seiner Lieblingsformulierung: „Befreiung mit dem und im Geist" ausdrückt; das meint: Weniger eine *Geist*-Theologie als eine Theologie, die *geist*lich ist.

Mit dieser Frage steht man unmittelbar im Fragebereich, in den hinein S. uns in Europa führen sollte.

Er spricht nämlich nach zwei Seiten. Zu seinen Mitstreitern aus der Befreiungstheologie und auch zur europäischen „politischen Theologie", daß sie doch den Geist als Lebenskraft aller Praxis nicht vergessen möchten. Dabei wird er – im Gegensatz zu mancher „politischen Theologie" – so konkret, daß er auch eine explizite Praxis des Geistlichen verlangt: „In diesem Sinne muß es auch spezifische, eigene Formen der Spiritualität geben . . denn sie erlauben es, das Leben noch stärker und entschiedener im Geiste zu leben. Wenn so auch einige traditionelle Formen der Spiritualität besser aufgegeben werden . . ., kann man dennoch auf sie nicht verzichten, vor allem nicht auf solche Formen, bei denen die Wurzeln des christlichen Lebens berührt werden, wie die Eucharistie, das Gebet, die Besinnung auch in Form gezielter Besinnungstage, die Unterscheidung der Geister usw."

Solche Äußerungen werden im zweiten Teil: „Dimensionen der Spiritualität" theologisch entfaltet.

Und hier wird sich der theologische Leser noch deutlicher fragen müssen: Warum wurde die „Theologie der Befreiung" von offiziellen kirchlichen Stellen so sehr verdächtigt? (Die kaum bekannt gewordene Schrift Kardinal Ratzingers, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung, 1986, hat längst eine vertiefte Gesprächsbasis angezeigt.) Traditionelle Dogmen, wie die Gottheit Jesu Christi, sind in der von S. vertretenen Theologie keine mythologischen Bilder einer „von unten" her zu begreifenden Christologie, sondern begründen den Impuls der Befreiungstheologie: „In Lateinamerika zeigen die Christen, daß sie nicht nur an Jesus als Christus glauben, weil sie seine Gottheit in Worten ausdrücken und bekennen. Darüber hinaus beweisen sie ihren Glauben auch darin, daß sie der Nachfolge dieses Jesus Letztgültigkeit verleihen. Damit verleihen sie automatisch auch Jesus Letztgültigkeit."

Dies sind auch die Fragen der Einleitung. Der betont spirituelle Impuls der Befreiungstheologie müßte „ausreichen, um die Verdachtsmomente . . . als unbegründet zurückzuweisen". Das gilt von vorliegender Arbeit in verstärktem Maße. Aber es dispensiert nicht von der Frage: Wie es zu den offensichtlichen Mißverständnissen kam? Und hier – so scheint mir – sollte eine theologische Reflexion noch bewußter ansetzen. Es geht dabei nicht in letzter Linie um offensichtliche Irrtümer oder Mißverständnisse, sondern um den typischen Neuansatz der Befreiungstheologie: Er kann nicht – wie die scholastische Theologie, die Theologie Karl Rahners oder die H. U. v. Balthasars – auf der Ebene der reinen Theorie verhandelt werden; auch das europäische Reden von „Orthopraxie" bleibt auf der theoretischen Ebene. Der Neuansatz zieht die Erfahrung und das gelebte Leben so sehr ein, daß er in alleiniger Theorie (auch einer über Praxis) nicht aufgeht. Die hier zu stellende Frage kann man vielleicht von einer spirituellen Theologie her erläutern: Ist nicht jede Theorie der Spiritualität hinkend, solange sie in ihrer Erörterung nicht konkret gebetet und meditiert wird?

Bei S. müßte auch der Schwerhörige vernehmen, daß das Leben und Sorgen inmitten der Armen Süd- und Mittelamerikas keine „Theorie" (auch kein Ferieneinsatz), sondern gelebtes Leben ist.

München Josef Sudbrack SJ

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

Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift Rudolf **Bohren** zum 70. Geburtstag, hrsg. von Jürgen Seim, Lothar Steiger. – Mchn: Kaiser 1990. 205 S.; kart. DM 48,–.

Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad **Falaturi** zum 65. Geb. Hrsg. von Udo Tworuschka. – Köln, Wien: Böhlau 1991. XVI, 650 S. = Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte XXI; kart. DM 98,–; S. 645–650: Bibliographie A. Falaturi.

Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert **Schauf**. Hrsg. von Herbert Hammans [u. a.] – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1991. VIII, 585 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

L'Ecriture âme de la théologie. Par R(ené) Lafontaine . . . – Brux: Institut d'Etudes Théologiques 1990. 222 p. = Collection IET IX; FB 569,–; [cont.:] p. 13–36: Piret, Pierre: L'intelligence chrétienne de l'Écriture Sainte; p. 37–59: Aletti, Jean-Noël: Saint Paul, exégète de l'Écriture; p. 60–80: Simoens, Yves: Le prologue de saint Jean une théologie qui est une exégèse; p. 81–108: Lafontaine, René: La personne du Père dans la pensée de saint Thomas; p. 109–132: Theóbald, Christoph: L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme comme religion de l'interprétation; p. 133–144: Gibert, Pierre: Bible et conception de la loi; p. 145–162: Hennaux, Jean-Marie: Sens tropologique de l'Écriture et problèmes d'aujourd'hui; p. 163–188: Sonnet, Jean-Pierre: «Tu diras ce jour là . . .» ‹Is 12,1›; p. 189–206: Pelletier, Anne-Marie: L'écriture du Livre d'Isaïe et l'élaboration théologique du temps de l'histoire; p. 207–211: Chapelle, Albert: Réflexions et questions.

Willmes, Bernd: **Bibelauslegung** – genau genommen. Syntakt., semant. u. pragmat. Dimensionen u. Kategorien für die sprachl. Analyse hebr. u. griech. Texte auf Wort- u. Satzebene. – Mchn: Institut für Biblische Exegese 1990. 100 S. = Biblische Notizen. Beih. V; DM 8,–.

Morgan, Donn F.: Between text and community. The "writings" in canonical interpretation. – Minneapolis: Fortress 1990. X, 164 p.; $ 9,95.

2. Altes Testament

Toorn, Karel van der: The nature of the biblical teraphim in the light of the Cuneiform evidence. – CBQ 52, 1990, 203–222; p. 223–240: Wolters, Al: Not rescue but destruction: Rereading **Exodus 15:8**; p. 241–251: Willis, John T.: An attempt to decipher **Psalm 121:1b**; p. 597–607: Janzen, J. Gerald: The character of the calf and its cult in **Exodus 32**; p. 608–624: Niditch, Susan: **Samson** as culture hero, trickster, and bandit: The empowerment of the weak; p. 625–635: Lohfink, Nobert: **Qoheleth 5:17–19** – Revelation by joy.

Braulik, Georg: Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von **Dtn 12-26**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1991. 124 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXLV; kart. DM 35,30.

Auffret, P.: "Dans ta force se réjouit le roi". Etude structurelle du **Psaume XXI**. – VT 40, 1990, 385–410; p. 411–422: Gruber, M. I.: Fear, anxiety and reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and other north-west Semitic languages; p. 423–436: Na'aman, N.: Literary and topographical notes on the battle of Kishon ‹**Judges IV–V**›; p. 437–452: O'Connell, R.H.: **Deuteronomy VIII 1–20**: asymmetrical concentricity and the rhetoric of providence; p. 453–463: Smith, G. V.: **Job IV 18–21**: is it Eliphaz's vision?; p. 464–473: Smith, S. H.: "Heel" and "thigh": the concept of sexuality in the Jacob-Esau narratives; p. 474–499: Wolfers, D.: The Lord's second speech in the book of **Job**.

Hamlin, E. John: At risk in the promised land. A commentary on the book of **Judges**. – GrR: Eerdmans; Ed: Handsel 1990. XII, 182 p. = International theological commentary; $ 12,95.

Vawter, Bruce – Leslie J. Hoppe: A new heart. A commentary on the book of **Ezekiel**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Ed: Handsel 1991. XI, 218 p. = International theological commentary; $ 15,95.

Strotmann, Angelika: „Mein Vater bist du!" ‹**Sir 51,10**›. Zur Bedeutung d. Vaterschaft Gottes in kanonischen u. nichtkanonischen frühjüdischen Schriften. – Ffm: Knecht 1991. XVI, 408 S. = Frankfurter theologische Studien XXXIX; DM 68,– [Diss., Frankfurt/M.]

Gabriel, Ingeborg: Friede über Israel. Eine Unters. zur Friedenstheologie in **Chronik I 10–II 36**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1990. X, 227 S. = Österreichische biblische Studien X; DM 42,40 [Diss., Wien]

Blum, Erhard: Studien zur Komposition des **Pentateuch**. – B, NY: de Gruyter 1990. X, 433 S. = Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CLXXXIX; DM 148,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Dicou, Bert: **Jakob** en **Esau**, **Israël** en **Edom**. Israël tegenover de volken in de verhalen over Jakob en Esau in Genesis en in de grote profetieën over Edom. – Voorburg: Publivorm 1990. 299 blz.; hfl 39,50.

The Hebrew Bible and its interpreters. Ed. by William Henry Propp . . . – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1990. 225 p. = Biblical and Judaic studies I; $ 25,–; [cont.] p. 1–18; Collins, John J.: Is a critical biblical theology possible?; p. 19–32: Coogan, Michael David: Archaeology and biblical studies: The book of **Joshua**; p. 33–52; Freedman, David Noel: The book of **Job**; p. 53–80: Garr, W. Randall: Interpreting orthography; p. 81–142: Halpern, Baruch: A historiographic commentary on **Ezra 1–6**: Achronological narrative and dual chronology in Israelite historiography; p. 143–166: Kugel, James L.: The Bible in the university; p. 167–188: Newsom, Carol A.: "Sectually explicit" literature from Qumran; p. 189–204: Propp, William H.: Eden sketches; p. 205–225: VanderKam, James C.: People and high priesthood in early Maccabean times.

O'Brien, Julia M.: **Priest** and **Levite** im **Malachi**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIV, 164 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series CXXI; cl. $ 22,95 [Diss., Duke Univ.]

Job. Studies over en rondom een bijbelboek. H[endrik] Jagersma (eindredactie). – Kampen: Kok (1990). 112 blz.; hfl 16,90.

Mickel, Tobias: Seelsorgerliche Aspekte im **Hiobbuch**. Ein Beitrag zur biblischen Dimension der Poimenik. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1990). 155 S. = Theologische Arbeiten XLVIII; DM 17,50 [Diss., Halle-Wittenberg]

Stone, Michael Edward: A textual commentary on the Armenian version of **IV Ezra**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXVII, 353 p. = Septuagint and Cognate studies series XXXIV; cl. $ 34,90.

La protohistoire d'Israël. De l'Exode à la monarchie. Par J(acques) Briend . . . – P: Ed. du Cerf 1990. 343 p.; F 170,–; [cont.:] p. 29–65: Cazelles, Henri: Peut-on circonscrire un événement Exode?; p. 67–85: Caquot, André: Cantique de la mer et miracle de la mer; p. 87–107: Vabelle, Dominique: Le paysage historique de l'Exode; p. 109–119: Yoyotte, Jean: La campagne palestinienne du pharaon **Merneptah**. Données anciennes et récentes; p. 121–182: Briend, Jacques: Israël et les Gabaonites; p. 183–292: Lemaire, André: Deux origines d'Israël: la montagne d'Éphraïm et le territoire de Manassé ‹XIII–XIe siècle av. J.-C.›; p. 293–298: Lemaire, André: La montagne de Juda ‹XIII–XIe siècle av. J.-C.›; p. 299–334: Kempinski, Aharon: L'installation des clans et des tribus dans le bassin de Beersheba (10 fig.).

Moor, Johannes C[ornelis] de: The rise of **Yahwism**. The roots of Israelite monotheism. – Lv: Univ. Pr., Peeters 1990. XII, 320 p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCI; FB 1325,–.

Arx, Urs von: Studien zur Geschichte des alttestamentlichen Zwölfersymbolismus. Bd. I: Fragen im Horizont der Amphiktyoniehypothese von Martin Noth. – Bern [u. a.]: Lang 1990. 583 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 397; DM 120,– [Diss., Bern. Teildr.]

Müller, Hans-Peter: **Segen** im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas. – ZThK 87, 1990, 1–32.

Pelletier, Marcel: Les **pharisiens**. Histoire d'un parti méconnu. – P: Éd. du Cerf 1990. 375 p. = Lire la Bible LXXXVII; F 110,–.

Sievers, Joseph: The **Hasmoneans** and their supporters. From Mattathias to the death of John Hyrcanus I. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 171 p. = South Florida studies in the history of Judaism VI; $ 49,95.

Arasola, Kai: The end of historicism. Millerite hermeneutic of time prophecies in the Old Testament. – Uppsala: Univ. 1990. X, 226 p. [Diss., Uppsala]

Kottsieper, Ingo: Die Sprache der **Ahiqarsprüche**. – B, NY: de Gruyter 1990. XI, 302 S., Taf. = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft CXCIV; Lw. DM 124,– [Diss., Marburg]

Kasher, Aryeh: Jews and Hellenistic cities in Eretz-Israel. Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic cities during the 2nd temple period ‹332 BCE – 70 CE›. – Tü: Mohr 1990. XV, 372 p., 2 maps = Texte und Studien zum antiken Judentum XXI; Lw. DM 168,–.

Olofsson, Staffan: The LXX [Septuagint] version. A guide to the translation technique of the **Septuagint**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1990. VIII, 105 p. = Collectanea biblica. Old Testament series XXX; scr 112,–.

Melbourne Symposium on **Septuagint** lexicography. Ed. by Takamitsu Muraoka. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVI, 136 p. = Septuagint and Cognate studies series XXVIII; cl. $ 19,95; [cont.:] p. 1–16: Lee, J. A. L.: συνιστημι: A sample lexical entry: p. 17–48: Muraoka, T.: Septuagintal lexicography: some general issues; p. 49–82: Swinn, S. P.: ἀγαπᾶν in the Septuagint; p. 83–126: Tov, E.: "Greek words and Hebrew meanings".

Studien zur Septuaginta – Robert **Hanhart** zu Ehren. Aus Anlaß seines 65. Geb. hrsg. von Detlef Fraenkel . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 368 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. III, 190; DM 160,–; [enth.:] S. 19–34: Barr, James: "Guessing" in the Septuagint; S. 35–51: Soisalon-Soininen, Ilmari: Zurück zur Hebraismenfrage; S. 52–63: Sollamo, Raija: The koine background for the repetition and non-repetition of the possessive pronoun in coordinate-items; S. 64–73: Tov, Emanuel: Renderings of combinations of the infinitive absolute and finite verbs in the LXX – Their nature and distribution; S. 74–82: Aejmelaeus, Anneli: OTI *recitativum* in septuagintal Greek; S. 83–120: Ziegler, Joseph: Der Gebrauch des Artikels in der Septuaginta des Ecclesiastes; S. 121–139: Wevers, John Wm: PreOrigen recensional activity in the Greek Exodus; S. 140–186: Fraenkel, Detlef: Die Quellen der asterisierten Zusätze im zweiten Tabernakelbericht Exod 35–40; S. 187–218: Munnich, Olivier: Origène, éditeur de la *Septante* de Daniel; S. 219–229: Fernández Marcos, Natalio: Some reflections on the Antiochian text of the Septuagint; S. 230–252: Quast, Udo: Der rezensionelle Charakter einiger Wortvarianten im Buche **Numeri**; S. 253–261: Barthélemy, Dominique: Les relations de la Complutensis avec le papyrus 967 pour Éz 40$_{42}$ à 46$_{24}$; S. 262–286: Pietersma, Albert: Ra 2110 ‹P. Bodmer XXIV› and the text of the Greek Psalter; S. 287–298: Ulrich, Eugene: A Greek paraphrase of **Exodus** on papyrus from Qumran cave 4; S. 299–311: Perlitt, Lothar: **Dtn 1,12** LXX; S. 312–322: Bogaert, Pierre-Maurice: La libération de **Jérémie** et le meurtre de Godolias: le texte court (LXX) et la rédaction longue ‹TM›; S. 323–331: Schaller, Berndt: Das 4. Makkabäerbuch als Textzeuge der Septuaginta; S. 332–344: Smend, Rudolf: Der geistige Vater des Septuaginta-Unternehmens; S. 345–347: Ausgewählte Bibliographie Robert Hanhart.

3. Neues Testament

Kilpatrick, G(eorge) D(unbar): The principles and practice of New Testament textual criticism. Collected essays. Ed. by J(ames) K(eith) Elliott. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1990. XXXVIII, 489, [5] p. = Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium XCVI; FB 3000; p. XXIII–XXXVI: Bibliography G. D. Kilpatrick.

Irigoin, Jean: La composition rythmique des cantiques de Luc. – RB 98, 1991, 5–50; p. 51–79: Refoulé, François: Cohérence ou incohérence de Paul en **Romains 9–11**?; p. 80–106: Puech, Émile: 4Q525 et la péricope des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu ‹planche I›; p. 107–119: Taylor, Justin: The coming of Elijah, **Mt 17,10–13** and **Mk 9,11–13**. The development of the texts.

Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther I: **1 Kor 1,1–6,11**. – Zü, Brau: Benziger; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. VII, 436 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII.

Belleville, Linda L.: Reflections of glory. Paul's polemical use of the Moses-Doxa tradition in **2 Corinthians 3,1–18**. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 351 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series LII.

Longenecker, Richard N.: **Galatians**. – Dallas, Tex.: Word Books 1990. CXIX, 323 p. = Word biblical commentary XLI; $ 19,25.

Grünzweig, Fritz: **Erster Timotheus**-Brief. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1990. 292 S. = Edition C. B XVIII; DM 34,80.

Quinn, Jerome D.: The letter to **Titus**. A new translation with notes and commentary and an introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles. – NY, Lo [e. a.]: Doubleday (1990). XLIX, 334 p. = The Anchor Bible XXXV.

Overman, J. Andrew: Matthew's gospel and formative Judaism. The social world of the Matthean community. – Minneapolis: Fortress Pr. (1990). X, 174 p.; $ 9,–.

Wrege, Hans-Theo: Das **Sondergut** des **Matthäus**-Evangeliums. – Zü: Theol. Verl. 1991. 143 S. = Zürcher Werkkommentare zur Bibel; DM 43,–.

Blackburn, Barry: Theios aner and the Markan miracle traditions. A critique of the theios aner concept as an interpretative background of the miracle traditions used by Mark. – Tü: Mohr 1991. XII, 334 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 40; DM 93,– [Diss., Aberdeen]

Origine et postérité de l'évangile de **Jean**. XIIIe congrès de l'ACFEB, Toulouse (1989). Publié sous la direction d'Alain Marchadour. [Par] C.-B. Amphoux. – P: Éd. du Cerf 1990. 339 p. = Lectio divina CXLIII; F 207,–; [cont.:] p. 17–41: Léon-Dufour, Xavier: Où en est la recherche johannique? Bilan et ouvertures; p. 43–69: Cothenet, Édouard: L'arrière-plan vétéro-testamentaire du IVe évangile; p. 71–85: Dutheil, Jacques: L'évangile de Jean et le judaïsme: le Temple et la Torah; p. 87–106: Zumstein, Jean: Visages de la communauté johannique; p. 107–125: Vouga, François: Jean et la gnose; p. 127–142: Boismard, Marie-Émile: Approche du mystère trinitaire par le biais du IVe évangile; p. 143–159: Légasse, Simon: Jésus roi et la politique du IVe évangile; p. 163–171: Crouzel, Henri: L'évangile de Jean et la patristique: l'exégèse origénienne de Jn **4,13–15**; p. 173–183: Marchadour, Alain: La fécondité d'un texte; p. 185–201: Vernette, Jean: L'utilisation de l'évangile de Jean dans les nouveaux mouvements religieux gnostiques; p. 205–223: Amphoux, Christian-B.: A propos de l'histoire du texte de Jean avant 300: quelques lieux variants significatifs; p. 225–238: Coulot, Claude: Le témoignage de Jean-Baptiste et la rencontre de Jésus et de ses premiers disciples ‹Jn **1,19–51**›. Approches diachroniques et synchronie; p. 239–254: Forster, Christian: Théologie et histoire dans le récit johannique de la Passion à partir de deux exemples: arrestation, comparution devant le grand prêtre et comparution devant Pilate; p. 255–263: Léon-Dufour, Xavier: Quelques textes de portée mystique; p. 265–276: Kuntzmann, Raymond – Michèle Morgen: Un exemple de réception de la tradition Johannique: **1 Jn 1,1–5** et Évangile de Vérité NHI, p. 30, 16–31, 35; p. 277–308: Cazeaux, Jacques: Concept ou mémoire? La rhétorique de Jean chap. **8, v. 12–59**.

Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des **Täuferbild**es im **Johannes**evangelium. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. VI, 315 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XLV; kart. DM 33,– [Diss., München]

Hooker, Morna D.: From Adam to Christ. Essays on **Paul**. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. VIII, 198 p.; £ 25,–.

Kertelge, Karl: Grundthemen paulinischer Theologie. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 244 S.; Lw. DM 78,–.

Cousar, Charles B.: A theology of the **cross**. The death of **Jesus** in the Pauline letters. – Minneapolis: Fortress 1990. XIV, 194 p. = Overtures to biblical theology XXIV; $ 11,95.

Simonis, Walter: Der gefangene Paulus. Die Entstehung des sogenannten **Römerbrief**s und anderer urchristlicher Schriften in Rom. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 156 S.; sfr 41,–.

Sumney, Jerry L.: Identifying Paul's opponents: The question of method in 2 Corinthians. – Sheffield: Academic Pr. 1990. 256 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series XL; £ 30,–.

Tomson, Peter J.: **Paul** and the **Jewish law**: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles. – Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Pr. 1990. XIX, 327 p. = Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum III = Jewish traditions in early christian literature I; DM 79,50.

Wahlde, Urban C. von: The Johannine commandments **1 John** and the struggle for the Johannine tradition. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. XII, 294 p. = Theological inquiries.

Dalbesio, Anselmo: Quello che abbiamo udito e veduto. L'esperienza cristiana nella **Prima lettera** di **Giovanni**. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 267 p. = Supplementi alla Rivista biblica XXII; Lire 35 000 [Diss., Jerusalem]

MacDonald, Dennis Ronald: The **Acts** of **Andrew** and the Acts of Andrew and Matthias in the city of the cannibals. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVII, 460 p. = Texts and translations XXXIII = Christian apocrypha I.

Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret Botschaft und Geschichte. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1990. 331 S., Ill. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Suppl.-Bd. III; DM 70,–.

Panimolle, Salvatore A.: **Gesù** di **Nazaret**. Nell'ultimo evangelo e nei primi scritti dei Padri. – R: Borla 1990. 451 p. = Studi e ricerche bibliche; Lire 50 000.

Hare, Douglas R. A.: The **Son** of **Man** tradition. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress Pr. (1990). XVI, 316 p.; $ 24,95.

Harvey, A[nthony] E[rnest]: Strenuous commands. The **ethic** of **Jesus**. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Intern. (1990). VIII, 248 p.; £ 12,50.

Spencer, William David – Aída [Dina] Besançon Spencer: The prayer life of Jesus. Shout of agony, revelation of love, a commentary. – Lanham [e. a.:] Univ. Pr. of America 1990. XII, 296 p.; $ 30,–.

Horst, Pieter Willem van der – Gerard Mussies: Studies on the Hellenistic background of the New Testament. – Utrecht: Rijksuniv. 1990. 242 p. = Utrechtse theologische reeks X; hfl 30,–.

Holmberg, Bengt: **Sociology** and the New Testament. An appraisal. – Minneapolis: Fortress 1990. VIII, 173 p.; $ 10,95.

Kidd, Reggie M.: Wealth and beneficence in the Pastoral Epistles. A "bourgeois" form of early Christianity? – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 227 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series CXXIII; $ 24,95 [Diss., Duke Univ.]

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Manoscritti Vaticani latini 14666–15203. Catalogo sommario a cura di Ambrogio M. Piazzoni e Paolo Vian. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1989. XXVIII, 303 p. = Studi e testi CCCXXXII.

Godding, Robert: Bibliografia di **Gregorio Magno** ‹1890/1989›. – R: Città Nuova Ed. 1990. IX, 349 p. = Opere di Gregorio Magno. Complementi I.

Anckaert, L. – B. Casper: Franz **Rosenzweig**. A primary and secondary bibliography. – Lv: Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid van de K. U. Leuven 1990. X, 106 p. = Instrumenta theologica VII; FB 550,–.

Moeller, Bernd: Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze. Hrsg. von Johannes Schilling. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 366 S., Ill.; kart. DM 98,–; S. 343–362: Bibliographie B. Moeller.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: Die **Benediktus**regel und ihre Auslegung bis Benedikt von Aniane. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9, 1990, 11–25; S. 27–54: Schreiner, Klaus: Vom adligen Hauskloster zum ‚Spital des Adels'. Gesellschaftliche Verflechtungen oberschwäbischer Benediktinerkonvente im Mittelalter und in der frühen Neuzeit; S. 55–66: Sydow, Jürgen: Fest und klösterlicher Alltag des Spätmittelalters in der Abtei **Blaubeuren**; S. 67–75: Zeißig, Gisela: Das Theater der Benediktiner in der Barockzeit: Das Beispiel **Weingarten**; S. 77–84: Polonyi, Andrea: **Reliquientranslationen** in oberschwäbische Benediktinerklöster als Ausdruck barocker Frömmigkeit; S. 85–117: Bauer, Emmanuel J.: Die **oberschwäbischen Benediktiner** und die alte Universität **Salzburg** ‹1617/1622–1810›; S. 119–134: Talgner, Markus: Die Bemühungen um Wiederzulassung und die Wiedererrichtung von Benediktinerabteien in den Diözesen Freiburg und Rottenburg; S. 135–145: Lang, Peter Thaddäus: Süddeutsche **Diözesanschematismen** des **18.** Jahrhunderts als historische Quellen; S. 147–160: Kopf, Paul: Die **Blutfreitags-Feiern** in **Weingarten** 1936–1939. Ein Beitrag zum Thema „Kirche im Nationalsozialismus". Mit 4 Abb.; S. 177–193: Köhler, Joachim: Von konfessioneller Ausgrenzung zu ökumenischer Offenheit. Erfahrungen im Umgang mit der Kirchengeschichte Oeffingens.

Laak, Werner van: Allversöhnung. Die Lehre von der **Apokatastasis**. Ihre Grundlegung durch Origenes u. ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theol. bei Karl Barth u. Hans Urs von Balthasar. – Sinzig: St. Meinrad Verl. für Theologie 1990. 175 S., 12 Abb. = Sinziger theologische Texte und Studien XI; kart. DM 29,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Eckart Reinmuth . . . – Tü: Mohr (1991). X, 492 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LVII.

Bauckham, Richard: Jude and the relatives of Jesus in the early church. – Ed: T&T Clark (1990). 459 p.; £ 19,95.

Stegemann, W.: Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 304 S. = Forschungen z. Religion und Literatur d. AT u. NT CLII.

Volz, Carl A.: Pastoral life and practice in the early church. – Minneapolis: Augsburg 1990. 240 p.; $ 12,95.

Falbo, Giovanni: Il **primato** della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli. – R: Coletti 1989. 434 p.; Lire 42 000.

Houssiau, Albert – Jean-Pierre Mondet: Le **sacerdoce** du **Christ** et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église. – Louvain-La-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1990. VIII, 267 p. = Collection Cerfaux-Lefort VIII.

Grant, Robert M.: Jesus after the Gospels. The Christ of the second century. – Louisville, Ky: Westminster, John Knox Pr. 1990. 134 p. = The Hale memorial lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1989.

Saulnier, Christiane: **Flavius Josèphe** et la propagande flavienne. – RB 98, 1991, 199–221.

Pietras, Henryk: L'unità di Dio in **Dionigi** di **Alessandria**. – Gr 72, 1991, 459–490.

Norelli, Enrico: Paix, justice et intégrité de la création. **Iréné** de **Lyon** et ses adversaires. – Irén 64, 1991, 5–42.

Bosson, Nathalie: Un palimpseste du Musée Copte du Caire. – Muséon 104, 1991, 5–37; p. 39–56: Kevin Coyle, J.: **Mary Magdalene** in Manichaeism?; p. 57–72: Gryson, R.: Saint **Jérôme** traducteur d'Isaïe. Réflexions sur le texte d'*Isaïe* 14,18–21 dans la Vulgate et dans l'*In Esaiam*; p. 73–108: Esbroeck, M. van: L'homélie géorgienne de **Sévérien** de **Gabala** CPG 4216; p. 109–124: Raphava, Maria – B. Coulie: Les colophons d'Éphrem Mtsire et les traductions géorgiennes de **Grégoire** de **Nazianze**.

Gonzalez; Carlos Ignacio: Antecedentes de la cristología arriana en el siglo III. – Medellin 16, 1990, 315–361.

Martimort, Aimé Georges: Encore **Hippolyte** et la "Tradition Apostolique". – BLE 92, 1991, 133–144.

Orbe, Antonio: **Orígines** y los Monarquianos. – Gr 72, 1991, 39–72.

Klein, Richard: Die Entwicklung der christl. **Palästinawallfahrt** in konstantinischer Zeit. – RQ 85, 1990, 145–181.

Padovese, Luigi: **Ilario** de **Poitiers**. Precursore di Agostinio nella riflessione sulla volontà. – Anton 66, 1991, 3–34.

Devos, Paul: Saint **Jean Chrysostomos** à Antioche dans quatre homelies baptismales. – AB 109, 1991, 137–156.

Collectanea Augustiniana. Augustine: "Second founder of the faith". Ed.: Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren. – NY [e. a.]: Lang 1990. XV, 517 p.; DM 151,–; [cont.:] p. 9–19: Ferrari, Leo C.: Truth and Augustine's **conversion** scene; p. 21–28: Matter, E. Ann: Conversion(s) in the **Confessiones**; p. 29–43: Oroz Reta, José: Predestinación, vocación y conversión según san Agustín; p. 45–64: Stark, Judith Chelius: The dynamics of the will in Augustine's conversion; p. 65–80: Fleteren, Frederick van: St. Augustine's theory of conversion; p. 83–99: Archambault, Paul J.: Augustine's Confessiones: On the uses and limits of psychobiography; p. 101–111: Caldwell, Ellen C.: The *loquaces muti* and the *Verbum infans*: **Paradox** and **language** in the *Confessiones* of St. Augustine; p. 113–140: Dutton, Marsha L.: "When I Was a Child": Spiritual infancy and god's maternity in Augustine's *Confessiones*; p. 141–157: Luman, Richard: Journeys and gardens: Narrative patterns in the *Confessiones* of St. Augustine; p. 159–173: Torchia, N. Joseph: St. Augustine's triadic interpretation of **iniquity** in the *Confessiones*; p. 175–201: Verheijen, Luc: The *Confessiones*: Two grids of composition and reading; p. 205–224: Dougherty, Richard J.: Christian and citizen: The tension in St. Augustine's *De civitate dei*; p. 225–243: Lavere, George: Metaphor and symbol in St. Augustine's *De civitate dei*; p. 245–259: Markus, Robert A.: Augustine on pride and the common good; p. 261–271: Renna, Thomas: Augustine's *De civitate dei* in John Wyclif and Thomas More; p. 275–301: Berrouard, Marie-François: Deux peuples, un seul troupeau, un unique Pasteur: **Ecclésiologie** de saint Augustin et citations de Jean 10:16; p. 303–313: Gerlin, Andrea: Community and ascesis: Paul's directives to the Corinthians interpreted in the *rule* of Augustine; p. 315–328: Grossi, Vittorino: Il porsi della questione della "voluntas salvifica" negli ultimi scritti di Agostino ‹a. 420–427 ›; p. 329–343: Pelikan, Jaroslav: *Canonica regula*: The **trinitarian hermeneutics** of Augustine; p. 345–355: Starnes, Colin: Augustinian biblical exegesis and the origins of modern science; p. 357–369: Martin, Lawrence T.: Augustine's influence on **Bede**'s *Homeliae euangelii*; p. 373–386: Burns, J. Patout: **Ambrose** preaching to Augustine: The shaping of faith; p. 387–401: Djuth, Marianne: **Stoicism** and Augustine's doctrine of human freedom after 396; p. 403–420: Sweeney, Leo: "Was St. Augustine a neoplatonist or a Christian?" Old question, new approach; p. 421–431: Vannier, M. A.: **Manichéisme** et pensée augustinienne de la création; p. 435–450: Bourke, Vernon J.: The **Body Soul** relationship in the early Augustine; p. 451–466: Cress, Donald A.: **Creation** *de nihilo* and Augustine's **account** of evil in *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, Book V; p. 467–483: Raikas, Kauko K.: St. Augustine on juridical duties: Some aspects of the episcopal office in late Antiquity.

Muhlberger, Steven: The fifth-century chroniclers: **Prosper, Hydatius**, and the Gallic chronicler of 452. – Leeds: Cairns 1990. XI, 329 p.

Smith, Thomas A.: De gratia. **Faustus** of **Riez**'s treatise on grace and its place in the history of theology. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. 254 p. = Christianity and Judaism in antiquity IV; $ 26,95.

Harvey, Susan Ashbrook: Asceticism and society in crisis. **John of Ephesus** and the lives of the Eastern saints. – Berk [e. a.]: Univ. of California Pr. 1990. XVI, 226 p. = The transformation of the classical heritage XVII; $ 35,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Via Augustini: Augustine in the later Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Essays in honor of Damasus **Trapp**. Edited by Heiko A. Oberman and Frank A. James, III, in cooperation with Eric Leland Saak. – Lei: Brill 1991. VII, 242 p. = Studies in medieval and Reformation thought XLVIII; [cont.:] p. 5–18: Courtenay, William J.: The articles condemned at Oxford Austin Friars in 1315; p. 19–41: Saak, Eric Leland: The Figurae Bibliorum of **Antonius Rampegolus**, O.E.S.A. ‹ca. 1360–ca. 1422›: MS Uppsala C 162; p. 42–54: Simon, Walter: Incerti auctoris 'Sermo de Antichristo'; p. 55–71: Schulze, Manfred: *Contra Rationem*: Gabriel **Biel**'s reading of **Gregory** of **Rimini**, versus Gregory; p. 72–115: Wetzel, Richard: *Staupitz Augustinianus*: An account of the reception of Augustine in his Tübingen sermons; p. 116–129: Graf zu Dohna, Lothar: **Staupitz** and **Luther**: Continuity and breakthrough at the beginning of the Reformation; p. 130–141: Zumkeller, Adolar: The Augustinian theologian Konrad **Treger** ‹ca. 1480–1542› and his disputation theses of may 5, 1521; p. 142–156: Steinmetz, David C.: **Calvin** and the natural knowledge of God; p. 157–188: James, Frank A., III: A late medieval parallel in Reformation thought: *Gemina Praedestinatio* in **Gregory** of **Rimini** and Peter **Martyr Vermigli**; p. 189–220: Trapp, Damasus: Hiltalinger's Augustinian quotations; p. 221–226: Bibliography of Damasus Trapp O.S.A.

Miscellania Bibliothecae Apostolicae Vaticanae III. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1989. 370 p. = Studi e testi CCCXXXIII; [cont.:] p. 7–106: Bartòla, Alberto: **Alessandro VII** e Athanasius **Kircher** S.J. Ricerche ed appunti sulla loro corrispondenza erudita e sulla storia di alcuni codici chigiani; p. 107–120; Buonocore, Marco: Corrispondenze epigrafiche nei codici Vaticani latini 9042–9060 di Gaetano **Marini**; p. 121–202: Duval-Arnould, Louis: Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des apôtres ‹ms. Vat. lat. 3740›; p. 203–256: Dykmans, Marc: Le conclave sans simonie ou la bulle de Jules II sur l'élection papale; p. 257–356: Hissette, R.: Le corpus averroicum des manuscrits vaticans Urbinates latins 220 et 221 et Nicoleto Vernia (47 pl.); p. 357–360: Ruysschaert, José: Les manuscrits hébraïques vaticans. Corrections et additions a la liste de 1968; p. 361–365: Ruysschaert, José: Les écrits de Jeanne Bignami **Odier** (1902–1989).

5. Mittelalter

Ducellier, Alain: L'Église byzantine entre pouvoir et esprit ‹313–1204›. – P: Desclée 1990. 278 p. = Bibliothèque d'histoire du christianisme XXI.

Dzambo, Jozo: Die **Franziskaner** im mittelalterlichen **Bosnien**. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1991. 256 S., graph. Darst. = Franziskanische Forschungen XXXV; DM 89,– [Diss., Bochum]

Ohme, Heinz: Zum Vorgang der kaiserlichen Subskription auf ökumenischen Konzilien. – ZKG 102, 1991, 145–174.

MacNamara, Martin: Studies on texts of early Irish Latin gospels ‹a. d. 600–1200›. – Steenbrugis: Abbatia S. Petri (e. a.) 1990. XV, 246 p. = Instrumenta patristica XX; FB 2200,–.

Martel, Gérard de: Répertoire des textes latins relatifs au livre de Ruth ‹VIIe–XVe s.›. – Steenbrugis: Abbatia S. Petri (e. a.) 1990. 272 p. = Instrumenta patristica XVIII; FB 2300,–.

Feld, Helmut: Der **Ikonoklasmus** des Westens. – Lei: Brill 1990. X, 344 S. = Studies in the history of Christian thought XLI; hfl 148,–.

Oberndorff, Theo: Lodewijk de Vrome's openbare boetedroening in 833. Een kwestie van *ministeria*. – NAKG 71, 1991, 1–36.

Stroll, Mary: Symbols as power. The papacy following the **investiture** contest. – Lei [e. a.]: Brill 1991. XXIII, 238 p., 44 ill.; hfl 140,–.

Turner, H. J. M.: **St. Symeon** the new theologian and spiritual fatherhood. – Lei [e. a.]: Brill 1990. XVI, 257 p. = Byzantina neerlandica XI; hfl 125,– [Diss., Manchester. Überarb.]

Flori, J.: Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la 2. moitié de siècle. – RHE 75, 1990, 617–650.

Deutz, Helmut: Geistliches und geistiges Leben im Regularkanonikerstift **Klosterrath** im **12.** und **13.** Jahrhundert. – Siegburg: Schmitt 1990. LIII, 338, [16] S., Ill. = Bonner historische Forschungen LIV; kart. DM 116,–.

Bérubé, Camille: **Guillaume** de **Saint-Thierry** source de la pensée franciscaine. – CFR 61, 1991, 117–148.

Falkenstein, Ludwig: Leistungsersuchen **Alexanders III.** aus dem ersten Jahrzehnt seines Pontifikates. – ZKG 102, 1991, 175–208.

Accrocca, Felice: **Francesco d'Assisi**, la sofferenza, la scrittura. Contributo alla "questione francescana". – CFR 61, 1991, 5–21; p. 23–116: Zamora, Germán: La juventud de Francisco de Asís en su iconografía menor. Arte, leyenda, historia.

Rosier, Irène – Bruno Roy: Grammaire et liturgie dans les "Sophisme" du XIII. siècle. – Vivarium 28, 1991, 118–135.

Makdisi, George: The rise of humanism in classical Islam and the Christian West. With special reference to scholasticism. – Ed: Edinburgh Univ. Pr. 1990. XXI, 431 p.

Maranesi, Pietro: La "triplex veritas" bonaventuriana di Hexaëmeron IX–V 22 e riunificazione del sapere cristiano. – CFR 61, 1991, 149–176.

Portalupi, Enzo: Studi sulla presenza di **Gregorio Magno** in **Tommaso d'Aquino**. – Frb/S: Universitätsverl. 1991. 125 p. = Dokimion X; sfr 28,–.

La doctrine de la **révélation** divine de saint **Thomas** d'**Aquin**. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989. A(rturo) Blanco . . . Recueil publié . . . de Léon Elders. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1990. 278 p. = Studi tomistici XXXVII; Lire 30 000; p. 12–26: Scheffczyk, Leo: Der neuscholastische Traktat De revelatione divina, die dogmatische Konstitution Dei Verbum und die Lehre des hl. Thomas; p. 27–48: Blanco, Arturo: Word and truth in Divine Revelation. A study of the commentary of S. Thomas on John 14,6; p. 49–68: Hödl, Ludwig: Die veritates fidei catholicae und die Analogie der Wahrheit im mittelalterlichen Streit der Fakultäten; p. 69–103: Delhaye, Philippe: Morale révélée et morale naturelle dans l'Epitre aux Romains; p. 104–131: Schenk, Richard: Omnis Christi actio nostra est instructio. The deeds and sayings of Jesus as revelation in the view of Aquinas; p. 132–152: Elders, Leo: Aquinas on Holy Scripture as the medium of Divine Revelation; p. 153–170: Nicolas, Jean-Hervé: Aspects épistémologiques de la révélation; p. 171–195: Torrell, Jean-Pierre: Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation; p. 196–211: McGregor, Bede: Revelation, creeds and salvific mission; p. 212–229: Cottier, Georges: Les motifs de crédibilité de la révélation selon saint Thomas; p. 230–249: Schumacher, Joseph: Der Offenbarungsbegriff im Modernismus; S. 250–278: Stöhr, Johannes; Überlegungen zu einigen neueren Theorien nicht-begrifflicher Erfahrung der Offenbarung.

Elders, L. J.: The philosophical theology of St. Thomas Aquinas. – Lei: Brill 1990. IX, 332 p. = Studien u. Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXVI; hfl 145,–.

Marengo, Gilfredo: Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino. – R: Città Nuova Ed. 1990. 199 p.; Lire 24 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Batit, Michel: Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint **Thomas** à **Suarez**. – P: Presses Univ. de France 1990. 389 p. = Léviathan.

Lambertini, Roberto: Apologia e crescita dell'identità francescana ‹1255–1279›. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 196 p = Nuovi studi storici IV; Lire 30 000.

Wolter, Allan B(ernard): The philosophical theology of John **Duns Scotus**. Ed.: Marilyn McCord Adams. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1990. IX, 356 p.; $ 47,50.

Thijssen, J. M. M. H.: Once again the Ockhamist Statutes of **1339** and **1340**. Some new perspecitves. – Vivarium 28, 1991, 136–167.

Il laudario "Frondini" dei disciplinati di Assisi (sec. XIV). A cura di Franco Mancini. – Firenze: Olschki 1990. 374 p., 4 tav. = Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi e testi XI; Lire 65 000.

Tabarroni, Andrea: **Paupertas Christi** et apostolorum. L'ideale francescano in discussione ‹**1322–1324**›. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990. 128 p. = Nuovi studi storici V; Lire 21 000.

Roth, Gunhild: Sündenspiegel im 15. Jahrhundert. Untersuchungen zum pseudo-augustin. **„Speculum peccatoris"** in dt. Überlieferung. – Bern [u. a.]: Lang 1991. VI, 260 S.; sfr 66,–.

Seibt, Ferdinand: **Hussiten**studien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution. Festgabe zum 60. Geburtstag von Ferdinand Seibt. – Mchn: Oldenbourg 1991. X, 271 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LX; DM 78,–.

Rubin, Miri: Corpus Christi. The **Eucharist** in late medieval culture. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1991). XVI, 432 p., fig.; £ 35,–.

6. Gesamte Neuzeit

Religion, conflict and coexistence in Ireland. Essays presented to Patrick J(oseph) **Corish**. Ed. by R(ichard) V(incent) Comerford . . . – Dublin: Gill & Macmillan 1990. 360 p.; £ 35,–; p. 278–292: Bibliography P. J. Corish.

Schinagl, Paul: Die Abtei **Attel** in der Neuzeit ‹**1500–1803**›. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XVII, 451 S., Anhang: 12 Ill. = Münchener theologische Studien I, 31; DM 98,– [Diss., München]

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Geist und Religion der Neuzeit. Bd. I: Transformation des Reformatorischen: von Luther bis Herder. – Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1991. 457 S. = Schriften zur internationalen Kultur- und Geisteswelt IX; DM 59,80.

Sturkenboom Dorothée: In memoriam-teksten op bidprentjes. Een verkennend onderzoek naar de realtie met de gevoelens van nabestaanden ‹1790–1988›. – AGKKN 33, 1991, 11–34.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Ziegler, Walter: Reformation als Gemeindereformation? – AKuG 72, 1990, 441–452.

Lienhard, Marc: Religiöse **Toleranz** in Straßburg im 16. Jahrhundert. – Stu: Steiner 1991. 43 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1991, 1.

Dreher, Luís Henrique: Decadência da cristandade e hermenêutica na teologia de Thomas **Müntzer**. – REB 50, 1990, 858–895.

Katholische Theologen der Reformationszeit. Mit Beitr. von Remigius Bäumer, hrsg. von Erwin Iserloh. – Mstr: Aschendorff 1991. 132 S., Ill. = Kathol. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLIV.

Ebeling, Gerhard: Todesangst und Lebenshoffnung. Ein Brief Luthers. – ZThK 88, 1991, 181–210.

Markschies, Christoph: „Hie ist das recht Osterlamm". Christuslamm und Lammsymbolik bei Martin Luther und Lucas Cranach. – ZKG 102, 1991, 209–230.

Wicks, Jared: Heiliger Geist – Kirche – Heiligung. Einsichten aus Luthers Glaubensunterricht. – Catholica 44, 1991, 79–101.

Tacke, Andreas: Agnes **Pless** und Kardinal **Albrecht** von **Brandenburg**. – AKuG 72, 1990, 347–365.

Vercruysee, Jos E.: **Nadal** et la Contre-Réforme. – Gr 72, 1991, 289–315.

O'Malley, John W.: Was **Ignatius Loyola** a church reformer? How to look at early modern Catholicism. – CHR 77, 1991, 177–193.

Willsch, Alois: Das Verständnis der **Ehe** im „Enchiridion" des Johannes **Gropper**. Ein Beitrag zum Eheverständnis der vortrident. kathol. Kontroverstheologie des 16. Jh.s. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. 249 S. = Dissertationen. Theologische Reihe XLIV; DM 29,80 [Diss., Freiburg/B]

Schneider, John R.: Philipp **Melanchthon**'s rhetorical construal of biblical authority: oratio sacra. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1990. IX, 277 p. = Texts and studies in religion LI.

Keen, Ralph: Defending the pious. **Melanchthon** and the Reformation in Albertine Saxony, 1539. – ChH 60, 1991, 180–195.

MacGrath, Alister E.: A life of John **Calvin**. A study in the shaping of Western culture. – Oxf [e. a.]: Blackwell 1990. XV, 332 p.; ill.

Bullinger, Heinrich: Werke. Abt III: Theologische Werke. Bd. 2: Unveröffentlichte Werke der Kappeler Zeit, Theologica. Hrsg. unter Mitw. des Zwinglivereins in Zürich ... von Joachim Staedtke. – Zü: Theol. Verl. 1991. 194 S.; sfr 80,–.

Biel, Pamela: Doorkeepers at the house of righteousness. Heinrich **Bullinger** and the Zurich clergy **1535–1575**. – Bern, Ffm, NY, P: Lang 1991. 244 p. = Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte XV; sfr 55,–.

Acheson, Robert J.: Radical puritans in England: **1550–1660**. – Lo (e. a.): Longman 1990. VII, 112 p. = Seminar studies in history.

Randall Coats, Catharine: Subverting the system: d'**Aubigné** and **Galvinism**. – Kirksville: Sixteenth Century Journal Publ. 1990. VII, 214 p. = Sixteenth century essays and studies XIV.

8. Neuere Zeit

Negri, Luigi: Fede e ragione in **Tommaso Campanella**. – Milano: Massimo (1990). 216 p. = Problemi del nostro tempo LXXIV; Lire 30 000.

Bernhard, Jean: L'époque de la Réforme et du Concile de **Trente**. Par Jean Bernhard, Charles Lefebvre Francis Rapp. – P: Ed. Cujas 1989. 447 p. = Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident XIV; F 320,–.

Ruler, J. A. van: New philosophy to old standards. **Voetius**' vindication of divine concurrence and secondary causality. – NAKG 71, 1991, 58–91.

Palaver, Wolfgang: Politik und Religion bei Thomas **Hobbes**. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 386 S. = Innsbrucker theologische Studien CXXXIII; DM 56,– [Diss., Innsbruck]

Renders, Helmut: John **Wesley** als Apologet: Systematisch-theologische Hintergründe und Praxis wesleyanischer Apologetik und ihre missionarische Bedeutung. – Stu: Christl. Verl.-Haus 1990. 63 S. = Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche XXXVIII.

Schreurs, Nico: „Keine festbegrenzte und Wahrhaft anschauliche Vorstellung." **Schleiermachers** Schwierigkeiten mit dem Lehrstück von der Auferstehung des Fleisches. – FZPhTh 38, 1991, 27–56.

Drigani, Andrea: La „potestas dispensandi Episcopi" negli "Atti dell'Assemblea degli arcivescovi e Vescovi di Toscana tenute a Fiorenze nell'anno 1787". – ASI 149, 1991, 163–184.

Lucien, Bernard: **Grégoire XVI, Pie IX** et **Vatican II.** Études sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique. – Tours: Éd. Forts dans la foi 1990. 350 p.; F 150,–.

Glanz und Elend der alten Klöster: Säkularisation im bayerischen Oberland 1803. Hrsg. v. Josef Kirmeyer und Manfred Treml unter Mitarb. von Evamaria Brockhoff. – Mchn: Süddt. Verl. 1991. 374 S., Ill., graph. Darst. S. = Veröffentlichungen zur bayerischen Geschichte und Kultur XXI.

Ker, Ian: The achievement of John Henry **Newman**. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. X, 209 p.; $ 12,95.

Bressolette, Claude: **Ultramontanisme** et **Gallicanisme** engagent-ils deux visions de la société. – FZPhTh 38, 1991, 3–26.

Breuning, Wilhelm: Trinitarische Theologie als Quelle einer Erneuerung des Glaubens. Zum Beitrag Heribert **Schaufs** für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes. – Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Pad 1991, 167–180; S. 181–199: Minz, Karl-Heinz: Communio Spiritus Sancti. Zur Theologie der „inhabitatio propria" bei M. J. **Scheeben**; S. 201–211: Paul, Eugen: Theologie und Verkündigung am Beispiel der inhabitatio-Lehre; S. 213–246: Gasper, Hans: Die Vermählung von Natur und Gnade als Modell für die Theologie Scheebens; S. 247–275: Hoffmann, Norbert: Zur „Perichorese„ von Maria und Kirche in der Sicht M. J. Scheebens. Grundelemente systematischer Interpretation; S. 277–298: Naab, Erich: Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes. Eine Überlegung zum Kirchentraktat des Joseph **Ernst**; S. 299–322: Bäumer, Remigius: Matthias Joseph Scheeben in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum; S. 323–340: Neufeld, Karl-Heinz: Zur „Römischen Schule" im deutschen Sprachraum; S. 343–357: Schäfer, Philipp: Der Traditionsbeweis für die Trinität nach Johannes Evangelist **Kuhn** ‹1806–1887›; S. 359–380: Walter, Peter: Joseph **Kleutgens** „Ars dicendi" und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Collegium Germanicum im 19. Jahrhundert; S. 381–428: Lepper, Herbert: Staat und Kirche im Denken Alfred von **Reumonts**; S. 439–489: Schwedt, Herman H.: Michael **Haringer** C. Ss. R. (1817–1887), Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation; S. 491–523: Berning, Vincent: Konservatismus und Fortschritt. Erwägungen über das Statische und Dynamische in der Kirche im Anschluß an Herman **Schell** (1850–1906).

Coux-Euzennat, M.-M. de: Action institutionelle ou engagement social. Lettres de Charles de Coux à Charles Périn, à Lacordaire et à l'abbé Maret de 1845 à 1849. – RHE 75, 1990, 669–700.

Benedetto **XV** e la pace – 1918. A cura di Giorgio Rumi. – Brescia: Morcelliana 1990. 253 p., 2 ill. = Biblioteca di storia contemporanea; Lire 25 000; [cont.:] p. 9–18: Monticone, Alberto: Benedetto XV e la Germania; p. 19–47: Rumi, Giorgio: Corrispondenza fra Benedetto XV e Carlo I d'Asburgo; p. 49–63: Serra, Enrico: La nota del primo agosto 1917 e il governo italiano: qualche osservazione; p. 65–82: Marco, Vittorio de: L'intervento della Santa Sede a Versailles in favore delle missioni tedesche; p. 83–128: Riccardi, Andrea: Benedetto XV e la crisi della convivenza multireligiosa nell'Impero ottomano; p. 129–150: Bruti Liberati, Luigi: Santa Sede e Stati Uniti negli anni della grande guerra; p. 151–169: Morozzo Della Rocca, Roberto: Santa Sede e Russia rivoluzionaria; p. 171–211: Leonardis, Massimode: Le relazioni anglovaticane durante la prima guerra mondiale: l'imparzialità di Benedetto XV e la sua nota dell'agosto 1917; p. 213–237: Sierpowski, Stanislaus: Benedetto XV e la questione polacca; p. 233–253: Bressan, Edoardo: L'«Osservatore Romano» e le relazioni internazionali della Santa Sede ‹1917–1922›.

Cárcel Ortí, Vicente: **Benedicto XV** y el catolicismo social español. – AST 63/64, 1990, 7–152.

9. Neueste Zeit

Murphy-O'Connor, Jerome: The **Ecole biblique** and the New Testament: a century of scholarship ‹1890–1990›. With a contribution by Justin Taylor. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. VIII, 195 p., ill. = Novum Testamentum et orbis antiquus XIII; DM 48,–.

Lagrange, Marie-Joseph: L'écriture en église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle ‹1890–1937›. Présentation par M(aurice) Gilbert. – P: Éd. du Cerf 1990. 225 p. = Lectio divina CXLII; F 145,–.

Schreiber, Matthias: Friedrich Justus **Perels**. Ein Weg vom Rechtskampf der Bekennenden Kirche in den politischen Widerstand. – Mchn: Kaiser 1989. 260 S. = Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich III.

May, Georg: Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen. – Stein am Rhein: Christiana 1991. XVIII, 700 S.; DM 90,–.

Alemany, José J.: Karl **Barth**, comentarista de la „Dei Verbum". – EE 66, 1991, 53–66.

Toschi, Massimo: Per la Chiesa e per gli uomini: Don Giovanni **Rossi**, 1887–1975. – Gen: Marietti 1990. XIII, 364 p. = Testi e ricerche di scienze religiose. N.S. III.

Hering, Rainer: Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich". Studien zur **Hamburg**er Wissenschafts- u. Kirchengeschichte im 20. Jh. – Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges. 1990. 197 S. = Reihe Geschichtswissenschaft XX; kart. DM 29,–.

Clements, Keith W.: What freedom? The persistent challenge of Dietrich **Bonhoeffer**. – Bristol: Bristol Baptist College 1990. VII, 184 p.

Bulla, Siegmund: Das Schicksal der schlesischen Männerklöster während des Dritten Reiches und in den Jahren 1945, 46. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. 200 S. = Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte V; DM 36,-.

O'Donell, John: **Pannenberg**'s doctrine of God. – Gr 72, 1991, 73–98.

Snoek, Johan M.: De **Nederlands**e kerken en de **Joden**: 1940–1945. De protesten bij Seyss-Inquart, hulp aan joodse onderduikers, de motieven voor hulpverlening. – Kampen: Kok 1990. 211 blz., ill.

Kaplan, Karel: Staat und Kirche in der **Tschechoslowakei**. Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948–1952. – Mchn: Oldenbourg 1990. 293 S. = Veröffentlichungen des Collegium Carolinum LXIV.

Saward, John: The mysteries of March. Hans Urs von **Balthasar** on the Incarnation and Easter. Foreword by Rowan Williams. – Lo: Collins 1990. XXI, 186 p.; £ 7,95.

Rende, Michael L.: **Lonergan** on **conversion**. The development of a notion. – Lanham, Md., NY [e. a.]: Univ. Pr. of America (1991). XII, 225 p.; $ 35,–.

Tornos, Andrés: La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos officiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II. – EE 66, 1991, 2–26.

Reitinger, Herbert: Die Rolle der Kirche im politischen Prozeß der DDR 1970 bis 1990. – Mchn: Tuduv-Verl.-Ges. 1991. IV, 124 S. = Tuduv-Studien. Reihe Politikwissenschaften XLVII.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ist Christus der einzige Weg zum Heil? Karl Müller ... (Hrsg.). – Nettetal: Steyler Verl. 1991. 199 S. = Veröffentlichungen des Missionspriestersemi-

nars St. Augustin bei Bonn XL; kart. DM 35,–; [enth.:] S. 13–43: Marx, Hans-Jürgen: Die Pluralität der Religionen – Herausforderung für Mission und Theologie in Asien; S. 45–66: Baumert, Norbert: Jesus Christus – die endgültige Offenbarung Gottes – Biblische Sicht; S. 67–88: Hahn, Viktor: Jesus Christus – der Weg zum Heil – Sicht der systematischen Theologie; S. 89–130: Döring, Heinrich: Der Absolutheitsanspruch des Christentums; S. 131–152: Hagemann, Ludwig: Die Frage nach der Wahrheit der Religionen; S. 153–167: Bürkle, Horst: Dialog mit den Religionen im missionarischen Kontext; S. 169–181: Greschat, Hans-Jürgen: Das Christusbild und die Heilserwartung in „nichtorthodoxen" christlichen Kirchen; S. 183–199: Sundermeier, Theo: Evangelisierung und die Wahrheit der Religionen.

Eglise et histoire de l'Eglise en **Afrique**. Actes du colloque de Bologne, 22–25 octobre 1988. Ed. par Giuseppe Ruggieri. – P: Beauchesne 1990. XXV, 393 p. = Bibliothèque Beauchesne XVIII; F 294,–; [cont.:] p. 1–12: Pietri, Charles: Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne; p. 13–28: Vauchez, André: L'évolution de l'**idée** de **mission** et de la pratique missionnaire en Occident à l'époque **médiévale**; p. 29–42: Medeiros, François de: Une structure de domination. La mentalité sous-jacente à la traite négrière et le propos de l'évangélisation au **XVI**e siècle; p. 43–62: Gadille, Jacques: L'«idéologie» des missions catholiques en Afrique francophone; p. 63–87: Battelli, Giuseppe: Daniel **Comboni** et son «image» de l'Afrique; p. 89–95: Kretschmar, Georg: Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique; p. 97–118: Rutayisiré, Paul: L'africanisation du Christianisme et la pratique missionnaire en référence à la christianisation du **Burundi** (1897–1937); p. 119–142: Ilboudo, Jean: De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise; p. 143–177: Ryan, Patrick J.: Les Eglises chrétiennes et l'Islam en Afrique de l'Ouest: les antécédents historiques de la situation moderne; p. 179–215: Kenny, Joseph: L'**Eglise** et l'**Islam** en Afrique de l'Ouest au **XX**e siècle «avec une référence particulière au **Nigeria**»; p. 219–236: Ngindu Mushete, Alphonse – Sidbé Semporé: Les nouvelles théologies africaines. Les ministères ecclésiaux en Afrique: situation présente et perspectives d'avenir; p. 237–280: Kabasele Lumbala, François: **Liturgie africaine** et restructuration du symbolisme religieux; p. 283–310: Melloni, Alberto: Facteurs involutifs et lignes de développement dans l'historiographie relative au Christianisme africain; p. 311–345: Menozzi, Daniele: Les histoires actuelles de l'Eglise entre universalité et régionalité; p. 347–363: Ruggieri, Giuseppe: Histoire de l'Eglise entre théologie, sciences humaines et méthode historico-critique; p. 365–371: Agbobly-Atayi, Bertin: Les **sources orales** de l'histoire de l'Eglise en Afrique; p. 373–390: Mêtinhoué, Goudjinou Pierre: L'importance du passé dans l'histoire de l'Eglise en Afrique.

Mbefo, Luke Nnamdi: Theology and the African heritage. – Bigard theol. studies 11, 1991, 4–20; p. 42–50: Edokobi, Alfred C.: Adaptation in post-centenary Catholic Church in **Nigeria**.

Berg, Hans van den: La evangelización en **Bolivia** en el siglo XIX. Hechos y características. – Yachay 7, 1990, 15–63; p. 67–127: Manzanera, Miguel: Teología, filosofía y ciencia. Contribución Latinoamericana a una hermenéutica de la liberación.

Beozzo, José Oscar: Evangelizaçâo e V centenário. Passado e futuro na igreja da **América Latina**. – REB 50, 1990, 556–617.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Le Manchec, Claude: Mircéa **Eliade**, le chamanisme et la littérature. – RHR 208, 1991, 27–48.

Vidal, Jacques: Sacré, symbole, créativité. Ed. par Julien Ries. Avec la collab. d'un groupe des étudiants de Jacques Vidal. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions; P: Institut de Science et de Théologie de Religions 1990. XIV, 344 p. = Homo religiosus. Sér. Cahiers III; FB 954,–.

Islamic spirituality. Vol. II: Manifestations. Ed. by Seyyed Hossein Nasr. – Lo: SCM Pr. 1991, XXVIII, 548 p. = World spirituality; £ 25,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Der **Buddha**. Leben und Lehre. – Stu: Kohlhammer 1990. 244 S. = Urban-Taschenbücher; kart. DM 22,–.

Heine, Steven: Does the koan have Buddha-nature? The **Zen koan** as religious symbol. – Journal of the American Academy of religion 58, 1990, 357–388.

Adami, Norbert R.: Religion und Schamanismus der **Ainu auf Sachalin**. Ein Beitrag zur historischen Völkerkunde Nordostasiens. – Mchn: Judicium 1991. 171 S.; kart. DM 42,–.

Tull, Herman W. – F. Max Müller – A. B. Keith: "Twaddle", the "Stupid" myth, and the disease of indology. – Numen 38, 1991, 27–58; p. 59–79 (9 fig.): Witte, Hans: La quête du sens dans le symbolisme Yoruba: Le cas d'Erinle; p. 80–109: Bakker, Hans: Ayodhyā: A Hindu Jerusalem. An investigation of 'Holy War' as a religious idea in the light of communal unrest in India; p. 110–127: Fletcher, Madeleine: The Almohad tawhīd: Theology which relies on logic.

Weig, Berthold: **Indianische** Weisheit des Volkes in den Hochanden Lateinamerikas. – Rgb: Roderer 1991. 266 S., graph. Darst. = Theorie und Forschung CXXIX = Religionswissenschaften I; kart. DM 52,– [Diss., Regensburg]

Ehrich, Kurt S.: **Shichifukujin**. Die sieben Glücksgötter Japans. Ein Versuch über Genesis u. Bedeutung volkstümlicher ostasiatischer Gottheiten. – Recklinghausen: Bongers (1991). X, 372 S., Anhang: 134 ungez. S.; DM 98,–.

Palmié, Stephan: Das Exil der Götter. Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion. – Ffm, Bern, NY: Lang 1991. 532 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, B 24; sfr 93,– [Diss., München]

Welte, Frank Maurice: Der **Gnāwa-Kult**: Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in **Marokko**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1990. 379 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, 18; sfr 89,– [Diss., Tübingen]

Stevens, Lesley: Religious change in a Haya village, **Tanzania**. – Journal of religion in Africa 21, 1991, 2–25; p. 26–41: Johnson, Douglas H.: Salim Wilson: the black evangelist of the North.

Wentz, Richard E.: Religion in the New World. The shaping of religious in the United States. – Minneapolis, Mn.: Fortress (1990). XIV, 370 p.

VI. Religionsphilosophie

Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion. Présentation de Jean Greisch ([Par] Han Adriaanse . . .). – P: Beauchesne (1991). 430 p. = Philosophie XIII; F 180,–; [cont. e. a.]: p. 53–69: Madec, Goulven: Bonheur, philosophie et religion selon Saint **Augustin**; p. 71–99: Gire, Pierre: Métaphysique, théologie et mystique chez Maître **Eckhart**; p. 101–117: Breton, Stanislas: L'argument ontologique aujourd'hui. Problèmes et perspectives; p. 119–135: Labarrière, Pierre-Jean: Dieu improbable; p. 137–151: Ledure, Yves: Mort de Dieu et transcendance; p. 157–179: Olivetti, Marco: Implications sociologiques des approches contemporaines en philosophie de la religion; p. 203–214: Jarczyk, Gwendoline: Y a-t-il un *homo religiosus*?; p. 217–245: Labbé, Yves: Le sacré et l'alliance. Catégorie du religieux; p. 247–260: Vieillard-Baron, Jean-Louis: La déchirure morale et sa réconciliation religieuse; p. 261–275: Gomez-Muller, Alfredo: Pensée du religieux et exigences de justice: le cas de Simone **Weil**; p. 277–295: Adriaanse, Han: Devotio postmoderna. Stades sur le chemin de la mémoire religieuse; p. 299–319: Marty, François: L'homme qui parle est-il religieux?; p. 321–380: Greisch, Jean: La religion à l'intérieur des limites du simple langage; p. 381–428: Jacques, Francis: La condition de textualité: le texte religieux comme livre.

Auf der Spur des Heiligen. **Heideggers** Beitrag zur Gottesfrage. Günther Pöltner (Hrsg.). – Wien, Köln: Böhlau 1991. 108 S.; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 9–22: Kettering, Emil: Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung; S. 23–39: Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken; S. 40–48: Fédier, François: Die Spur des Heiligen; S. 49–61: Jäger, Alfred: Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers; S. 61–90: Schaeffler, Richard: Der „Gruß des Heiligen" und die „Frömmigkeit des Denkens". Heideggers Beitrag zu einer Phänomenologie der Religion; S. 91–107: Halder, Alois: Heidegger und Lévinas – einer in d. Frage des anderen.

Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Carsten Bresch . . . Hrsg. von Carsten Bresch . . . – Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 175 S. = Quaestiones disputatae CXXV; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 9–20: Daecke, Sigurd Martin: Einführung. Kann man Gott aus der Natur erkennen?; S. 21–23: Bresch, Carsten: Einführung: Die alte und die neue Offenbarung der Schöpfung; S. 24–61: Riedlinger, Helmut: „Gott" und „Natur". Zu den Anfängen der „natürlichen Theologie" und ihrer bleibenden Bedeutung; S. 62–71: Gahmig, Herbert: Evolutionäre natürliche Offenbarung. Ein Beitrag aus der Sicht der Chemie; S. 72–86: Bresch, Carsten: Das Alpha-Prinzip der Natur; S. 87–101: Weissmahr, Béla: **Evolution** als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit; S. 102–116: Schiwy, Günther: Der Gott der Evolution. Der kosmische Christus im Werk von **Teilhard** de **Chardin**; S. 117–134: Mortensen, Viggo: Theologie der Natur als natürliche Theologie; S. 135–154: Daekke, Sigurd Martin: Gott der Vernunft, Gott der Natur und persönlicher Gott. Natürliche Theologie im Gespräch zwischen Naturphilosophie und Worttheologie; S. 155–174: Bresch, C. – S. M. Daecke – G. Kreil – G. Schiwy – B. Weissmahr: Evolution als Offenbarung – Kann man Gott aus der Natur erkennen? Zusammenfassung eines Gesprächs.

VII. Fundamentaltheologie

Sur l'identité chrétienne. Joseph Doré . . . – (P): Desclée (1990). 222 p. = Relais-études VIII; F 125,–; [cont.:] p. 9–16: Doré, Joseph: Pour une réflexion sur l'identité chrétienne; p. 19–49: Séguy, Jean: Un christianisme minoritaire: les sectes; p. 51–73: Delzant, Antoine: Un problème résurgent: la science et la foi; p. 75–90: Jossua, Jean-Pierre: L'apport de la littérature à la réflexion chrétienne; p. 91–102: Valadier, Paul: Identité chrétienne et morale; p. 105–127: Bousquet, François: Le devenir chrétien selon **Kierkegaard**; p. 129–170: Gagey, Henri-Jérôme: La foi chez Bultmann et après lui; p. 171–216: Doré, Joseph: Foi en Dieu et identité chrétienne. L'articulation entre théologie et christologie.

Ven, Johannes A. von der: Entwurf einer empirischen Theologie (Praktische theologie, dt.) – (Kampen:) Kok; (Weinheim:) Dt. Studien Verl. (1990). X, 277 S., graph. Darst. = Theologie & Empirie X; kart. DM 58,–.

Haight, Roger: Dynamics of theology. – NY, Mahwah, N.J.: Paulist Pr. (1990). X, 274 p.; $ 12,95.

Babolin, Sante: Icona e conoscenza. Preliminari d'una teologia iconica. – (Padova:) Libr. Ed. Gregoriana (1990). 379 p., graph. fig., fig. = Studi teologici XXIV; Lire 45 000.

Lakeland, Paul: Theology and critical theory. The discourse of the church. – Nashv, Tenn.: Abingdon Pr. 1990. 271 p.; $ 18,95.

Valerio, Adriana: Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese. – Napoli: D'Auria 1990. 205 p.; Lire 30 000.

Heijke, J(an) P.: Kameroense bevrijdingstheologie: Jean-Marc Ela. Theologie van onder de boom. – Kampen: Kok 1990. X, 226 p., graph. Darst. = Kerk en theologie in context VI; hfl 37,50 [Diss., Njimegen]

Kee, Alistair: **Marx** and the failure of liberation theology. – Lo: SCM Press; Phil, Pa.: Trinity Pr. Intern. (1990). XII, 302 p.; £ 15,–.

Williams, T. C.: The idea of the miraculous. The challenge to science and religion. – Lo: Macmillan, 1990. XIV, 269 p.; £ 35,–.

Mitchell, Basil: How to play theological ping-pong and other essays on **faith** and reason. Ed. by William J. Abraham and Robert W. Prevost. – London [e. a.:] Hodder & Stoughton 1990. 218 p.; £ 8,99.

Clark, Kelly James: Return to reason. A critique of enlightenment evidentialism and a defense of reason and belief in God. – GrR, Mich.: Eerdmans 1990. IX, 158 p.; $ 10,95.

Ambler, Rex: Global theology: The meaning of faith in the present world crisis. – Lo: SCM Press 1990. 90 p.; £ 4,95.

Biser, Eugen: **Glaubensprognose**. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. – (Graz, Wien [u. a.:]) Verl. Styria (1991). 454 S.; Lw. DM 65,–.

Marsden, George M.: Understanding fundamentalism and evangelicalism. – GrR, Mich.: Eerdmans 1991. X, 208 p.; $ 12,95.

Ambrose, E. J.: The mirror of **creation**. – Ed: Scottish Acad. Pr. 1990. XII, 238 p. = Theologie and science at the frontiers of knowledge XI.

Plantinga, Alvin: God and other minds. A study of the rational justification of belief in God. – Ithaca, N.Y., Lo: Cornell Univ. Pr. (1990). XVII, 277 p.; $ 10,95.

Edlinger, Franz: War **Jesus** ein „Rechter" oder ein „Linker"? Die Kirche auf dem Weg zwischen Fundamentalismus u. Befreiungstheologie. – Bad Sauerbrunn: Ed. Tau 1991. 116 S.; kart. DM 19,80.

VIII. Dogmatik

Sacrifice and redemption: Durham essays in theology. Edited by S.W. Sykes. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XI, 339 p.; £ 35,–.

Schlitt, Dale M.: Trinity and third millennium. – EglTh 21, 1990, 349–369.

Panteghini, Giacomo: L'uomo all aluce di Cristo. Lineamenti di **antropologia** teologica. – Padova: Ed. Messaggero (1990). 253 p. = Strumenti di scienze religiose; Lire 18 000.

Sanna, Ignazio: Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo. – R: Città Nuova Ed. 1990. 311 p;. Lire 30 000.

Jésus: **Christ universel**? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 27 au 29 octobre 1989. Publié sous la direction de Jean-Claude Petit ... – [Montr:] Éd. Fides (1990). 273 p. = Héritage et projet XLIV; $ 19,95; [cont.:] p. 9-24: Provencher, Normand: Singularité de Jésus et universalité du Christ; p. 25–48: Rochais, Gérard: «Et le Verbe s'est fait chair» Jn 1,14; p. 47–54: Langevin, Gilles: Singularité et universalité du Christ-Jésus; p. 55–78: Ménard, Camil: Jésus le Christ est-il l'unique sauveur? Le salut chrétien confronté aux autres religions de salut; p. 79–102: Lemieux, Raymond: Jésus, un produit culturel contemporain? Réflexions sur le christianisme et l'art d'aujourd'hui; p. 103–114: Gélinas, Yvon: La situation unique du Christ, condition de sa fonction universelle, selon Nicolas de Cues; p. 115–138: Breton, Jean-Claude: Christologie et christocentrisme spirituel; p. 139–155: Lapointe, Guy: Figures du Christ Avenir. Réflexions sur une expérience liturgique; p. 157–174: Nadeau, Jean-Guy: Croix du Christ et souffrance humaine; p. 175:196: Peelman, Achiel: Le Christ est amérindien. Perspectives anthropologiques et théologiques; p. 197–218: Melançon; Louise: Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste?; p. 219–237: Michaud, Jean-Paul: De roman, d'histoire ou de foi? La figure de Jésus; p. 239–262: Bergeron, Richard: Jésus et le Christ. Lecture ésotérique de Jésus.

Guggenberger, Engelbert: Karl **Rahner**s Christologie und heutige Fundamentalmoral. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 221 S. = Innsbrucker theologische Studien XXVIII; kart. DM 50,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Renwart, Léon: "Jésus un et multiple". Chronique de christologie. – NRTh 112, 1990, 718–730.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. II. – Mchn: Kaiser (1991). 460 S.; DM 96,–.

Johnson, Elizabeth A.: Consider Jesus. Waves of renewal in christology. – NY: Crossroad 1990. XII, 149 p.; $ 14,95.

Page, Ruth: The **incarnation** of freedom and love. – Lo: SCM Press (1991). X, 214 p.; £ 15,–.

Haquin, André: Vers une nouvelle théologie des **sacrements**. – ETL 66, 1990, 355–367.

Ionita, Viorel: Geist-Reich, Gottes-Kirche aus pneumatologischer Perspektive. – OstkSt 40, 1991, 3–17.

Semeraro, Marcello: La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito. – Laurentianum N.S. 56, 1991, 55–70.

Bueno, Eloy: La teología del laicado ante sus aporías. – Revista Agustiniana 32, 1991, 615–644.

Ara, Saturnino: La potestad de gobierno de la Iglesia, hoy. – EstFr 91, 1990, 367–400.

Goebel, Hans Theodor: Notae ecclesiae. Zum Problem der Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche. – EvTh 50, 1990, 222-241.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Frieling, Reinhard: Wozu Ökumene? Mögliches und Unmögliches in den 90er Jahren. – Im Lichte der Reformation 33, 1990, 5–24; S. 25–40: Ganoczy, Alexandre: Von der Gottesgerechtigkeit zur rechten Mitgeschöpflichkeit heute. **Rechtfertigung** und **Gerechtigkeit** in der Perspektive katholischer Theologie; S. 41–60: Honecker, Martin: Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Perspektive evangelischer Theologie; S. 67–79: Maron, Gottfried: Allgemeines **Priestertum** im Protestantismus; S. 80–91: Spengler, Helmut: Allgemeines Priestertum in der Kirche; S. 92–107: Geldbach, Erich: Parallelstrukturen im Protestantismus.

Groen, Basilius Jacobus: „Ter genezing van ziel en lichaam". De viering van het oliesel in de **Grieks-Orthodoxe** kerk. – (Kampen:) Kok; (Weinheim:) Dt. Studien Verl. (1990). XVI, 281 p. = Theologie & Empirie XI; DM 54,– [Diss., Nijmegen]

A half century of religious dialogue **1939–1989**. Making the circles larger. Ed. by Franklin H[amlin] Littell ... – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1989). 355 p. = Toronto studies in theology XLVI; $ 69,95.

Papademetriou, George C.: Essays on Orthodox Christian – Jewish relations. – Bristol, Ind.: Wyndham Hall Pr. 1990. 133 p.; $ 14,95.

Sell, Alan P. F.: A reformed, evangelical, catholic theology. The contribution of the World Alliance of Reformed Churches, **1875–1982**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XII, 304 p.; $ 18,95.

Limouris, Gennadios: Das Syndrom der Weltversammlung in **Seoul**: Gottes Reich im Himmel oder auf Erden? – Ökumenisches Forum 13, 1991, 153–168; S. 169–183: Harnoncourt, Philipp: Katholizität und Katholizismus. Skizze zu einer Selbstdarstellung der Römisch-Katholischen Kirche im Hinblick auf den Ökumenismus; S. 185–189: Dokumentation: Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche; S. 189–206: Hryniewicz, Wacław: Der **„Uniatismus"** im katholisch-orthodoxen Dialog.

De verscheidenheid verzoend? Actuele thema's uit het gesprek Rome-Reformatie toegelicht aan de hand van de thesen van H. Fries en K. Rahner „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit", Freiburg 1983. Onder redactie van: A[nton] Houtepen. Met bijdragen van: C(ornelis Pieter) van Andel ... – Lei, Utr: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1989. 251 blz.; hfl 29,50.

Gassen, Karl: Aus einem Licht. Christentum, Islam, Judentum. Versuch eines ökumen. Dialogs. – Koblenz: Fölbach 1990. 107 S.; kart. DM 19,80.

Bock, Paul: Protestant hopes for the twentieth century. – JESt 27, 1990, 237–260; p. 261–287: Franklin, R. William – George H. Tavard: Commentary on arc/USA statement on anglican orders; p. 327–342: Hann, Robert R.: Supercessionism, engraftment, and jewish-christian dialogue: Reflections on the presbyterian statement on jewish-christian relations.

Schütte, Heinz: **Kirche** im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes. – Pad: Bonifatius Dr.; Ffm: Lembeck 1991. 203 S.; kart. DM 19,80.

Le vent de l'esprit. Réflexions sur le thème de **Canberra**. Textes choisis par Emilio Castro. – Genève: WCC Publ. 1990. 136 p.; sfr 12,50.

VanElderen, Marlin: Zeugnis, Dienst, Einheit, Erneuerung. Der Ökumenische Rat der Kirchen stellt sich vor (Introducing the World Council of Churches, dt. Übers.: Felicitas Oehmichen). – Ffm: Lembeck 1991. 204 S.; Ill.; kart. DM 15,–.

Asendorf, Ulrich: Was ergibt sich aus Luthers Predigten zum Thema ökum. Grundkonsens bzw. Grunddissens? – KuD 37, 1991, 96–116.

Blaser, Klauspeter: Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung. – (Mchn): Kaiser (1991). 153 S. = Ökumenische Existenz heute VII; kart. DM 28,–.

Suttner, Ernst Chr.: Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen? – OstkSt 40, 1991, 18–37.

X. Moraltheologie

Bucher, Anton: Die Theorie der moralischen Entwicklung von Lawrence Kohlberg und seiner Schule und die Moraltheologie. – FZPhTh 38, 1991, 57–82.

Honings, Bonifacio: Cosa è naturate per l'uomo? Una controversia nella teologia morale cattolica. Osservazioni critiche. – Laurentianum N.S. 57, 1991, 145–170; p. 171–197: Cozzoli, Mauro: Fondazione teologico-trinitaria dell'etica della carità.

Kreß, Hartmut: Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme u. Perspektiven des neuzeitl. Wertbegriffs. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1990. 310 S.; kart. DM 79,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Demmer, Klaus: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen **Eudämonie**verständnis. – Gr 72, 1991, 99–115.

Rotter, Hans: **Sexualität** und christliche Moral. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 152 S.; kart. DM 24,–.

Vacek, Edward Collins: John Paul II and cooperation with God. – The annual of the Society of christian ethics 1990, 81–107; p. 109–129: Pope, Stephen J.: The moral centrality of natural priorities: A thomistic alternative to 'equal regard'; p. 149–175: Anderson, Terence R.: The strangers and the people of the land: Corss-cultural implications for Christian ethics; p. 199–221: Sparks, Richard C.: Ethical issues of fetal tissue transplantation: Research, procurement, and complicity with abortion.

Schramm, Michael: **Prozeßtheologie** und **Bioethik**. Reproduktionsmedizin u. Gentechnik im Lichte der Philosophie A. N. Whiteheads. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1991). 327 S., graph. Darst. = Studien zur theologischen Ethik XXXIV; kart. DM 54,–.

Beestermöller, Gerhard: **Thomas** von **Aquin** und der **gerechte Krieg**. Friedensethik im theolog. Kontext d. Summa Theologica. – Köln: Bachem 1990. 260 S. = Theologie und Frieden IV; DM 39,– [Diss., Frankfurt/M., St. Georgen]

Flecha, José Roman: Sobre el derecho a disponer de la vida humana. Moralia 12, 1990, 383–406; p. 407–428: Vidal, Marciano: Derecho a morir dignamente y respeto de la vida humana; p. 429–450: Rocamora, Alejandro: El proceso del morir. Aspectos psicológicos; p. 451–469: Elizondo, Felisa: La muerte, encrucijada de la antropología; p. 471–481: Delgado, R.: Una respuesta global de la Iglesia a la **eutanasia**, hoy.

Bey, Horst von der: „Der Herr gebe dir den Frieden!" Impulse für einer frühfranziskan. Friedenstheologie u. deren Aktualisierung. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1990. 148 S. = Bücher franziskan. Geistigkeit XXXIII.

Forrester, Duncan B.: Political justice and Christian theology. – Studies in Christian ethics 3, 1, 1990, 1–13; p. 14–29: Moberly, Walter: Political wellbeing in biblical perspective; p. 33–56: Sedgwick, Peter: Freedom, wellbeing and the enterprise culture; p. 61–92: Duchrow, Ulrich: Political and economic wellbeing and justice. A global view.

Lasch, Christopher: Religious contributions to social movements: Walter Rauschenbusch, the social gospel, and its critics. – Journal of religious ethics 18, 1990, 7–26; p. 27–54: Hütter, Reinhard L.: The Church. Midwife of history or witness to the eschaton?; p. 55–74: Long, Grace C.: The ethics of Francis Greenwood Peabody: A centenary of christian social ethics; p. 75–102: Lindley, Susan H.: "Neglected Voices" and praxis in the social gospel; p. 103–128: Haight, Roger – John Langan: Recent catholic social and ethical teaching in the light of the social gospel; p. 129–159: Guroian, Vigen: Bible and ethics: An ecclesial and liturgical interpretation.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Hegger, H. J.: Bijbelse elementen bij rooms-katholieke mystici. – Kampen: Kok 1990. 88 p.; hfl 14,95.

Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences ‹V^e–XVe siècles›. Textes trad. et commentés sous la dir. de Nicole Bériou ... Introduction de Nicole Bériou. – [Tournhout]: Brepols 1991. 349 p., ill. = Témoins de notre histoire; FB 850,–.

Kuryluk, Ewa: **Veronica** and her cloth. History, symbolism, and structure of a 'true' image. – Oxford: Blackwell 1991. XVI, 272 p.; £ 30,–.

Matura, Thaddée: Dieu le Père très saint. Contemplé par **François d'Assise**. Études sur les écrits de saint François. – P: Éd. Franciscaines (1990). 143 p. = Présence de saint François XXXIII; F 69,–.

Santi e santità nel secolo **XIV**. Atti del XV convegno internazionale, Assisi, 15-16-17 ott. 1987. – Perugia: Univ. degli Studi di Perugia, Centro di Studi Francescani 1989. 318 p. = Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Perugia; Lire 35 000; [cont.:] p. 23–53: Pasquini, Emilio: La santità nella letteratura italiana del Trecento; p. 55–78: Barone, Giulia: La santità nei processi di canonizzazione del '300; p. 79–102: Paciocco, Roberto: Elementi per una tipologia della santità francescana nel secolo **XIV**; p. 103–137: Potestà, Gian Luca: Ideali di santità secondo **Ubertino** da **Casale** ed **Angelo Clareno**; p. 139–195: Santi, Francesco: Santità dei laici e glorificazione della carne in **Raimondo Lullo**; p. 197–217: Oldoni, Massimo: Il pubblico di Gesù: le «Meditaciones de Passione Christi»; p. 219–251: Mcginn, Bernard: «Pastor Angelicus»: Apocalyptic myth and political hope in the fourteenth century; p. 253–293: Miethke, Jürgen: Alvaro **Pelagio** e la Chiesa del suo tempo.

Dresen, Grietje: Onschuldfantasieën. Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek. – Nijmegen: SUN 1990. 335 p., ill.; hfl 39,50 [Diss., Nijmegen]

Mezzardri, Luigi: Un Santo nella storia. San **Giovanni della Croce**. – Ang 68, 1991, 291–308; p. 309–338: Giovanna della Croce: Johannes vom Kreuz im Blick der Deutsch-Niederländischen Mystik; p. 339–350: Aumann, Jordan: Ascetical teaching of St. John of the Cross; p. 351–381: Cea, Emeterio de: San Juan de la Cruz, maestro de espíritu; p. 383–402: Borielle, Luigi: L'unione trasformante secondo S. Giovanni della Croce; p. 404–444: Huerga, Alaro: Los ciclos del amor. Para una hermenéutica de la mística de San Juan de la Cruz.

Garrido, Pablo María: La dimensión carmelitana de San Juan de la Cruz. – Carmelus 38, 1991, 3–12; p. 13–26: Scheuring, Lyn Falzon: Poverty in the writings of John of the Cross; p. 27–36: Russell: Kenneth and Denise: The dark night of the spirit and the process of bereavement; p. 37–62: Garrido, Pablo María: Otro manuscrito desconocido de la Llama B de San Juan de la Cruz; p. 63–68: Kennedy, Leonard A.: John **Baconthorpe**, OCarm., and divine absolute power; p. 69–99: Spiller, Piotr: Hans Urs von **Balthasar**, teologo della preghiera.

Cistellini, Antonio: San Filippo **Neri**. L'oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e spiritualità. Vol. I–III. – Brescia: Ed. Morcelliana 1989. XII, 2437 p.; Lire 250 000.

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott. Eine Untersungen zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith **Stein**. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verl. 1990. 216 S.; kart. DM 42,–.

Carmody, Denise L.: Christian uniqueness and Catholic spirituality. Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. VII, 182 p. = Catholic spirituality in global perspective I; $ 12,95.

Spiritual traditions for the contemporary church. Ed. by Robin Maas and Gabriel O'Donnell. – Nashv: Abingdon Pr. 1990. 464 p.; $ 29,95.

Spiritualities of the heart. Approaches to personal wholeness in Christian tradition. Ed. by Annice Callahan. – NY, Mahwah, NJ: Paulist Pr. 1990. IV, 225 p.; $ 10,95.

Espinel Marcos, José Luis: Profetismo cristiano. Una espiritualidad evangélica. – Salm: Ed. San Esteban 1990. 199 p. = Glosas XIII; pes 1200.

Cashmore, Gewn – Joan Puls: Clearing the way. En route to an ecumenical spirituality. – Geneva: World Council of Churches 1990. XIV, 64 p. = Risk book series XLIII; sfr 8,90.

Breton, Jean-Claude: Approche contemporain de la vie spirituelle. – [Montréal:] Bellarmin (1990). 191 p.; $ 14,95.

Christian, André: La vie spirituelle du foyer chrétien. «Ils seront une seule chair . . .» – P: Téqui 1990. 202 p.; F 96,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick. Wolfgang Palaver (Hrsg.): Mit einem Vorw. von Maximilian Aichern u. Beiträgen von A(lberto) Bondolfi . . . – (Thaur): Kulturverl. (1991). 355 S. = Theologische Trends IV; kart. DM 34,80; [enth.:] S. 27–63: Palaver, Wolfgang: Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie; S. 65–90: Kroh, Werner: Vom Mehr-Wert der menschlichen Arbeit; S. 91–104: Bondolfi, Alberto: Das lange Ringen der katholischen Soziallehre um den Begriff der Solidarität; S. 105–139: Steger: Gerhard: Die katholische Soziallehre und die Arbeiterbewegung; S. 141–161: Wohlgenannt, Lieselotte: Frau – Thema der katholischen Soziallehre? S. 163–172: Renoldner, Severin: Friedensethik in der katholischen Soziallehre; S. 173–183: Ploier-Niederschick, Eduard: Katholische Soziallehre und „Dritte Welt"; S. 187–210: Greinacher, Norbert: Katholische Soziallehre – Theologie der Befreiung; S. 211–226: Pelinka, Anton: Katholische Soziallehre zwischen Integralismus und Dualismus; S. 227–235: Furger, Franz: Katholische Soziallehre in gesellschaftspolitischer Praxis; S. 239–276: Kitzmüller, Erich: Was kommt nach dem „Sieg der Marktwirtschaft"?; S. 277–295: Büchele, Herwig: Zu einer Ethik des Weges und des Gehens; S. 297–309: Hengsbach, Friedhelm: Katholische Soziallehre als ethische Reflexion religiös-sozialer Bewegungen; S. 311–329: Riedlsperger, Alois: Beteiligung schafft Verbindlichkeit.

Religious pluralism and unbelief. Studies critical and comparative. Edited by Ian Hamnett. – Lo: Routledge 1990. VIII, 279 p.; £ 30,–.

Laubier, Patrick de: Sociologie de l'Église. – RThom 91, 1990, 48–80.

De La Soujeole, Benoît-Dominique: L'église comme société et l'église comme communion à Vatican II. – RThom 99, 1991, 219–258.

Wilhelms, Günter: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie **religiöser Sozialisation**. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 238 S.; kart. DM 74,–.

Martelli, Stefano: La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 496 p. = Religione e didattica IV; Lire 45 000.

Georgianna, Sharon Linzey: The Moral Majority and fundamentalism. Plausibility and dissonance. – Lewiston, NY, Lampeter [e. a.]: Mellen (1989). IX, 179 p., tab. = Studies in religion and society XXIII; $ 49,95.

Hornsby-Smith, Michael P.: Roman Catholic beliefs in **England**. Customary Catholicism and transformations of religious authority. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XVII, 265 p.; £ 27,50.

Religion, secularization and political thought. Thomas **Hobbes** to J. S. **Mill**. Ed. by James E. Crimmins. – Lo, NY: Routledge 1990. 202 p.; £ 39,–.

Casella, Mario: Igino **Giordani**. "La pace comincia da noi". – R: Ed. Studium (1990). 265 p. = Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani XIII; Lire 26 000.

Nicoleti, Michele: Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl **Schmitt**. – Brescia: Morcelliana 1990. 697 p. = Religione e culture III.

Thils, Gustave: Le statut de l'**Église** dans la future **Europe** politique. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1991. 108 p., kart. FB 330,–.

XIII. Kirchenrecht

Noethlichs, Karl Leo: Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts. – ZSavRGKan 76, 1990, 1–61; S. 89–134: Krause, Hans-Georg: Die Bedeutung der neuentdeckten handschriftlichen Überlieferungen des **Papstwahldekrets** von **1059**. Bemerkungen zu einem neuen Buch; S. 135–155: Weigand, Rudolf: Frühe Kanonisten und ihre Karriere in der Kirche; S. 156–171: Fransen, Gérard: Questiones Lemovicenses II; S. 172–253: Dondorp, Harry: Review of papal rescripts in the canonists' teaching.

Brogi, Marco: Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa Latina. – Anton 66, 1991, 35–61.

Bonfils, Jean: Les **sociétés** de **vie apostolique**. Identité et législation. Préface de Mgr Clément Guillon évêque de Quimper. – P: Éd. du Cerf 1990. 209 p. = Droit canonique; F 108,–.

Zugänge zum **„Recht** der **Gnade"**. Hrsg. von Horst Folkers. – Heid: Forschungsstätte der Evang. Studiengemeinschaft 1990. IV, 165 S. = Studien zu Kirchenrecht und Theologie II; [enth.:] S. 9–31: Dreier, Ralf: Bemerkungen zum „Recht der Gnade"; S. 33–60: Landau, Peter: Epikletisches und transzendentales Kirchenrecht bei Hans **Dombois**. Kritische Anmerkungen zu seiner Sicht der Kirchenrechtsgeschichte; S. 61–94: Folkers, Horst: Der Rechtsbegriff in Hans Dombois' „Recht der Gnade"; S. 95–121: Link, Christian: Das Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht in Hans Dombois' „Recht der Gnade"; S. 123–130: Sobański, Remigiusz: Zum Dialog Kirchenrecht-Theologie; S. 131–148: Beyer, Jean B.: Aufbau einer Rechtstheologie. Eine rechtstheologische Meditation; S. 149–160: Planer-Friedrich, Götz: Ökumenisches Kirchenrecht und „Kirche im Sozialismus".

Julg, Jean: L'**église** et les **états**. Histoire des **concordats**. Préface de Jean Chélini. – P: Nouvelle Cité 1990. 359 p.; F 150,–.

Campo del Pozo, Fernando: Cofradías y Asociaciones religiosas en el derecho actual. – Estudio Agustiniano 26, 1991, 103–130.

Kalde, Franz: Die Paarformel **„fides – mores"**. Eine sprachwissenschaftl. u. entwicklungsgeschichtl. Untersuchung aus kanonist. Sicht. – St. Ottilien: EOS Verl. 1991. LV, 113 S. = Dissertationen. Kanonistische Reihe V; kart. DM 24,– [Diss., München]

O'Rourke, Kevin D.: Concrete issues facing canon lawyers today in the light of contemporary developments in biomedical technology. – Studia canonica 25, 1991, 29–38; p. 39–76: Guillemette, M. François: Les conférences épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale? p. 77–92: Gauthier, Albert: Juridical persons in the Code of Canon Law; p. 93–114: Guiry, Robert W.: Immaturity, maturity, and Christian marriage; p. 115–138: Farret, Alain: Publication des actes et publication de la sentence dans les causes de nullité de mariage; p. 139–153: Mendonça, Augustine: The effect of the recourse against the decree of removal of a parish priest; p. 155–191: Provost, James H.: The canonical aspects of Catholic identity in the ligth of *Ex corde Ecclesiæ*.

Selge, Karl-Heinz: Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici. Die **Pfarrei** als Ort neuer kirchlicher Ämter? – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 165 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 418; kart. DM 48,– [Diss., Strasbourg]

Gil Aznar, Federico R.: La nulidad matrimonial por causas de naturaleza psíquica en el Derecho Canónico actual. – CTom 118, 1991, 101–138.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Van beneden naar boven. Een nieuwe richting in de praktische theologie. Frits Beelen . . . Eindredactie: Wiel Claessens . . . – Kampen: Kok 1990. XII, 219 p.; hfl 39,50; [cont.:] p. 3–21: Claessens, Wiel – Gérard van Tillo: Gedachten vooraf; p. 25–54: Tillo, Gérard van: Over de plaats van kwalitatieve analyse in het praktisch-theologisch onderzoek; p. 59–119: Claessens, Wiel: Het omgekeerde leren: van vraag naar antwoord. Een wetenschapsfilosofisch en praktisch-theologisch perspectief; p. 123–174: Beelen, Frits: Om de geloofwaardigheid van de godsdienst. Naar een nieuwe theorie van kerkelijke godsdienstigheid; p. 179–196: Slik, Frans van der: Enkele methodologische problemen bij het onderzoek naar godsdienstige opvattingen.

Grün, Anselm: Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer **therapeut. Pastoral**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 96 S. = Heilende Seelsorge; kart. DM 16,80.

Biblisch-therapeutische Seelsorge und Okkultismus. Hrsg.: Wilfried Veeser. – Neuhausen-Stu: Hänssler 1991. 117 S. = Reihe Biblisch-therapeutische Seelsorge II; kart. DM 14,80.

Turre, Reinhard: **Diakonik**. Grundlegung u. Gestaltung der Diakonie. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. XVIII, 318 S.; DM 48,–.

Zimmermann-Wolf, Christoph: Einander beistehen. Dietrich **Bonhoeffers** lebensbezogene Theol. für gegenwärtige **Klinikseelsorge**. – Wü: Seelsorge, Echter 1991. VIII, 370 S. = Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge VI; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]

Zulehner, Paul M[ichael]: **Sterben** und sterben lassen. Paul M. Zulehner, Paul Becker, Günter Virt. – Düs: Patmos Verl. 1991. 101 S., Tab. = Perspektiven der Pastoral I; kart. DM 16,80.

Peeck, Stephan: **Suizid** und **Seelsorge**. Die Bedeutung der anthropolog. Ansätze V. E. **Frankls** u. P. **Tillichs** für Theorie u. Praxis der Seelsorge an suizidgefährdeten Menschen. – Stu: Calwer 1991. 307 S. = Calwer theologische Monographien C, 17; kart. DM 68,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Petkewitz, Wolfgang R.: **Verkündigung** in der **Mediengesellschaft**. Neue Informations- u. Kommunikationstechniken in der kirchl. Praxis. – Gü: Gütersloher Verl. Haus Mohn 1991. 250 S.; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Schwanebeck, Axel: Evangelische Kirche und Massenmedien. Eine histor. Analyse der Intentionen u. Realisationen evang. Publizistik. – Mchn: Fischer 1990. IX, 567 S.; kart. DM 49,– [Diss., München]

Bourgeois, Henri: Théologie catéchuménale. A propos de la «nouvelle» **évangélisation**. – P: Ed. du Cerf 1991. 242 p. = Théologies; F 132,–.

Schmidt, Heinz: Leitfaden **Religionspädagogik**. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1991. 262 S. = Urban-Taschenbücher 443; kart. DM 28,–.

Rauscher, Erwin: **Religion** im **Dialog**. Fächerverbindung, Projektstruktur, Religionsunterricht. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. VIII, 293 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 405; kart. DM 84,– [Habil.-Schrift, Graz]

Ott, Rudi: **Dialogische Bibeldidaktik**. Korrelative Auslegung d. Korintherbriefe in der Kolleg-/Studienstufe. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 553 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 406; DM 118,– [Diss., Würzburg]

Leimgruber, Stephan: **Ethikunterricht** an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminaren der Schweiz. Analyse d. Religionsbücher seit Mitte des 19. Jh.s. – Frb/S: Universitätsverl. 1989. VIII, 587 S.; sfr 49,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Blaauw, Sible de: Architecture and liturgy in Late Antiquity and the Middle Ages. Traditions and trends in modern scholarship. – ALW 33, 1991, 1–34; S. 35–42: Kranemann, Benedikt: Zu Geschichte und Bedeutung des deutschen Begriffs **„Kirchenjahr"**; S. 43–76: Schulz, Frieder: Initiatio christiana. Evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Feiern zur Eingliederung in die Kirche. Zu: „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft", Teil 7,1.

Scarnera, Adele: Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica. – R: Ed. Liturgiche 1990. 168 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia LI; Lire 25 000.

McDonnel, K. – G. T. Montague: Christian initiation and baptism in the Holy Spirit. Evidence from the first eight centuries. – Collegeville: Liturgical Pr. 1990. XIV, 354 p.

Tripp, David: The prayer of St **Polycarp** and the development of anaphoral prayer. – ELit 104, 1990, 97–132; p. 159–175: Ramis, Gabriel: La bendición de las viudas en las liturgias occidentales; p. 209–233: Marini, Piero: Il «Caeremoniale Episcoporum» e la riforma liturgica del Concilio Vaticano II; p. 234–264: Triacca, Achille M.: «... Ut vita christiana in familiae membris foveatur». A proposito della Benedizione della famiglia e dei suoi membri.

Stefański, Jerzy: Consecratio mundi. Theologie der Liturgie bei Johannes **Pinsk**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. VIII, 154 S., 2 Taf. = Pietas liturgica. Studia VII; kart. DM 38,–.

Lodi, Enzo: Il credo ecumenico. Pregato nella liturgia bizantina e romana. – Padova: Ed. Messaggero 1990. 478 p.; Lire 60 000.

Amalorpavadass, D. S.: Theological reflections on inculturation. – Studia liturgica 20, 1990, 36–54. 116–136; p. 137–161: Klöckener, Martin: The estranged relationship between young people and liturgy; p. 162–184: Grisbrooke, W. Jardine: The laudate psalms: A footnote; p. 185–200: Johnson, Maxwell E.: From three weeks to forty days: Baptismal preparation and the origins of lent; p. 201–218: Völker, Alexander: Erneuerte Agenda – the 'Renewed Liturgy': on a liturgical creation of the evangelical churches in Germany, East and West; p. 219–238: White, Susan J.: Liturgical architecture 1960–1990. A select bibliography.

Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico. A cura di Franco Brovelli. – R: Ed. Liturgiche 1990. 278 p. = Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia LIII = Studi di liturgia. N.S. XX; Lire 30 000; [cont.:] p. 15–34: Brovelli, Franco: Per una storia del movimento liturgico: nuovi apporti; p. 35–81: Pontiggia, Virginio: L'interesse per la liturgia in G. B. **Montini**: Gli anni Giovanili e alla fuci; p. 83–138: Busani, Giuseppe: I compiti del movimento liturgico: la proposta di Romano **Guardini**; p. 139–209: Magnani, Franco: Editi ed inediti liturgici di Carlo **Rossi** Vescovo di Biella ‹1937–1958›; p. 211–274: Girolimetto, Annalisa: Liturgia e vita spirituale. Il dibattito sorto negli anni 1913–1914.

Meyer, Hans Bernhard: Eine trinitarische Theologie der Liturgie und der Sakramente. – ZkTh 113, 1991, 24–38.

Spinks, Bryan D.: The **sanctus** in the eucharistic prayer. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 260 p.; £ 30,–.

Lefebvre, Marcel: Certains défis pour notre pratique liturgique. – EglTh 21, 1990, 195–210.

Spencer, Jon Michael: Protest & praise. Sacred music of black religion. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. X, 262 p.; $ 14,95.

Klein, Christopher: **Meßkompositionen** in **Afrika**. Ein Beitrag zur Geschichte u. Typologie der kath. Kirchenmusik Afrikas. – Gö: Ed. Re 1990. 537 S., Notenbeisp. = Arbeiten aus dem Mainzer Institut für Ethnologie und Afrika-Studien III; kart. DM 68,– [Diss., Mainz]

Anschriften der Mitarbeiter

Pd. Dr. habil. Edmund Arens, Diesterweg 23, D-6000 Frankfurt 70; Dr. Thomas Bremer, Kath.-Ökumen. Institut, Bogenstr. 6, D-4400 Münster; Dr. Dr. Peter Fonk, Wiesenstr. 5, D-8709 Rimpar-Maidbronn; Prof. Dr. Klaus Hedwig, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Gilbert Kahn, 24, Rue de Réservoir, F-7800 Versailles; Prof. Dr. Franz Kohlschein, Theuerstadt 3a, D-8600 Bamberg; Beate Kowalski, Nachtigallenweg 1, D-4600 Dortmund 50; Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-7700 Singen; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8—10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, D-8700 Würzburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-8000 München 2; Prof. DDr. Helmuth Pree, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8—10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Dr. K. F. Diethard Römheld, FB 1, Evang. Theologie, Universitätsstr. 13—17, D-4400 Münster; Dr. Dr. Werner Schüler, Theol. Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, D-5500 Trier; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103—109, D-4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Harald Wagner, Schwanallee 28 A, D-3550 Marburg; Prof.Dr. Gunther Wenz, Agnes Bernauer-Str. 30, D-8900 Augsburg; Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Werner, Moltkastr. 24, D-3200 Hildesheim; Dr. Joachim Wiemeyer, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8–10 – D-4400 Münster

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 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.

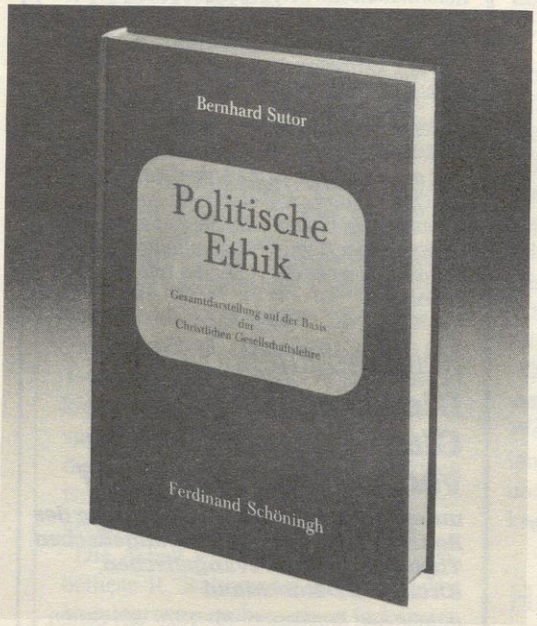
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt „Neutestamentliche Abhandlungen " bei
Verlag Aschendorff Münster

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinungen Herbst 1991



Bernhard Sutor

Politische Ethik

Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre

338 Seiten, gebunden, DM 38,–
ISBN 3-506-79090-0

Dieses grundlegende Buch schlägt eine Brücke zwischen der katholischen Soziallehre, ihrer wissenschaftlichen Entfaltung als Christliche Gesellschaftslehre und den Fragen heutiger Politik. Es entwickelt systematisch eine politische Ethik dieser Lehre und überträgt sie auf die drei großen Felder der Politik: die Innenpolitik, die Wirtschafts- und Sozialpolitik und die Internationale Politik.

Zur Subskription (–15%):

Die große Konziliengeschichte im Verlag Ferdinand Schöningh

Johannes Grohe

Die Synoden im Bereich der Krone Aragón von 1418–1429

XXVI + 240 Seiten, gebunden, DM 64,–
ISBN 3-506-74692-8

Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Zeit

Herausgegeben von Horstwalter Heitzer

200 Seiten, kartoniert, ca. DM 22,–
ISBN 3-506-70866-X

= Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, herausgegeben von Anton Rauscher, Band 6

Der Quellenband gibt einen Einblick in die vielfältigen Aktivitäten und Leistungen des Katholizismus auf dem Feld der Sozialpolitik. Die Schwerpunkte der Dokumentation liegen in den Bereichen Arbeiterschutz (Kinder- und Frauenarbeit; Sonntagsruhe; Arbeitszeit; Lohnfrage) und Sozialversicherung (Arbeiterkassen; Krankenversicherung; Unfallversicherung; Alters-und Invaliditätsversicherung; Witwen- und Waisenversicherung). Neben den Aktivitäten katholischer Zentrumspolitiker werden die sozialpolitischen Ideen und Initiativen katholischer Vereine, der Katholikentage und der christlichen Gewerkschaften dokumentiert.

Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962

Herausgegeben von Heinz Hürten

170 Seiten, kartoniert, ca. DM 22,–
ISBN 3-506-70867-8

= Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, herausgegeben von Anton Rauscher, Band 7

Katharina Fietze

Spiegel der Vernunft

Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts

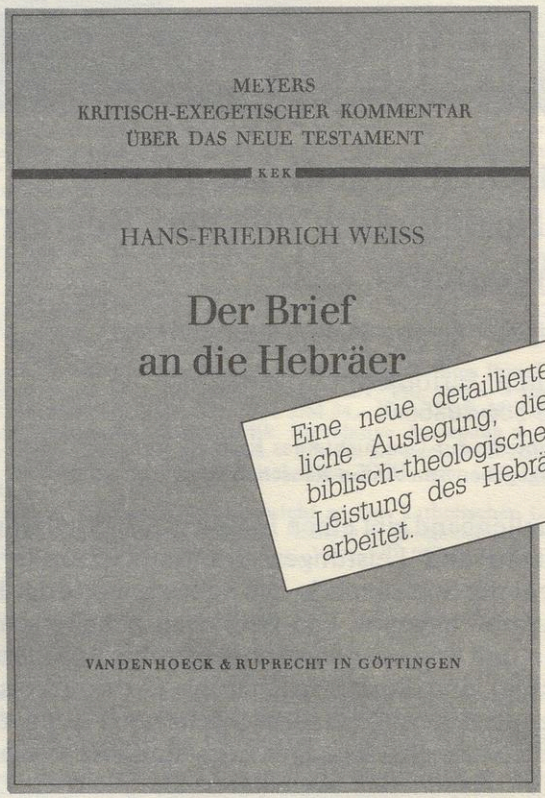
Mit einem Vorwort von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz

189 Seiten, gebunden, DM 58,–
ISBN 3-506-72460-6

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Neues Testament



Eine neue detaillierte wissenschaftliche Auslegung, die besonders die biblisch-theologische und pastorale Leistung des Hebräerbriefes herausarbeitet.

(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 13).
15. Auflage (1. Auflage dieser Auslegung) 1991. 801 Seiten, Leinen DM 220,–; bei Subskr. der Reihe DM 198,–
ISBN 3-525-51625-8

Hans-Friedrich Weiß

Der Brief an die Hebräer

Ziel dieses Kommentars ist es, den Hebräerbrief unter Einbeziehung der in diesem Falle besonderen literarisch-strukturellen, religionsgeschichtlichen sowie theologie- und traditionsgeschichtlichen Probleme zu verstehen. Bestimmend für die Auslegung im einzelnen ist dabei die Erkenntnis, daß sich dieses Grundanliegen des Autors nicht erst und allein in den im engeren Sinne paränetischen Partien des Hebräerbriefes darstellt, sondern ebenso auch die eher lehrhaften Darlegungen der christologisch-soteriologischen Position des Autors umgreift.

Norbert Brox

Der Hirt des Hermas

(Kommentar zu den Apostolischen Vätern <KAV>, Bd. 7, Ergänzungsreihe zum Kritisch-exeget. Kommentar über das NT). 1991. 589 Seiten, Leinen ca. DM 168,–; bei Subskr. der Reihe ca. DM 151,20
ISBN 3-525-51674-6

Der »Hirt« des Hermas ist eine apokalyptisch verkleidete, umfangreiche Mahnschrift aus der stadtrömischen Kirche des frühen 2. Jahrhunderts. Ihr zentrales Thema ist die Notwendigkeit allgemeiner Bußbereitschaft angesichts des moralischen Versagens vieler Christen.

Der »Hirt« ist als Dokument des Milieus einer römisch-chistlichen Gemeinde seiner Zeit ein höchst eigenartiges Buch. Der archaische Charakter seiner Christologie beispielsweise bleibt so rätselhaft wie Kompetenz, Anspruch, Rang und Rolle des Verfassers und viele andere Details.

Diese Erklärung ist der erste wissenschaftliche Kommentar seit 1923.

Kirchengeschichte/ Ökumene

Marijn de Kroon

Martin Bucer und Johannes Calvin

Reformatorische Perspektiven. Texte und Einleitung. Aus dem Niederländischen von Hartmut Rudolph. 1991. 285 Seiten mit 3 Abbildungen, kartoniert DM 58,–
ISBN 3-525-55337-4

Bucers wie Calvins grundlegende theologische Perspektiven werden prägnant skizziert und an sorgfältig ausgewählten Kerntexten (im Original und parallel dazu in deutscher Übersetzung) belegt – ein Beitrag zum 500. Jahrestag der Geburt des Straßburger Reformators und eines der Väter der reformierten Theologie.

Reinhard Frieling

Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937

unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland

(Kirche und Konfession, 16). 1970. 321 Seiten, kartoniert DM 94,–. ISBN 3-525-56518-6

In diesem Gesamtüberblick über den theologischen und kirchlichen Ertrag der ‚Faith and Order'-Bewegung von Edinburgh 1910 bis Edinburgh 1937 wird besonders Gewicht auf den Beitrag der deutschen evangelischen Theologie gelegt (Luther-Renaissance, Wiederentdeckung der Kirche, Dialektische Theologie; Mitarbeit von Adolf Deißmann, Wilhelm Zoellner, Otto Dibelius, Friedrich Siegmund-Schultze u.a. sowie die Beteiligung der Freikirchen).
Aufschlußreich für den ökumenischen Dialog ist die Kontroverse zwischen der deutschen föderalistischen Konzeption und den Einheitsvorstellungen anderer Kirchen.

Wolfram Weiße

Praktisches Christentum und Reich Gottes

Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937. (Kirche und Konfession, 31). 1991. 647 Seiten mit 10 Abbildungen, gebunden ca. DM 158,–. ISBN 3-525-56535-6

Diese Untersuchung arbeitet erstmals mit der »Bewegung für Praktisches Christentum« (Life and Work) einen der beiden wichtigsten Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen in umfassender Weise auf, indem sie neuere Theologiegeschichte mit politischer Geschichte verzahnt.

Sowohl die damaligen international-christlichen Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit als auch die scharfen Auseinandersetzungen um die Reich-Gottes-Frage lassen die Publikation auch als fruchtbaren Hintergrund für die Aueinandersetzung mit heutigen sozialethischen Problemen erscheinen.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

NEUES TESTAMENT

Johannes Schoon-Janßen

Umstrittene »Apologien« in den Paulusbriefen

Studien zur rhetorischen Situation des 1. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 45). 1991. 182 Seiten, kart. DM 40,–

Mit Hilfe eines multimethodischen Ansatzes überprüft der Verfasser, wieweit die als »Apologien« bezeichneten Paulustexte (1 Thess 2, 1–12; Gal 1–2; Phil 3,4–6 und 4,17) zu Recht so klassifiziert werden. Seine Ergebnisse spiegeln in ihrer Unterschiedlichkeit die Lebendigkeit der paulinischen Briefliteratur wie auch allgemein der urchristlichen Überlieferung wider.

Die Arbeit würdigt erneut die Diatribethese R. Bultmanns, empfiehlt aber Vorsicht gegenüber einer schematisierten Anwendung von antiken Rhetorikrastern auf die frühchristliche Literatur und ist zugleich ein Plädoyer für die Beachtung der Zusammenhänge von Form und Aussagerichtung der neutestamentlichen Texte.

Wolfgang Stegemann

Zwischen Synagoge und Obrigkeit

Zur historischen Situation der lukanischen Christen. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 152). 1991. 304 Seiten, Leinen DM 88,–

Diese sozialgeschichtlich orientierte Untersuchung zeigt, daß die lukanische Christenheit weder von jüdischer noch von römischer Seite regelrecht verfolgt wurde, aber von staatlicher Seite Gefährdungen ausgesetzt war. Diese Situation unterscheidet sich grundsätzlich von der späteren Lage zu Beginn des 2. Jahrhunderts, weil »Christen« noch nicht als Christen verdächtigt wurden, sondern weil man sie zum Judentum rechnete. Aus dieser politischen Konstellation wird dann auch das Verhalten des Diasporajudentums erklärt, das sich von den christlichen Gemeinschaften distanzierte.

KIRCHEN-GESCHICHTE

Hans-Georg Drescher

Ernst Troeltsch

Leben und Werk. 1991. 558 Seiten mit 12 Abbildungen, gebunden DM 98,–

Ernst Troeltsch (1865–1923) ist neben Adolf von Harnack der bedeutendste Vertreter der liberalen Theologie. Sein Wirken reicht von Arbeiten zur Dogmengeschichte des Protestantismus bis zur theologischen und philosophischen Auseinandersetzung mit dem Historismus. Bei ihm verbinden sich subtile Gelehrsamkeit und ein waches Gespür für die Fragen der Zeit.

Diese Arbeit bietet eine Gesamtdarstellung von Troeltschs Leben und Werk unter Berücksichtigung von bislang unerschlossenem Quellenmaterial und zentralen Aspekten seiner Wirkungsgeschichte.

Hans-Jürgen Prien

Luthers Wirtschaftsethik

1991. Ca. 240 Seiten, kart. ca. DM 38,–

Luthers wirtschaftsethische Ansichten, die noch nie in einer Monographie untersucht worden sind, sind unbequem. Sie lassen sich nicht einfach als mittelalterliche Reste in Luthers Denken ignorieren, wie dies weithin geschieht. Gerade in unserer Zeit bilden sie eine Herausforderung für christlich-ethisches Denken, weil sie konkrete Fälle und Situationen ausgehend von der Bergpredigt her bedenken.

Günter Brakelmann

Krieg und Gewissen

Otto Baumgarten als Politiker und Theologe im Ersten Weltkrieg. 1991. 241 Seiten, kart. DM 49,80

Wie aus einem Deutschnationalen ein Anhänger innenpolitischer Reformen und ein Gegner des Annexionismus wird, und wie er sich zu einem Ja zur demokratischen Republik durchringt, dieser Prozeß ist so aufregend wie die theologisch-ethische und politisch-kulturelle Selbstkritik, die der liberale Kulturprotestant unter dem Erlebnis des Ersten Weltkriegs formuliert.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Wolfgang Greive

Die Kirche als Ort der Wahrheit

Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 61). 1991. 406 Seiten, kart. DM 118,–

Die Arbeit bietet eine sorgfältige Untersuchung der Aussagen Barths zum Verhältnis von Theologie und Kirche von den frühesten Texten Barths bis 1937, auch unter Verwendung neu entdeckter Quellen. Dabei werden auch die biographischen Elemente herangezogen. Auf diese Weise wird zum ersten Mal im Detail geklärt, wie die Entscheidung Barths für den Titel »Kirchliche Dogmatik« zu verstehen ist. Auch über die Erforschung der Theologie Karl Barths hinaus hat die Arbeit für die Sachproblematik des Verhältnisses von Theologie und Kirche Bedeutung.

Christoph Künkel

Totus Christus

Die Theologie Georges V. Florovskys. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 62). 1991. Ca. 436 Seiten, kart. ca. DM 98,–

Georges V. Florovsky (1893–1987) hat als Theologe der russischen Emigration in Europa, in den Vereinigten Staaten und vor allem durch seine Mitarbeit in verschiedenen Gremien des Ökumenischen Rates der Kirchen wichtige Beiträge zur Begegnung und Verständigung von östlicher und westlicher Christenheit geleistet. Da es zu Florovsky bisher nur kurze, unzureichende Darstellungen gab, ist dieses Buch als erstes geeignet, zu einem Handbuch seiner Theologie zu werden. Es leistet das, was er infolge seines durch zwei Kriege, Revolution und Emigration gestörten Lebenslaufes nicht leisten konnte: eine Zusammenfassung und geistige Durchdringung seiner Theologie.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Regionale Kirchengeschichte in vergleichender Zusammenschau

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) bietet darum eine zusammenhängende Folge von 5 Heften zur Landesgeschichte im Reformationszeitalter. Die Gliederung erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der Frage nach verlaufstypologischen Merkmalen.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form. Eingeleitet wird jeder Artikel mit einer Karte und abgeschlossen mit einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur sowie einer Mitteilung über Forschungsdesiderate.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten: Braunschweig-Lüneburg, Hildesheim – Bremen, Erzstift und Stadt – Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt – Jülich-Kleve-Berg – Münster – Osnabrück – Paderborn – Ostfriesland – Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen – Niederlande, Lüttich. 1991, 235 Seiten, 14 Karten, kart. 39,80 DM, ISBN 3-402-02972-3.

4. Mittleres Deutschland (erscheint 1992)
5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung, Sie erhalten dann alle Teile sofort nach Erscheinen.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE 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 135,–**

Nummer 5 **1991** **87. Jahrgang**

Zeeden, Ernst Walter: Visitationsforschung und Kirchengeschichtsschreibung . . . . . Sp. 353

Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh., Bd 1 / Bd 2 I.II (Hansgeorg Molitor) . . . . . Sp. 365

Theologische Realenzyklopädie. Bd XIX: Kirchenrechtsquellen – Kreuz (Remigius Bäumer) Sp. 367

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 370

Schüngel-Straumann, Helen: Die Frau am Anfang (Erich Zenger)

Mesters, Carlos: Befreit – Gebunden (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Mathys, Hans-Peter: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Schweizer, Eduard: Theologische Einleitung in das Neue Testament (Otto B. Knoch)

Frankemölle, Hubert: Evangelium. Begriff und Gattung (Ingo Broer)

Fuerst, Norbert: Der Schriftsteller Paulus (Thomas Söding)

Reck, Reinhold: Kommunikation und Gemeindeaufbau (Edmund Arens)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 380

Ladaria, Luis F.: La Cristología de Hilario de Poitiers (Michael Figura)

Heller, Dagmar: Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux (Josef Sudbrack)

Sancti Thomae de Aquino: Opera Omnia iussu Leonis XIII p. m. edita. Tomus I* 1/2: Expositio Libri Peryermenias / Expositio Libri Posteriorum. Edito altera retractata (P. Pius Engelbert)

Thomas von Aquin: De rationibus fidei (Erwin Schadel)

Thomas von Aquin: Der Prolog des Johannes-Evangeliums / Über die Trinität / Vom Wesen der Engel (Ludwig Hödl)

Aertsen, Jan: Nature and Creature (William J. Hoye)

Klünker, Wolf-Ulrich / Sandkühler, Bruno: Menschliche Seele und kosmischer Geist (Ludwig Hödl)

Misner, Paul: Social Catholicism in Europe (Franz Furger)

Muller, Richard A.: Christ and the Decree (Wilhelm H. Neuser)

Lutz, Jürgen: Unio und Communio (Bernhard Lohse)

Imstepf, Armin: Die schweizerischen Katholikentage 1903–1954 (Karl-Josef Rivinius)

Gauly, Thomas M.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976 / Katholiken (Wilhelm Damberg)

Lubac, Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits (Herbert Vorgrimler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 409

Joest, Wilfried: Fundamentaltheologie (Hansjürgen Verweyen)

Thils, Gustave: «Foi chrétienne» et «Unité de l'Europe». Avant-propos de Paul M. G. Levy (Werner Promper)

Ruiz de la Peña, Juan Luis: Imagen de Dios (Hansjürgen Verweyen)

Martikainen, Eeva: Evangelium als Mitte (Gunther Wenz)

Ratzinger, Joseph: Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Herbert Vorgrimler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 412

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Zukunft des Gottesdienstes (Klemens Richter)

Weber, Hans Ruedi: Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie (Klemens Richter)

Hildebrand, Dietrich von: Liturgie und Persönlichkeit (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 414

Bier, Georg: Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 416

Lutterotti, Markus von / Seifert, Josef / Laufs, Adolf: Der Schutz des menschlichen Lebens (Hans-Josef Wilting)

Ökologie der Perinatalzeit (Klaus Thomas)

Hauerwas, Stanley M.: Christian Existence Today (Erdmann Sturm)

Rich, Arthur: Wirtschaftsethik, Bd 2 (Martin Rock)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 421

Hollenweger, Walter J.: Geist und Materie (Werner Schüßler)

Balić, Smail: Ruf vom Minarett (Georg Girschek)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424

Perlen der Mystik (Louise Gnädinger)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Visitationsforschung und Kirchengeschichtsschreibung*

von Ernst Walter Zeeden

Die nachtridentinische Visitation war eines der wichtigsten Instrumente für die Erneuerung des kirchlichen Lebens.

Hubert Jedin

1. Zum Thema: Vorbemerkungen. Die Visitation in der Geschichtsschreibung

Als ich mich, vor nun schon länger zurückliegender Zeit, mit Vorstudien zur Gesamterscheinung von Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform befaßte, fiel mir auf, daß die Autoren der großen und renommierten Gesamtdarstellungen von Ranke bis Gerhard Ritter ihr Augenmerk intensiv auf die Reformation und Gegenreformation von oben richteten. Wie die Reformation von unten[1], modern geredet von der Basis auf die Impulse von oben reagierte; wie die Bevölkerung in Stadt und Land auf die Glaubensbewegung ansprach; was für Wirbel, Händel und Kämpfe sie in den unteren Schichten hervorrief – darüber fielen gelegentlich ein paar Worte ab, aber auch nicht mehr. Über die Umstände und die Dauer des konfessionellen Umbildungs- und Stabilisierungsprozesses erfuhr man blutwenig, oft garnichts. Die Durchführung der kirchlichen Erneuerung wurde bestenfalls nebenher gestreift und nicht entfernt so präzis erörtert wie z. B. die nicht abreißenden Lehrstreitigkeiten der Theologen.

Anders als die ‚große' darstellende Geschichtsschreibung öffnete sich die lokale und regionale Forschung mancherlei Zugänge ins Konkrete und Anschauliche, in die Praxis der Reformierungsversuche in den Städten und auf dem Lande. Die kirchliche Landesgeschichte, die Reformationsgeschichten engerer Regionen, kleiner, mittlerer und auch größerer Städte förderten, meist

* Die Anregung der Schriftleitung, einige Titel aus dem Themenbereich Visitation und Kirchenreform zusammenfassend in Form eines Leitartikels vorzustellen und ggf. weitere Forschungen und Editionen heranzuziehen, nahm ich gern auf, zumal es sich bei den Kirchenvisitationen der Frühen Neuzeit um keine Randerscheinung, sondern um ein Instrument von zentraler Bedeutung handelt, dessen sich kirchliche und weltliche Obrigkeiten bedienten, um die Kirche ihres Herrschafts- bzw. Jurisdiktionsbereichs je nach ihren konfessionellen Vorstellungen disziplinär, dogmatisch und seelsorgerlich zu reformieren und zu stabilisieren.

[1] Auch die Gegenreformation figuriert, weil auf das lateinische ‚reformatio' zurückgehend, in den Quellen durchweg als ‚Reformation' und praktizierte in zeitgenössischer Terminologie nicht anders als die Protestanten das ‚ius reformandi'.

11. FEB. 1992

zwar bloß nebenher, halb zufällig und punktuell, aber dennoch mancherlei für den Konfessionsbildungsprozeß interessante Vorgänge zutage. Freilich war das Faktische gewöhnlich wertvoller als die Interpretation. Dieser fehlte in der Regel die übergreifende reformationsgeschichtliche Fragestellung; die Urteile waren überwiegend von damals herkömmlichen, heute überholten konfessionellen Überlegenheitsvorstellungen bestimmt und in der Regel nicht frei von handfester Voreingenommenheit und unreflektierten polemischen Bemerkungen, z. B. über die überlegene Vortrefflichkeit des Protestantismus und die hoffnungslose Verdorbenheit des Katholizismus oder umgekehrt; der lokale, der regionale, der stadtgeschichtliche Aspekt dominierte; man wollte wissen, was in dem Dorf, in der Stadt, in der Landschaft, in der man lebte, in früheren Jh.en passiert war, und begnügte sich damit. Immerhin: das aus lokalen Archiven zur Kenntnis gebrachte Material war in vielen Fällen aussagekräftig für die Erkenntnis des vielschichtigen kirchlichen Reformprozesses in der jeweiligen Region, besonders wenn man es in den Kontext der allgemeineren kirchlichen, territorialen, sozialen Geschichte einordnete oder es unter rechts- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen durchmusterte. Besonders fruchtbar erwies es sich, wenn sich die Möglichkeit bot, auf weitere Strecken hin vergleichende Betrachtungen anzustellen – eine Möglichkeit, die sich allerdings nur anbot, wenn Faktisches, relativ kritisch gesichert, in genügender Menge von der regionalen Literatur ermittelt wurde.

Zu den Quellen, aus denen die regionale Forschung schöpfte, gehörten als nahezu aussagekräftigste Gattung Protokolle und Berichte über die in fast allen Landschaften des deutschen Sprach- und Siedlungsgebietes vom südlichen Elsaß und von den eidgenössischen Urkantonen bis zum Baltikum und von Ostfriesland bis in die Steiermark durchgeführten Kirchenvisitationen. Zog man die einschlägigen territorialen oder städtischen Religionsmandate, Kirchenordnungen und sonstigen Reformationserlasse zum Vergleich heran, so trat der Unterschied zwischen dem geforderten Soll-Zustand und dem konkreten Ist-Zustand mehr oder weniger anschaulich, plastisch und drastisch zutage. Wurden in einzelnen Territorien oder Städten Visitationen über längere Zeiten hinweg periodisch durchgeführt, so ließ sich der Gang der konfessionellen Entwicklung und der Dinge, die ihr förderlich oder hinderlich waren, unter Umständen etwas genauer verfolgen.

Was sich an Visitationsquellen erhalten hat, ist nach Aussagekraft über das Zuständliche hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit von unterschiedlichem Wert und stellt an die methodische Auswertung einige Anforderungen; es ist aber auch nach Gattungen verschieden.

2. Zur Geschichte der kirchlichen Visitation

Die Visitation ist ein uraltes kirchenrechtliches und kirchenregimentliches Institut. Man kann es zurückverfolgen bis in die Ära des Übergangs von der Spätantike in das früheste Mittelalter. Sie ging vom Bischof, mitunter auch von hohen kirchlichen Amtsträgern (Archidiakon; Nuntius) oder vom politischen Oberherrn aus und hatte die Aufgabe, die Seelsorge auf der einen Seite und auf der anderen Seite die kirchlichen Rechts- und Besitzverhältnisse in den Pfarreien, gegebenenfalls auch in den Klöstern, Dekanaten (Landkapiteln), Stifts- und Domkapiteln zu beaufsichtigen. Die Rolle, welche das Visitationswesen in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte spielte, schwankte. Im Hoch- und Spätmittelalter war sie nicht sehr bedeutend. Das änderte sich schlagartig mit der Reformation. Im spätesten Mittelalter nehmen wir bereits erste Regungen wahr (z. B. in den Bistümern Regensburg und Eichstätt). Im 16. und 17. Jh. wurde alsdann in Deutschland und Europa quantitativ und qualitativ so fleißig, umsichtig und intensiv visitiert wie noch nie zuvor. Es kam zu einem beispiellosen Boom. Nach gemächlichem Schlummer belebte sich das Visitationswesen ganz ungewöhnlich. Es wurde zu einer nahezu unumgänglichen Begleiterscheinung von Reformation und Gegenreformation. Seit den 20er Jahren des 16. Jh.s begannen die Kirchen aller Glaubensrichtungen zu visitieren. Dieser Trend verstärkte sich zunehmend und hielt an bis in die zweite Hälfte des 17. Jh.s; ja, unter veränderten Vorzeichen setzte er sich, mindestens im katholischen Bereich, bis ins ausgehende 18. Jh. fort.

Der Schwerpunkt und die Zielrichtung der Visitationen änderten sich ein wenig in den verschiedenen Abschnitten der frühneuzeitlichen Geschichte. Vom ausgehenden Mittelalter bis zu den Anfängen der Glaubenskämpfe lief die Tendenz darauf hinaus, zunächst einmal ein Bild von den realen Zuständen in den Gemeinden und im einfachen Klerus zu bekommen; man fragte also: Wie sah es aus mit dem Glaubensverständnis, mit dem elementaren religiösen Wissen? wie mit den Gottesdiensten und dem Kirchenbesuch? wie mit der Lebensführung? wie mit dem baulichen Zustand der Kirchen und Pfarrhäuser innen und außen, der Friedhofsmauer und sonstiger zur Kirche gehörender Baulichkeiten? wie mit den Einkünften und Abgaben, mit Art und Höhe der Besoldung von Pfarrern, Kaplänen usw? Die Zustände machten in den Gemeinden, in Klöstern und Abteien nicht überall den gleichen Eindruck. Es war mehr intakt als man nach dem propagandistischen Geschrei der protestantischen Flugschriften hätte annehmen sollen. Aber landauf, landab war doch vieles nicht in Ordnung, waren Übelstände eingerissen, die weit über einen lässigen Schlendrian hinausgingen, hier und da sah es ohne Übertreibung katastrophal aus. Auch davon förderten die Visitationen eine ganze Menge zutage.

Etwa mit Beginn der Reformation oder bald danach kam etwas Bewegung in die Ortskirchen, jedenfalls dort, wo sich fürstliche oder städtische Regierungen zum Eingreifen entschlossen und dem Religionswesen mit Visitationsrezessen, Religionsmandaten, mit Kirchengesetzen und kirchlich-weltlichen Visitationskommissionen auf den Leib rückten, Richtlinien zur Reform erließen und den nötigen Druck dahintersetzten, daß sie praktisch befolgt wurden. Der Zeitpunkt dafür ist nicht einheitlich. Denn die Reformation begann nicht überall gleich nach 1517, sondern unter Umständen erst ein halbes Jh. später; mit der katholischen Reform und der sie begleitenden Gegenreformation stand es ebenso. Und wo die innere Stabilisierung des Kirchenwesens bereits ganz eindrucksvoll eingesetzt hatte, brachte z. B. gar nicht selten der Dreißigjährige Krieg mit seinen Zerstörungen das Erreichte zum Erliegen. Die Funktion, die für den Protestantismus die evangelischen Kirchenordnungen einnahmen, deren wichtigste in Deutschland zwischen 1530 und 1580 erschienen, übernahmen für die katholische Kirche die Reformdekrete, die während seiner dritten und letzten Sessionsperiode das Konzil von Trient 1662/63 verabschiedete. Die Umsetzung dieser Reformprogramme in die kirchliche Wirklichkeit beschäftigte in Deutschland die weltlichen und geistlichen Territorialfürsten teils mehr, teils minder in der Epoche der Glaubensauseinandersetzungen, in einer Reihe von Fällen sogar bis zum Ende des 17. Jh.s. Um 1700 hatten sich im großen und ganzen die Konfessionskirchen äußerlich relativ klar gegeneinander abgegrenzt und innerlich deutlich stabilisiert. Dabei änderten sich Charakter und Zielsetzung der Visitationen abermals. Im Protestantismus scheinen sie eingeschlafen zu sein. In seiner Mitte erhoben sich mit dem Aufkommen des Pietismus, der sich die wütende Gegnerschaft der lutherischen Orthodoxie auf den Hals zog, aber auch leidenschaftlich zurückschlug, neue Problemstellungen. Gegen die zum heiligen Dogma hochstilisierte ‚reine' lutherische Lehre bauten Pietisten und Aufklärer die Gegenposition von der Gedankenfreiheit und der Freiheit des Gewissens auf. Sie relativierten damit den Anspruch des Dogmas auf Alleingültigkeit. Und brachen damit der Toleranz die Bahn, wie sie andererseits auch für die Unabhängigkeit der individuellen Gläubigkeit gegenüber der kirchlichen Norm und Disziplinierung den Weg freimachten.

In den katholischen Ländern gab man hingegen das Visitieren nicht auf. Aber man setzte die Akzente anders. Man interessierte sich, wie sich aus den Interrogatorien für Südwestdeutschland und die deutsche Schweiz (Jurisdiktionsbereiche der Bistümer Mainz, Augsburg, Konstanz) ergibt, weniger für die Menschen als für die Sachen, weniger für den Lebenswandel und die Amtsführung des Klerus als für das Inventar, die Ausstattung und den Bauzustand der Kirche und für deren rechtliche und finanzielle Verhältnisse. Anlässe zur Überprüfung des sittlichen und religiös-kirchlichen Verhaltens und der mannigfachen Unzulänglichkeiten, über die des Klagens im 16. Jh. kein Ende war, waren kaum noch gegeben. Dafür machte sich aber „allenthalben ein gelegentlich schon fast manischer Hang zum Auflisten statistischer Einzelheiten breit. Somit erscheint uns die Visitation des 18. Jh.s weniger als ein Instrument zur Disziplinierung als vielmehr zur Datensammlung" (P. Th. Lang).

3. Das Quellenmaterial und die Formen seiner Erschließung

Die Kirchenvisitation gehörte, vom Grundsatz und Ursprung her, zu den genuinen Aufgaben des Bischofs. Sein Amt verpflichtete ihn,

die Gemeinden seiner Diözese zu beaufsichtigen, sich über ihren Zustand ins Bild zu setzen und nach dem Rechten zu sehen. Auf welche Weise die Visitationen im Zeitalter der Glaubenskämpfe praktiziert wurden und was sie erbrachten – darüber gibt es, von der Gattung her gesehen, eine Reihe verschiedenartiger Quellen. Dazu gehören zunächst fürstliche, reichsstädtische und bischöfliche „Ausschreiben", in denen das Visitationsunternehmen angekündigt und vorbereitet wurde. Sodann die Anweisungen an die mit der Visitation Beauftragten, wo und was sie zu visitieren und wie sie dabei methodisch zu verfahren hätten. Nicht alles, aber vieles davon läßt sich erschließen aus den Interrogatorien, den ‚Fragebögen' – das Panorama dessen, was erkundet werden sollte (und worauf die Obrigkeit Wert legte), breitet sich darin aus. Einen unmittelbaren Niederschlag finden die Visitationen in den Protokollen. Sie halten unter Umständen Frage und Antwort in direkter Rede fest und können manchmal auch über das Kirchliche hinaus recht aufschlußreich sein. Ihnen stehen nahe die zusammenfassenden Visitationsberichte, das sind Aufzeichnungen des Visitators über seine Eindrücke und Beobachtungen, oft verbunden mit deutlichen Bewertungen und Vorschlägen, wie man weiter verfahren sollte. Die Auswertung, sofern sie nach beendeter Visitation erfolgte, schlug sich nieder etwa in erneuten Visitationsinstruktionen oder -artikeln, in Reformmaßnahmen oder in umfassenden Kirchenordnungen oder Religionsmandaten.

Zu den Visitationsquellen gehören schließlich die im Zusammenhang mit der Durchführung entstandenen Akten, Abschiede, Mandate und „Befehle".

Fragen wir nun, wie diese Materialien, über deren Bedeutung für die Kirchengeschichte der frühen Neuzeit kaum Zweifel besteht, zugänglich gemacht werden oder werden könnten, so kommen dafür als klassische Grundformen in Frage: Repertorium, Bibliographie, Regest; Edition, Inhaltsreferat und schließlich die auf ungedruckten und gedruckten Quellen aufbauende Bearbeitung in Gestalt der erzählenden Darstellung und/oder der interpretierenden Abhandlung. Und dazu gehört natürlich auch die Einbeziehung von Visitationsquellen in die Erörterung von komplexen kirchengeschichtlichen Vorgängen und Problemen sowie in thematisch weitergespannte Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte oder der Kirchengeschichte von Bistümern, Ländern oder Staaten.

Für alles gibt es Beispiele. Sie kritisch zu würdigen, würde den Rahmen diesen Artikels sprengen. Statt dessen stelle ich einige Neuerscheinungen vor, die je auf ihre Weise im Rahmen der oben angedeuteten Möglichkeiten durch Befassung mit Visitationsquellen die Kirchengeschichte der frühen Neuzeit beleben und bereichern.

4. Aus der neueren Forschung. Ausgewählte Publikationen

Zum Verfahren. Ich möchte auf einige Veröffentlichungen, ohne sie explizit zu besprechen, aufmerksam machen, weil sie weiterführende Hilfen geben oder als Paradigmata wertvoll sind (a). Sodann werde ich etwas näher auf einige wenige dieser Zeitschrift zur Rezension zur Verfügung gestellten Titel eingehen (b) und darüberhinaus in die Schlußbetrachtung solche Arbeiten miteinbeziehen, deren Ergebnisse und Fragestellungen für die allgemeine Kirchengeschichte anregend und von Interesse zu sein scheinen.

a) In Zusammenarbeit mit Hubert Jedin und Hansgeorg Molitor habe ich 1967 im Anschluß an drei Modelluntersuchungen über Köln, Trier und Würzburg eine erste als Handreichung gedachte und notgedrungen unvollständige Bibliographie der gedruckten Visitationsquellen deutscher Territorien und Reichsstädte herausgegeben, die wir 1977 in 2. erweiterter Aufl. um ein nach Ländern, Städten und Archiven geordnetes Verzeichnis von ungedruckten Visitationsquellen erweitert haben. Sie hat den Charakter eines Orientierungsmittels und gibt Hilfen für den ersten Einstieg[2].

Editorisch auf hohem Niveau stehen die in zwei Bänden der Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg von Paul Mai und Marianne Popp publizierten Texte der Regensburger Bistumsvisitationen von 1508 und 1526. In den Einleitungen (zu 1508: S. 20–30; zu 1526: S. 30–40) skizzieren die Editoren sowohl den historischen Kontext als auch Durchführung und Ergebnis der Visitation und zeichnen vorsichtig Entwicklungslinien von 1508 bis 1526. Die erste von beiden Publikationen verdient besondere Beachtung, weil die Visitationen vor der Reformation Seltenheitswert besitzen. Beide zusammen bieten quellenmäßig einen Grundstock für die Erarbeitung der Geschichte eines ganzen Bistums von der Basis der Pfarreien und Gemeinden her, aber auch einen Fundus für die Geschichte der bayerischen Kirchenprovinz[3].

In drei Bänden liegt bis jetzt vor das ‚Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh. in Archiven der Bundesrepublik Deutschland'. Hg. von Ernst Walter Zeeden in Verbindung mit Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle. Der erste dieser Bände listet auf der Grundlage eines recht differenzierten Fragerasters die Visitationsakten der vom Gebiet des heutigen Bundeslandes Hessen umschlossenen ehemaligen Territorien so auf, daß der Benutzer über Fundort, Form, Inhalte und geographisch-historische Zusammenhänge in Kenntnis gesetzt wird. Der zweite Band (Bd 2, Teilbd I) erschließt auf die gleiche Weise den katholischen Südwesten (Schwerpunkt Bistum Konstanz), der dritte Band (Bd 2, Teilbd II) das protestantische Südwestdeutschland (Schwerpunkt Württemberg)[4].

In einer separat erschienenen Abhandlung: ‚Die katholische Reform in der Stadt Köln 1550-1662' (Köln 1988) untersucht Franz Bosbach im Rahmen eines breit gespannten Fächers von Fragestellungen die Funktion, die im Gesamtprozeß der kirchlichen Erneuerung den Visitationen zukam: gemeinsam mit Synoden und Bücherzensur setzten Kurfürst Ferdinand und die Nuntien seit der Wende zum 17. Jh. die Visitationen ein, um die Mißstände in den Klöstern zu beseitigen, den Gesamtklerus im Sinne der Trienter Dekrete zur praktischen Seelsorge in den städtischen Pfarreien zu erziehen und eben dadurch die Laien zu einer bewußten Lebensgestaltung aus dem Glauben anzuhalten und hinzuführen[5].

b) Thematisch und geographisch-territorial schließt sich an die gediegene, aber relativ knapp in Aufsatzform gehaltene Abhandlung von Bosbach die weitergespannte Diss. von Thomas Paul Becker über die „Konfessionalisierung in Kurköln" an. Sie untersucht die „Durchsetzung der katholischen Reform in den kurkölnischen Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761". Sie zeigt modellhaft, was sich aus Visitationsprotokollen herausholen läßt, wenn man ideenreich an sie herangeht, sie gründlich studiert und mit der gebotenen kritischen Sorgfalt auswertet. Es handelt sich um eine speziell der Visitation „als Mittel zur Reform" gewidmete Studie, deren Vf. den Umfang des Kirchlichen und desjenigen Profanen (Schule, Alltag, Tradition) abschreitet, auf welches die Visitationen aufbauend, abwehrend oder regulierend einwirkten. Wer in das spezifizierte Register blickt, erhält einen ersten Eindruck von dem Reichtum an Sachen, aber auch von dem reichen Sozialleben, mit dem es Visitatoren zu tun hatten[6].

Was bringt diese Studie nun, wie steht es um ihren Ertrag?

Sie zeigt mustergültig, wie auf der Grundlage von Visitationsprotokollen unter Verwertung der Literatur und zusätzlicher Quellen und mit historischem Kontext im Hintergrund gewonnen werden kann:

1. Im regionalen Bereich ein konkretes Bild vom komplexen Reformprozeß auf der unteren Ebene, zeitlich bis hinein in die Spätphase der Aufklärung.
2. Ein Bild vom Alltag, wie er aussah in Dorf und Stadt, in der Kirche und beim Kirchenvolk; wie das eine formal erneuert

[2] Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform. Mit einer Einführung von Hubert Jedin, Beiträgen von August Franzen, Hansgeorg Molitor, Hans Eugen Specker, sowie einer Bibliographie gedruckter und einem archivalischen Verzeichnis ungedruckter Visitationsquellen hg. von Ernst Walter Zeeden und Hansgeorg Molitor. Münster: Aschendorff, 2. verbesserte und erweiterte Ausgabe (1977), 154 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft für die Herausgabe des Corpus Catholicorum 25/26) kart.

[3] Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1508. Einleitung und Edition von Paul Mai und Marianne Popp, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Bd. 18, Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte (1984) S. 7–335 – Das Regensburger Visitationsprotokoll von 1526, Einl. und Edition von Paul Mai, in: ebda Bd. 21 (1987) S. 23–314, auch als Sonderdruck (Regensburg: Bischöfliches Zentralarchiv 1987) 309 S.

[4] S. u. Sp. 365: die Rezension von Hansgeorg Molitor.

[5] **Bosbach**, Franz: **Die katholische Reform in der Stadt Köln (1550–1662).** Ein Beispiel für erfolgreiche kirchliche Erneuerung. – Köln: Presseamt des Erzbistums Köln 1988, 40 S. (Kölner Beiträge – NF H. 14) kart.

[6] **Becker**, Thomas Paul: **Konfessionalisierung in Kurköln.** Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761. – Bonn: Röhrscheid 1989. XXVI, 367 S. (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn, Bd 43)

wurde und das andere sich erhielt und wie im übrigen unter der Oberfläche alte Traditionen auch und gerade im Bereich des Sozial-Kulturellen weiterlebten.

3. Ein Bild vom Laien im Alltag und in seiner Kirchlichkeit, desgleichen vom Geistlichen; und von beiden, wie sie sich im sakralen und profanen Raum begegnen.

Becker entdeckt manche Züge, die das Bild der frühneuzeitlichen Kirche bereichern und vielleicht auch in die allgemeine Kirchengeschichte hineingezeichnet werden könnten.

Untersucht Becker zwei Dekanate, so befaßt sich die Freiburger Diss. von RAIMUND J. QUITTER mit der untersten Ebene der kirchlichen Organisation, mit dessen zwar kleinster, aber wichtigster Einheit: mit der Pfarrei. Er thematisiert das kirchliche Leben, das sich auf ihrer Ebene vom 16. bis zum frühen 19. Jh. abspielt, am Beispiel des Kirchspiels St. Severinus zu Wenden, einem uralten Ort an der Jurisdiktionsgrenze von Köln und Paderborn. Die Arbeit baut, wie aus Titel und Untertitel ersichtlich, auf Visitationsprotokollen auf und bringt stofflich mancherlei gut Verwertbares. Allerdings ist es keine Modelluntersuchung, sondern eine Lokalstudie, die insofern Wünsche offenläßt, als es ihr an einer einheitlichen Disposition mangelt, indem sie statt zu strukturieren aneinanderreiht. Sie läßt die notwendigen leitenden Fragestellungen vermissen, begnügt sich zu oft damit, die Quellen bloß inhaltlich zu referieren und bleibt zu sehr im Heimatgeschichtlich-Stofflichen stecken. Dennoch wird gerade der sachkundige Leser das Buch nicht ohne Dank aus der Hand legen wegen der umfangreichen, aus den Archiven ermittelten Materialien, die nicht uninteressante Einblicke in das Leben einer frühneuzeitlichen katholischen Pfarrei und ihrer Geistlichen gewähren[7].

Auf die hohe Ebene der bischöflichen Kirchenleitung führen die drei großen und je in ihrer Art eindrucksvollen Publikationen von Landersdorfer, Jürgensmeier und einem alemannisch-schwäbischen Autorenkollektiv.

ANTON LANDERSDORFER behandelt in einer von Georg Schwaiger angeregten Diss. „Das Bistum Freising in der bayerischen Visitation des Jahres 1560". Er ediert sie vollständig auf rund 600 S. (179–765), beschränkt den knappen, aber hilfreichen Kommentar auf Sacherläuterungen und Hinweise auf weiterführende Literatur. Den Gehalt erschließt er nach der geographischen und personalen Seite durch minuziöse Namens- und Ortsregister, nach der kirchenhistorischen Seite durch ein Patrozinienverzeichnis (767–810). Vor allem aber: Er verbindet die Edition mit einer Monographie. Darin beschreibt und erläutert er auf dem Hintergrund einer knapp skizzierten Geschichte der bayerischen Herzöge und ihrer Religionspolitik (4–31) „die große bayerische Visitation von 1558/60" – das ist: die Visitation der bayerischen Kirchenprovinz (Salzburg, Passau, Regensburg, Freising), soweit sie sich territorial über das weltliche bayerische Herzogtum erstreckte. Das Kernstück bildet ein großes Kapitel über das Bistum Freising (78–149) „im Spiegel der Visitatio Bavarica". Landersdorfer wertet darin die Visitation aus: zwar nicht erschöpfend (was angesichts der Materialfülle im vorgegebenen Rahmen garnicht möglich gewesen wäre), aber überaus gründlich, gediegen und nach leitenden Gesichtspunkten. So entwirft er ein lebensvolles Bild, sowohl was die Zustände als auch was die Menschen betrifft, vom Bistum und Hochstift; vom Bischof und Domkapitel, vom Welt- und Seelsorgeklerus, von Stiften und Klöstern und nicht zuletzt von der städtischen und mehr noch der dörflichen Ebene, auf der sich das Volk Gottes im Alltag und am Sonn- und Feiertag bewegt: in seinen Pfarreien und in der Schule und in seinem Arbeitsmilieu. Daß dabei die äußeren und inneren Zustände zur Sprache kommen, Gläubigkeit, Glaubensunsicherheit, Protestantisierungswellen usw., versteht sich von selbst. Das Buch hat Gesichtspunkte und erschließt vor einem weiten historischen Horizont Neuland – nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die deutsche Geschichte im Reformationsjahrhundert. Es schlägt durchgehend einen Bogen von den einfachen Volksschichten bis zur politischen Obrigkeit. Die editierte Quelle bietet auch für die Sozialgeschichte des Alltags, für die Erkenntnis der Mentalitäten und der Lebensformen reiches Material. In Landersdorfers Arbeit wird meines Wissens erstmalig eine großflächig durchgeführte Visitation intensiv unter allgemeinen historischen Perspektiven ausgewertet. Gäbe es noch ein paar analoge Arbeiten, die Vergleiche ermöglichten, wir würden manches sicherer über den Prozeß der Konfessionsbildung und der Restabilisierung der katholischen Kirche erkennen können[8].

Immerhin, das nobel ausgestattete Gemeinschaftswerk über die Bischöfe von Konstanz bietet in seinen Abschnitten „Das Bistum" und „Das Domkapitel" brauchbare Vergleichspunkte. Zuvor aber eine Charakteristik des Gesamtunternehmens: Es handelt sich um ein Gemeinschaftswerk von mehr als 40 deutschen, österreichischen und schweizerischen Autoren, die unter Hg.schaft von ELMAR L. KUHN, EVA MOSER, RUDOLF REINHARDT und PETRA SACHS ein zweibändiges Werk über die Bischöfe von Konstanz gestaltet haben. Band I haben sie der Geschichte, Band II der Kultur gewidmet. Es ist, über den Titel hinaus, zu einem Werk über das Bistum geworden, welches jedoch den Vorzug hat, daß man über die einzelnen Bischöfe relativ viel erfährt. Der Publikation liegt eine sorgfältige Planung zugrunde. Die Oberabschnitte und die einzelnen Artikel sind gut aufeinander abgestimmt. Natürlich wird das Mittelalter gebührend gewürdigt. Insgesamt aber wird, aus einleuchtenden Gründen, die nicht zuletzt in dem, durch das Konzil von Trient veranlaßten, reformerischen Umbruch liegen, der frühen Neuzeit quantitativ und qualitativ eine besondere Beachtung geschenkt. Im ertragreichen Oberabschnitt „Das Bistum" (64–159) werden die Zentralverwaltung und die leitenden Ämter (Generalvikar, Weihbischof) instruktiv beschrieben und danach, anhand der Diözesansynoden, der Visitationen und einer Untersuchung über den Klerus im Spiegel der Visitationsprotokolle, Durchblicke durch das Leben und Streben im Bistum, im Klerus, in den Dekanaten übermittelt, welche gewissermaßen kontrapunktisch komplettiert werden durch den späteren, den Domherren gewidmeten Oberabschnitt (249–276). Ich übergehe den anderen Kontrapunkt, welchem man im Bischof in der anderen Seite seiner Existenz begegnet: als Fürsten und Chef einer weltlichen Verwaltung von hochstiftischen Territorien und als Mittelpunkt einer reichsfürstlichen Hofhaltung – wie er in zwei besonders wohlgeratenen Oberabschnitten (160–348 und 277–362) differenziert vorgestellt wird –, und beschränke mich, zum Thema unseres Aufsatzes zurücklenkend, auf den Hinweis, daß ohne die Auswertung der Protokolle von den im Bistum durchgeführten Visitationen weder die durch Trient geforderte reformerische Umwandlung des Bistums noch die zögerliche Art, in der sie sich vollzog, so realistisch und anschaulich hätte dargestellt und in die Geschichte des Bistums eingezeichnet werden können, wie es hier geschieht [9].

Eine Art Gegenbeispiel dazu stellt die vorbildlich durchgegliederte Geschichte des Mainzer (Erz-)Bistums von FRIEDHELM JÜRGENSMEIER dar. Sie ist wie aus einem Guß geschrieben; proportional schenkt der Vf. der Frühen Neuzeit viel Raum und viel Aufmerksamkeit (annähernd ebensoviel wie den 1000 Jahren römischer und mittelalterlicher Geschichte des Bistums). Die Anstrengungen wie die Unterlassungen der Erzbischöfe, die katholische Kirche ihres Sprengels zu erneuern, werden in ihrer Vielfalt sichtbar gemacht und im Rahmen der Bischofsviten – von Albrecht von Brandenburg (ab 1514) bis Johann Philipp von Schönborn († 1673) – jeweils erwähnt. Wir hören jedoch fast nur von der Reformation von Oben, von Bemühungen der Bischöfe, Nuntien und Kardinäle: von Befehlen, Erlassen, Schulgründungen, Jesuitenberufungen usw. Es liegen für den bischöflichen Sprengel und das kurfürstliche Territorium zu wenig Quellenpublikationen und regionale Forschungen über bischöfliche Visitationen vor, so daß es nicht so leicht möglich ist, sich über das städtische und ländliche Kirchenvolk des Mainzer Sprengels in der durch evangelische Bewegung, Glaubenskämpfe und die Herausbildung der Konfessionen charakterisierten Umbruchszeit ein realistisches Bild zu machen. Diesen Mangel wird man Jürgensmeier gerechterweise nicht anlasten dürfen; die Ursache wird man vielmehr in der kirchenhistorischen Forschungslage für das Erzstift und die Diözese suchen müssen.

Diese Forschungslage sieht gewiß lokal und regional unterschiedlich aus, entbehrt aber so gehaltvoller Vorarbeiten, wie sie

[7] **Quitter**, Raimund J.: **Visitation und kirchliches Leben.** Die Pfarrei St. Severinus zu Wenden im Spiegel der Visitationsprotokolle von 1594 bis zu ihrer Eingliederung in die Diözese Paderborn. – Siegen: Höpner 1988. V, 271 S. kart. DM 23,00

[8] **Landersdorfer**, Anton: **Das Bistum Freising in der Bayerischen Visitation des Jahres 1560.** – St. Ottilien: Eos 1986. XXII, 810 S. (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd 26), kart DM 125,00

[9] **Die Bischöfe von Konstanz**. Bd 1: **Geschichte** / Bd 2: **Kultur**. Hg. i. A. der Erzdiözese Freiburg und der Diözese Rottenburg, des Bodenseekreises und des Landkreises Konstanz, der Kantone Aargau und Thurgau, der Städte Konstanz, Meersburg und Friedrichshafen von Elmar L. Kuhn, Eva Moser, Rudolf Reinhardt und Petra Sachs. – Friedrichshafen: Robert Gessler 1988. 504 / 276 S.

uns zum Beispiel für Würzburg, Konstanz, Regensburg oder Freising vorliegen. Über manche umkämpfte Gegend sind wir passabel unterrichtet, insbesondere über den mit Abstand bedeutendsten Außenposten: das Eichsfeld in Mitteldeutschland und Erfurt – was auch in der Darstellung seinen Niederschlag findet (u. a. 202–208, 222ff). Mehrfach weiß Jürgensmeier mit Angabe von Ort, Region und Jahr davon zu berichten, daß Visitationen angeordnet und durchgeführt wurden (z. B. 225). *Wie* sie durchgeführt wurden und mit welchem Ergebnis, erfährt man dagegen nicht.

Auf der anderen Seite – was zwar nicht zur Thematik dieses Leitartikels im engeren Sinn gehört, aber doch gesagt werden sollte –: als ein einbändiger, sachkundiger, inhaltlich ausgewogener Überblick über die Gesamtgeschichte seines Bistums ist Jürgensmeier ein guter Wurf gelungen: Er hat einen ungewöhnlich reichen Inhalt souverän dargestellt und ansprechend erzählt; auch stellt die lichtvolle Übersichtlichkeit dieser Bistumsgeschichte eine nicht zu unterschätzende Lese- und Verständnishilfe dar. Letzteres gilt auch von dem teils eingedruckten, teils beigelegten Kartenmaterial. Die dosiert beigegebenen Abbildungen sind von bester Qualität[10].

Eine über die engere alpenländische Region hinaus bemerkenswerte Geschichte des Bistums Gurk in der Aera der Konfessionsbildung legt Peter Schöffmann vor. Er beschreibt sie unter dem streng gewahrten Gesichtspunkt der innerkirchlichen Restabilisierung und berichtet über Verfall und Wiederaufbau vornehmlich im Spiegel der Synoden und Visitationen von 1521 bis 1648. Diese mit ihren 86 Textseiten und 25 Seiten Quellenpublikation erfreulich knapp geratene Arbeit zielt in das Zentrum unseres Themas und verdient es deshalb, etwas eingehender betrachtet zu werden. Um sie zu charakterisieren, stellen wir sie vor mit einigen Bemerkungen über den Gegenstand, die Strukturierung und die Perspektiven. Alles in allem stellt sie ein in seinem Kontrast fruchtbares Gegenstück zur Mainzer Bistumsgeschichte von Jürgensmeier dar und steht gewissermaßen am anderen Ende der Bandbreite des Möglichen. In Stichworten angedeutet: Keine Gesamtgeschichte, sondern eine Epochengeschichte; ein Minibistum, mit dem ersten Kur-Erzbistum des Reiches an Bedeutung überhaupt nicht zu vergleichen; statt Andeutungen über den politisch-religiös-kulturellen Beziehungsreichtum von Mainz Konzentration auf die Funktionen – Regierung, Rechtswahrnehmung, Verwaltung – einer überschaubaren kleinen Diözese und auf die Kompetenzen und das praktische Verhalten der Funktionsträger (unterhalb der Regierungsspitze) vom Dompropst bis zum Ortspfarrer und Vikar.

Zum Bistum selber: Salzburg, um 700 gegründet, seit Karl d. Gr. Erzbistum, zuvor schon vom hl. Bonifatius zur Metropole der bayerischen Kirchenprovinz erhoben, flächenmäßig eine der größten europäischen Diözesen (von Tirol bis nach Slovenien, Kroatien und Ungarn hineinreichend), umfaßte die Ostalpen nahezu vollständig. Seine Größe und die Unzugänglichkeit des Gebirges bildeten einen der Gründe, daß Papst und Kaiser dem Salzburger Oberhirten gestatteten, innerhalb seines Sprengels Eigenbistümer, die ihm unterstehen sollten, einzurichten. Gurk (gegr. 1072) entstand so als deren ältestes, die übrigen in staufischer Zeit (Chiemsee 1213, Seckau 1218, Lavant 1225).

Die Kirchenkrise des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit war eine gesamteuropäische Angelegenheit und nicht auf diese oder jene Region beschränkt. Sieht man näher hin, so sahen die Verfallserscheinungen in Mainz und Salzburg nicht anders aus als in Konstanz, Münster oder Gurk. Für alle katholisch verbliebenen Bistümer galten die Reformgesetze und -programme von Trient. Unter diesem Gesichtspunkt ging es in Gurk um dieselben Grundprobleme der Erneuerung wie in Deutschland und Europa (soweit katholisch verbleibend) auch. Nur die von Ort zu Ort und Land zu Land verschiedenen politischen, kirchenpolitischen, kulturellen und ethnischen Gegebenheiten und deren Verflechtung gaben die besondere Färbung. Soviel zum Gegenstand.

Zur Strukturierung (und zum Inhalt): Die Arbeit trägt den Untertitel: „Synoden, Visitationen und kirchliche Erneuerung von 1521 bis 1648." Sie nennt darin die Hauptgesichtspunkte, unter denen sie die Bistumsgeschichte „im konfessionellen Zeitalter" betrachtet und im Hauptteil (IV. Kap. S. 22–74) darstellt. Vor allem aber ordnet sie das speziell „Visitatorische" knapp, jedoch zureichend, in die politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen ein (7f), legt Begriff und Praxis der Kirchenvisitation und ihrer Varianten dar (inkl. Erörterung des Forschungsstandes – 9ff) und diskutiert die speziell für Gurk wirksamen rechtlichen und organisatorischen Voraussetzungen der Visitationsdurchführung (16ff). Die Klärung dieser Voraussetzungen erweist sich als hilfreich für das Verständnis der Synoden und der überraschend regen Visitationstätigkeit der Bischöfe von Gurk und ihrer Helfer in leitenden Funktionen (von deren Aktivitäten der Erfolg praktisch abhing). S. gliedert deren Abläufe in chronologischer Folge in drei Abschnitte: 1. vom Wormser Reichstag 1521 bis zum Abschluß des Tridentinums, zeitgleich mit der Regierung Ferdinands I. 1521–1564; 2. das Ringen um die kirchliche Erneuerung 1563 bis 1599; 3. die kirchliche Erneuerung 1600 bis 1648. Daraus hervorzuheben: Wie in Österreich und Bayern setzten mit dem Eindringen des Protestantismus auch im Gurker Sprengel kirchliche Wirren ein; die innerkatholischen Zustände waren nicht ganz so desolat wie in den meisten verbliebenen Teilen des Reichsgebietes; die typischen Turbulenzen (Adel, Städte, Bürger kämpfen gegen das Landesfürstentum unter konfessionellem Vorzeichen) blieben nicht aus, warfen das Kirchenwesen aber nicht um. Die Impulse von Trient nahm die kirchliche Führung auf und trug sie weiter; das Ringen um die Reform mündete in eine Durchführung der Kirchenreform im 17. Jh.

Perspektive und Ertrag. All dieses verfolgt der Vf. bis in die Geschichte einzelner Pfarreien hinein, und zwar ganz überwiegend auf der Grundlage von ungedruckten Quellen. Der Ertrag liegt, materiell gesehen, in der Erschließung eines umfangreichen, kirchen- und konfessionsgeschichtlich wertvollen Quellenmaterials. Einen Bruchteil davon – 24 Stücke – hat er im Dokumenten-Anhang (S. 87–123) publiziert. Aus seinen Mitteilungen (S. 75) läßt sich schließen, daß sich in österreichischen Archiven beträchtliche, bislang noch nicht ausgewertete Bestände von Visitationsquellen befänden. In der vorliegenden Arbeit rekonstruiert er Konfessionsauseinandersetzungen und Reformvorgänge sowohl auf den diversen sogenannten amtskirchlichen Ebenen als auch auf der „Basis" der Ortspfarreien. Daß er hier die Einzelvorgänge nicht immer so wünschenswert in das komplexe Gesamtphänomen integriert, wie das an sich möglich wäre, wird man ihm nachsehen, da es sich um eine Erstlingsarbeit handelt. Wichtiger scheint mir, daß er etwas von der „Reform von unten" sichtbar macht, über die wir immer noch zu wenig wissen; Personen dingfest macht, Laien, Pastoren, ortsansässige Adlige, die um Konfessionelles streiten (und *wie* sie es tun). Im übrigen ist vom Ansatz her sein Bemühen, die Vorgänge in ihrem Kontext zu zeigen, unverkennbar.

Seine Perspektive, das ist: die Kirchenreform und wie sie sich auf katholischer Seite im Bistum Gurk vollzieht, mit allem, was es an Hindernissen, Begünstigungen und sonstigen Begleitumständen gab, hat er strikt durchgehalten. Das gibt dem Buch, zumal sein Vf. die spezielle und allgemeine Literatur gut beherrscht und vorzüglich dokumentiert, bis zu einem gewissen Grad den Charakter einer Modelluntersuchung. Auf weiterführende Fragestellungen macht er aufmerksam im Schlußkapitel (75–86). Er fragt darin, was die Visitationsquellen über das Kirchliche i. w. S. hinaus hergeben für die Erkenntnis von Recht und Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft, Bevölkerung (Demographie) und Mentalität und weist damit genau auf diejenigen Gesichtspunkte hin, unter denen die Visitationen des konfessionellen Zeitalters sich für die Erkenntnis der Frühen Neuzeit, ihrer Lebensformen, ihres Alltags und der Verhaltensweisen der damaligen Menschheit als fündig erweisen dürften – zumal, wenn man sie wie der Vf. in Kombination mit verwandten Quellen (Pfarr- und Synodalakten, kirchlichen Mandaten, geistlichen Tagebüchern usw.) auswertet.[11]

5. Forschungslinien, Zusammenfassung und Ausblick

Wir kehren abschließend zur Visitationsforschung und zu der Leitfrage zurück: worin der Quellenwert der Visitationsakten (der Protokolle, Berichte, Interrogatorien, Abschiede etc.) bestehe und was man damit für die allgemeinere Kirchengeschichte anfangen könne. „Ins Rampenlicht rückten sie [die Visitationsakten] vor allem durch die in der Annales-Tradition stehenden französischen Arbeiten. Diese haben deutlich gemacht, daß mit Hilfe der Visitationsakten große Bereiche des menschlichen Lebens beleuchtet

[10] **Jürgensmeier**, Friedhelm: **Das Bistum Mainz.** Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil. – Frankfurt: J. Knecht 1988. 352 S. (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte Bd 2), geb DM 48,00

[11] **Schöffmann**, Peter: **Das Bistum Gurk im konfessionellen Zeitalter.** Synoden, Visitationen und kirchliche Erneuerung von 1521–1648. – Klagenfurt: Carinthia 1989. 160 S. geb.

werden können, die bislang aus der Geschichtsschreibung ausgeklammert blieben und bleiben mußten, da es an einer tragfähigen Quellengrundlage mangelte. Seit den späten 70er Jahren sind in der Bundesrepublik zahlreiche Publikationen zur ‚Geschichte der Lebenswelten', . . . ‚Geschichte von unten, . . . [vorwiegend zum 19. und 20. Jh.] erschienen [während das 15.–18. Jh. unter dem sozialgeschichtlichen Aspekt des einfachen Lebens der Bevölkerung wenig Beachtung fand]. Die Visitationsakten bieten eine Chance, auch für . . . [die Frühe Neuzeit] den Untersuchungsgegenstand auf die vernachlässigten Bereiche des alltäglichen Lebens auszudehnen"[12].

Inzwischen scheint die historische und kirchenhistorische Forschung sich anzuschicken, diese Chance wahrzunehmen. Die oben genannten Arbeiten von Landersdorfer, Becker, Bosbach und einigen Mitautoren des von Kuhn u. a. hg. Gemeinschaftswerkes über Konstanz deuten ebenso darauf hin wie die Editionen von Mai und Popp[13].

Insofern glaube ich hier die Arbeiten des Hg.s des oben genannten Repertoriums Baden-Württemberg I, Peter Thaddäus Lang[14], nennen zu sollen, der sich inzwischen zu einem anerkannten intensiven Erforscher des Visitationswesens entwickelt hat. In seinen darstellenden Arbeiten zeichnet er sich dadurch aus, daß er die Quellenstoffe unter allgemeineren kultur-, sozial- und kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten zu sichten und zu interpretieren versteht und so auch dem kleinen Detail und dem ja oft ortsgebundenen dörflich oder kleinstädtisch Konkreten eine allgemeine Seite oder sonst etwas Interessierendes abgewinnt. Denn ebendas, das kleinräumig Konkrete, ist es ja überwiegend, womit der Archivar einer baden-württembergischen Mittelstadt und ihres immer noch ländlich geprägten Umfeldes und Kreisgebiets zu tun hat. Langs zahlreiche Studien, mehrheitlich in Zeitschriften erschienen, gelegentlich an versteckter Stelle, gehen überwiegend auf süddeutsche Quellen (Würzburg, Eichstätt, Konstanz, z. T. deutschsprachige Schweiz) zurück und haben für diesen Raum mancherlei Einblicke und Erkenntnisse erbracht. Die Fülle seiner Arbeiten vorzustellen, würde über den Rahmen eines Leitartikels hinausgehen. Ich beschränke mich deshalb darauf, aus dem gesamten Oeuvre einiges Bemerkenswerte herauszuheben und so weit zu charakterisieren, daß wenigstens die Richtung der hier eingeschlagenen Visitationsforschung sichtbar wird.

Mit seiner Untersuchung des Eichstätter Visitationsprotokolls von 1480 liefert Lang in wenigsten zwei Richtungen einen Beitrag zur allgemeinen Kirchen- und Profangeschichte des ausgehenden Mittelalters.

Erstens: In ihrer umsichtigen kritischen Behandlung des Protokolls darf diese Studie methodisch als Modelluntersuchung für die Auswertbarkeit von Visitationen bezeichnet werden;

zweitens: Durch die Einbeziehung eines reichen Kontextes und durch die im Ansatz komparative Interpretation (Hinweis auf die Parallelen z. B. zu Oediger, Vasella, A. Braun und die teilweise vorbildliche französische und anderweitige ausländische Forschung) gelingt es Lang, ein recht differenziertes Bild vom Seelsorgeklerus unmittelbar vor der Reformation hinsichtlich seiner Amtsführung, seines Lebenswandels und seines Verhältnisses zu den Laien innerhalb seines sozialen Milieus zu gewinnen. Es ist eine Korrektur der bisweilen zu sehr vereinfachenden Pauschalaussagen, denen wir immer noch gelegentlich in den einschlägigen Gesamtdarstellungen begegnen, um von den Übertreibungen der reformatorischen Publizistik ganz zu schweigen[15].

„Der Aussagewert eines Protokolls hängt ab von der Person und von der Arbeitsweise des Visitators", so Lang über die Durchführung der Eichstätter Visitation. Grundsätzlich hängt der Aussagewert außerdem aber auch ab von der Qualität, der Lebensnähe und dem Realitätssinn der Konzipienten des Interrogatoriums; das ist: des Fragebogens, der dem Visitator in die Hand gedrückt wird: Er dient ihm als Leitfaden. Aus ihm lassen sich indirekt die Zielsetzungen und die Motive ermitteln, die den Bischof oder seine Ratgeber, gegebenenfalls auch den Landesfürsten veranlaßt haben, eine Visitation ins Werk zu setzen. Jedenfalls bis zu einem gewissen Grade. Weil diese Fragebögen mittelbar auch den Bischof ins Visier nehmen, erlauben sie, quellenkritische Umsicht vorausgesetzt, mancherlei Rückschlüsse auf die oberhirtliche Leitungsgewalt und deren Handhabung.

Der Frage, was sich aus solcherart Interrogatorien herausholen läßt, hat Lang zwei quellengesättigte Abhandlungen gewidmet[16].

Unter dem Obertitel „Reform im Wandel" erörtert er die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jh.s auf breiter Basis und überregional-vergleichend.

Er ordnet die hoch in die Hunderte gehenden Einzelfragen in sieben Gruppen. Deren erste erfaßt, hochdifferenziert, den Seelsorgeklerus, die zweite das laikale Hilfspersonal (Mesner, Lehrer, Hebammen, Sendschöffen), die dritte, wieder stark differenziert, die Gemeinde; die vierte kirchennahe Einrichtungen wie Schulen, Hospitäler, Stiftungen. Die restlichen Gruppen erfassen äußere Zustände: Baulichkeiten, rechtliche und wirtschaftliche Verhältnisse. Das Interesse für den Menschen, sei er Kleriker oder Laie, und seine Rechtgläubigkeit (samt allem, was an Praktizieren dazugehört) ist unverkennbar.

Sodann lassen sich zeitliche Entwicklungen wahrnehmen: Eine erste Phase, bis zum Beginn des 17. Jh.s laufend, ist charakterisiert durch vorrangigen „Abbau des Negativen": Abwehr der neuen Lehren, Beseitigung grober Mängel in Lebens- und Amtsführung und in den Glaubensvorstellungen. Die zweite Phase, durch kriegsbedingte Stillstände und Rückschläge unterbrochen, läßt sich kennzeichnen durch den Aufbau des Positiven; die Konsolidierung des Konfessionellen läuft Hand in Hand mit verbesserter Ausbildung (Schule, Priesterseminar), intensiverer religiöser Praxis (Exerzitien, Wallfahrten, caritative Diakonie) und verfeinerter kirchlicher Organisation.

Das 18. Jh., welches Lang auf der Folie des 16. und 17. Jh.s betrachtet[17], liefert durch seine Visitationen, z. B. im Bereich der Diözese Konstanz, einen trefflichen Einblick in die mehr oder weniger wohlgeordneten innerkirchlichen Verhältnisse. Die Entwicklungstendenz, die sich aus den Protokollen ablesen läßt, zeigt, daß sich das Interesse von den Menschen weg und jetzt mehr den Sachen (Realien wie Bauzuständen oder Wirtschaftlichkeit des kirchlichen Besitzes) zuwendet: Die Visitation wandelt sich „vom Disziplinierungs- zum Datensammelinstrument".

Das Muster einer regionalen kirchengeschichtlichen Untersuchung legt Lang sodann in Gestalt einer minutiösen Abhandlung über „Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen" vor[18]. Überlieferungsmäßig liegt hier der Glücksfall vor, daß die Protokolle der über 40 Jahre hinweg vom tatkräftigen Würzburger Reformbischof Julius Echter durchgeführten Visitationen sich fast vollständig erhalten haben. Gegenständlich wird hier die mittlere Ebene zwischen Pfarrei und Bistum in den Blick genommen und gezeigt, welchergestalt sich auf Dekanatsebene unter den von Trient ausgehenden Impulsen, die den Bischof zur Reform inspirierten, das kirchliche Leben auf Dekanatsebene gestaltete und wandelte. Der Wert der Untersuchung liegt einmal ähnlich der zeitlich noch weitergespannten von Becker[19] in der Behandlung des Themas an sich unter Einbeziehung des allgemeineren historischen Hintergrunds. Zweitens in seinem über die Region hinausgehenden Ertrag. Der Blick auf die Landkapitel Mergentheim, Neckarsulm und Karlstadt zeigt eine überraschende Parallelität der Entwicklung und läßt Rückschlüsse auf die Wirksamkeit der tridentinischen Reform im gesamten Bistum Würzburg zu. Drittens: Das kirchliche Leben wird erfaßt, so wie die Menschen, Geistliche und Laien es leben, wie sie sich darin bewegen und bei alledem der konfessionelle Typ des frühneuzeitlichen Katholizismus Gestalt gewinnt.

[12] H. Schnabel-Schüle (o. Anm. 4) 69f. Ebd. ausführliche Bibliographie zum Visitationswesen 69–75 in den Anmerkungen 249–276. Ebda sowie 959–977 weiterführende Literatur sowohl allgemein als auch speziell für Südwestdeutschland. In der vorausgeschickten Monographie „Kirchenleitung und Kirchenvisitation in Territorien des deutschen Südwestens" ebd. 13–104 kritisch abwägende Überlegungen über den Wert von Visitationsakten als historischer Quelle.

[13] Becker, Bosbach, Kuhn, Mai, Popp s. o. Anm. 6, 5, 9 und 3.

[14] S. o. Anm. 4.

[15] Würfel, Wein und Wettersegen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation; in: Martin Luther. Probleme seiner Zeit. Hg. von V. Press und D. Stievermann. – Stuttgart: Klett-Cotta (1986) S. 219–243 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, wie o. Anm. 4, Bd. 16)

[16] P. Th. Lang, Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jh.s; in: E. W. Zeeden / P. Th. Lang (Hg), Kirche und Visitation. – Stuttgart: Klett-Cotta. 1984, 131–190 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 14) Lw. – auch in polnischer und italienischer Übersetzung erschienen. Tendenz: Verschiebung von Personal- zu Materialvisitation. – Vgl. hierzu auch: P. Th. Lang, Die Kirchenvisitationsakten und ihr Quellenwert; in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 6, 1987, 134–153.

[17] P. Th. Lang, Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jh.s. Der Wandel vom Disziplinierungs- zum Datensammelgerät. In: Röm. Quartalschr. 83, 1988, S. 265–295 (Quantifizierende Inhaltsanalyse von Visitationsinterrogatorien deutscher Bistümer und Erzbistümer).

[18] P. Th. Lang, Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen. Kirchliches Leben im Spiegel der Visitationsberichte 1574–1619. In: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 52, 1990, 243–269. – Ders. Die tridentin. Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631, in: Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 1, 1982, S. 143–171.

[19] S. o. Anm. 6.

Erwin Gatz bemerkt in seiner Rezension von Claude Mullers Straßburger Bistumsgeschichte, daß er, Muller, sich darin mit „dem in vielen anderen Bistumsgeschichten vernachlässigten Seelsorgeklerus" gründlich befaßt habe; was auf seine „Verwurzelung ... in der französischen sozialgeschichtlichen Methode" zurückginge, von welcher – so fährt Gatz fort – „auch die deutsche Kirchengeschichtsforschung manches zu lernen (hätte), ohne darüber ihre eigenen Fragestellungen und Traditionen zu vernachlässigen"[20]. Darin hat Gatz die Richtung benannt, in der sich nicht wenige der hier besprochenen Arbeiten bewegen, explizit oder implizit. Von ihrem Inhalt her bringen die Visitationsquellen ein gutes Stück geistliches und profanes Sozialleben in die Kirchengeschichte ein. Daß sie dies wahrnimmt und ihre ursprünglichen reformations- und reformgeschichtlichen Fragestellungen durch den sozialgeschichtlichen Aspekt vertieft und bereichert – darin liegt nicht zuletzt die Bedeutung der Visitationsforschung für die allgemeine Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit.

[20] Claude Muller: Dieu est catholique. La vitalité du diocèse de Strasbourg (1802–1914). Strasbourg: Edité sous les auspices de la société d'histoire de l'Eglise d'Alsace. 1986. 2 Bde., 1125 und LXXXIV S. Die o. g. Rezension von Erwin Gatz, in: Röm. Quartalschr. 85, 1990, 163ff.

Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh. in Archiven der Bundesrepublik Deutschland, hg. v. Ernst Walter Zeeden in Verbindung mit Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt, Helga Schnabel-Schüle.

Bd 1: Hessen, bearb. v. Christa Reinhardt / Helga Schnabel-Schüle. – Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 357 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 1), Ln DM 148,00

Bd 2, Teilbd I: Der katholische Südwesten. Die Grafschaften Hohenlohe und Wertheim, bearb. v. Peter Thaddäus Lang – Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 567 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2/1), Ln DM 196,00 / öS 1528,00

Bd 2, Teilbd II: Der protestantische Südwesten, bearb. v. Helga Schnabel-Schüle. – Stuttgart: Klett-Cotta 1987. 1289 S. (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 2/2), Ln ca. DM 278,00 / öS 2168,00

Eines der großen Verdienste des Tübinger Neuzeithistorikers Ernst Walter Zeeden ist es, die Visitationsakten als wichtige Quellengattung für die Geschichte der Frühen Neuzeit wiederentdeckt und zusammen mit seinen Schülern und Mitarbeitern die ersten großen Schritte zu deren systematischer Erschließung in die Wege geleitet zu haben. Die hier zu besprechenden ersten Bände eines ursprünglich weiter angelegten Repertoriumswerkes markieren den Höhepunkt, aber leider auch das vorzeitige Ende einer großen Unternehmung, deren Ziel es war, dieses schwierige Material in den Archiven der alten Bundesländer flächendeckend ausfindig zu machen, genau zu verzeichnen und nach Inhalt und Aussagekraft zu beschreiben. Im Leitartikel dieses Heftes berichtet E. W. Zeeden selbst über Vorgeschichte und Vorläufer dieses großen Repertoriums. Das Vorwort zum ersten Band des vorliegenden Werkes aus seiner Feder unterrichtet über die dem Vorhaben zugrunde liegenden Prinzipien.

Die Bände sind das Ergebnis langjähriger Arbeiten im Tübinger Sonderforschungsbereich 8 „Spätmittelalter und Reformation", einem der ersten geisteswissenschaftlichen überhaupt, den E.W. Zeeden ab 1972 mitbegründet und bis zum Ende mitgeleitet hat. Nur im Rahmen dieses für die frühen siebziger Jahre neuartigen Förderungsinstruments der Deutschen Forschungsgemeinschaft war es möglich, ein so aufwendiges Projekt anzupacken und in wichtigen Teilen auch durchzuführen. Es übersteigt die Kräfte eines einzelnen, bietet nach traditionellen Maßstäben kaum Gelegenheit zu karrierefördernder Qualifikation, und der Forschungsetat eines bundesdeutschen Lehrstuhls verbietet es, auch nur im Traum an so ein Vorhaben zu denken. Von vielen Drittmittelgebern wird derlei Kärrnerarbeit auch als nicht so ganz wissenschaftlich und folglich scheel angesehen, was die Frage provoziert, wie solche Grundlagenarbeit, die Generationen von Forschern Nutzen bringt, heutzutage überhaupt noch realisiert werden soll. Angesichts der vorliegenden Bände überwiegen jedenfalls Freude und Dankbarkeit die Trauer darüber, daß es nicht mehr geworden sind.

Zunächst unabhängig voneinander hat in verschiedenen europäischen Ländern die Forschung gleichzeitig mit dem Tübinger Projekt die Visitationen als ergiebiges Arbeitsfeld erkannt. Aus ersten Kontakten mit den französischen Bearbeitern um Marc Venard und Dominique Julia im Jahr 1974 entstand ein reger internationaler Austausch (vgl. die Beiträge in dem von von E. W. Zeeden und P. Th. Lang Herausgegebenen Band „Kirche und Visitation", Stuttgart 1984). Während die deutsche Forschung Visitationsakten vornehmlich unter kirchenhistorischen Aspekten ausgewertet hat – hier ist wieder auf E. W. Zeedens Leitartikel zu verweisen –, hat das französische Projekt, jedenfalls dem Anspruch nach, von Anfang an auch Demographen, Soziologen und Rechtshistoriker angesprochen. Vertreter dieser Disziplinen waren neben Historikern und Theologen dort zumindest an den Planungen beteiligt. E. W. Zeeden und seine Mitarbeiter haben aber von Anfang an die Bedeutung der Visitationsakten für andere Disziplinen erkannt und betont. Daß Visitationsakten auch für sozialhistorische Zusammenhänge höchst ergiebig sein können, hat E. W. Zeeden erst jüngst wieder hervorgehoben (s. o.). Schon früher hatte er, ganz ohne progressiven programmatischen Anspruch, in Fortführung von Ansätzen der klassischen Kulturgeschichtsschreibung, die Themata des Alltags und der kleinen Leute behandelt, als sie gerade in Frankreich neu entdeckt wurden. Sensible Rezensenten der Zeeden'schen Kulturgeschichte (Deutsche Kultur in der Frühen Neuzeit, 1968), hier ist z. B. der Straßburger Landeshistoriker Bernhard Vogler zu nennen, haben Zeedens unprätentiöse Modernität bereits damals erkannt.

Das Repertorium der Kirchenvisitationsakten ist in Teilbände gegliedert, die jeweils einem Bundesland – hier Hessen und Baden-Württemberg – gewidmet sind, ohne freilich Vollständigkeit zu erreichen. Der spezifischen Verfassungssituation im Reich wird dadurch Rechnung getragen, daß innerhalb der Bände das Material nach Territorien disponiert wird. Die Gliederung nach Bistümern (wie sie die Franzosen in ihrem „Répertoire des visites pastorales de la France", première série: Les anciens diocèses, 4 Bde., Paris 1977–85; vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 38–39) angewandt haben, wäre unsinnig gewesen. Zu oft haben Landesherren ihre Territorien, und eben nur diese, visitiert, zu selten durften Bischöfe außerhalb ihrer eigenen fürstbischöflichen Lande visitierend aktiv werden. So erinnert dieses Werk auch wieder an die grundlegende und nicht selten innovative Bedeutung der Landesgeschichtsschreibung in Deutschland. Den zeitlichen Rahmen für das zu besprechende Werk bilden das 16. und das 17. Jh.

Im ersten, Hessen gewidmeten Band, bearb. von Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle, finden wir Visitationsmaterialien aus der Landgrafschaft Hessen (bzw. ihrer späteren Teile Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt), der Grafschaft Hanau-Münzenberg, den Abteien Fulda und Hersfeld, aus neun nassauischen und zwei isenburgischen Grafschaften sowie aus acht Kondominien mit nassauischen Anteilen.

Der erste Teil des Baden-Württemberg gewidmeten zweiten Bandes, bearb. von Peter Thaddäus Lang, präsentiert Visitationsarchivalien der Bistümer Konstanz und Straßburg (rechtsrheinische Teile, nur Freiburger und Karlsruher Bestände), des Deutschen Ordens und der Johanniter, der hohenzollerischen und hohenlohischen Grafschaften sowie der Grafschaft Wertheim.

Den zweiten baden-württembergischen Teilband hat Helga Schnabel-Schüle besorgt und mit einer bemerkenswerten, gut 100 S. langen Einleitung versehen, in der sie knapp und kundig über das Institut der Visitation unter dem Einfluß der Reformation und über die Kirchenorganisation in den behandelten südwestdeutschen Territorien und Reichsstädten Auskunft gibt. Sie schätzt den Quellenwert der aufgenommenen Akten ab und erweist sich dabei als Kennerin der französischen Forschung und als Historikerin, die sich nicht scheut, weit über den Tellerrand ihres eigenen Faches hinaus zu sehen. Um ein solch riesiges Unternehmen bewältigen zu können, sind im Vorfeld präzise Detailforschungen notwendig, von denen hier einige dankenswerterweise der Vergessenheit entrissen und in tabellarischer Form mitgeteilt werden:

Bistumszugehörigkeit der südwestdeutschen Territorien und Reichsstädte, die Patronate über die reichsstädtischen Pfarrkirchen im 16. und 17. Jh. sowie die Kirchenorganisation Württembergs (16., 17. Jh.) und der Kurpfalz (17. Jh.). Sehr dankbar ist der Benutzer auch für die Herrscherlisten und die beiliegende, aus der Weller'schen Geschichte Württembergs von 1972 übernommenen Territorienkarte.

In allen Bänden wird das Archivmaterial nach den gleichen Prinzipien verzeichnet und aufgeschlüsselt. Sinnvollerweise hat man den Begriff „Visitationsakten" weit gefaßt. Es werden also kei-

neswegs nur Protokolle aufgenommen, sondern beispielsweise auch Sendgerichtsakten oder Kompetenzlisten. Auch finden sich Zeugnisse für die Vor- und Nachbereitung der Visitationen.

Die äußeren Angaben zu den Akten überschreiten bereits das Maß des in Archivbehelfen Üblichen (Datum, Verwaltungseinheiten, Aktenart, Umfang, Sprache, Lagerort). Es werden nämlich die Auftraggeber, die Visitatoren und eine komplette Liste der aufgeführten Orte (in der Schreibweise der Quellen) aufgeführt. Ein Novum sind die Hinweise für die inhaltliche Erschließung bei den meisten Akten. Dabei geht es darum, dem Benutzer mitzuteilen, ob überhaupt und gegebenenfalls in welchem Umfang Angaben zu speziellen Problemen erwartet werden können. Somit werden nicht nur Hoffnungen geweckt, sondern auch Grenzen aufgezeigt.

Neben den für Visitationsprotokolle üblichen Rubriken über Patronatsverhältnisse oder Inkorporationen, Patrozinien, Kirchenbau und -ausstattung und natürlich den Klerus finden sich auch Hinweise auf die Ergiebigkeit für demographische Fragen, wirtschaftliche Verhältnisse, Bildungs- und Sozialeinrichtungen. Beiakten (z. B. Seelenverzeichnisse, Rezesse) sind ebenso aufgeführt wie Spezialliteratur.

Auf die Register ist gesondert hinzuweisen. Sie sind nach Orten, Personen und Sachen differenziert und ungewöhnlich umfangreich. In der Verifizierung der Orts- und Personenidentität steckt eine enorme Anstrengung. Da die maschinelle Erstellung von Registern mittlerweile zum Alltag fast schon im Proseminar gehört, darf daran erinnert werden, daß die Mitarbeiter des Sonderforschungsbereichs Spätmittelalter und Reformation zusammen mit dem Zentrum für Datenverarbeitung der Univ. Tübingen Ende der siebziger Jahre auch auf dem Gebiet der Textverarbeitung Pionierarbeit geleistet haben.

Das Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jh. in den Archiven der (alten) Bundesrepublik Deutschland droht Stückwerk zu bleiben. Mit Wehmut nimmt man die Ankündigung von fünf Folgebänden im Klappentext zur Kenntnis, die nach dem jetzigen Stand der Dinge wohl nicht mehr erscheinen werden. Findet sich denn kein Bischof, keine Landeskirche oder -regierung, die das bereits erhobene Material und die noch verfügbare Erfahrung für den eigenen Bereich zu nutzen bereit ist? Doch unabhängig von der Antwort auf diese Frage ist festzuhalten, daß allein die Bände zu Hessen und Baden-Württemberg eine herausragende Leistung darstellen, wie sie der Wissenschaftsbetrieb selten hervorbringt: zuverlässig, die Forschung anregend, vielen Disziplinen nutzend und von Bedeutung über den Tag hinaus.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Theologische Realenzykopädie. Bd XIX: Kirchenrechtsquellen – Kreuz. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz, James K. Cameron, Wilfried Härle, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblewaite, Richard Hentschke, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen, Knut Schäferdiek, Henning Schröer, Gottfried Seebaß, Clemens Thoma hg. v. Gerhard Müller. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. 818 S., Halbleder DM 396,00

Mit einer fundierten Information über die „Kirchenrechtsquellen" beginnt der 19. Band der TRE. Georg May berichtet über die Kirchenrechtsquellen vom 1. Jh. bis zur Gregorianischen Reform, über die nachgregorischen Sammlungen, das Dekret Gratians und die Sammlung der Dekretalen von Gratian bis Honorius III., über den Liber Extra, den Liber Sextus, die Klementinen, die Extravaganten und die weitere Entwicklung vom Corpus Juris Canonici bis zum Codex Juris Canonici. Auch der neue Codex von 1983 findet eine aufschlußreiche Wertung. Nach M. ist er in vieler Hinsicht von der Schwäche und den Auflösungserscheinungen, welche die Kirche seit 1959 prägten, gekennzeichnet. Ein eigener Abschnitt ist dem Recht der katholischen Ostkirche gewidmet und informiert über die neuesten Arbeiten bei der Vorbereitung des Codex Juris Canonici Orientalis.

Die evangelischen Kirchenrechtsquellen werden von K. Schaich informativ dargestellt. Die Rechtsquellenlehre des evangelischen Kirchenrechts bezeichnet er als nicht sehr entwickelt. Die Rechtsquellen von der Reformation bis zum 18. Jh., die Zeit von 1815 bis 1918 und die Entwicklung seit dem Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments werden instruktiv gewürdigt. Enttäuschung bereitet die Behandlung des Stichwortes „Kirchenreform". Sie wird definiert als Programmbegriff einer Bewegung des deutschen Protestantismus der 60er Jahre. Die Geschichte der Kirchenreform und die Reformbemühungen im Laufe der Kirchengeschichte werden nicht behandelt. Überraschenderweise fehlt sogar jedes Verweisstichwort. Fundiert ist der Beitrag von H. W. Krumwiede über die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments im Luthertum und in den reformierten Territorien, u. a. über die Gründung und Leitung der Kursächsischen Landeskirche und die weitere Entwicklung bis zum Augsburger Religionsfrieden. Weitere Abschnitte behandeln die Entwicklung bis zur Frühaufklärung und bis zum Ende des Staatskirchentums und des landesherrlichen Kirchenregimentes.

Der Artikel „Kirchensoziologie" spricht von der Kirche als Sozialgebilde und von der sozialen Bedingtheit der Kirchen. Der Beitrag „Kirchensprachen" behandelt die altchristlichen Sprachen, Latein als Kirchensprache des Abendlandes, den Streit um die slavischen Sprachen und die Volkssprache im Gottesdienst und die Kirchensprachen der Neuzeit. Reiche Literaturangaben schließen den Beitrag ab. Der „Kirchenstaat" findet eine sachliche Bewertung durch Thomas Frenz, der seine territoriale Entwicklung und innere Verwaltung aufzeigt. Der Artikel „Kirchentage" erinnert daran, daß sie ein Ereignis der Neuzeit sind. Der erste Kirchentag fand im September 1848 in Wittenberg statt. Das Verhältnis von Kirchentag und Katholikentag wird nicht erörtert. Die Zukunft der Kirchentage werde u. a. davon abhängen, ob es gelänge, die einzelnen Gruppen in Verbindung zum Anspruch des Kirchentages zu halten, nämlich eine Gestalt der Kirche zu sein. P. Landau erörtert in dem Beitrag „Kirchenverfassungen" fundiert die Situation in der Urkirche, der vorkonstantinischen Frühkirche, der Reichskirche der Spätantike, der abendländischen Kirche des frühen Mittelalters, die Kirchenverfassung des hohen und späten Mittelalters und die Entwicklung der Kirchenverfassung in der katholischen Kirche der Neuzeit.

Er stellt fest, daß die katholische Kirche bis zur Gegenwart ihre Verfassungsstruktur an Papstamt und Bischofsamt ausgerichtet hat. In dem Abschnitt über die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung würdigt er die Grundstrukturen lutherischer und reformierter Kirchenverfassungen. Informativ ist auch der Abschnitt über die evangelische Kirchenverfassung in Deutschland. Er geht dabei auf die Fragen wie päpstlicher Primat, Papstwahl, Kardinalskollegium, päpstliche Behörden, Metropoliten, Bischöfe, Bischofsstallung, Domkapitel, Bischofskonferenz, Mönchtum, Ordensrecht und Rota ein. Umfassende Literaturangaben schließen den Artikel ab.

Der Beitrag „Kirchenverwaltung/Kirchenbehörden" behandelt weithin nur den evangelischen Bereich, berichtet über die Geschichte, die Rechtsquellen, Aufbau und Organisationen, die eigentlichen Amtsträger bis zum Betriebsverfassungsgesetz, dem die kirchlichen Mitarbeitervertretungsgesetze entsprechen. Der Artikel „Kirchenwahlen" beschränkt sich ebenfalls weithin auf die evangelische Kirche. die Geschichte wird nur kurz erwähnt. Die Pfarrerwahl im Mittelalter und in der Neuzeit wird nicht einmal mit dem Verweisstichwort bedacht. Kirchenvorstandswahlen gibt es in der katholischen Kirche in Deutschland nicht erst seit Anfang der 70er Jahre.

Der Beitrag „Kirchenzucht" klärt einleitend den Begriff. Kirchenzucht habe eine breite Palette von Bedeutungen, die von der Seelsorge über Gemeindeaufbau und Erziehung bis zu Kirchenzucht und Kirchenregiment reichen. Sie sei im wesentlichen eine Verdeutschung des durch Tertullian in die Kirchensprache eingeführten Begriffs der „disciplina". Kirchenzucht bei Luther, Zwingli, Calvin und bei den radikalreformatorischen Bewegungen werden dargestellt. Über die „kirchlichen Berufe" und ihre Entwicklung informiert K. Butler. Er klärt Begriff und Abgrenzung, Geschichte, gegenwärtige Situation und Problemlage der kirchlichen Berufe. Der anglikanische Moraltheologe K. Kirk und die Brüder Gerhard und Rudolf Kittel erhalten eine verdiente Würdigung. Die „Klagelieder" werden in ihrer Stellung im Kanon, in ihrer Entstehung und ihren Anliegen dargestellt. Leben und Werk von Theodor Klauser behandelt E. Dassmann. „Kleinasien", seine politische Geschichte und die Kirchengeschichte von der Urkirche bis zu den großen Konzilien schildert Ulrich Wickert (mit reinen Literaturangaben). Leben und Werk des Konvertiten Melchior Klesl zeichnet Volker Press. Theodor Kliefoth ist nach F.W. Kantzenbach der bedeutendste Kirchenmann des Neuluthertums in Mecklenburg. Der Artikel „Kloster/Klosteranlage" informiert über Klöster in nichtchristlichen Religionen, im Frühchristentum, im Mittelalter und in der Neuzeit. Ein eigener Abschnitt ist Klöstern im evangelischen und anglikanischen Bereich und in der Ostkirche gewidmet. Aufgenommen ist auch der schottische Reformator John Knox. Er wird als eine „kontroverse Figur" bezeichnet. Nach J. F. G. Goeters

gehört Walther Köhler zu den großen Historikern in der neueren evangelischen Theologie. Er stehe der Historie näher als der Theologie seiner Zeit. Janssen und Hansgeorg Molitor berichten über das Kurfürstentum Köln im Mittelalter bis zur Säkularisation. Der Beitrag über die „Univ. Köln" stammt von Willehard-Paul Eckert.

Die Geschichte der „Univ. Königsberg" wird eingehend von Hermann Dembowski gewürdigt. Ein umfassender Artikel ist der „Königsherrschaft Christi" gewidmet. Der Artikel Königtum gliedert sich in einen religionsgeschichtlichen, einen alttestamentlichen und einen historischen Teil (Germanisches Königtum, Königtum im Mittelalter und in der Neuzeit). Das „Kohelet-buch" wird in seiner Stellung im Kanon, seiner literarischen Struktur, seinem Inhalt und seinen Nachwirkungen dargelegt. Heiner Faulenbach würdigt mit Sympathie den Prediger Hermann-Friederich Kohlbrügge und sein Wirken in Elberfeld. Umfassend ist der Artikel „Kolonialismus".

Über den „Kolosserbrief" informiert präzise Josef Ernst. Er berichtet über den Verfasser, den Inhalt und die Theologie des Briefes und stellt die zentralen theologischen Gedanken und ihre Wirkungsgeschichte heraus. Dem Gesellenvater Adolf Kolping ist ein knapper, aber informativer Artikel von V. Conzemius gewidmet. Der „Kommunismus" wird nach dem philosophischen und ethischen Aspekt dargestellt. Er wird zugleich als Lebensraum vom Urchristentum bis zum Frühsozialismus bezeichnet. Weitere Stichworte behandeln Konfessionen, Konfessionalismus und Konfessionskunde. Im Artikel Konkordate wird kurz auch die Geschichte der Konkordate angesprochen. Die Bemerkung über die letzte Kölner Bischofsernennung macht deutlich, wie schnell Tagespolitik ihren Wert verliert. Das „Konkordienbuch", Vorgeschichte, Entstehung, Inhalt, Geltung und Wirkung würdigt E. Koch. Beim Stichwort „Konsistorium" wird nur die evangelische Kirchenbehörde, nicht aber das päpstliche und bischöfliche Konsistorium behandelt. Leben und Werk von „Konstantin" wird umfassend gewürdigt und seine Nachwirkung herausgestellt. Beachtung verdient auch das Stichwort „Konstantinisches Zeitalter". W. Schneemelcher erinnert daran, daß es in der katholischen Kirche nur zu einer kurzen Debatte über dieses Schlagwort gekommen ist. In der evangelischen Theologie habe es ebenfalls schnell seinen Glanz verloren. Informativ ist der Artikel „Konstantinopel" mit den Konzilien von 381, 553, 680/81. Über das Konzil von „Konstanz" berichtet W. Brandmüller, der u. a. die Reformarbeit des Konzils herausstellt. In der causa fidei seien die notwendigen Lehrverurteilungen erfolgt. Als das historische Verdienst des Konzils bezeichnet er die Wiederherstellung der Kircheneinheit. Einseitig ist der Artikel „Konversionen". Von den Konvertiten des 16. Jh.s, die zur katholischen Kirche zurückkehrten, werden u. a. genannt: Friederich Staphylus, Johannes Pistorius, Helferich Hunnius und Lukas Holstenius. Von den Konvertiten des 20. Jh.s werden zwar Friedrich Heiler, Fritz Vigener und Paul von Hoensbroech erwähnt, nicht aber die zum Katholizismus konvertierten Theologen wie Schlier, Goethe, Baumann und viele andere. S. 570 wird von vereinzelten Konversionen zur römischen Kirche gesprochen. Diese Feststellung wird im nächsten Satz bereits in Frage gestellt, wenn es heißt: Das Verzeichnis der in England zum katholischen Glauben Übergetretenen ist recht beeindruckend. Überschneidungen gibt es bei den Artikeln Abschnitt 5 und 6.

Der Artikel „Konziliarismus" bietet eine gute Einführung mit umfangreicher Literatur. Eine eingehende Würdigung erhält die „Koptische Kirche". Im Artikel „Korintherbriefe" werden Verfasserfrage, Adressaten und Rezeptionsgeschichte dargelegt (mit umfassender Literatur). Der umfangreichste Beitrag ist dem „Kreuz" gewidmet. Er reicht von den Seiten 712–777 und behandelt den religionsgeschichtlichen und neutestamentlichen Aspekt, die Alte Kirche, Mittelalter und Reformation, Pietismus und Aufklärung. Gutes Bildmaterial illustriert den Text. Der Beitrag schließt mit dem Abschnitt: „Kreuz, dogmatisch".

Der Band 19 ist wiederum eine Fundgrube an Informationen, den man mit Dank entgegennimmt. Die Literaturangaben sind verschiedentlich so umfangreich, daß eine Auswahl schwer ist. Da einzelne Beiträge sehr umfangreich sind, mußten leider eine Reihe von Stichworten ausfallen. So fragt man sich, warum es keinen eigenen Artikel „Kirchensteuer" gibt und man sich mit der Angabe eines Verweisstichwortes begnügt. Man vermißt auch das Stichwort „Klerus", wo sich nur ein Verweis auf „Priester" findet. Kosmologie wird ebenfalls mit einem Verweis auf Mythos und Urgeschichte abgetan. Konfuzianismus und Koran sind ebenfalls nur Verweisstichworte, von den fehlenden biographischen Artikeln ganz zu schweigen. Hier wäre eine Korrektur angebracht. Man darf dem Werk einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Schüngel-Straumann, Helen: **Die Frau am Anfang.** Eva und die Folgen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1989. 192 S. (frauenforum), geb. DM 26,80

Dies ist eine längst überfällige, wichtige Studie aus feministisch-theologischer Sicht über die anthropologische Aussage der Texte Gen 1–3 und deren problematische Wirkungsgeschichte. Während die meisten neueren Untersuchungen, die die theologische Relevanz dieser Texte herausarbeiten wollen, im Kontext der ökologischen Diskussion stehen, lenkt die Kasseler Alttestamentlerin hier das Interesse auf die vernachlässigte Frage nach dem in Gen 1–3 narrativ entfalteten Frauenbild.

Daß und wie diese Fragestellung durch eine zweitausendjährige, für die Frauen weitgehend negative, Wirkungsgeschichte verstellt ist, zeigt die Vf.in im ersten Teil ihrer Studie (9–90), wo sie – rückwärts schreitend – entscheidende Weichenstellungen in der Auslegungsgeschichte (u. a. „Der Hexenhammer", Thomas von Aquin, Augustinus), aber vor allem in der innerbiblischen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte (NT: 1 Tim 2,8–15; 1 Kor 14,33b–36; 1 Petr 3,1–6; 1 Kor 11,3–16; Apokryphen: Jub, Hen, Test XII, ApkAbr, ApkMos; AT: Koh, Sir, Weish) paradigmatisch nachzeichnet. Auch wenn dabei vieles nur knapp angesprochen wird, ist das Ergebnis dieser Skizze unbestreitbar:

„Grundsätzlich gilt, daß alle Interpreten, einschließlich der biblischen, auch der ntl. Schriftsteller, Kinder ihrer Zeit – und das heißt oft *Männer* ihrer Zeit – sind. Deswegen sind sie in gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen und anderen Denkformen ihrer Zeit gefangen. Wenn also nachzuweisen ist, daß die Unterordnung der Frau oder ihr Ausschluß von bestimmten Funktionen auf ideologische Gründe bzw. auf einseitige Machtansprüche von Männern zurückgeht, die ihre eigene Stellung gegenüber Ansprüchen der Frauen in ntl. Zeit zu verteidigen suchten, dann sind sie zu relativieren bzw. abzulehnen. Solche Kriterien werden schon lange angewandt, wenn es um Fragen im Zusammenhang mit den modernen Naturwissenschaften geht. Daß die atl. und ntl. Vf. ein anderes Weltbild hatten als wir heute, mit allen Konsequenzen auch für die inhaltlichen Aussagen, ist bekannt. Allerdings hat hier der Kampf lange gedauert, und es hat verlustreicher Auseinandersetzungen bedurft, bis die Bereiche gegeneinander abgegrenzt und die unterschiedlichen Aussageabsichten von Naturwissenschaft und theologischen Sätzen herausgearbeitet waren. Auch in anderen Fragen, z. B. der Sklaverei, gab es ähnliche Auseinandersetzungen und Prozesse. Wo es aber um *die Frau* geht, wird häufig nicht mit der gleichen Logik argumentiert" (174).

Daß hinter vielen „Auslegungen" von Gen 1–3 die eigenen gesellschaftlichen Leitbilder stecken und daß die biblischen Texte der spätatl. und ntl. Zeit in ihrer Auseinandersetzung mit problematischen hellenistischen Vorstellungen, aber auch in übertriebener Abwehrhaltung häufig zu Negativ-Klischees greifen, um die eigene Tradition zu retten, dokumentiert die Vf.in, unter Aufnahme wichtiger einschlägiger Studien gerade von Frauen, so eindrucksvoll, daß damit in der Tat „das Feld" freigemacht wird für die „Wiederentdeckung" der authentischen Aussagen über Mann und Frau in Gen 1–3. Dazu leistet die Vf.in im zweiten Teil (91–190) einen höchst bedeutsamen Beitrag, der zugleich zur Weiterarbeit anregt.

Mir scheinen dabei vor allem drei Gesichtspunkte ihrer Darstellung wichtig:

(1) Gen 1–3 muß künftig stärker „kanonisch" gelesen werden; Gen 1,1–2,4a ist nicht nur als gezielte Neuinterpretation von Gen 2,4b–3,24 entstanden (ob man nun P als ursprünglich eigenständiges Werk oder als Bearbeitungsschicht betrachtet), sondern gibt den – vorgeordneten! – hermeneutischen Horizont an, in dem Gen 2–3 auszulegen ist.

(2) Die in der kritischen Exegese schon lange unumstrittene Erkenntnis, daß „Gen 2 und 3 . . . eben nicht als fortlaufende Erzählungen zu lesen (sind), die in einem irgendwie gearteten historischen Nacheinander zu verstehen wären", sondern daß „Gen 2 ausdrückt, wie Gott den Menschen und das Verhältnis der Menschen geschaffen hat", und Gen 3 zeigt, „wie die Verhältnisse wirklich sind" (110), hat weitreichende Konsequenzen für die theologische Relevanz der in Gen 2 als schöpfungskonstitutiv erzählten Gleichheit und Komplementarität der Geschlechter, die ja auch in Gen 1,26–28 festgeschrieben ist: „Mann und Frau haben . . . *gemeinsam* den Auftrag, die Welt verantwortlich zu leiten . . . Dies heißt aber auch . . ., daß Mann und Frau nur dort als Repräsentanten, als Bild Gottes fungieren, wo sie gemeinsam die Verantwortung tragen. Dies ist nicht individuell gemeint, als könnten die Menschen nur noch paarweise ihren Kulturauftrag ausführen, sondern grundsätzlich. Wenn ein Geschlecht allein die Welt beherrscht, kommt es zu einer Perversion der gemeinten theologischen Aussage" (167).

(3) Die Korrelation der beiden Teile der christlichen Bibel, die hier zum Thema „Frau" durchgeführt wird, macht deutlich, daß und wie wichtig für

die Kirche das Erste Testament ist, wenn sie ihrem Auftrag, Gottes befreiende Güte zu bezeugen, gerecht werden will.

Daß die in feministischen Publikationen immer noch zu lesende These, *das* (jüdische) „Alte Testament" sei frauenfeindlich, viel zu pauschal ist und die Bedeutung dieses Teils der christlichen Bibel gerade für ein „neues" Frauenbild verkennt, ist durch diese Studie von Frau Schüngel-Straumann, die zur „Pflichtlektüre" zumindest aller Theologen gehören müßte, ein für allemal klargestellt.

Münster Erich Zenger

Mesters, Carlos: **Befreit – Gebunden.** Die 10 Gebote. Das Bundesbuch. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt von Hermann Brandt. – Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission 1989. 117 S. (Erlanger Taschenbücher, Bd 94), pap. DM 14,80

Der bekannte brasilianische Theologe und Karmelit Carlos Mesters legt hier eine aus der Bibelarbeit in den Gemeinden entstandene Auslegung der zentralen Kap. 19–24 des Buches Exodus vor. Die Auslegung weiß sich – ohne daß das Wort überhaupt erwähnt wird – der lateinamerikanischen Befreiungstheologie verpflichtet. Dies macht die Sache insofern reizvoll, als hier nicht die Geschichten der Unterdrückung in und der Befreiung aus Ägypten (Ex 1–15,21), dem biblischen locus classicus der Befreiungstheologie, sondern die sich daran anschließenden Gesetze, die – auf den ersten Blick – wenig mit Befreiung zu tun haben, zum Gegenstand der Auslegung gemacht werden.

M. versteht Ex 19–24 als „Programm einer großen Feier", die er in fünf Schritte einteilt: 1. Beginn der Feier – Sich an die Geschichte der Wanderschaft erinnern (Ex 19,1–25); 2. Die Zehn Gebote – Hören, was Gott uns zu sagen hat (Ex 20,1–21); 3. Das Bundesrecht (Ex 20,22–23,19); 4. Die Verheißung Gottes. Gottes Stimme, Gesetz des Volkes! Friede auf Erden, neue Zeit (Ex 23,20–33); 5. Den Bund mit Gott erneuern (Ex 24,1–18).

Das Buch verdient unter dreierlei Rücksicht eine besondere Hervorhebung:

1. Der hermeneutische Horizont, vor dem die Zehn Gebote und die gesamte Sinaitische Gesetzgebung zu verstehen sind, ist die Erfahrung der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens.

Dies wird von M. sehr gut und anschaulich hervorgehoben: „Die Zehn Gebote sind wie ein großes Bild, das an der Wand des Lebens aufgehängt ist. Der Nagel, der es hält, ist folgende Zusage Gottes: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeführt habe!" (Ex 20,2) (Unser Katechismus vergißt sehr oft diesen Anfangssatz der Zehn Gebote!) Ohne den Nagel fällt das Bild zu Boden und bricht entzwei! Ohne diese Zusage fallen die Zehn Gebote ins Leere und verlieren ihren Sinn. Dieser Anfangssatz ist die Überschrift, der Schlüssel" (25).

2. Die Zehn Gebote dienen dem Ziel, die gewonnene Freiheit zu bewahren.

Die Befreiung aus Ägypten war im Selbstverständnis Israels keine einmalige, abgeschlossene, der Vergangenheit angehörige Aktion, sondern eine immer wieder zu empfangende Gabe und zu bewältigende Aufgabe. Die Zehn Gebote sind Weisungen auf dem Weg in die Freiheit. Sie sprechen den einzelnen Israeliten als Glied seines aus der Knechtschaft befreiten Volkes an. Auch dieser Aspekt wird von M. hervorgehoben.

3. Besonders wichtig und hilfreich sind M.s Ausführungen zum Verhältnis von Dekalog (Ex 20) und Bundesbuch (Ex 20,22–23,19).

Das Bundesbuch enthält zahlreiche kasuistische Gesetze, die in der Exegese und Theologie kaum Beachtung finden. Noch weniger dürften diese Rechtstexte in Bibelkreisen gelesen werden. M. zeigt nun, daß die Gesetze des Bundesbuches eine Konkretisierung der Zehn Gebote sind. Sie legen die Zehn Gebote im Hinblick auf die gesellschaftliche Situation Israels in vorstaatlicher Zeit aus. Sie sind der Versuch, der gewonnenen Freiheit eine konkrete gesellschaftlich-politische Form zu verleihen. Ihr hermeneutischer Horizont ist ebenfalls die Erfahrung der Befreiung aus Ägypten.

M. legt die einzelnen Gebote in einer gut gegliederten, verständnisvollen und bildreichen Sprache vor dem Hintergrund der Konflikte und Ungerechtigkeiten der brasilianischen Gesellschaft aus, wobei er mehrfach aktuelle Bezüge zur Ausarbeitung der am 5. 10. 1988 verabschiedeten neuen Verfassung Brasiliens herstellt. Dabei gilt sein Hauptinteresse, „die Bibel an unser Leben an[zu]schließen" (11). Zwischen den einzelnen Auslegungen gibt er wertvolle Anregungen für das eigenständige Arbeiten mit den biblischen Texten.

Neben den hier genannten Vorzügen des Buches ergeben sich drei grundsätzliche Bedenken:

1. Bei der Interpretation der einzelnen Gebote richtet M. seinen Blick auch auf das NT, was im Rahmen christlicher Theologie legitim und sinnvoll ist. Dabei begeht er allerdings den Fehler, daß er die antijüdische Polemik der frühen Christen unmittelbar in historische Aussagen umsetzt. Dadurch entsteht das schreckliche Bild eines (fast) gottlosen Judentums z. Zt. Jesu.

So schreibt er: „Zur Zeit Jesu war das Volk unaufmerksam, hörte nicht mehr das Schreien der Kleinen und ließ es zu, daß sich die Lehre der Schule des Pharao auf hinterhältigste Weise, aufgrund bestimmter religiöser Überlieferungen, in der Gemeinde Eingang verschaffte. Bei vielen kam es sogar dazu, daß sie Jahwe, den lebendigen und wahren Gott, mit einem harten und unterdrückerischen Gott vertauschten, wozu sie durch einige der Pharisäer und Gesetzeslehrer veranlaßt wurden" (33). „Jesus verurteilt das Lügenleben der Klasse der Gesetzeslehrer und der Pharisäer. Ihr Leben war so sehr von Lüge und Falschheit geprägt, daß sie die von Jesus bezeugte Wahrheit überhaupt nicht mehr erfassen und hören konnten (Joh 8,44–48)" (69; vgl. auch S. 27; 38; 42; 50; 56f; 65).

Hier erliegt M. einem jahrhundertealten Klischee. Allerdings scheint er an mehreren Stellen indirekt zu differenzieren, wenn er von „einigen Pharisäern" (33) spricht, woraus man schließen kann, daß seine negative Qualifikation nicht auf alle zutrifft.

2. Wenn M. richtig schreibt, daß der Bund „kein Verdienst des Volkes", sondern „Gottes Gnade, ausschließlich Geschenk seiner Liebe" (20) ist, dann ist es theologisch nicht richtig, wenn er schreibt, daß „zur Zeit Jesu . . . der alte Bund gebrochen" war (109):

„Das alte System des Pharao und der Könige war zurückgekehrt und trug jetzt ein anderes Gesicht: Es herrschte nun unter der Maske der Treue zum Gesetz, zum Sabbatgebot, zu den Überlieferungen, zum Tempel, zum Bund! Welch tragische Täuschung! Gerade diejenigen, die im Namen des Bundes angenommen werden sollten, wurden im Namen der Bundestreue an den Rand gedrängt! . . . Vom Bund war nichts mehr übriggeblieben!" (109). „So wie der alte Bund starb, so wuchs die Hoffnung auf den neuen Bund heran!" (108; vgl. auch S. 110).

Ohne hier auf die unterschiedlichen Bundestheologien des AT (Verheißungsbund, Vertragsbund, Gnadenbund) einzugehen, wären doch einige klärende Worte angebracht gewesen, die darauf hingewiesen hätten, daß Gott den Bund mit seinem Volk nicht gekündigt hat (vgl. Röm 11,1.29; vgl. auch die Ansprache P. Johannes Pauls II an die Vertreter der Juden in Mainz vom 17. Nov. 1980, in der er vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes" spricht).

3. M. weist auf die Unvollkommenheit der Gesetze des Bundesbuches im Hinblick auf die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit hin. Sie sind in gewisser Weise unabgeschlossen. Nach M. bildet das Bundesbuch die erste Station einer Reise, die zweite Station liegt dann gleich im NT (95). Auch hier hätte deutlicher differenziert werden müssen. Die Reise geht zunächst einmal im AT selbst weiter. Das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) sind ebenfalls Stationen auf dem Weg der Verwirklichung einer aus der Exodus-Tradition lebenden Gesellschaft. Dies hätte gerade auch an den Gesetzen des Bundesbuches verdeutlicht werden können, bei denen M. einen relativ starken Widerspruch zur Konzeption einer befreiten und solidarischen Gesellschaft feststellt, wie z.B. dem sog. Sklavengesetz (Ex 21,2–11) (94). Vergleicht man Ex 21,2–11 mit Dtn 15,12–18 und Lev 25,39–46, so zeigt sich sehr deutlich ein Voranschreiten auf dem Weg in die Freiheit. Nach Lev 25,39–46 soll es unter den Israeliten überhaupt keine Sklaven und Sklavinnen mehr geben.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zu Einzelheiten:

(1) M. legt die katholische und lutherische Zählung der Zehn Gebote zugrunde, die im Anschluß an Dtn 5,7–10 Fremdgötter- und Bilderverbot als erstes Gebot zählt (29). Die Exodus-Fassung zählt als erstes Gebot nur das Fremdgötterverbot (Ex 20,3), als zweites Gebot das Bilderverbot (Ex 20,4–6) und als zehntes Gebot das Begehrensverbot (Ex 20,17). Die Deuteronomium-Fassung zählt als neuntes Gebot das Verbot, die Frau seines Nächsten zu begehren (Dtn 5,21a) und als zehntes Gebot das Verbot, Haus, Feld, Sklave, Sklavin, Rind, Esel und alles, was deinem Nächsten gehört, zu verlangen (Dtn 5,21b). Die Deuteronomium-Fassung spaltet also das Begehrensverbot in zwei Gebote auf, zählt aber Fremdgötter- und Bilderverbot als ein Gebot, während die Exodus-Fassung Fremgötter- und Bilderverbot als zwei Gebote zählt und die beiden Begehrensverbote der Deuteronomium-Fassung (Dtn 5,21a und 5,21b) als ein Gebot zusammenfaßt. M. legt die Exodus-Fassung des Dekalogs zugrunde, zählt aber nach der Deuteronomium-Fassung. Dadurch entsteht eine gewisse Unklarheit, die M. auf S.71 bemerkt, deren Grund er dem Leser aber nicht mitteilt.

(2) Das Bilderverbot untersagt nicht grundsätzlich die Anfertigung von Bildern oder Figuren, wie M. schreibt (29), sondern die Anfertigung von (Fremd)Götterbildern. Das Bilderverbot ist also ursprünglich kein Kunstverbot, sondern ein Fremdkultverbot.

(3) Das hebräische Wort „Sabbat" bedeutet nicht „der siebte", wie M. schreibt (43). Das Wort *šabat* bedeutet „aufhören/ruhen". Ob es mit dem Wort *šabbat* („Sabbat") etymologisch verwandt ist, ist umstritten.

(4) In Ex 23, 12 geht es nicht um den Sabbat (97) wie im Dekalog (Ex 20,8–11), sondern um den siebten Tag der Woche. Sabbat und siebter Tag der Woche sind in vorexilischer Zeit in Israel zu unterscheiden. In vorexilischer Zeit war der Sabbat der 15. Monatstag, der Vollmondtag (vgl. Akkadisch *šapattum*); er wurde als Festtag begangen (vgl. 2 Kön 4,23; Jes 1,13; Hos 2,13; Am 8,5). Der siebte Tag der Woche, der in vorexilischer Zeit nicht mit dem Sabbat identisch war, war ein Tag allgemeiner Arbeitsruhe. Darum geht es in Ex 23,12. Erst im Dekalog werden beide Institutionen miteinander verschmolzen.

(5) M. bemüht sich, die einzelnen Gebote im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Relevanz auszulegen und sie von einer rein individualethischen Engführung zu befreien, in den meisten Fällen durchaus zu recht. Bei der Interpretation des Diebstahlverbotes „du sollst nicht stehlen" (Ex 20,15) geht er aber doch zu weit, wenn er schreibt: „Dadurch sollte eine Gesellschaft geschaffen werden, die so eingerichtet war, daß die Anhäufung von Gütern sowohl in der Hand eines einzelnen wie auch einer Gruppe ausgeschlossen wurde" (64). Was M. offensichtlich vorschwebt, die ungerechte Anhäufung großer Ländereien auf Kosten von Kleinbauern, wird weniger im Diebstahl- (7. Gebot nach der Deuteronomium-Zählung) als vielmehr im sog. Begehrensverbot untersagt, allerdings deutlicher in der Deuteronomium-Fassung als in der Exodus-Fassung. In Dtn 5,21b heißt es: „Du sollst nicht verlangen das Haus deines Nächsten, sein Feld und seinen Sklaven und seine Sklavin, sein Rind und seinen Esel und alles, was deinem Nächsten gehört." (In der Exodus-Parallele fehlt „sein Feld"). Hier legt sich die Annahme nahe, daß es – wie der Prophet Micha beklagt (Mi 2,1f) – um Machenschaften geht, die durch Drohungen, Verlockungen und Versprechungen die Masse der Kleinbauern zu enteignen sucht, um sie zu abhängigen allzeit verfügbaren Lohnarbeitern zu machen. Das alte Ideal der egalitären Stämmegesellschaft Israels „ein Mann – ein Haus – ein Eigentum" (vgl. Mi 2,2) soll hier offensichtlich geschütz werden. Beim Diebstahlverbot geht es um das heimliche Entwenden fremden (mobilen) Eigentums, beim Begehrensverbot um die planvolle und öffentliche, gegebenenfalls unter Einsatz legaler Mittel betriebene Aneignung fremden (immobilen) Eigentums. Beim letzteren wird M.s Aktualisierung vom Text gedeckt.

(6) In Brasilien werden Kleinbauern von Rinderzüchtern von ihrem Land vertrieben. Ein einziges Rind erbringt den Nachweis für die produktive Nutzung des Landes (so H. Brandt in den Vorbemerkungen zum Buch S.8). Vor diesem Hintergrund versteht M. die Gesetze bezüglich des stoßenden Rindes Ex 21,28–32 als Versuch, „die Landbesitzer daran zu hindern, die Zahl ihrer Rinder ... beliebig zu steigern" (91). Eine solche Tendenz läßt sich in den Texten jedoch nicht erkennen. Die Gesetze regeln die Verantwortlichkeit des Rinderhalters im Falle von Schäden, die eines seiner Rinder verursacht hat. Dabei muß man sich allerdings vor Augen halten, daß das Rind im Alten Israel weniger als Fleisch- und Milchproduzent sondern vor allem als Arbeitstier gehalten wurde; mit ihm wurde gepflügt und wurden Lasten transportiert. Insofern war es für den israelitischen Kleinbauern durchaus lebensnotwendig. Im Hinblick auf ihre sozio-ökonomische Stellung sind die brasiliansichen Rinderhalter nicht mit den altisraelitischen Rinderbesitzern zu vergleichen. Ebenso läßt sich im Altargesetz (Ex 20,24–26) nicht die Tendenz erkennen, „das Volk des Bundes mit seinen Schafen gegen den Einfluß des Systems der Könige mit seinen Rindern" (93) zu unterstützen.

(7) Auf S. 82, 1. Z. v. u. muß es statt 20,2 wohl 20,26 heißen.

Trotz der hier angeführten Mängel kann das Buch als eine allgemeinverständliche, die ursprüngliche Intention der biblischen Texte hervorragend treffende und vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation Brasiliens angemessen aktualisierende Auslegung von Exodus 19–24 mit den Themen Theophanie, Zehn Gebote, Bundesbuch, Bundesschluß empfohlen werden. Es eignet sich hervorragend zur Bibelarbeit in Bibelkreisen, aus denen es ja auch hervorgegangen ist.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Mathys, Hans-Peter: **„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst".** Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. XII, 201 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 71), geb. sfr. 56,00

Daß das Gebot der Nächstenliebe keine christliche Neuschöpfung, sondern ein alttestamentliches Gebot darstellt, wird von christlichen Theologen oft vergessen. Um so begrüßenswerter ist es, daß H.-P. Mathys diesem Gebot eine eigene Monographie gewidmet hat. Vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete und leicht gekürzte Fassung einer 1983 von der Evang.-theol. Fak. der Univ. Bern angenommenen, bei M. A. Klopfenstein erstellten, Diss.

M. behandelt das Thema in fünf Kap.n, deren Ergebnisse kurz wiedergegeben seien:

I. Die Übersetzung des Liebesgebotes (1–9): Die Dativrektion *ʾhb lᵉ* geht auf aramäischen Einfluß zurück und unterscheidet sich inhaltlich nicht von *ʾhb ʾt* (5). *kamôka* ist weder als selbständiger Neben- („der dir gleich ist") oder Hauptsatz („er ist dir gleich"), noch als epexegetische Apposition („deinesgleichen" = „der wie du ein Israelit ist") zu verstehen, sondern als Maßangabe (19), so daß die traditionelle Übersetzung „liebe deinen Nächsten wie dich selbst" beizubehalten ist (6-9).

II. *ʾhb, reᵃᶜ* (und verwandte Begriffe), *ger, kamôka*: ihre Bedeutung in Lev 19,18.34 (11-55): „Das Gebot der Nächstenliebe bezieht sich im jetzigen Zusammenhang auf den Volksgenossen. Es hätte aber in der Geschichte niemals eine derartige Bedeutung gewinnen können, wäre es nicht recht allgemein formuliert gewesen" (39). M. hält es „für am wahrscheinlichsten", daß *ger* in Lev 19,34 den Proselyten meint (45).

III. Das Liebesgebot als Teil von Lev 19,11–18, Lev 19 und des Heiligkeitsgesetzes (57–117): Gegen die verbreitete Ansicht, das Liebesgebot bezöge sich ursprünglich auf eine Gerichtssituation, grenzt M. Lev 19,17f von 19,15f ab. Lev 19,15f regelt – wie u. a. die inhaltlichen Beziehungen mit Dtn 1,17; 16,18–20 und Ex 23,1–3.6–8 zeigen – das Verhalten in der Rechtsgemeinde (63). Lev 19,17f hebt sich davon ab; die Bestimmungen weisen keine Parallelen in Bundesbuch und Deuteronomium auf. Diese Gründe sprechen dafür, Lev 19,17f „als eigenen Abschnitt mit dem Thema ‚Der Umgang mit dem schuldig gewordenen Bruder' zu betrachten" (67). In diesem Zusammenhang gibt das Gebot „Antwort auf die Frage, wie man sich dem Nächsten gegenüber, der einem etwas angetan hat, zu verhalten hat. Es ist ursprünglich also ein Gebot der Feindesliebe, und erst wenn man es aus seinem Kontext löst, wird es zu einem allgemeinen Liebesgebot. Für uns nachvollziehbar vollzog sich dieser Prozeß zum ersten Mal, als das Gebot der Nächstenliebe auf den *ger* übertragen wurde. Lev 19,33 verbietet, den Fremdling wirtschaftlich zu bedrücken; im anschließenden Vers finden sich die Gebote, ihn gleich zu behandeln wie den Einheimischen und ihn zu lieben wie sich selbst" (81).

IV. Die historische Verortung des Liebesgebotes (119–142): Sozialgeschichtlich versteht M. das Liebesgebot vor dem Hintergrund der Umwandlung Israels in eine Glaubensgemeinschaft, dem Wandel vom politischen zum konfessionellen Verband, den M. im Anschluß an A. Causse und M. Weber beschreibt (124–127). Damit ging eine Verschärfung der Binnenethik einher (127f).

V. Der systematische Ort des Liebesgebotes (143–173): Hier geht M. der Frage nach „Ist das Gebot der Nächstenliebe so etwas wie die Mitte der alttestamentlichen Ethik?" (143). In diesem Zusammenhang bespricht er u. a. folgende Stellen: Dtn 6,4f; 7,9; 10,15; 12,28; 15,7–10; 15,18; Jes 1,17; 38,2f; Jer 7,4–7; Ez 18; Hos 2,21f; 12,7; Am 5,14f; Mi 2,1; 6,6–8; Sach 7,9f; 8,14–17; Ps 15; 37,3. In diesem Kap. sind – wie M. selbst schreibt – „nur wenige Resultate abgefallen" (173): „Ein Zusammenhang zwischen prophetischer Ethik und Liebesgebot kann nur in Form der allgemeinen Aussage hergestellt werden, daß die Vertiefung der Ethik bei den Propheten auch auf das Gesetz abgefärbt hat. Zudem hat ... das Deuteronomium ebenso zu dieser Vertiefung beigetragen wie die Propheten. ... Berücksichtigt man, welche Rolle im Alten Testament der Gerechtigkeit zukommt, darf man sagen, daß die prophetische Doppelforderung, Gerechtigkeit und Liebe zu üben, typischer alttestamentlich ist als die Liebesforderung von Lev 19,18 allein" (173). Interessant ist in diesem Kap. der Hinweis, daß die Zusammenfassung von Dtn 6,5 und Lev 19,18 zum Doppelgebot der Liebe bereits im Alten Testament angelegt ist, allerdings ohne daß die beiden Gebote explizit in eine innere Beziehung zueinander gebracht werden (154).

Die Stärke der Arbeit liegt im ersten und zweiten Teil. Hier legt der Vf. vor dem Hintergrund eines kontroversen jüdischen und christlichen Verständnisses des Gebotes eine plausible Interpretation vor, die den sprachlichen Befund auf ihrer Seite hat. Methodisch wäre es meines Erachtens besser gewesen, das dritte Kap. dem zweiten voranzustellen. Die Bedeutung der Liebesgebotes ergibt sich zunächst aus dem unmittelbaren Kontext und weniger aus der Bedeutung des Wortes „lieben", wie es z. B. von der Beziehung von David zu Jonathan (1 Sam 18,1.3; 20,17) ausgesagt wird. Hier sind dem Vf. einige meines Erachtens mißverständliche Formulierungen unterlaufen. Richtig schreibt er „Das *kamôka* enthält nur eine Maßangabe, es bedeutet: so stark wie du dich natürlicherweise selbst liebst. Es dient nur als Vergleichsgröße" (19). Dann aber fährt er in einer den Sachverhalt nicht ganz treffenden Weise fort. „Was es bedeutet, jemanden zu lieben wie sich selbst, geht aus der Geschichte von Jonathan und David hervor. Der dort verwendete Ausdruck *ʾhb kᵉnapšô* heißt, jemanden über alle Maßen lieben, so stark wie nur irgend möglich. Lev 19,18 gebietet den Israeliten also, ihre Nächsten so stark zu lieben, wie Jonathan den David geliebt hat, oder besser: fast so stark, da *ʾhb kᵉ* möglicherweise ein leicht schwächeres Maß an Liebe beinhaltet als *ʾhb kᵉnapš* ..." (19f). Wenn *kamôka* als Vergleichsgröße dient, kann Lev 19,18 keine Liebe „über alle Maßen" gefordert sein. In der Geschichte von David und Jonathan liebt Jonathan den David insofern wie sein eigenes Leben, als er das Leben Davids vor den Nachstellungen Sauls rettet, was er – wie man annehmen kann – auch bezüglich seines eigenen Lebens getan hätte. Insofern liegt auch in der Liebe von Jonathan zu David keine Liebe „über alle Maßen", sondern eine Nächstenliebe nach dem Maß der Selbstliebe vor.

Bezüglich einer literar- und redaktionskritischen Schichtung innerhalb von Lev 18; 19 und des Heiligkeitsgesetzes insgesamt hält sich M. wohlweislich zurück. Wichtig ist seine Beobachtung, daß

sich Lev 19,17f einerseits einer auf das Rechtsleben bezogenen Gebotsreihe anschließt (19,15f), sich andererseits aber davon abgrenzt und somit nicht auf das Rechtsleben beschränkt werden kann. So ergibt sich die eigenartige, von M. sorgfältig herausgestellte Feststellung, daß sich das Gebot der Nächstenliebe von den vorangehenden Geboten abhebt (69), gleichzeitig aber nicht besonders hervorgehoben wird (. . .). Hätte hier eine kompositionskritische Analyse von Lev 19 vielleicht mehr Klarheit bringen können?

M. versteht Lev 19 als „Programm der spätexilischen Gemeinde" (79) und setzt die schriftliche Fassung des Liebesgebotes in derselben Zeit an, äußert sich aber S. 127 etwas zurückhaltender, wenn er schreibt: „Das Liebesgebot gehört zur schon in vorexilischer Zeit vorhandenen gesinnungsethischen Paränese. Seine Entstehung braucht also nicht unbedingt in die Zeit des Exils zu fallen, als sich Israels Wandel zur »communauté religieuse« in beschleunigtem Tempo vollzog." Werden mit dem Liebesgebot nicht ältere Gebote zum Thema Nächstenliebe (Bundesbuch, Deuteronomium, Weisheitsliteratur?) zusammengefaßt und auf den Punkt gebracht?

M. verweist zu Recht im Anschluß an E. Fromm auf den engen Zusammenhang von Selbst- und Nächstenliebe hin, tut der ganzen Sache aber Gewalt an, wenn er die Selbstliebe mit dem Begriff der Rechtfertigung in Verbindung bringt (52). Er referiert die konfessionsspezifisch unterschiedlichen Bewertungen der Selbstliebe am Beispiel der Positionen des Katholiken R. Völkl und des Protestanten F. Maass, kann aber vom exegetischen Befund her keine eindeutige Klärung beibringen. Man „darf . . . vermuten, daß die Selbstliebe in Lev 19,18 keine positive Beurteilung findet; auf eine negative zu schließen ist aber methodisch unsauber" (54).

Der fünfte, systematische Teil, bleibt recht vage und methodologisch gesehen unbefriedigend. Die Frage, „ob das Gebot der Nächstenliebe so etwas wie die Mitte der alttestamentlichen Ethik" (143) darstellt, kann nicht durch Aneinanderreihung unterschiedlicher Texte, in denen Wörter wie „lieben", „Recht", „Gerechtigkeit" oder Wendungen wie „die Gebote bewahren" o. ä. vorkommen, beantwortet werden. Hier müßten zunächst einmal eine synchrone und eine diachrone Fragestellung deutlich unterschieden, und im Hinblick auf eine systematische Fragestellung zunächst konsequent der synchrone Analyseaspekt durchgeführt werden. Im Hinblick auf die Tora wäre dabei die Systematik und Zuordnung der einzelnen Gesetzeskorpora zu beachten. Ohne Kompositionsanalyse wird man hier nicht auskommen, da die Hervorhebung einzelner Gebote u. a. durch ihre Stellung im Kontext geschieht. So bleibt der Satz „Das Gebot der Nächstenliebe bildet einen Höhepunkt innerhalb der pentateuchischen Gesetzgebung" (172) unverständlich. Höhepunkt – inwiefern? Im Hinblick auf eine zeitliche Entwicklung? Im Hinblick auf eine in der Überlieferung selbst vorgenommene Gewichtung (wenn ja, in Lev 19, im Heiligkeitsgesetz, in der Tora, im Alten Testament insgesamt)? Im Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte? Wie ist in diesem Zusammenhang die (gegenteilige?) Aussage zu verstehen „Es ist nicht erlaubt, in diesem Kap. [scil. Lev 19] zwischen zentralen und weniger zentralen Geboten zu unterscheiden." (79)? Die hier vorgetragene Kritik relativiert sich allerdings, da M. selbst mit dem fünften Kap. die Frage nach dem systematischen Ort des Liebesgebotes innerhalb des Alten Testamentes nur kurz anreißen möchte (143).

Zum Schluß noch vier kurze Anmerkungen: (1) In Dtn 5,18 kommt das Wort $re^{a}{}^{\subset}$ nicht vor, wie M. behauptet (33). (2) S. 171, 6. Z. v. u. muß es wohl „viele Möglichkeiten" statt „vier Möglichkeiten" heißen. (3) S. 179 unter „Halbe" muß es „Gestaltungsstufen" statt „Gestaltwandel" heißen. (4) Etwas befremdlich wirkt das Fehlen der Artikel über $\supset hb$ „lieben" von E. Jenni in THAT I (^{3}1978) 60–73 und von Bergmann/Haldar/Wallis in ThWAT I (1973) 105–128 im Literaturverzeichnis; soweit ich sehe, werden sie in der Arbeit auch nicht angeführt.

Für das Verständnis von Lev 19,18 bietet die Arbeit eine beachtenswerte und plausible Interpretation.

Münster Ludger Schwienhorst-Schönberger

Schweizer, Eduard: **Theologische Einleitung in das Neue Testament**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 176 S. (Grundrisse zum Neuen Testament [NTD Ergänzungsreihe], Bd 2), kart. DM 26,00

Der bekannte schweizer protestantische Exeget legt hier eine vorzüglich lesbare Einführung in die theologischen Aussagen der einzelnen Schriften und Schriftgruppen des NT vor, die aus eingehender Kenntnis deren Eigenart, situativen Bedingtheit, kerygmatischen Zielsetzung und Funktion im Gesamtzeugnis der ntl. Botschaft erwachsen ist, und will darin freilegen, „wie der eine Glaube bezeugt und gelebt" worden ist und immer neu werden muß (Vorwort). Dabei versucht er, gerade wegen der fehlenden Einheit der Christen, intensiv auf das NT zu hören in der Hoffnung, daß Gott dabei hilft, die vorgegebenen Vorstellungen und Vorurteile zu überwinden.

Sch. geht entwicklungsgeschichtlich vor. Das knappe Werk weist folgende Einteilung auf:

I. Mündliche Überlieferung und erste schriftliche Fixierung: Jesus in der Geschichte seiner Zeit. Weitergabe von Worten und Taten Jesu: unter der Hand; durch Propheten; durch ‚Schriftgelehrte'; in der Liturgie. Die große Frage: Jesustradition und/oder Christusbekenntnis? – II. Paulus. – III. Paulusschüler: Kol, Eph, 2 Thess, Past. – IV. die übrigen Briefe: Hebr, Jak, 1 Petr, Jud, 2 Petr. – V. Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte. – VI. Der joh. Kreis. – VII. Das Prophet. Buch. VIII. Rückblick.

Sch. zeigt zunächst an, wie er die Vorgegebenheiten sieht (Texte, Situation, Vf., Eigenart); dann umreißt er die jeweilige Botschaft und versucht, sie in ihrer Eigenart und Bedeutung zu würdigen. Er zitiert je die Texte und Zeugnisse selbst, verweist in knappen Anmerkungen auf wichtige Literatur und evtl. Probleme, und bezieht durch seine Fähigkeit, auch schwierige Sachverhalte durchsichtig und verständlich darzustellen, den Leser in das theologische Nachdenken selbst mit ein. Zugleich informiert er über die heutige Sicht wichtiger Probleme und Entwicklungen in der Exegese. Insofern können gerade Nichtfachleute Wertvolles bei Sch. lernen. Andererseits setzt er ein breites Grundwissen an Biblischer Einleitung und Theologie voraus, um der theologischen Grundsicht auf die Spur zu kommen, die hinter seiner Darstellung steht. Aber an seiner Darstellung kann auch ein Studierender der Theologie lernen, welche Gesamtsicht die heutige Forschung über das Jesusereignis und die Christusverkündigung und deren Werden gewonnen hat und wie sich die Aussagen der einzelnen Texte und Schriften in diese Gesamtsicht einordnen.

Zu vermerken ist, daß Sch. tatsächlich bestrebt ist, bestimmte protestantische Vorentscheidungen und Überbetonungen zu meiden: so bei der Bewertung der Rechtfertigungsaussagen des Galater- und Römerbriefs, der Gegenargumentation des Jakobusbriefs oder der Pastoralbriefe. So stellt er fest, der Römerbrief entlarve die Grundsünde aller Menschen, gerade auch der Frommen, sich selbst gegen Gott zu behaupten. Davon kann der Mensch nur durch das Geschenk der Gnade Gottes befreit werden, die der Glaubende dort ergreift, wo er sich taufen läßt und so die Freiheit zu einem Leben in Vertrauen und Liebe gewinnt. „Nur soweit der Mensch sich erfüllen und prägen läßt vom Schenken Gottes, lebt er ohne Sünde (Einzahl!). So erfüllt er das Gesetz, weil er frei geworden ist zur Liebe. Er ist nicht gerecht vor Gott, weil er so das Gesetz erfüllt, sondern er erfüllt es, weil er durch Gottes Zuspruch gerecht geworden ist" (85). Als den großen Beitrag des Römerbriefs versteht er darum, daß „Gott Gott bleibt" (85). Die Pastoralbriefe leisten in einer neuen Situation einen wichtigen Dienst, indem sie zu Ordnung und Pflichterfüllung rufen, ohne die Gnade des Heils preiszugeben. Der Jakobusbrief aber warnt vor einer „billigen Gnade", und zwar unter Hinweis auf Christus, den Lehrer und Richter, hebt aber den Geschenkcharakter des Glaubens nicht auf. Glaube muß aber bewährt werden.

Angesichts der Alternative von Jesus und Christus, vorösterlicher und nachösterlicher Heilssicht und Glaubensorientierung, weist er auf den gottgewollten Prozeß hin, daß die einzigartige Vollmacht Jesu als der Sohn, der endgültige Heilbringer Gottes, bereits im vorösterlichen Jesus am Werk ist und sich zeigt, aber erst durch Leiden und Auferstehung hindurch ihre endgültige Wahrheit und Fülle gewinnt.

Die Grundpositionen dieser sehr reichhaltigen und reifen Übersicht zeigen sich deutlich im ‚Rückblick'. Einerseits wird gesagt, daß weder der Kanon noch die älteste Tradition der Jesusüberlieferung eine Garantie der Heilswahrheit darstellten. Der Kanon stehe nicht der Kirche gleichsam zur Verfügung, um eine immer gültige Heilslehre daraus zu erheben. Vielmehr muß je und je neu das Zeugnis des ganzen NT auf die jeweilige Situation und Fragestellung abgehört und freigelegt werden. Dabei könne auch eine späte Schrift die Heilsbotschaft besser zum Ausdruck bringen als eine frühe. Insofern habe der Kanon nur relative Autorität. Auch muß die Kirche ihre Glaubenserfahrungen und Glaubenseinsichten mit der Botschaft des NT verbinden und daran zugleich kritisch prüfen lassen, um die Heilsbotschaft lebendig und wahr aussagen zu können. Andererseits habe die Kirche mit Hilfe des NT auch Scheidung der Geister zu üben und darauf zu bestehen, daß der überlieferte Glaube nicht ausgehöhlt, aufgelöst und umgedeutet wird. Die Kirche könne nicht ohne eine gewisse Ordnung leben. „Offenheit und Begrenzung gehören also im NT wie im Leben der Kirche zusammen" (158).

Als Bild für die Bedeutung der ntl. Überlieferung und des Dogmas für die Kirche wählt Sch. abschließend die Zuordnung von Leitplanke und Randbegrenzung der großen Autostraßen. „So müssen

bestimmte neutestamentliche und kirchliche Aussagen immer wieder ... die Grenzen markieren, die nicht überschritten werden dürfen. Was Glaube ist, ist aber nicht mit ihnen zu verwechseln ... Der Glaube muß sich seinen je eigenen Weg im Freiraum zwischen ihnen suchen" (158).

Damit hält Sch. an der Grundüberzeugung fest, daß Gott durch Christus und durch sein Wort sich je selbst zur Geltung bringt, Heil anbietet und Glauben hervorruft und daß die Kirche die gottgewollte creatura verbi ist, die dem Wort Gottes in allem zu dienen hat und von ihm selbst getragen wird. Die katholische Zuordnung von Wort und Kirche, Kirche und Wort und damit die Heilsbedeutung der Kirchengliedschaft und der Sakramente und die notwendige Funktion des Amtes in der Kirche wird also bewußt nicht als Ausgangsbasis für die rechte Bewahrung und Auslegung des Christusereignisses aufgegriffen.

Unabhängig davon hat aber diese so knappe, lebendig geschriebene ‚Theologische Einleitung' in das NT dem katholischen Theologen Wichtiges zu sagen. Vor allem lädt sie ein zu fruchtbarem ökumenischem Austausch über die rechte Zuordnung von Wort Gottes und Kirche, Wort und Sakrament.

Passau Otto B. Knoch

Frankemölle, Hubert: **Evangelium.** Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. VI, 255 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge 15), kart. DM 39,00

Das Hauptinteresse der in fünf Kap. gegliederten Arbeit liegt auf der Frage nach dem Einfluß des Begriffs „Evangelium" (wie er etwa in der vorpaulinischen Tradition und bei Paulus selbst vorliegt) auf die literarische Gattung „Evangelium", speziell etwa: Enthielt schon die mit dem Begriff gemeinte Sache biographische Elemente? Daraus ergibt sich die Gliederung quasi wie von selbst.

Zur vertieften Herausarbeitung der Fragestellung ist zunächst dem Begriff Evangelium selbst (Kap. 2), sodann dem Verständnis des Begriffes in der Forschungsgeschichte nachzugehen (Kap. 3). In Kap. 4 wird dargestellt, ob und wie in der Literatur eine Beeinflussung der Gattung Evangelium durch den Begriff gesehen worden ist, was freilich auch schon in Kap. 1 der Fall war (wie überhaupt ständige Querverweise innerhalb der Arbeit die Lektüre nicht erleichtern). Kap. 5 enthält in thesenhafter Form die sich aus dieser Betrachtung der Forschungsgeschichte ergebenden Konsequenzen.

Als Ergebnis des ersten Kap.s kann die Einsicht der Forschung gelten, daß eine einseitige Herleitung der Gattung Evangelium aus antiken Parallelwerken die Zuordnung des Begriffs Evangelium zur Gattung Evangelium, die letztere überhaupt erst möglich gemacht hat, übersieht und daß der geschichtliche Rückbezug der Gattung Evangelium nicht erst mit dieser gegeben, sondern auch schon bein unliterarischen Begriff Evangelium gegeben ist. Daraus ergibt sich als die Arbeit leitende Perspektive, daß stärker nach der innerchristlichen Verwendung des Begriffes Evangelium gefragt und die Frage der Ableitung des Begriffes weniger wichtig wird.

Bevor Vf. dieses Problem angeht, sind freilich zunächst einmal einige allgemeine Bemerkungen zum exegetischen Verfahren notwendig (2.1), wo Vf. in Anlehnung an seine früheren Arbeiten noch einmal das Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Exegese reflektiert, auf den Primat der Synchronie hinweist und auf die Bedeutung der Rezeptionsorientierung aufmerksam macht. Diese methodischen Prämissen werden im Laufe der Arbeit immer wieder erinnert. In 2.2 geht Vf. der Verwendung von Evangelium im NT und dessen Umfeld nach, in 2.3 der Wortfamilie und dem Wortfeld, wobei weitgehend nicht der Weg der Forschung nachgezeichnet werden kann, sondern Desiderate angemeldet werden müssen. So ist die Vermeidung des Verbs bei gleichzeitiger mehrfacher Verwendung des Nomens bzw. umgekehrt beim selben Schriftsteller auffällig und erklärungsbedürftig (Beachtung der Wortfamilie 2.3.1), auch hat die Exegese die exakte Beobachtung des Wortfeldes und seiner Nachbarn noch nicht geleistet (2.3.1).

In Kap. 3, das der religionsgeschichtlichen Ableitung des Begriffs Evangelium nachgeht, betont Vf. von vornherein, daß die Religionsgeschichte für das infragestehende Problem eher sekundär sei, da zum einen die Quellenlage ungenügend und zum anderen eine traditionsgeschichtliche Klammer von Judentum/Heidentum zum vorpaulinischen bzw. vormarkinischen Verständnis des Begriffes Evangelium nicht greifbar sei, um dann sogleich auf den Zusammenhang bzw. Nichtzusammenhang von heutiger religionsgeschichtlicher Verortung und der Intention des Autors bzw. der Lesehaltung der Adressaten zu kommen.

So sinnvoll die Frage ist: „Wie verstand z. B. ein mit dem Christentum zuvor nicht in Kontakt gekommener Leser in Korinth etwa um das Jahr 50 n. Chr. das 15. Kap. des ersten an diese Gemeinde gerichteten Briefes des Paulus und den dort verwendeten Begriff ‚Evangelium'?" (64), so sinnvoll der Ansatz „beim jeweils allgemeinen kulturellen Denkhorizont der jeweils an der lebendigen Kommunikation beteiligten Sprecher/Schreiber und Hörer/Leser" (64) ist – ist denn die Quellenlage hier besser und genügender als bei der Frage nach der traditionsgeschichtlichen Entwicklung und dient letztere nicht gerade der Erkenntnis des allgemeinen kulturellen Denkhorizontes? Und ist die unbestreitbare Tatsache, daß die Christen in Korinth weder die verschiedenen Textschichten von 1 Kor 15,1–11 – immerhin verweist Paulus selbst auf den Traditionscharakter dieser Stelle und hält diesen Hinweis für die Rezeption des Textes offensichtlich für wichtig – kannten noch die begrifflichen Assoziationen des Paulus mitvollziehen konnten, ein Argument gegen die Nützlichkeit der entsprechenden Erkenntnisse für ein besseres Verständnis des Paulus und seiner Theologie, seiner Arbeitsweise usw.? Wenn das leserorientierte Rezeptionsmodell auf die Interdependenz zwischen Vf. und Leser abhebt, heißt das doch nicht, daß der Vf. und seine Intention für immer ausgeblendet werden müssen.

Ergebnis des mühevollen Durchgangs durch die Ableitungsversuche aus dem Judentum oder aus dem Hellenismus ist, daß diese Alternative heute zwar noch vertreten wird, aber kaum noch haltbar ist. Die jeweils unterschiedliche Zuweisung wird vom Vf. auf das Vorverständnis des jeweiligen Forschers, ja auf die Orientierung am Rezipienten oder am Vf. zurückgeführt (89f). Gleichwohl „kann man vermuten, daß hellenistische Missionare in der vorpaulinischen Zeit (angeregt durch den Sprachgebrauch ihrer Umwelt?) in Analogie zum Verbum das Substantiv neu bildeten, wobei sich die singularische Fassung aus der Singularität des Christusgeschehens ergab." (92) Eine Abfolge von Ereignissen eines Lebens findet sich verbunden mit dem Begriff Evangelium in der außerneutestamentlichen Literatur nicht. – Nach einem Überblick über die Erforschung des Begriffs Evangelium im gesamten NT, in dem vor allem die Arbeiten von Gillet, Stuhlmacher und Strecker eine Rolle spielen, wobei zwischen den beiden letzteren allenfalls unterschiedliche Akzentuierungen und keinesfalls eine völlig verschiedene Sicht herrschen, geht Vf. auf die redaktionsgeschichtliche Nachzeichnung des „Evangeliums"-Verständnisses in den einzelnen ntl. Schriften ein. Im 4. Kap. schließlich weist er nach, daß bislang in der Formgeschichte eine Ableitung der Gattung „Evangelium" aus dem Urkerygma oder gewissen Predigtmustern oder Kleingattungen nicht gelungen ist. – Unter den abschließenden Thesen sind hervorzuheben zum einen die Analogielosigkeit des ntl. Begriffs „Evangelium" und die Feststellung, daß der Einfluß der dtjes. Überlieferung „relativ unterschwellig blieb". „Die Frage, ob bei Paulus oder Markus die älteste Tradition vorliegt ... ist (noch) nicht zu beantworten." Ja, es gilt sogar, daß „die Frage, ob die Credo-Formulierungen älter sind als die erzählenden Überlieferungen, letztlich offenbleiben" muß.

Daß die Lektüre des Buches zum Teil schwierig ist, könnte darin seinen Grund haben, daß der Text weitgehend aus ANRW (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt) (wenn auch gelegentlich leicht umformuliert) übernommen und nur durch verschiedene Textpassagen ergänzt ist. Neu hinzugekommen sein dürften vor allem die S. 21–48, 49–57, 71–79, 83–86, 100–105, 121–126, 130–161, 177–203.

Siegen Ingo Broer

Fuerst, Norbert: **Der Schriftsteller Paulus.** – Darmstadt: Verlag für wissenschaftliche Publikationen 1989. 138 S., kart. DM 14,80

Der Autor, Prof. für deutsche Literatur an der Univ. of Indiana, legt seine Beobachtungen zur literarischen und rhetorischen Kunst des Paulus vor. Er will den Apostel ausdrücklich nicht als Missionar, Seelsorger und Theologen, sondern nur als Schriftsteller betrachten. Die Studie hat im wesentlichen drei Stoßrichtungen:

Zum einen plädiert der Vf. mit Nachdruck für die literarische Uneinheitlichkeit der meisten Paulinen (wobei sich seine Position am ehesten mit der von W. Schmithals vergleichen läßt); zum anderen will er die literarische Disposition zentraler Passagen der Paulus-Briefe verdeutlichen; und zum dritten stellt er Vergleiche mit der schriftstellerischen Kunst eines Seneca und Plutarch an.

Man darf auf allen diesen Gebieten weder eine Auseinandersetzung mit der exegetischen Forschung erwarten noch detaillierte Begründungen für die postulierten Thesen und Themen. Das Buch lebt von der Intuition seines Vf.s und seiner Inspiration durch die ältere deutschsprachige Paulus-Forschung, auch von seiner frischen Sprache und unkonventionellen Denkweise. Es enthält viele Lesefrüchte aus Arbeiten um die Jahrhundertwende; über weite Strecken ist es ein kleines Florilegium, das freilich einen Eindruck von der Formulierungskunst exegetischer Autoritäten wie Renan, Schweitzer, Deissmann, Johannes Weiß und Hans Lietzmann vermittelt.

Am interessantesten sind die Vergleiche zwischen Paulus und Seneca (100–106) sowie Plutarch (128–135) – nicht unbedingt, weil sie Neues brächten, sondern weil sie recht unvoreingenommen durchgeführt werden (und die griechisch-römischen Autoren häufig zitieren). Seneca gilt als der souveräne Vertreter einer abgeklärten und ausgereiften Philosophie, dessen Stil nichts gemein habe den Konvulsionen eines um die Worte und die Sache ringenden Paulus; Plutarch erscheint als Repräsentant einer aufgeklärten hellenistischen Humanität, dessen Konzilianz von der Demagogie des Paulus absteche, dessen Toleranz der paulinischen Abstreitung aller weltlichen Werte überlegen sei, dessen moderates Reflektieren aber nicht in jene Tiefen der Wahrheitsfrage vordringe, in denen Paulus sich bewege. Das Paulus-Bild, das F. zeichnet, ist einmal mehr das des genialischen Einzelkämpfers, der sich sein eigenes theologisches Gebäude aufrichtet, ohne nach links und rechts zu schauen.

Für die exegetische Forschung von begrenztem Wert, ist das Büchlein interessant als Dokument der Auseinandersetzung eines Literaturwissenschaftlers mit Paulus, der auf einem eigenen Weg zu einer intensiven Begegnung mit dem Apostel gelangt und von der Faszination durch die Form wie den Inhalt seiner Briefe allenthalben, nicht zuletzt durch Widerspruch und Kritik, Zeugnis ablegt.

Münster Thomas Söding

Reck, Reinhold: **Kommunikation und Gemeindeaufbau**. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991, XII, 354 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 22), kart. DM 39,00

Die von H.-J. Klauck betreute Würzburger Diss. zielt darauf, auf dem Hintergrund der in der antiken Welt gegebenen Kommunikationsstrukturen die kommunikative Dynamik und Entfaltung des Evangeliums zu analysieren, indem sie deren Niederschlag in den Kommunikationsprozessen paulinischer Gemeinden in den Blick nimmt. Sie will damit zugleich einen „Beitrag zum besseren Verständnis der Missionstätigkeit und des Gemeindelebens im frühen Christentum leisten" (2). Der Vf. bedient sich zu diesem Zweck des Instrumentariums sozialwiss. Kommunikationsforschung, das er auf althistorische Befunde, die Aussagen über antike Kommunikationsverhältnisse erlauben, anwendet und v.a. für die exegetische Analyse der Kommunikationsprozesse in der Entstehung, im Leben sowie im Wachsen paulinischer Gemeinden fruchtbar macht.

Die Arbeit ist in fünf Teile gegliedert.

Die Einführung (I) skizziert Motivation und Interesse, Methode und Forschungssituation. Teil II gibt einen Überblick über Ansätze der Kommunikationswissenschaft, stellt Modelle heutiger Kommunikationsforschung vor und beleuchtet die Elemente eines Kommunikationsbegriffs, der sowohl ihr im allgemeinen wie speziell der Massenkommunikation Rechnung trägt. Sodann unternimmt R. eine Differenzierung kommunikativer Faktoren.

Teil III behandelt antike Kommunikationsstrukturen, geht dabei auf die Themen Sprache, Reisen, Verkehrswesen, Vereinigungen sowie schichtenübergreifende und weltumspannende Kommunikation ein. Er widmet sich zudem der Frage, ob es eine antike Massenkommunikation gegeben habe, die der Vf. insbesondere im Gerücht gegeben sieht, das er als „das schnellste und flächendeckendste, das am ehesten massenkommunikative Medium in der Antike" (151) versteht.

„Kommunikation in paulinischen Gemeinden" ist Gegenstand des umfangreichsten Teils IV. Darin kommt das selbst wesentlich kommunikative Evangelium zur Sprache als initiative Kraft der urchristlichen Kommunikation. R. analysiert sodann die bei der Entstehung von Gemeinden relevanten Kommunikationsprozesse. Er behandelt ihre Rolle im Leben der Gemeinde, wobei er auf deren Beziehung zu ihrem Gründer, zu ihrem Herrn, zu Gott, zueinander, mit anderen Gemeinden und zur Umwelt eingeht. Er stellt die für die innergemeindliche Kommunikation zentralen Strukturen (Gemeindeversammlung, Haus), Formen (Herrenmahl, Überlieferung, Lehre, Prophetie) und ihre sozialen Aspekte heraus und beleuchtet die Person des Kommunikators Paulus. Ferner werden Aspekte und Prozesse qualitativen, numerischen, geographischen und diachronen Wachstums paulinischer Gemeinden angesprochen.

Im Rückblick (V) stellt R. die eruierten Elemente paulinischer Missions- und Gemeindewirklichkeit komprimiert zusammen und bezieht sie auf aktuelle Herausforderungen kirchlicher Kommunikation und Gemeindebildung.

R.s Studie ist eine anspruchsvolle, gründliche und lehrreiche Arbeit. Sie gibt einen detaillierten Einblick in die kommunikative Infrastruktur der Antike wie des Urchristentums. Es gelingt ihr, (paulinische) Gemeinde als ein Beziehungsgeflecht aufzuzeigen, das auf Kommunikation basiert, von ihr lebt und in vielfältiger Weise kommunikativ handelt. R. liefert interessante Einsichten v. a. auch in die Kommunikation zwischen Apostel und Gemeinde. Er erhellt von daher die Person des Paulus als eines „klassischen Grenzgängers" (270) und „opinion-leaders" (268) und versteht ihn differenziert als Kommunikator, Informationsdrehscheibe und personales Medium des Evangeliums, das, selbst medial strukturiert, auf Gemeinschaft mit Jesus Christus zielt, welche sich im Anrufen des Herrn, im Bekenntnis und in der Taufe manifestiert und im Beziehungsgeflecht der Gemeinde aktualisiert. Dabei hebt R. auf die Bedeutung des Hauses ab, dem er zurecht eine gerade heute wieder aktuelle „ekklesiale Qualität" (323) zuspricht. Er stellt die Kommunikationsstrukturen und -prozesse paulinischer Gemeinden eindrücklich heraus und analysiert das Herrenmahl treffend als „kommunikative Handlung par excellence" (243). Den in diesem Zusammenhang und anderswo (234) verwendeten Ausdruck „wesentliche kommunikative Handlung" halte ich allerdings für unglücklich, ebenso die Rede von „göttlicher Metakommunikation" (183, 249).

Überhaupt ist R.s Umgang mit der Kommunikationsforschung m. E. problematisch. Die Übersicht über deren Ansätze greift hauptsächlich auf Sekundärliteratur zurück und wird z. B. weder den interaktionistischen noch den materialistischen Positionen gerecht. Die Differenzierung kommunikativer Faktoren (49–67) ist unsystematisch und z. T. willkürlich. Die Arbeit durchzieht eine nicht reflektierte Spannung zwischen einem empirischen und einem normativen Verständnis von Kommunikation, was sich etwa am schillernden Begriff der Verständigung zeigt. Der Vf. macht sich weitgehend eine systemtheoretische Betrachtung zu eigen (vgl. 19f, 259), von woher er die für eine philosophisch reflektierte Kommunikationstheorie konstitutive Dimension der Intentionalität abwertet (vgl. 32, 55). Für die Kommunikation des Paulus mit seinen Gemeinden ist nun aber auch exegetisch zentral, was er damit zu erreichen sucht, ob und wie sich seine Intentionen mit denen seiner Adressaten zusammenbringen lassen. Die Frage der Intentionalität ist nicht zuletzt auch für die Untersuchung etwaiger Missionstätigkeit der Gemeinden relevant, wozu R.s Angaben unzureichend bleiben.

Insbesondere habe ich einzuwenden, daß R. immer wieder von kommunikativer Handlung, Kommunikationshandlung u. ä. spricht, ohne sich über diese Begrifflichkeit, die aus Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns entnommen ist, Rechenschaft zu geben, wobei in R.s Verwendung die Trennschärfe und der kritischen Gehalt der Habermasschen Terminologie verloren gehen, so etwa, wenn er auch strategisches Agieren (z. B. im Streit) als kommunikatives Handeln bezeichnet. Das hat m. E. nicht zuletzt damit zu tun, daß R. handlungstheoretische Ansätze nicht rezipiert und den Handlungscharakter der Kommunikation nicht reflektiert. Auch finden vorliegende Arbeiten zu einer theologischen Kommunikations- und Handlungstheorie (vgl. etwa die kommentierten Bibliographien von P. Soukup, Theology and Communication, London 1983; ders., Christian Communication, Westport, Conn. 1989) kaum Berücksichtigung.

Ungeachtet dieser Kritik halte ich R.s Diss. für eine hochinteressante und erhellende Analyse der kommunikativen Struktur des Evangeliums sowie der Kommunikationsprozesse, -strukturen und -störungen (ur)christlicher Gemeinden. Sie belegt die Fruchtbarkeit einer sozialwissenschaftlich informierten, interdisziplinär orientierten Exegese und zeigt zugleich deren systematisch-theologische wie praktische Bedeutung. Sie hätte noch gewonnen, wenn in die exegetische Arbeit die systematische und praktische Theoriebildung stärker eingeflossen wäre.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Ladaria, Luis F.: **La Cristología de Hilario de Poitiers**. – Roma: Ed. Pontifica Università Gregoriana 1989. XX, 322 S. (Analecta Gregoriana, Bd 255. Series Facultatis Theologiae, sectio A, n. 32), kart. Lit 45.000

Hilarius von Poitiers (um 315–367), der in der Vergangenheit oft im Schatten des überragenden Augustinus stand, wird seit gut drei Jahrzehnten neu entdeckt. Seine Werke werden kritisch ediert, und zahlreiche Studien beschäftigen sich mit verschiedenen theologischen Themen des Bischofs von Poitiers.

Ladaria ist bereits bekannt geworden durch seine gewichtige Diss.: El Espiritu Santo en san Hilario de Poitiers, Madrid 1977. In der Reihe „Biblioteca de Autores Cristianos" hat er 1986 eine spanische Übersetzung des dogmatischen Hauptwerks des Hilarius: „De Trinitate" herausgegeben. In zahlreichen Artikeln (vgl. XIII) hat er sich mit der Theologie des Hilarius beschäftigt.

Vf. will in der vorliegenden Untersuchung eine zusammenhängende Darstellung der Grundlinien der Christologie des Hilarius geben (XVIII). Dabei beschränkt er sich auf die Ebene der „dispensatio", die den heilsgeschichtlichen Plan Gottes beinhaltet. Es geht um das Geheimnis des Verbum caro factum und um das Leben Jesu von der Menschwerdung bis zur Auferstehung, schließlich um die Parusie der Herrn und die endzeitliche Vollendung. Hinter die-

ser Einschränkung auf die „dispensatio" im Sinn einer „ökonomischen Christologie" steht die Erkenntnis, daß für Hilarius Christologie und Soteriologie im wesentlichen eine Einheit bilden (XIX). Deswegen werden auch die innertrinitarischen Beziehungen von Vater und Sohn nicht dargestellt (147), deswegen wird auch die Auseinandersetzung des Hilarius mit den Arianern und anderen Irrlehren seiner Zeit nur am Rand erwähnt.

Die Methode der Arbeit besteht in einer genetischen Betrachtungsweise: Vf. will aufweisen, wie sich bei einer grundlegenden Kontinuität die christologischen Aussagen des Bischofs von Poitiers in dessen Werken entwickeln. Dabei wird unterschieden zwischen dem Frühwerk (Matthäuskommentar), dem Hauptwerk (De Trinitate, Liber de Synodis) und dem Spätwerk (Psalmentraktate und Mysterienbuch).

Im 1. Kap. geht es um den Sohn in der Ökonomie des Alten Testaments (1–33). Christus ist Schöpfungsmittler und wird mit der Weisheit identifiziert (1). Die Schöpfung ist der erste Akt der Heilsgeschichte, die in der Menschwerdung des Sohnes ihren Höhepunkt findet (8). Die atl. Theophanien sind Erscheinungen des Sohnes (11), Vorausbilder der „dispensatio euangelica", d. h. der Inkarnation. Doch es gibt einen qualitativen Unterschied zwischen Theophanie/Vision und Geburt des Gottessohnes. Dieser Unterschied, der auch das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Hilarius betrifft, stellt sich in Gegensatzpaaren dar: Schatten und Körper, Bild und Wirklichkeit, äußere Erscheinung und Substanz (33).

Kap. 2 handelt von der Menschwerdung des Wortes (35–86). Sie ist der Wille des Vaters und geschieht zum Heil der Welt (36). Der Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters ist die Konstante im Leben Jesu bis zu seinem Tod (37). Wenn es um die Menschwerdung des Wortes geht, ist die Frage nach Gottheit und Menschheit Jesu unerläßlich. Hilarius geht aus vom Primat der Gottheit und zugleich von der unverkürzten Menschheit Jesu. Dabei setzt sich Vf. sorgfältig mit schwierigen Texten des Bischofs von Poitiers auseinander. In der Lehre des Hilarius von der Inkarnation kann er eine bedeutsame Entwicklung vom Matthäuskommentar (die Menschheit Jesu scheint reduziert auf das körperliche Element [42]) zu De Trinitate (terminologische Präzisierungen und Erwägungen der Seele Jesu [48]) feststellen. Die Formulierungen des Hilarius sind, wie Vf. aufweist, teilweise widersprüchlich. Das hängt damit zusammen, daß die christologische Grundeinsicht der einen (göttlichen) Person in zwei Naturen noch nicht ausgearbeitet ist. Im Anschluß an Phil 2,6–11 spricht Hilarius in seiner Christologie der drei Stadien (Präexistenz, irdisches Leben, Verherrlichung in der Auferstehung) von der „forma Dei" und der „forma servi" in Jesus. In einer Reihe von Texten findet sich ein Unterschied zwischen göttlicher Natur und „forma Dei"; daneben gibt es Stellen, an denen „forma" und „natura" identifiziert zu werden scheinen (75).

Im 3. Kap. geht Vf. einem wichtigen soteriologischen und ekklesiologischen Anliegen des Hilarius nach: Die Annahme der ganzen Menschheit (87–103). Hier sind besonders eindringlich die Ausführungen zu Inkarnation und Eucharistie (95f). Jesus hat das Fleisch aller angenommen, und diese Annahme findet ihre Erfüllung in der Eingliederung in Christus durch den Glauben oder die Eucharistie. Der Gedanke der Annahme der ganzen Menschheit steht auch in Verbindung mit der Ekklesiologie, vor allem mit der Kirche als Leib Christi. Ziel der Annahme ist der „heilige Tausch": der Sohn Gottes nimmt neben der individuellen menschlichen Natur die ganze Menschheit an, um alle Menschen an seiner göttlichen Sohnschaft teilhaben zu lassen (98).

Das 4. Kap. untersucht die Geheimnisse des öffentlichen Lebens Jesu (105–129). Vf. legt hier eine auch spirituell gelungene christologische und soteriologische Darstellung der Taufe und Salbung Jesu, seiner Versuchungen und seiner Verklärung auf dem Berg vor. Aufgrund der Annahme der ganzen Menschheit erhalten diese Geheimnisse über ihre Bedeutung für den Menschen Jesus hinaus allgemeine Bedeutung (vgl. dazu auch den Schlußteil: 293).

Im 5. Kap. geht es um die Mitte der Verkündigung Jesu in Worten und Taten: Das in Jesus gegenwärtige Reich Gottes (131–160). Mit anderen Theologen der Vorzeit (z. B. Origenes) identifiziert Hilarius Jesus und das Reich Gottes. Die Gegenwart des Gottesreiches bedeutet Gegenwart des Heils für jene, die an ihn glauben (132). Das Reich Gottes erweist sich als gegenwärtig in den Wundern Jesu. Hier kann Vf. unterschiedliche theologische Gewichtungen im Werk des Bischofs von Poitiers aufzeigen: Im Matthäuskommentar herrscht die soteriologische Sicht des Wunders vor, in De Trinitate sind die Wunder Zeichen der Göttlichkeit Jesu, während in den Psalmentraktaten wieder die soteriologische Sicht hervortritt. Wenn in Jesus das Reich Gottes gegenwärtig ist, dann muß hier auch vom Verhältnis von Vater und Sohn gesprochen werden. Innerhalb der Begrenzung der Arbeit auf die Ebene der „dispensatio" behandelt Vf. drei Themen: Jesus offenbart den Vater und ist der Weg zu ihm; der Gehorsam Jesu dem Vater gegenüber; „der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28). Beim letzten Thema finden sich einige Hinweise auf die arianische Interpretation von Joh 14,28 (156f).

Kap. 6 ist eine umfangreiche Untersuchung über das Leiden Jesu (161–218). Sehr sorgfältig geht Vf. der Unterscheidung von „pati" und „dolere" nach, die sich erstmals bei Hilarius findet (168). Aus der sehr dichten Darstellung kann nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Die Auffassung des Bischofs von Poitiers, daß Christus leiden (pati), aber keinen Schmerz empfinden (dolere) kann, hält sich durch alle seine Werke hindurch. Der Grund dafür liegt in der Gottheit Jesu: Gott kann aufgrund seiner Unveränderlichkeit nicht leiden (176f). In diesem Sinn interpretiert Hilarius auch Mt 26,38f: Das Motiv der Trauer Jesu („Tristis est anima mea usque ad mortem") ist nicht sein eigener Tod, sondern die Gefahr, in der sich die Apostel befinden. Auch die Bitte: „Pater meus, si possibile est, transeat a me calix iste" bezieht sich nach der „merkwürdigen Interpretation von Mt 26,39" (163) auf die Jünger. Die Jünger sollen, wie Jesus, den Kelch trinken „sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis" (In Mt. 31,7). Die theologische Bedeutung des Leidens und Todes Jesu (185–213) zeigt sich darin, daß der Tod Jesu die Vernichtung der Sünde und so einen neuen Anfang bedeutet (193). In De Trinitate geht Hilarius von Jes 53,4–5; Kol 1,12–15 aus. Doch er entfaltet noch keine „theologia crucis" (198). In den Psalmentraktaten hat der Tod Jesu die Versöhnung zum Ziel, die zur Vereinigung mit Christus führt, so daß die Erlösten „concorporales et conparticipes Christi" (Tr.Ps. 68,14) werden. Die Aussagen des Hilarius zum Abstieg Jesu zur Unterwelt (zu den Toten) bilden keine systematische Darstellung des Descensus, sondern eher Andeutungen. Nach De Trinitate hat Jesus den Eingekerkerten (1 Petr 3,19–21) die Auferstehung verkündigt. Er hat die Pforten des Hades durchbrochen und die Toten erleuchtet, die Gefangene des Teufels sind (217). Der Descensus unterstreicht für Hilarius zugleich die Wirklichkeit des Todes Jesu und die Radikalität seines Descensus in der Inkarnation (217f).

Im 7. Kap. beschäftigt sich Vf. mit der Auferstehung des Herrn (219–264). Auch hier wird die Bedeutung der Auferstehung für Jesus selbst und ihre soteriologische Dimension herausgestellt. Die Auferstehung ist Offenbarung der Gottheit Jesu, wie der Tod seine Menschheit offenbart hat (220). Seit der Auferstehung ist die Menschheit Jesu in den Himmel eingetreten. Besonders in De Trinitate wird die Frage gestellt, wer „aktives Subjekt" der Auferstehung ist. Hilarius beantwortet die Frage damit, daß sowohl der Vater als auch Jesus aus eigener Kraft die Auferstehung bewirkt haben (223). Zentraler Punkt der Theologie der Auferstehung ist die Verherrlichung Jesu. Dazu wird der Kommentar des Hilarius zu Joh 17,1–5 in De Trinitate untersucht (227–230). Bei der Verherrlichung Jesu macht Hilarius eine Unterscheidung: Er spricht von der „gloria quae ex Dei gloria est", welche der Auferstehung Jesu folgt, und dem Übergang in die „gloria Dei", welche endzeitliche definitive Verherrlichung ist (234). In den Psalmentraktaten ist die Auferstehung der Höhepunkt der ganzen Heilsökonomie (241). Die Einsetzung Jesu in die Herrlichkeit des Vaters ist der Anfang unserer Rettung (250), denn im verherrlichten Leib Christi, der unsere Natur angenommen hat, betrachten wir unsere eigene Auferstehung (252). So ist die Annahme der ganzen Menschheit in der Inkarnation Jesu auch das Fundament der Auferstehung aller Menschen in ihm (254). Für Vf. sind in der Frage der Auferstehung und Verherrlichung Jesu und der Gläubigen die exegetischen Werke (auch das Mysterienbuch) wichtiger als De Trinitate (264).

Das 8. Kap. ist der Parusie des Herrn und der endzeitlichen Vollendung gewidmet (265–289). Auch hier geht Vf. genetisch vor. Im Mittelpunkt steht der Kommentar zu 1 Kor 15,20–28 in Trin. XI, 21–49. Jesus selbst ist der Herr seiner Parusie (271). Drei Themen entfaltet Hilarius im Anschluß an diesen biblischen Text: das Ende, die Übergabe des Reiches an den Vater, die Unterwerfung Jesu (271–278). Wichtig ist, daß Hilarius die paulinische Aussage des „Deus omnia in omnibus" auf Jesus Christus bezieht. Er ist der „Deus totus" (Trin. XI, 40). Der „profectus" des Menschen Jesus zum „Deus totus" ist unser „profectus": „adsumptionis nostrae profectus est" (Trin. XI, 48). Daraus ergibt sich, daß das Ende, die Übergabe des Reiches an den Vater und die Unterwerfung Christi uns zur Teilnahme am ewigen Leben führen, indem sie uns mit der Menschheit Jesu Christi verbinden und zu ihr erheben (278). Die zweite Ankunft Christi wird seine Göttlichkeit offenbaren, die nicht von seiner Funktion als Richter getrennt werden kann (286). Das Endgericht ist aber kaum Gegenstand einer detaillierten Studie bei Hilarius (288).

Die Schlußbetrachtungen (291–297) fassen die einzelnen Schritte noch einmal systematisch zusammen. Das Ergebnis ist, daß sich Hilarius in den drei Phasen seines Lebens (vor der Verbannung, in der Verbannung, nach der Verbannung) substantiell treu bleibt.

Die vorliegende Untersuchung ist nach Meinung des Rez. eine zuverlässige Darstellung der Grundlinien der Christologie des Hilarius. Die Lektüre des Buches ist allerdings anspruchsvoll. Das hängt damit zusammen, daß Vf. möglichst alle Texte des Hilarius zur Christologie zitieren und kommentieren will. Dadurch ergeben sich viele Wiederholungen. Anzuerkennen ist, daß Vf. am Ende der einzelnen Kap. immer wieder eine Zusammenfassung vorlegt.

Das Buch über die Christologie des Hilarius ist vor allem eine Bereicherung für jene Leser, die die Werke des Hilarius bereits kennen.

Bonn Michael Figura

Heller, Dagmar: **Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux**. – Würzburg: Echter 1990, 228 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2), kart. DM 42,00

Diese Diss. evang. Theol. (Heidelberg 1988) arbeitet ein Thema auf, das in der Forschung oft schon berührt, aber noch nicht in grundsätzlicher Direktheit dargestellt wurde. Sie steht damit in einer Reihe mit dem immer häufiger werdenden Bemühen, die Kluft zwischen Spiritualität und Theologie, zwischen Erfahrung

und Theorie, zwischen Geist und Wort, zwischen Glaube und Wissenschaft zu überbrücken.

Der kurze Forschungsbericht der Einleitung (1–8) präzisiert die Frage auf eine biblische Theologie hin: Gehört zum exegetisch-wissenschaftlichem Verständnis des Biblischen nicht wesentlich auch die Geistwirkung des Wortes im glaubenden Menschen, in der Gemeinschaft der Gläubigen?

H. geht dieser Frage von einer großen historischen Persönlichkeit aus an, berichtet also im I. Kap. über „Bernhard von Clairvaux in seiner Zeit". Dabei bewegt sie sich im großen Ganzen auf der Linie der von Jean Leclercq aufgezeigten Unterscheidung von monastischer und scholastischer Theologie.

Zentral ist das II. Kap.: „Bernhard von Clairvaux und die Heilige Schrift" (32–118). Das ist nun eine solide, von vielen Einzeluntersuchungen getragene und manche Einseitigkeit der Forschung zurechtrückende Aufarbeitung des Themas: Das biblische Wort Gottes und Gotteserfahrung des Menschen. Bernhards Exegese kann mit einem alten Mönchsspruch ausgedrückt werden: „Der Mönch soll im Wort der hl. Schrift schwimmen, wie der Fisch im Wasser." In der Mystik Bernhards klingt dies so: „Wenn ich fühle, daß sich mir der Sinn öffnet, daß ich die Schriften verstehe . . ., zweifle ich nicht, daß der Bräutigam anwesend ist." Mit Recht betont H., daß damit keine „Verinnerlichung" im negativen Sinn, sondern „eine Entwicklung zur Ganzheitlichkeit, zur tiefen Erfassung der menschlichen Wirklichkeit" gemeint ist. Wichtige Themen zum heutigen Gespräch um Spiritualität, wie über Betrachtung, Meditation, Gebet, Handeln, Gottesschau (contemplatio) usw., werden von der Autorin historisch, nicht spirituell von Bernhard her behandelt.

Das III. Kap.: „Bernhard von Clairvaux in der Tradition der Schriftauslegung" (119–190) enttäuscht und muß auch enttäuschen; das Thema ist zu umfassend, um in einer Diss. – gleichsam nur als Anhang – gemeistert zu werden. Sicherlich bedeuten Bernhards Umgang mit der hl. Schrift und seine Mystik einen wohl-einmaligen Höhepunkt in der Geschichte; aber er ist nur in sorgfältigen Einzel-Forschungen genau auszumachen. Global-Urteile wie: „Hier zeigt sich Bernhard ganzheitlicher als die Tradition. Während zur Zeit Bernhards die Erfahrung meist in der Kontemplation gesucht wird, die unabhängig mit der Schrift geschieht, das Verstehen dagegen eine Sache der ‚ratio' wird, zeigt sich bei Bernhard eine Verbindung zwischen beiden", sind mehr falsch als richtig. Zur Umwelt Bernhards wäre z. B. auf den Vergleich hinzuweisen, den K. Ruh in seiner soeben erschienenen „Geschichte der abendländischen Mystik I" zur Hohenlied-Kommentierung zwischen ihm und seinem Freund Wilhelm von St. Thierry zieht. Der Zugang zur Thematik muß auf einer umfassenderen Basis gesucht werden. Zur Tradition muß nur das Gesamtwerk der „Exégèse médiévale" Henri de Lubacs zur Hand genommen werden. H. kennt offensichtlich nur die beiden ersten Bde (ob es an den bibliothekarischen Hilfen ihres Studienplatzes liegt?). In den beiden folgenden erst zieht de Lubac seine Linien zu Ende aus. Nach ihm (vgl. Kap. wie: Subjectivisme et intellegence spirituelle, oder Symbolisme) und manchen anderen Forschern ist eine Unterscheidung wie folgende nicht aufrechtzuerhalten: „Die Allegorie bekommt dadurch (daß Bernhard sie ins konkrete Leben hineinnimmt) einen anderen Akzent (als bei Augustin und Gregor d. Gr.): Sie ist nicht nur übertragene Bedeutung eines Bildes, sondern ist das Hineinstellen dieses Bildes in die verschiedenen Bezüge der Gegenwart." Für Augustin soll sie nur „Hilfsmittel getrennt von der eigentlichen Begegnung mit Gott" sein.

Mir scheint auch, daß der im IV. Kap. (191–199) dargestellte „Ertrag der Untersuchung" unnötige und auch schiefe Unterscheidungen trifft: „Martin Luther (der sonst Bernhard sehr nahe steht) hat die konkrete Lebenssituation in ihrer Zwiespältigkeit vor Augen, während Bernhard den Blick auf die verheißene Gemeinschaft mit Gott in der Zukunft richtet." Oder dann recht protestantisch: „Luther (hat) die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Erfahrung deutlicher erkannt und reflektiert. Er hat den ganzen Komplex der Gotteserfahrung auf einen Punkt gebracht . . . Demgegenüber hat Bernhard von Clairvaux die wechselseitigen Bezüge und damit die Lebendigkeit der Beziehung von Glaube und Erfahrung bewahrt." Dies Urteil wird beiden nicht gerecht.

Doch trotz der Kritik bleibt es dabei: Die Darstellung Bernhards in seinem Verhältnis zu Schrift und Erfahrung ist ausgezeichnet und kann als Lehrstück für die heutige Theologie dienen.

München Josef Sudbrack SJ

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita. **Tomus I* 1: Expositio Libri Peryermenias.** Editio altera retractata; **Tomus I* 2: Expositio Libri Posteriorum.** Editio altera retractata. Cura et Studio Fratrum Praedicatorum avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1989. 88*, 109 / 77*, 282 S.

Es ist das Schicksal vieler großangelegter Editionsvorhaben, daß die ersten veröffentlichten Bde bereits veraltet sind, bevor die letzten herauskommen. So reizt es mitunter die Verantwortlichen, neben den noch zu fertigenden Ausgaben die bereits vorliegenden auf den heutigen Forschungsstand zu bringen. Die Commissio Leonina des Dominikanerordens, die seit mehr als 100 Jahren mit der kritischen Edition der Werke des hl. Thomas von Aquin beschäftigt ist und heute ihren Hauptsitz in Grottaferrata bei Rom hat, ist dieser Versuchung erlegen, doch niemand wird sie deswegen tadeln. Das Mißverhältnis zwischen dem Wert der ersten und der letzten Textausgaben ist nämlich bei der „Editio Leonina" besonders kraß, was erst verständlich wird, wenn man weiß, wie diese heute maßgebliche Gesamtausgabe der Thomaswerke in Gang kam.[1] Wie der Name verrät, wurde sie von Papst Leo XIII. durch das Motu proprio *Placere Nobis* vom 18. Januar 1880 (Acta Sanctae Sedis 12, 1879, 337–338) ins Leben gerufen. Die Leitung war einer Kardinalskommission von drei Mitgliedern (A. de Luca, G. Simeoni und T. Zigliara) anvertraut, die sich ihrerseits um Mitarbeiter zu bemühen hatte. Die Kardinalskommission legte als erstes die Reihenfolge der zu veröffentlichenden Thomaswerke fest: Entsprechend der neuscholastischen Vorstellung von der besten Ausbildung junger Theologen sollte ein systematischer, als *ordo scientificus* verstandener Weg eingeschlagen werden, der schrittweise von der Philosophie zur Theologie führte, wobei man in der Philosophie wie bei einem neuscholastischen Lehrbuch mit der Logik anfangen und über die Naturphilosophie zur Metaphysik aufsteigen wollte. Dieses schulmäßige Konzept erklärt, warum die Editoren mit zwei heute kaum beachteten Logikkommentaren des hl. Thomas begannen.

Das kleine Editorenkollegium von kaum für editorische Aufgaben vorbereiteten Dominikanern verschiedener Provinzen brachte es unter der Leitung von Kardinal Tommaso Zigliara OP zwischen 1882–1886 rasch auf drei reichkommentierte Foliobände mit philosophischen Schriften des hl. Thomas, als der ungeduldig gewordene Papst Leo XIII. mit dem Breve *Volumen tertium* vom 2. Oktober 1886 anordnete, die Edition der Aristoteleskommentare zu unterbrechen und sofort mit der *Summa theologiae* zu beginnen. Bis zum Tode Leos XIII. stand die Commissio Leonina, die seit 1893, nach dem Tode Kardinal Zigliaras, der Obhut des Generalmagisters des Predigerordens anvertraut war, unter dem Druck, möglichst rasch die vom Papst erwarteten Editionen vorzulegen. So mußten sich die Editoren damit begnügen, die *Editio Piana* von 1570 mit Hilfe einiger Handschriften, vor allem solcher aus der Vatikanischen Bibliothek, zu verbessern. Das Ungenügende dieses Vorgehens wurde schon damals von dem Breslauer Philosophiehistoriker Clemens Baeumker heftig kritisiert, aber unter den geschilderten Umständen war etwas anderes kaum möglich. Doch wird aus der Entstehungsgeschichte der Editio Leonina auch begreiflich, warum das heutige Editorenkollegium eine *Retractatio* des ersten Bds für notwendig hielt. Die beiden vorliegenden Neueditionen sind vor allem das Werk des mit der philosophischen Literatur des Mittelalters bestens vertrauten P. René-Antoine Gauthier. Erste Unterschiede zwischen dem Bd von 1882 und den beiden Halbbänden von 1989 werden schon erkennbar, wenn man auf die Zahl der berücksichtigten Handschriften und frühen Drucke achtet. Für *In Peri Hermeneias* waren es 5 (+ 3 Inkunabeln) gegenüber jetzt 21 Hss (+ 2 Fragmenten) und 5 Wiegendrucken. Die Zahlen für die *Expositio Posteriorum Analyticorum* sind: 18 Hss gegenüber heute mehr als 54. Schwerwiegender aber als der heuristische Mangel der Edition von 1882 ist das Fehlen einer editorischen Methode. Zigliara hat die hsl. Überlieferung nicht durchschaut und konnte es auch nicht, weil ihm einmal das Handwerkszeug des Historikers abging, dann aber auch, weil damals die Art der Verbreitung von Büchern, die an den mittelalterlichen Universitäten gebraucht wurden, noch unbekannt war. Erst seit Jean Destrez, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et XIVe siècle* (Paris 1935) weiß man um die Bedeutung

[1] P. M. de Contenson: Documents sur les origines et les premières années de la Commission léonine, in: St. Thomas Aquinas, 1274–1974, Commemorative Studies, II, Toronto 1974, 331–388.

des Pecienwesens für die Edition mittelalterlich-scholastischer und juristischer Texte.[2]

Um den großen Bedarf an Lehrbüchern für den Unterricht möglichst rasch und auch billig decken zu können, gaben die Fakultäten approbierte Texte an einen Verlagsbuchhändler (*stationarius*), der ein *exemplar* herstellen ließ, dessen einzelne, im Umfang gewöhnlich vier Blätter umfassende Lagen (*peciae*) nicht zu einem Buch gebunden, sondern gleichzeitig an mehrere Kopisten zum Abschreiben verteilt wurden. Um die Buchproduktion noch rentabler zu machen, konnte ein *stationarius* auch einen doppelten Satz von Pecien anfertigen lassen, so daß eine noch größere Anzahl von Kopisten an der Verbreitung des Werkes beteiligt war. Da die Pecien verlorengehen, ausgetauscht und erneuert werden konnten, muß bei universitärer Überlieferung eines mittelalterlichen Textes stets die einzelne Pecie auf ihren Wert hin geprüft werden. Die von Thomas kommentierten Aristotelesschriften „Peri hermeneias" und „Analytica Posteriora" wurden in den Logikvorlesungen der bei weitem größten der mittelalterlichen Fakultäten, der *Artes*-Fakultät, gebraucht.

Welche lateinische Übersetzung hat Thomas benutzt? Erst seit den Ausgaben des *Aristoteles latinus* durch L. Minio-Paluello kann diese Frage mit einiger Zuverlässigkeit beantwortet werden. P. Gauthier hat mit großem Scharfsinn diese Kenntnisse erweitert und dem Kommentar des hl. Thomas jeweils eine Edition jenes Textes beigefügt, den Thomas zur Verfügung hatte. „Peri hermeneias" (*Peryermenias* in mittelalterlicher Schreibweise) hat Thomas in der Übersetzung des Boethius benutzt, die aber seit dem Ende des 11. und besonders im 12. Jh. vor allem durch Kontamination aus dem 1. und 2. Boethiuskommentar verändert worden war.[3] Tatsächlich war der Text, den Thomas benutzte, gegenüber der originalen Boethiusübersetzung aus dem 6. Jh. ein *textus deterior*. Komplizierter liegt der Fall für die „Analytica Posteriora" (in Paris einfach *Posteriora* genannt). Gauthier kann, anknüpfend an die Forschungen von L. Minio-Paluello,[4] in minutiösen Untersuchungen zeigen, daß Thomas, als er anfing zu schreiben, die Übersetzung des Jakobus von Venedig vor sich hatte, die auch die Magistri Artium in Paris verwendeten. Während der Arbeit bekam er dann aber die Revision dieser Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke zu Gesicht, die ihm zunehmend gefiel, so daß er sie von I 27 an seinem Kommentar zugrunde legte.

Daß beide Thomaskommentare durch *exemplaria* verbreitet wurden, wissen wir aus der Pariser Taxations- (d. h. Preis-)Liste vom 25. Februar 1304.[5] Während es für *In Per.* nicht mehr möglich ist, die 7 Pecien zu rekonstruieren, sind die 17 Pecien von *In Post.* noch deutlich in der hsl. Überlieferung auszumachen; in drei Hss vom Ende des 13., Anfang des 14. Jh.s (Bo1, M, Ba1) sind ausdrücklich alle Pecien angegeben. Eine andere als die Pecienüberlieferung hat es für beide Werke nicht gegeben, wobei in beiden Fällen das *exemplar* fehlerhaft bzw. dessen Vorlage (das thomanische Original?) sehr schwer zu lesen gewesen sein muß.

Der von Gauthier aufgrund alle bekannten Hss in methodisch vorbildlicher Weise edierte Text der beiden Thomaskommentare ist unvergleichlich zuverlässiger als die Ausgabe Zigliaras. Für *In Per.* zeigt sich das u. a. darin, daß ein von Z. in die Ed. aufgenommener Zusatz, der die Aristoteleserklärung bis *Bekker* 19b 32 weiterführt, als unecht anzusehen ist. Im übrigen ist Gauthier bescheiden genug, Lösungen nur vorzuschlagen und es dem kompetenten Leser zu überlassen, sich für eine andere Lesart zu entscheiden. Der textkritische Apparat ist deshalb, anders als es P. Antoine Dondaine in seiner magistralen Edition der *Expositio super Job* (Ed. Leon. Bd XXVI, Rom 1965) vertreten hatte, ziemlich ausführlich gehalten. Wahrscheinlich denkt G. zu hoch von den Fähigkeiten heutiger Benutzer der beiden *Expositiones*, zumal er selbst zugeben muß, daß wir heute nicht entfernt jene Vertrautheit mit der aristotelischen und thomanischen Logik haben wie die Magistri des 13. bis 15. Jh.s.

Neben der textkritischen Genauigkeit ist aber auch der ausführliche Sachapparat der beiden Neueditionen zu rühmen. Ein bemerkenswertes Nebenprodukt der dazu erforderlichen ausgedehnten Quellenforschungen des Editors, die erstmals zeigen, was Thomas an Literatur hat oder benutzen konnte, ist, daß *De Fallaciis* (Ed. Leon. Bd XLIII, Rom 1976 unter den *opera dubia*) aufgrund innerer Kriterien Thomas endgültig abgesprochen werden muß; der Vf. ist nach G. unter den Magistri Artium Südfrankreichs am Ende des 13. Jh.s zu suchen (I* 1, 56*–64*).

Für eine wissenschaftliche Edition ist neben der Texterstellung die Klärung von Einleitungsfragen unerläßlich: Echtheit, Anlaß der Schrift, Datierung und Lokalisierung. Leider hat es Gauthier nicht für nötig gehalten, die Echtheitsfrage anzuschneiden. Gewiß, an der thomanischen Urheberschaft von *In Per.* und *In Post.* gibt es keinen Zweifel. Dennoch wäre eine kurze Erörterung der ältesten diesbezüglichen Quellen (Ptolomeus von Lucca, *Historia ecclesiastica nova* lib. XXXIII c.15, Wilhelm von Tocco, *Hystoria beati Thome* c.17, Bernard Gui, *Legenda sancti Thome*, c. LIII, die frühesten Werkkataloge, z. B. der des Bartholomäus von Capua von 1319 und die vielleicht noch ältere Prager Liste) von Nutzen gewesen. Für die Abfassungszeit von *In Per.* ist der Widmungsbrief an einen *Prepositus Louaniensis* entscheidend. G. Verbeke hat 1960 diesen *Prepositus* als Wilhelm Berthout (Berthaut) identifiziert.[6] Der junge Adlige, dessen Bitte sich Thomas offensichtlich nicht entziehen konnte, war schon als Student der Artes in Paris Propst von St. Peter in Löwen. Am 15. Okt. 1271 ist er als solcher bei einem Prozeß, den er mit seinem eigenen Kapitel ausfocht, bezeugt. Er befand sich wohl damals in Löwen, was Thomas zum Anlaß genommen haben könnte, die eher seufzend (*inter multiplices occupationum mearum sollicitudines*) übernommene Kommentierung von *Peryermenias* abzubrechen. Das unvollendete Manuskript legte er in sein Reisegepäck, als er sich nach Ostern 1272 auf den Weg nach Neapel machte. Ähnliches gilt für *In Post.*, für dessen genauere Datierung es bisher keinen sicheren Anhaltspunkt gab. Gauthier versucht, in mich nicht ganz überzeugenden Einzeluntersuchungen nachzuweisen, daß zumindest der 2. Teil von *In Post.* (von I 27 an) nach der Mitte des Jahres 1271 geschrieben worden ist. Wichtiger ist, daß beide Auslegungen von Thomas selbst nicht veröffentlicht worden sind. Die Initiative zur Publikation ging vielmehr von der Pariser Artistenfakultät aus, die in ihrem Beileidsbrief zum Tod des *doctor venerabilis* vom 2. Mai 1274 an das in Lyon tagende Generalkapitel der Dominikaner um die Zusendung der von Thomas in Paris begonnenen philosophischen Manuskripte baten.[7] Ende 1274 dürften beide Schriften in Paris eingetroffen sein, worauf die Fakultät nach Ansicht von Gauthier unverzüglich 1275 für beide Kommentare jene *exemplaria* anfertigen ließ, auf die die gesamte hsl. Überlieferung zurückgeht.

Die Neuedition der beiden thomanischen Aristoteleskommentare verdient ein uneingeschränktes Lob. Doch wenn die Commissio Leonina schon erfreulicherweise den ersten Bänden der berühmten Thomasausgabe ihre Sorge zuwendet, ist der Wunsch vielleicht erlaubt, daß sie als nächste Neubearbeitung die *Prima pars* der *Summa theologiae* ins Auge faßt, die in einem besseren Text lesen zu können noch viel notwendiger ist.

Rom P. Pius Engelbert O.S.B.

Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, hg. v. Ludwig Hagemann / Reinhold Glei. – Altenberge: CIS 1987. 167 S. (Corpus Islamo–Christianum, Series Latina, Bd 2), kart.

Wenn die Völkerverständigung auch in unseren Tagen immer wieder scheitert, so liegt dies unzweifelhaft auch daran, daß religiöse Grundauffassungen, die, wie im gegenwärtigen Islam zu sehen ist, politisches Handeln motivieren, gar nicht oder nur in unzureichender Weise berücksichtigt werden. Der Dialog zwischen den Weltreligionen meint, so besehen, keine „weltfremde" Klügelei; er hat vielmehr zum Ziel, die ethnisch-religiösen Differenzen zur Sprache zu bringen, um im Aufweis der archetypischen Integrationswirklichkeit (der jene Differenzen entstammen und in die sie eingliederbar sind) die Bedingungen eines kreativen Weltfriedens offenkundig werden zu lassen.

Sehr zu begrüßen sind von daher Textausgaben wie die hier vorzustellende. Sie wurde von zwei vorzüglichen Kennern des interreligiösen Diskurses vorbereitet: vom Religionswissenschaftler Ludwig Hagemann, der 1976 durch seine Diss. über Cusanus' Koranverständnis und 1986 durch seine kritische Edition der „Cribatio Alko-

[2] Vgl. C. Luna: Die Ausgabe der Werke von Thomas von Aquin. Philologische Begriffe und Modelle der Übertragung, in: Miscellanea Mediaevalia 19 (1988), 342–358. L. J. Bataillon: Exemplar, pecia, quaternus, in: Vocabulaire du livre et de l'écriture au moyen âge. Actes de la table ronde Paris 24–26 sept. 1987, hg. v. O. Weijers, Turnhout 1989, 206–219.

[3] L. Minio-Paluello et B. G. Dod: Aristoteles Latinus IV 1–4, Leiden 1968.

[4] Aristoteles Latinus II 1–2, Brügge–Paris 1965.

[5] H. Denifle – Aem. Chatelain: Chartularium Universitatis Parisiensis II, Paris 1891, 107–112 (hier 110). Bessere Teiledition von R.-A. Gauthier: Ed. Leon. Bd XLV 1, Rom 1984, 70*.

[6] G. Verbeke: Een onvoltooide commentaar van Thomas van Aquino (Peri hermeneias), in: Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Kl. der Letteren XXII, nr. 8, Brüssel 1960.

[7] Kritische Ausgabe von A. Birkenmajer: Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (BGPhMA Bd 20, H. 5), Münster 1922, 2–5.

rani" des Cusaners hervorgetreten ist, sowie vom Klassischen Philologen Reinhold Glei, der 1985 (als ersten Band des Corpus Islamo-Christianum) die „Schriften zum Islam" des Petrus Venerabilis herausgegeben hat.

Im vorliegenden Band wird Thomas' Opusculum „De rationibus fidei" gemäß dem Leonina-Text (zusammen mit einer flüssig zu lesenden deutschen Übersetzung) dargeboten (S. 57–139). Verschiedene Einzelerklärungen (S. 141–156) dienen vor allem dazu, das editierte Werk auf andere Schriften des Thomas zu beziehen. Die Einleitung (S. 9–55) ist füllig und reichhaltig angelegt. Sie erläutert die historischen Hintergründe, die zur Abfassung von „De rationibus fidei" führten, paraphrasiert den Inhalt dieser Schrift, charakterisiert die darin ausgeprägte Argumentationsweise und schließt mit einer kritischen Würdigung derselben.

Im zusammenfassenden Referat ergibt sich etwa folgendes Bild: An den Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen, welche zu Beginn des 13. Jh.s aufbrachen, waren auf christlicher Seite besonders die Dominikaner und die Franziskaner beteiligt. Während diese sich mehr durch praktische Pastoralarbeit engagierten, wurde von jenen mehr die intellektuelle Kontroverse angestrebt. In diesem Zusammenhang verfaßte Thomas von Aquin die Schrift „De rationibus fidei". „Sie ist als Antwortschreiben auf eine Anfrage eines Cantor Antiochenus" (wohl eines der im Orient wirkenden Predigtbrüder) „zwar zunächst eine Gelegenheitsschrift, bietet aber in ihren präzisen theologischen Aussagen eine prägnante Zusammenfassung zentraler christlicher Glaubensmysterien in Auseinandersetzung mit islamischen Glaubenspositionen" (S. 14).

„De rationibus fidei" ist n a c h der „Summa contra gentiles" abgefaßt und strebt, wie diese Schrift, nach einer Problementfaltung, welche auch vom Nichtchristen akzeptiert werden kann. Sie stellt zwar eine „Apologie des christlichen Glaubens" (S. 51) dar; doch ist ihr „nahezu jede polemische Nuance ... fremd. Dadurch hebt sie sich entscheidend aus der nahezu unübersehbaren Fülle von Auseinandersetzungen mit dem Islam sowohl byzantinischer wie lateinischer Provenienz ab, die uns aus dem Mittelalter und darüber hinaus überliefert sind" (ebd.). Thomas' Darlegungen streben es also (im Hinblick auf 1 Petr 3,15) an, eine verallgemeinerbare Rechenschaft darüber abzulegen, was im Christentum geglaubt und gehofft wird. Der christliche Glaube soll „so vor der Vernunft begründet und verantwortet werden, daß er Andersgläubigen nicht den geringsten Anlaß zum Gespött bieten kann" (S. 52).

„Thomas nennt als wichtigste Inhalte des Christentums den Glauben an die Trinität, an die Gottessohnschaft Christi und seinen Erlösertod am Kreuz, ferner an Lohn und Strafe nach dem Tod für Taten, für die der Mensch wegen seiner ihm von Gott geschenkten Willensfreiheit verantwortlich ist" (S. 21). Als ‚impedimentum dirimens' zwischen Christentum und Islam treten dabei vor allem die mit der Trinitätslehre zusammenhängenden Fragen in den Vordergrund: Die Muslime werfen den Christen einen Tritheismus vor, oder sie sagen, Gott habe keine Gattin, könne deshalb also auch keinen Sohn haben (entsprechende Koran-Stellen sind S. 39f und S. 141f zusammengestellt. [Das „Gattin"-Argument wird übrigens von den Vorläufern der europäischen Aufklärung, von den antitrinitarischen Sozinianern des 17. Jh.s, nochmals dargeboten; vgl. hierzu J. A. Comenius, De iterato sociniano irenico iterata admonitio, Amstelredami 1661, S. 81.])

Thomas antwortet auf die islamischen Angriffe gegen die Trinität, indem er die Methode Augustinischer Geistanalogien ins Spiel bringt. In der o. g. Schrift (Cap. III: „Qualiter in divinis generatio sit accipienda", S. 64–72; Cap. IV: „Qualiter in divinis sit accipienda processio Spiritus Sancti a Patre et Filio", S. 72–79) verdeutlicht er (in einer Weise, die j e d e n Menschen, der introspektiv seine Selbstvollzüge analysiert, verständlich werden kann), wie die „empfängliche" Geist-Substanz ‚per modum intellectus' den Vernunft-„Sohn" in sich „auszeugt" und im Lichte der hierbei gewonnenen Erkenntnis ‚per modum amoris' die Selbstvollendung durch freudiges Tätigsein zu erlangen vermag. Bei mittelalterlichen Autoren wird diese ontische Triadizität (die im menschlichen Geist als ‚imago SS. Trinitatis' entdeckt wird) u. a. durch den Ternar ‚p o t e n t i a – s a p i e n t i a – b o n i t a t i s' und später dann (speziell bei Thomas Campanella) durch ‚p o t e n t i a – s a p i e n t i a – a m o r' umschrieben (vgl. hierzu E. Schadel, Bibliotheca Trinitariorum. Bd. II, München 1988, S. 183).

Wie es scheint, wird eben darin – in der machtvoll-wissenden Liebe – das Spezifische des christlichen Gottesverständnisses gegenüber dem des Islam herausgearbeitet. Dieser leugnet den Liebestod Christi; er deutet die Kreuzigung im doketistisch-gnostischen Sinn, weil es hinsichtlich der ‚M a c h t' und ‚W e i s h e i t' Allahs als unangemessen angesehen wird, daß er es zuließe, daß einer seiner Gesandten auf solche schändliche Weise getötet werde (vgl. Koran, Sure 4, 156). Gegenüber diesem Gottesverständnis, das vor dem ‚Skandalon des Kreuzes' einen gewissen Anthropomorphismus bekundet, kommt dem Christentum (in Thomas' Zeiten nicht sehr viel anders als heute) die historische Aufgabe zu, in Liebe die göttliche Liebesdimension zu offenbaren. In onto-triadischer Perspektive (welche oben vermittels der Triade ‚potentia – sapientia – amor' angedeutet wurde) ergibt sich hierbei, daß der islamischen Gottesauffassung (die ja bereits die ‚Macht' und die ‚Weisheit' Gottes betont) nichts „von außen her" aufoktroyiert werden muß. Es ist lediglich aufzuweisen, daß zum fundamentalen Mächtig- und Weisesein – als Vollendung dieser beiden göttlichen „Eigenschaften" (welche in christlicher Trinitätslehre als die subsistierend-relationalen ‚Personen' des ‚Vaters' und des ‚Sohnes' verdeutlicht werden) – seinsnotwendig die erfüllende Liebe (im Christlichen: die Liebeshingabe des ‚Hl. Geistes') hinzugehört.

Bamberg Erwin Schadel

Thomas von Aquin: Der Prolog des Johannes-Evangeliums. Super Evangelium S. Ioannis lectura (Caput I, lectio I–XI) (deutsch-lateinische Ausgabe). Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich K l ü n k e r. Hg. v. Friedrich-von-Hardenberg-Institut für Kulturwissenschaften, Heidelberg, in Zusammenarbeit mit der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Goetheanum. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1986. 206 S., Ln DM 48,00

Thomas von Aquin: Über die Trinität. Eine Auslegung der gleichnamigen Schrift des Boethius. In librum Boethii De trinitate expositio. Übersetzung und Erläuterungen von Hans L e n t z. Mit einer Einführung von Wolf-Ulrich K l ü n k e r. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1988. 302 S., Ln DM 78,00

Thomas von Aquin: Vom Wesen der Engel. De substantiis separatis seu de angelorum natura. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich K l ü n k e r. – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1989. 175 S., Ln DM 48,00

R. Steiner hat in einer Vortragsreihe 1920 über Thomas von Aquin das Erkenntnisproblem als Mitte der Bewußtseins- und Geistesbildung bezeichnet und Thomas als Zeugen des Bewußtseinswandels aus dem christlichen Glauben verstanden. Der Logos-Christus-Impuls erfüllt Geist und Herz des Menschen nicht von außen (durch äußeres Zutun von Erkenntnisinhalten), sondern vollendet Erkennen und Lieben des Menschen im Ureigenen und Urinnern des Geistes. Dieser Vollendungsimpuls der thomasischen Erkenntnislehre ist, wie die Vertreter des Freien Geistesleben meinen, nicht an dessen Theologie gebunden, ja, „eine theologische Auffassungsweise liegt uns heute ferner – insofern wäre eine jede Spielart des ‚Thomismus' zeit- und wirklichkeitsfremd" (S. 12). Die Fragwürdigkeit dieser Behauptung soll hier nicht diskutiert werden, sehr wohl aber ist zu fragen, ob jede theologische Interpretation der thomasischen Erkenntnislehre in einen Thomismus führen muß. Des Thomas Intellektlehre ist ebenso theologisch wie philosophisch; wer sie ohne Theologie zu begründen sucht, muß zusehen, daß er nicht zugleich auch die Philosophie des Thomas verliert.

1) Die A u s l e g u n g d e s J o h a n n e s - E v a n g e l i u m s ist der umfangreichste Schriftkommentar des Thomas. Die Lectura zu den Kapiteln 1–5 stammen unmittelbar aus der Feder des Thomas; die Auslegung der folgenden Kapitel ist eine Reportatio des Reginald von Piperno, seines eifrigen und begabten Sekretärs. Die Lectio I–XI zum Prolog (Joh. I) hat W.-U. Klünker in einer deutsch-lateinischen Ausgabe im Rahmen des Programms der noch nicht übersetzten Thomas-Schriften veröffentlicht.

Nach einer kurzen Einführung (S. 11–13) folgen dt. Übersetzung und (im Kleindruck) lat. Text (S. 15–160). Letzterer wurde aus der von R. Busa für die Marietti-Ausgabe besorgte Edition übernommen (und für die Übersetzung mit der Parma-Ausgabe 1860/61 verglichen). Kurze Informationen über Leben und Werk des Thomas (S. 161–167) und über die Textgestalt und Übersetzung (S. 168–172), und eine Zusammenfassung „der Hauptgedanken des Kommentars" (S. 173–187), eine kurze Vorstellung der von Thomas zitierten Autoren (S. 188–192) und die (anhangsweise) aufgelisteten Anmerkungen (S. 193–204) runden das Werk ab, das für einen breiteren Interessentenkreis bestimmt ist.

Für die scholastische Schriftauslegung sind drei Elemente bestimmend: das Textbuch, die Schulglosse und die magistrale Erklärung.

Der lateinische B i b e l t e x t, den Thomas zugrunde legte, ist die Vulgata. Der 1250 im sog. Correctorium von St. Jakob in Paris korrigierte Bibeltext

wird nicht ausdrücklich erwähnt. Zu Joh 1,3: *„quod factum est, in ipso vita erat"* diskutiert Thomas ausführlich das Problem der *„punctuatio"* (ed. S. 62–66), worauf sprachlich das *„in ipso"* bezogen werden muß.

Wichtiger als das Correctorium war aber auch für Thomas die Glossa ordinaria, die er entsprechend der scholastischen Methode Vers für Vers bei der Auslegung heranzog. Neben den griechischen Vätern (Origenes, Basilius, Johannes Chrysostomus) kommen die lateinischen Autoren der patristischen Theologie (Ambrosius, Augustinus, Hilarius) und der karolingischen Zeit (Alkuin, Beda) zu Wort, häufig nur mit dem Namen ohne Angabe der Schriften. Solange wir keinen kritischen Text der Glossa haben, ist es unmöglich, die von Thomas zitierten Glossen der Väter zu verifizieren. Für das Verständnis der Auslegung des Thomas wäre es aber wichtig, die von Thomas verwendete Glosse in der Edition mitlesen zu können. Auf diesen Glücksfall, neben der Lectura des Thomas auch die Glossa ordinaria vor Augen zu haben, werden wir noch lange warten müssen.

In der Auslegung des Johannes-Prologos mit den beiden Strophen über den ewigen und fleischgewordenen Gott-Logos nahm Thomas das große Erbe der neuplatonischen Geisttradition auf, das von Origenes und Augustin über Ps.-Dionysius und Johannes Scotus Eriugena auch zu den neuplatonischen Theologen der Dominikanerschule von St. Jakob in Paris gelangte. Ein auch von Thomas geschätztes Zeugnis dieser Tradition ist des Scotus Eriugena Homilie zum Johannes-Prolog, die Thomas unter dem Pseudonym des Origenes bekannt war (vgl. S. 62 mit Anm. 26 und S. 93). Von der 1. Lectio an über das uranfängliche Wort Gottes ist aber die aristotelische Intellektlehre präsent, in der das Wort nicht der Funke des sich von oben her verströmenden Lichtes ist, sondern die Frucht des Erkenntnisaktes (vgl. Lectio 1,1 S. 17–32). Der menschliche Intellekt in seinen beiden Tätigkeiten des begrifflichen und urteilenden Denkens ist nicht der Ausfluß des göttlichen Geistes, sondern dessen schöpferische Setzung. Der kreatürliche Intellekt trägt nach Psalm 4,7 das schöpferische Siegel des göttlichen Geistes; er ist nicht schöpferisch kreativ, sondern als *„intellectus agens-possibilis"* aktiv. Der Intellekt ist die Formkraft des menschlichen Lebens. Durch die Annahme der menschlichen Geistnatur im fleischgewordenen Logos Jesus Christus ist die Geistnatur des Menschen „voll Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14). Der menschliche Sohn Gottes hat nicht nur Anteil an der Wahrheit Gottes; er ist die göttliche Wahrheit und besitzt die Fülle des Geistes, der Tugenden, Gaben und Charismen des Geistes (Lectio 8,3, 132–136). Diese Gnade Christi strömt über auf die Kirche, auf alle Menschen. Darin vollendet sich die Gottähnlichkeit und -ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes. Der Johannes-Prolog verklammert Würde des Geistes und Gnade Christi, und Thomas verankert in der Auslegung des Prologs die Anthropologie in der Christologie.

Metaphysische Themen und Probleme werden von Thomas zwar gelegentlich angesprochen, aber nicht breit ausgeführt. Öfters argumentiert er aber in der Auslegung sprachlogisch, z. B. bei der Erklärung der Präpositionen *„apud"* (Lectio 1,2, 34f), *„per"* (2,1, 52f) oder *„de"* (6,5, 111f). In der Auseinandersetzung mit den Averroisten (im sog. Averroistenstreit) wurden die Theologen nachdrücklich auf die litera und ihre Bedeutung hingewiesen.

Die Abfassung des Johannes-Kommentars fällt in die siebziger Jahre des 13. Jh.s. Thomas konnte darum gelegentlich bei der Auslegung Joh 1,3 *„quod factum est, in ipso vita erat"* auf seine anderweitigen Ausführungen (S.th.I q.18 a.4; Quaest.disp. De verbo q.4 a.8 oder op. XIII De differentia verbi divini et humani) verweisen. Mit *„alibi"* (lectio 2,3, 63) bezeichnet Thomas nicht einen anderen Autor, wie W.-U. Klünker in Übersetzung und Anmerkung meint, sondern einen anderen literarischen Ort in seinen eigenen Werken.

Der Übersetzer verfügte über keinen kritischen Text und so darf es nicht Wunder nehmen, daß er bei seiner Arbeit in Schwierigkeiten kam. Eingriffe in die überlieferte Textgestalt müssen aber das letzte Mittel der Textarbeit bleiben. Lectio 5,2, 99 ist eine Textänderung nicht angebracht. Der Text lautet:

„Wenn aber einige ihn (Gott) erkannt haben, so war dies nicht, sofern sie in der Welt waren, sondern sofern sie über der Welt waren, und zwar als solche, derer die Welt nicht wert war, weil ‚die Welt ihn nicht erkannt hat'; und es ist gleichsam der Grund dafür, warum Gott von den Menschen nicht erkannt wird. Und so wird ‚Welt' für die ungeordnete Liebe zur Welt genommen, gleichsam als sagt er (der Evangelist): ‚die Welt(-Liebe) hat ihn nicht erkannt'." – Die nochmalige Wiederholung des Lemmas am Schluß des Satzes ist keine versehentliche Dittographie und auch nicht überflüssig.

2) „Thomas' Schrift ‚Über die Trinität' ist in erster Linie eine Abhandlung über die Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Geistes. . ."(S. 13). Dieser muß in begrifflicher Anstrengung alles Material der sinnlichen Erfahrung unter die (intelligible) Form des Begriffes bringen und im Urteil zur Erkenntnis geben. „Höhere geistige Wesenheiten als der Mensch erkennen ohne die von dem sinnlichen Erscheinungsbild bestimmten Vorstellungen direkt durch die Erkenntnisform" (S. 15). Am Intellekt und Erkennen des Engels studierte Thomas den reinen Intellekt. Diese theologische Begründung des reinen Geistes erachten aber die Vertreter des „Freien Geistes" für überholt, längst überfällig. Die geistesgeschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Erkenntnislehre (von Johannes Scotus Eriugena über Thomas von Aquin) tendiert dahin, aus dem kreativen, reinen Geist allein (ohne Theologie) das Leben zur Fülle und Vollendung reifen zu lassen. Der Engel des Eriugena und des Thomas ist in seiner reinen Geistigkeit nichts anderes als der Vorgriff auf diesen reinen Geist und Gott ist nichts anderes als der Aus- und Übergriff auf den schöpferischen Geist. Die Auseinandersetzung mit diesem Konzept des Freien Geistes gehört nicht hierher, aber die Kritik der reinen Vernunft I. Kants steht ebenso dagegen wie die Intellektlehre des Aristoteles. Wer Thomas von Aquin als Wegbreiter des „Freien Geistes" versteht, muß die Prinzipien seiner Metaphysik der Erkenntnis aufgeben.

Die Einführung von W.-U. Klünker in den Boethius-Kommentar des Thomas hebt auf diese geistesgeschichtliche Entwicklung ab und begründet sie mit einem gedrängten Überblick über die thomasische Erkenntnis- und Engellehre (S. 9–24). Die 1. deutschsprachige Übersetzung des thomasischen Kommentars zu des Boethius Schrift über die Trinität besorgte Hans Lentz auf der Grundlage des Textes der Marietti-Ausgabe unter Berücksichtigung der kritischen Edition von Bruno Decker. Der semikritische Text der Marietti-Ausgabe ist im Kleindruck der Übersetzung beigefügt (S. 27–272). Nach einem kurzen Hinweis auf die lateinische Textgrundlage und die vorgelegte Übersetzung und der Schwierigkeiten (S. 273–276) folgt die Vorstellung der von Thomas zitierten Autoren (S. 277–281) und der zweifache Anmerkungsapparat zum Inhalt (S. 282–291) und zum lateinischen Text (S. 292–300). Das Übersetzungswerk dient weniger der philosophiegeschichtlichen Forschung als vielmehr dem lebendigen Umgang mit den philosophischen Texten. Nachdenken muß begriffen werden „als ein Mittel zur Verwandlung des Menschen" (S. 11).

In der Auslegung des theologischen Opusculum des Boethius versicherte sich Thomas des methodischen Wissens des Logikers Boethius, dessen philosophische Opuscula bei den Artisten im 13. Jh. vielfach gelesen und erklärt wurden. Die Notwendigkeit dieser methodischen Studien hat der Dozent Thomas bei der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus, welche dem Boethius-Kommentar zeitlich unmittelbar vorausging (1254–56), erfahren. Das positive Wissen der Väter und Theologen muß wissenschaftlich eingeholt werden. Dieses Anliegen bewegte bereits Boethius bei der Abfassung seiner Schrift. Er wollte die *„semina"* der Trinitätstheologie Augustins auf den Begriff bringen (vgl. in prologum ed. 40). Thomas ging noch einen Schritt weiter, indem er die logische Trinitätslehre des Boethius erkenntnismetaphysisch überarbeitete. Noch heute gilt dieses Kommentarwerk des Thomas als grundlegend für dessen Theologieverständnis, wie vor allem M. Grabmann gezeigt hat.

Der Übersetzer ist sich der Schwierigkeiten seiner Arbeit wohl bewußt und er hat sich um eine zutreffende und allgemein verständliche Übertragung bemüht. Die weitgehende Verwendung des Geistbegriffes als Übersetzung für *ratio, intellectus (intelligibile), spiritus* und *mens* (vgl. S. 275) entspricht nicht dem Sprachgebrauch des Thomas und dient letztlich auch nicht der Klarheit seines Gedankenganges.

Ein so durchsichtiger Satz des Thomas in q.1 a.1 sed contra 2, ed.45 (in der kritischen Ausgabe von B. Decker 59):

„Ferner: Gleichwie das wirklich Sichtbare dazu genügt, das Sehvermögen zu bewegen, so genügt das wirklich Erkennbare den Intellekt zu bewegen, vorausgesetzt, daß es ihm entspricht. Indes unser Verstand hat es in sich, nämlich den tätigen Intellekt, das Erkennbare wirklich zu schaffen, und dieses Erkennbare entspricht ihm . . ."

lautet in der Übersetzung von H. Lentz (ed.45):

„Außerdem. Wie das wirklich Sichtbare stark genug ist, unser Sehvermögen anzuregen, so ist das geistig Erkennbare (*intelligible*), wenn es wirklich geistig erkennbar ist, stark genug, unseren Geist (*intellectum*) anzuregen, sofern es zu ihm im Verhältnis steht. Unser Geist (*mens*) aber trägt die Kraft in sich, mit der er geistig Erkennbares (*intelligible*) erkennbar machen kann, nämlich den tätigen Geist (*intellectum agentem*). Und dieses geistig Erkennbare steht auch zum Geist im Verhältnis . . ."

Die mit Geist-Termini überladene Übersetzung ist nicht verständlicher!

In der deutschen Übersetzung wurde zwar die kritische Edition von B. Decker berücksichtigt, der mitabgedruckte lateinische Text stammt aber aus der Marietti-Ausgabe der Werke des Thomas (von M. Calcaterra). Dadurch entsteht zwangsläufig ein Dissens zwischen der Übersetzung und der Textgrundlage (vgl. q.1 a.1 sed contra 2, ed. 45; q.1 a.4 ad 6, ed.69 u.ö.). In Gliederung und Sprachgestalt ist aber der Marietti-Text nicht fehlerfrei. Die Gliederung S. 109 gehört zur folgenden Quaestio 3 S. 110 (vgl. ed. B. Decker 107); ebenso gehört die Gliederung S. 183 zur folgenden Quästion (vgl. ed. Decker 161). Der Titel der 3. Quaestio ist in der Marietti-Ausgabe falsch; er muß lauten: „Was die (philosophische) Empfehlung des Glaubens betrifft." (ed. B. Decker 107). Statt *„communio"* ist *„commendatio"*

zu lesen. Die zahlreichen Varianten der kritischen Ausgabe von B. Decker, die zur Übersetzung angeführt werden (S. 282–291) zeigen, daß dieser Text den Vorzug verdient. Auch der Anmerkungsapparat der Decker-Ausgabe ist für das Verständnis des Thomas-Kommentars unverzichtbar.

3) Zu den letzten Schriften, die Thomas kurz vor seinem Tode verfaßte, gehört die Streitschrift über die Natur der Engel. Wie der lat. Doppeltitel besagt, analysierte er die philosophischen Aussagen über die Engel. 1271 hatte Thomas (ebenso wie die Dominikanertheologen Albert und Kilwardby) eine theologische Anfrage des Ordensgenerals Johannes von Vercelli betreffs des Unterscheidenden der biblischen Engel und der kosmischen Intelligenzen dahingehend beantwortet, daß er den Engel Gottes als Geist-Subjekt in Personalität und Freiheit von den kosmischen Geistwesen der Philosophie unterschied. Unbeschadet dieser Differenz bemühte sich aber Thomas auch um die grundlegenden philosophisch-theologischen Übereinstimmungen in den gen. Problemen. Dieser philos.-theol. Grundkonsens betrifft vor allem die Lehre vom Intellekt.

Das Opusculum blieb unvollendet, wie die alten Drucke am Ende vermerken. Thomas wollte nach der Darlegung der philosophischen Lehre von den Geistwesen die christlichen Unterscheidungslehren über den Ursprung und die Natur, über die Unterscheidung der Geistwesen und auch die Ordnung ihrer Leitungsfunktionen behandeln. Der letztgenannte Gliederungspunkt wird aber nicht mehr ausgeführt. Es ist aber auch möglich, daß er dieses Kap. nicht mehr ausführen wollte, weil er es in dem oben erwähnten Antwortschreiben an den Ordensgeneral ausführlich erörterte. Sachlich gehört dieses Schreiben in den Kontext des vorliegenden Traktates und hätte darum Erwähnung, ja vielleicht sogar die Edition verdient. Vgl. S. Thomae de Aquino, Opera Omnia XLII, Rom 1979, 295–346: „Responsiones ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis et ad lectorem Venetum de 36 articulis".

In den anstehenden Auseinandersetzungen der Theologie und der Philosophie über die Engel und die kosmischen Intelligenzen wollte Thomas wissen, was die Philosophen von altersher über die rein geistigen Substanzen dachten: er versicherte sich der Übereinstimmungen zwischen Platon und Aristoteles und der gegensätzlichen Lehrmeinungen der beiden. Er repetierte ausführlich die Lehre Avicebrons von den geistigen Substanzen und kritisierte besonders dessen Theorie von der Materie der Geistsubstanzen und deren Unerschaffensein. Die metaphysische Grundkonzeption des Aristoteles von der substanzialen Form ist für Thomas der Ansatz der Kritik der neuplatonischen Theorie der Intelligenzen.

Diese Schrift über die Natur der Engel wurde bislang nicht ins Deutsche übersetzt. Im Rahmen der Veröffentlichungen des Verlages „Freies Geistesleben" hat W.-U. Klünker dankenswerterweise diese Übersetzung erstellt, mit einer kurzen geistesgeschichtlichen Einführung (S. 9–17) über die Engellehre des frühen und hohen Mittelalters versehen, Übersetzung und lat. Text mit den notwendigen Anmerkungen ausgestattet, die leider anhangsweise angefügt wurden (S. 158–175) und – wie gewohnt – hat er die von Thomas zitierten Autoritäten aufgelistet und vorgestellt (S. 151–156). Der deutschen Übersetzung ist der lateinische Text der Marietti-Ausgabe 1954 (von R. M. Spiazzi) beigegeben. In der Übersetzung berücksichtigte aber W.-U. Klünker den kritischen Text der lat.-englischen Ausgabe von Francis J. Lescoe (West Harotford 1963) und fügte in 305 Anmerkungen die kritischen Lesarten der deutschen Übersetzung bei. Diese Textlage ist selbstredend unbefriedigend. Bereits 1968 erschien in den Opera omnia des Thomas von Aquin die kritische Edition des Traktates (Bd XL, D1–87).

Die Übersetzung bemüht sich um einen korrekten, sachlich verständlichen Text. Zwischen diesem und dem lateinischen Grundtext besteht aber häufig eine Diskrepanz, da die dt. Übersetzung die kritischere englisch-lateinische Edition berücksichtigte. Diese Diskrepanz ist für das Studium im hohen Maße irritierend. Der 1. Satz der Widmung läßt (in der Übersetzung) die feine Pointe des Thomas nicht mehr erkennen.

Thomas erinnert seinen Ordensmitbruder, daß sie an der Festfeier der Engel, dem Stundengebet der Kirche nicht teilnehmen können, denn ihr Officium (= Stundengebet) ist das Studium. „Weil wir an der Festfeier der Engel nicht teilnehmen können, darf die Zeit der Andacht für uns nicht ins Leere verstreichen, vielmehr muß durch den Eifer des Schreibens aufgeworfen werden, was dem (Gottes-)Dienst des Psalmengesangs entzogen wird." (vgl. Ed. 21).

Ein besonderes Problem stellt dar die gleichlautende Übertragung von *substantia intellectualis* (II n. 52, 31), *intelligentia* (n. 56, 35), *intellectus separatus* (III n. 60, 38), *substantia separata* (V n. 65, 45), *substantia spiritualis* (n. 66, 46f) und *substantia intellectualis* (VII n. 77, 57) mit Geistwesen bzw. geistiges Wesen. Die aristotelische „*substantia intellectualis*" ist nicht identisch mit der neuplatonischen „*substantia spiritualis*". Dieses Geistwesen bildet den Gipfel des Universum und hebt den Menschen in seiner Geistigkeit empor zu dieser Höhe.

In der Einleitung möchte W.-U. Klünker die Geschichte der theol. Engellehre von Scotus Eriugena bis Thomas von Aquin, vom 9. bis zum 13. Jh. so zusammenfassen, daß in dieser Geschichte „der Übergang von Engelgeist ... zum individuellen menschlichen Geist" stattfindet (S. 16). „Der Mensch hat in sein eigenständiges Denken übernommen, was auf früheren Stufen der Geistesentwicklung dem Engel zukam" (S. 16f). Es steht dem Vertreter des „Freien Geisteslebens" frei, die klassischen Autoren für seine Sicht der Geistesgeschichte in Anspruch zu nehmen, Aristoteles ebenso wie Thomas, aber dies darf nicht zu Lasten der geschichtlichen Wahrheit gehen. Im Anschluß an Aristoteles hat Thomas von Aquin die Eigenständigkeit, Eigentätigkeit und Eigenverantwortung des menschlichen Intellekts begründet und er studierte die Natur des reinen Intellekts, um das göttliche, engelische und menschliche Erkennen im je Eigenen, Unterschiedlichen und im Zusammengehörenden zu verstehen. Je tiefer die Unterschiede verstanden werden, desto tiefer muß auch die umgreifende Einheit gesucht werden. Eine monotone Einerleiheit verkennt alle philosophischen und theologischen Grundsätze des Thomas.

Die thomasische Angelologie ist nicht einfach Anthropologie.

Für die Fortsetzung dieser Reihe von Übersetzungen scholastischer Texte der Geist-Theorie des Mittelalters muß man sich zweierlei wünschen: die Übersetzungen müssen auf einer kritischen Textgrundlage gestellt werden und sie müssen sich hüten, kurzschlüssige und eilfertige „Geist-Aussagen" in den Text zu bringen.

Bochum Ludwig Hödl

Aertsen, Jan: **Nature and Creature.** Thomas Aquinas's Way of Thought. – Leiden: E. J. Brill 1988. XIII, 413 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21), kart. hfl. 142.00; US$ 71.00

Wer von der Theologie in erster Linie nicht eine Vermittlung der Glaubenslehre, sondern die Suche nach Wahrheit erwartet, wird zur Zeit häufig auf Publikationen von christlichen Philosophen rekurrieren müssen. Gekennzeichnet durch exaktes, tiefschürfendes, intellektuelles Arbeiten an „letzten" Fragen ist vorliegendes Buch des in Amsterdam lehrenden Philosophen J. Aertsen ein hervorragendes Beispiel für theologisch wichtige Philosophie. Vf. hat sich sowohl mit dem Denken des Thomas selbst als auch mit der Thomas-Forschung eingehend und kompetent befaßt. Das Ergebnis ist zuverlässige Philosophie und zugleich reife Theologie, dargestellt in einem klaren und engagierenden Stil.

Das Anliegen des Vf.s ist es, die innere Kohärenz und Richtung des thomistischen Denkens aufzudecken. Dieses Ziel verfolgt er auf drei Wegen. Zuerst – um die Bewegung in Gang zu setzen – zeigt er die Notwendigkeit, das Denken selbst als einen Weg, mit einem Anfang und Ende, zu begreifen; „Hodo-logie" kennzeichnet das Wesen menschlichen Denkens. Ursprung (*origo*) ist für Thomas, der damit eine urchristliche Lebenssicht fortführt, „ein gewisser Weg von etwas her oder zu etwas hin" (S.Th., I q.40 a.2). A.s Hauptthese läuft darauf hinaus, daß zusammen genommen „Natur" und „Geschöpf" den Ursprungsbegriff bilden. Der Begriff „Natur", gewiß eine Errungenschaft intellektueller Kraft von epochaler Tragweite, repräsentiert auf der einen Seite die Lösung griechischer Philosophie zu dem Problem der Realität; auf der anderen Seite repräsentiert „Geschöpf" die jüdisch-christliche Erwiderung zum philosophischen Naturbegriff. A. verfährt so, daß er „Natur" und „Geschöpf" gleichfalls als zwei Wege betrachtet. Für das Christentum kann die philosophische Erfassung der Wirklichkeit als eine Bedrohung, als eine Gegenposition zum Glauben, erscheinen. Der große Beitrag des Thomas von Aquin liegt in der Zusammenführung beider Ansichten in ein umfassenderes Denken. Der Thomismus verkörpert insofern das denkbar radikalste Paradigma für die Korrelation von Glauben und Denken. Nach dem Vorbild des Thomas bezeugt das vorliegende Werk eine stringent arbeitende Vernunft, die durch den christlichen Glauben keineswegs eine Schwächung, sondern vielmehr eine Herausforderung erfährt.

A. beginnt seine Darstellung mit Untersuchungen über das spezifisch menschliche Phänomen des Fragens und Erkennens.

Auch hier ist der Wegcharakter bestimmend. Die Eröffnung des Forschungsweges bewirkt der menschliche Daseinsvollzug des Staunens (*admira-*

tio). Staunen ist nach Thomas geradezu die Grundlage der christlichen Religion. Wunder, traditionell als der Anfang des Philosophierens bekannt, ist nach Thomas zugleich der unmittelbare Ansatzpunkt des übernatürlichen Glaubens. Die Hervorhebung der Rolle des Staunens ist besonders beachtenswert angesichts der Tatsache, daß das theologische Denken gegenwärtig durch eine Theologie der Praxis oder eine Theologie der Erfahrungen beherrscht wird. Staunen kennzeichnet gerade die spezifisch religiöse Erfahrung der Wirklichkeit und unterscheidet den Menschen zum einen von Gott, zum anderen vom Tier. Die Wichtigkeit des Staunens beruht nach Thomas auf der darin implizierten Unwissenheit. Staunen analysiert er als das Verlangen nach Erkenntis, d. h., es bahnt den Weg zur Wahrheit (*quasi via ad inquirendum veritatem*). An genau diesem Punkt befindet sich der Entstehungsort des Glaubens. Erst als Reaktion auf das Staunen setzt der Vollzug des Glaubens ein, und zwar als vertrauende Reaktion auf die durch das Staunen bewirkte Eröffnung, d. h., durch Glauben läßt sich der Mensch auf dem entdeckten Weg fortbewegen. Philosophie beginnt also nicht mit dem methodologischen Zweifel – ebensowenig wie Theologie mit dem Glauben. Für Thomas stellt die Offenbarung mehr als nur eine Antwort dar, darüberhinaus bedeutet sie die Intensivierung der letzten Unwissenheit.

Wer dem Phänomen des Fragens einen solchen Stellenwert einräumt, muß allerdings mit Widerspruch rechnen. Denn ist nicht die Hochschätzung von Neugier gerade ein Kennzeichen der Neuzeit im Gegensatz zum Mittelalter? Gilt nicht *curiositas* unter Christen seit Augustin als Laster? Zu dieser gegenwärtig mehrfach thematisierten Frage legt A. eine sehr interessante Auseinandersetzung dar.

Thomas von Aquin bewertet Erkenntnis der Wahrheit als ausnahmslos gut. Während für Augustin nur die Erkenntnis Gottes eine eigene Legitimität besitzt, ist für Thomas auch Erkenntnis von Naturphänomenen durchaus legitim. Er behandelt das empfundene Problem, indem er zwischen Erkenntnis und dem Verlangen nach Erkenntnis unterscheidet. In das Verlangen kann sich Verkehrtheit einschleichen. Obwohl also die Erkenntnis von Naturphänomenen immer etwas Gutes bleibt, kann die Neugier doch verwerflich werden, falls sie von dem Urteil der Vernunft abweicht. Verkehrt ist es zum Beispiel, Erkenntnis der Natur anzustreben unter Ausschluß einer Bezogenheit zum Schöpfer. Anders ausgedrückt: Positiv zu bewertende *curiositas* steht unter der Leitung von *studiositas*.

Erkenntis existiert in Form einer Kreisbewegung. Diese traditionelle neuplatonische Struktur wird von Thomas im christlichen Kontext weiter entwickelt. Auch im Zusammenhang mit dem natürlichen Streben nach Erkenntnis bringt er sie zur Geltung.

Das Verlangen nach Erkenntnis ist die menschliche Weise, nach dem Schöpfer zu streben. Der Grund, warum Menschen Erkenntnis suchen, liegt darin, daß sie dadurch das Glück erreichen wollen. Im Gegensatz mithin zur herrschenden Vorstellung in der gegenwärtigen Theologie erscheint die Bewegung der menschlichen Geschichte eher als ein Kreis denn als eine gerade Linie. Eschatologie ist somit die Vollendung der Schöpfung, und das Verlangen nach Erkenntnis ist der Weg dahin. „Der Weg der Natur und der Weg des Geschöpfs stellen eine Kreisbewegung dar, die durch das menschliche Verlangen nach Wissen vollendet wird." (337) Das Streben des Menschen nach seiner eigenen Vollendung repräsentiert das Ergebnis der Entwicklung der Materie; indem der Mensch die Erfüllung seines naturgegebenen Strebens nach Glück in der Vereinigung mit Gott erreicht, wird die Materie über ihn zu ihrem Ausgangspunkt zurückgeführt. Nicht nur für die griechische Philosophie, auch für die christliche Theologie eines Thomas von Aquin erweist sich die Geschichte – sowohl die Geschichte des Menschen als auch die Geschichte der Natur – in ihrem letzten Wesen als eine Kreisbewegung. Alles, was in unserer Welt geschieht, dient letztendlich der eschatologischen Gottesschau. Hierin liegt wohl die tiefste Anthropozentrik des Thomismus.

An dieser Stelle versäumt A. nicht, auf das in der katholischen Theologie des 20. Jh.s umstrittene Problem der zwei Ordnungen der Natur und der Gnade einzugehen.

In einer sich als kenntnisreich und perzeptiv erweisenden Auseinandersetzung hebt er zutreffend hervor, daß für Thomas die *visio beata* zwar etwas Gnadenhaftes darstellt, aber trotzdem der Natur des Menschen gemäß bleibt. Sie ist m.a.W. übernatürlich, nicht jedoch ein Wunder. „Daß nur die Gnade Gottes ermöglichen kann, wahrhaft menschlich zu sein, ist eine urchristliche Idee." (385)

Mit Berufung auf M. Heidegger bezeichnet A. als „das Wunder aller Wunder" die Tatsache, „daß Seiendes ist". Bei der Bewußtwerdung der Existenz von etwas entsteht die Frage nach Sein als Folge des naturgegebenen Verlangens nach Wissen um die Ursachen des Gegebenen. Hier ist der Ort, „wo die tiefsten Absichten der Philosophie des Thomas wieder entdeckt werden können" (46). In seiner bekannten Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz setzt sich Thomas vom Platonismus ab. Das Verlangen nach Erkenntnis teilt sich in zwei Gruppen von Fragen auf: die Frage nach Existenz und alle übrigen Fragen. Die Gottesfrage fußt auf der Frage nach Existenz. Dabei wird die betrachtete Wirklichkeit gerade als erschaffen gesehen. Daher die Grundposition dieses Buches: Alle möglichen menschlichen Fragen sind entweder Fragen nach der Natur oder aber nach der Existenz, mit anderen Worten, unsere Fragen betreffen entweder das „Was" oder das „Ob". Die Frage nach der Existenz ist die Frage nach dem Geschöpf als solchem. Das Sein der Dinge wird von uns nur als vom göttlichen Sein abgeleitet erfaßt. Anders betrachtet: Bei Geschöpfen herrscht die Differenz von Wesen und Sein. „Kein einziges Geschöpf *ist* sein Sein." (374)

Aus den verschiedenen Weisen, Fragen zu stellen und somit Erkenntniswege zu gehen, ergibt sich die Aufteilung des vorliegenden Werkes.

Nachdem im ersten Kap. der durch Fragen eröffnete Wegcharakter der Erkenntnis allgemein dargestellt worden ist, behandelt A. in den darauffolgenden Kap.n den „Weg der Prädikation", den „Weg der Ursächlichkeit", den „Weg der Wahrheit" und den „Weg des Verstandes". Anschließend widmet er einzelne Kap. den drei folgenden Themen: „Hodo-logie", „Principium" und „Finis". Der innere Weg des Buches selbst bleibt dabei leider schwer nachvollziehbar. Es wäre hilfreich gewesen, eine Zusammenfassung zu bekommen, in der die Verhältnisse zwischen den einzelnen Kap.n im Rahmen eines Gesamtkonzepts eine einleuchtende Erklärung erhielten. Der Eindruck bleibt, daß das Buch als eine Sammlung von verschiedenen Ansätzen gelesen werden muß. Das macht sich an wiederholten Behandlungen bestimmter Einzelthemen bemerkbar. Mag sein, daß solche Heterogenität der Lehre des Thomas, der in Wahrheit kein kathedralenartiger Systemdenker war, besser entspricht.

Besonders ergiebig für theologisch interessierte Leser sind die Ausführungen über Glauben und Wissen. Wie verhält sich Erkenntnis *per viam fidei* zu Erkenntnis *per viam rationis*?

Thomas interpretiert die Geschichte der Philosophie als einen fortschreitenden Weg bis zu einer Betrachtungsstufe, auf der das Ganze der Wirklichkeit bedacht wird. Die Lehre von der Erschaffenheit der Dinge ist aber außerhalb der Reichweite der Philosophie geblieben, obwohl sie den Abschluß der Suche der Philosophen bedeutet. Die Idee der Schöpfung ist nach Thomas erst durch den christlichen Glauben erreicht worden. Dies ist aber wohlgemerkt eine historische, nicht eine systematische Feststellung. Der Schöpfungsglaube paßt also gut zu dem Verstand, ja er erfüllt geradezu ein Bedürfnis des Verstandes. Die Philosophen haben ihre Fragen lediglich noch nicht tief genug gestellt. Für Thomas stellt der Verstand keinen Gegensatz zum Glauben dar. Unter einem „Philosophen" versteht er jemanden, der *nur* mit dem Verstand (*sola rationis via*) auskommen mußte. Der Theologe ist nicht anders, sondern mehr. Die Tatsache, daß erst der Glaube die Schöpfungslehre entdeckt hat, heißt nicht, daß der Verstand sie nicht erreichen kann, sondern nur, daß er sie bis zum Zeitpunkt der christlichen Offenbarung faktisch nicht erreicht hat. Diese Glaubenswahrheit kann nach Thomas wohl vom Verstand gezeigt werden. Ein solches Unternehmen ist typisch für eine thomistische Auffassung einer „christlichen Philosophie" – ein Beispiel übrigens für viele Themen, die in diesem Buch nebenbei kenntnisreich und kreativ behandelt werden. Aber nicht alles, was der Glaube lehrt, läßt sich vom Verstand nachvollziehen. Ein Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Lehre vom zeitlichen Anfang der Schöpfung. Dies ist nach Thomas eine reine Glaubensansicht, vom Verstand zwar nicht widerlegbar, aber ebensowenig nachvollziehbar.

Innerhalb der Eschatologie findet sich eine weitere Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Verstand und Glauben. Auch in diesem Zusammenhang läßt sich die Metapher des Weges anwenden. Während die durch den Verstand gewonnene Erkenntnis einen Weg von unten nach oben, d. h. von Geschöpfen zu Gott, geht, verläuft der Glaubensweg von oben nach unten. Der Unterschied betrifft nach Thomas die Richtung; in beiden Fällen bleibt der Weg für ihn derselbe. A. bezeichnet diese Ansicht als „ein fundamentales Vertrauen des Thomas" (212). Wie Vf. hervorhebt, divergiert der Aquinate hier wesentlich von der herrschenden Ansicht, welche die Theologie gern als *fides quaerens intellectum* charakterisiert. Es ist auffallend, daß diese geläufige Formel von Thomas an keiner Stelle aufgenommen wird. Bei ihm, im Gegensatz beispielsweise zu seinem Zeitgenossen Bonaventura, „fehlt die Überzeugung, daß der Glaube die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für den Weg des Verstandes ist" (212). Man kann die traditionelle Formel sogar umkehren und sagen, daß der Verstand letztendlich den Glauben sucht. Eigentlich ist der Glaube nur ein Zwischenstück des Weges, da er aufgehoben wird, wenn er zur eschatologischen Gotteserkenntis der Schau gelangt ist. Dem Glauben kommt also die Wesenseigenschaft der Vorläufigkeit zu. Außerhalb seiner gibt es sowohl die Gotteserkenntnis des Verstandes als auch die Gotteserkenntnis der *visio*. Auch Wahrheit kommt beim Menschen in der Form eines Weges vor. „Die Eschatologie des christlichen Glaubens und die Finalität des natürlichen Verlangens nach Wissen passen zusammen." (218) Die Synthese reicht aber noch weiter: „Es mag wohl stimmen, daß das Ziel des Strebens nach Wissen den Horizont der philosophischen Spekulation transzendiert, aber in diesem Transzendieren bleibt es durch das Ideal der ‚theoria' wesentlich bestimmt." (218) Wahrheit ist Selbstverwirklichung.

Dies führt A. zu einer Auseinandersetzung mit dem umstrittenen thomistischen Seinsbegriff.

Alle Forscher sind sich einig, daß nach Thomas das Erste und Ursprüngliche, was der Verstand erkennt, das Seiende ist. Wie aber diese Aussage verstanden wird, hängt von dem jeweiligen Denkhorizont des Interpreten ab. Für

eine heute noch wirksame Tradition, vertreten beispielsweise durch Karl Rahner, bedeutet es, daß Gott das Erste und Ursprüngliche menschlicher Erkenntnis ist. A. argumentiert gegen diese Auffassung. Im Gegensatz zu Bonaventura ist für Thomas „Gott nicht das Ersterkannte. Nicht das in der Linie der Ursächlichkeit erste Seiende ist der erste Begriff unserer Vernunft, sondern das Seiende, das in bezug auf Gemeinsamkeit das Erste ist." (222) In diesem Leben bleibt Gott unerkennbar. Gotteserkenntnis ist vielmehr das Ziel des Menschen, d. h. dessen Glückseligkeit. Auch der Versuch des transzendentalen Thomismus, die Gotteserkenntnis mit einem Licht zu vergleichen, lehnt A. ab. „In den Augen des Thomas ist diese Ansicht unhaltbar." (223) A. bestreitet nicht, daß Gott nach Thomas in jeder Erkenntnis implizit erkannt wird, „aber diese Erkenntis", erläutert er, „muß von der Erkenntnis des Seienden expliziert werden (und nicht umgekehrt)". (223)

Um den Begriff des Seienden zu verstehen, muß man jedoch auf den „Begriff" des Seins zurückgreifen. Daß die wesentliche Originalität des Thomismus in dem Verständnis vom Sein als Akt zu sehen ist, steht für A. außer Frage. „Akt und Potenz liegen der Hodo-logie zugrunde." (392) Der Begriff des Aktes, den Thomas, über Aristoteles hinausgehend, auf das Sein anwendet, bringt den *concursus* der Wege zustande. Vf. ist sich außerdem im klaren, daß Thomas Schöpfung in erster Linie als platonische „Partizipation" auffaßt: Schöpfung bedeutet nach ihm Partizipation am Sein. Was A. allerdings doch zu entgehen scheint, ist die Erkenntnis, daß selbst die Thomas eigentümliche Bezeichnung des Seins als die *actualitas omnium actuum* nicht bloß einen Hebräismus repräsentiert (277), sondern ebenfalls nur als Partizipationsstruktur verstanden werden kann (was Cornelio Fabro „intensives Sein" im Unterschied zum Akt der Existenz nennt). Sonst kann man nicht wagen, den Gott des christlichen Glaubens mit dem Sein zu identifizieren. Im deutlichen Gegensatz zum Platonismus und Neuplatonismus identifiziert Thomas *esse* mit Gott selbst. Mit dieser These widerspricht A. der von dem in Trier lehrenden Philosophen Klaus Kremer vertretenen Ansicht, insbesondere hinsichtlich der Bedeutung von *esse commune* bei Thomas. Gegen Kremer betont A. die Gewichtigkeit der neuen Gleichsetzung des *esse* mit Gott. Er scheut sich nicht, die Folgerungen aus der Lehre des Thomas sowie dessen ausdrückliche Behauptungen mit zu vollziehen: Das Geschöpf nimmt an Gott selbst unvermittelt teil. Es ist nichts anderes als eine Kontraktion Gottes. „Schöpfung ist Begrenzung der Fülle des Seins." (126) Infolgedessen kann A. im Sinne des Thomas auch sagen: „Ein *malum metaphysicum* haftet dem göttlichen Geschenk des Seins an." (126)

In klarer Auseinandersetzung mit andersdenkenden Thomas-Interpreten führt A. seine eigene Interpretation durch. Besondere Aufmerksamkeit verdient seine Bearbeitung der Partizipationslehre.

Der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer beruht auf der Differenz bzw. Identität von Essenz und Existenz. Das Sein des Geschöpfs ist anders als das Sein Gottes, sofern das Sein des Geschöpfs anders ist als dessen Wesen; bei Gott hingegen sind sie identisch. Diese zweifache Differenz wird von Kl. Kremer, der mit der Lehre von der Realdistinktion nichts anfangen kann, nicht beachtet. „Kremer löst das Problem des ‚Andern', in dem er es verneint." (186) Der Fehler in der Position von C. Fabro, wie A. nachweist, beruht umgekehrt auf einer in den Äußerungen des Thomas ungerechtfertigten Übertreibung der Realdifferenz von *essentia* und *esse*. Im Hinblick auf die Essenz und die Existenz spricht Fabro sogar von einer distinkten zweifachen Schöpfung.

Mit seiner eigenen Hypothese scheint mir A. jedoch selbst etwas zu weit zu gehen.

Er schlägt nämlich vor, daß man eine dreifache Struktur beim Geschöpf in Analogie zur göttlichen Dreifaltigkeit annehmen soll. „Hier liegt ein Ausgangspunkt, um mit Thomas über Thomas hinaus zu denken." (170) Wie A. weiß, schenkt Thomas seinen Überlegungen über die Dreifaltigkeit auffallenderweise in seiner Schöpfungslehre keine Aufmerksamkeit, obwohl eine solche Vorgehensweise in seiner Zeit durchaus geläufig war. A. kreidet Thomas an, dieser verwende ein zu enges Verhältnismodell in seiner Schöpfungslehre (168–69). Von seinem neuen Ansatz erhofft sich A. „eine andere Ontologie" (384). Die trinitarische Struktur des Geschöpfs findet er vor allem in der Dreiheit „*subjectum-essentia-esse*". Um diese Hypothese zu begründen, beruft er sich auf die folgende, an und für sich unproblematische Analyse: „Das, was ist, setzt sich zusammen aus drei Prinzipien, die sich durch Inhärenz gegenseitig vervollständigen. Erstens, gibt es die Ordnung der Materie zur Form; dann die des zusammengesetzten Wesens zum ‚esse', das der ‚Akt der Akte ist.'" (375) Zu bedenken ist nicht nur, daß diese Interpretation über die ausdrückliche Lehre des Thomas selbst hinausgeht, sondern auch, daß diese trinitarische Schöpfungslehre nur für materielle Wesen Gültigkeit beanspruchen, also kein wesentlicher Charakterzug von Schöpfung als solcher sein kann (man darf also eigentlich nicht von „der dreifachen Struktur dessen, was ist" [139] sprechen). Noch wichtiger und entscheidend ist, daß es sich bei den genannten drei Elementen um eine „zweifache Ordnung" handelt. In der ersten Ordnung, die auch bei immateriellen Geschöpfen zutrifft, kommen zwei Komponenten vor, nämlich *essentia* und *esse*. In der zweiten Ordnung geht es darum, wie die *essentia* konstituiert wird. Bei materiellen Wesen setzt sie sich aus Materie und Form zusammen („*essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma*" [De potentia, q.9, a.1, ad 6]). In diesem Fall wird zwischen *essentia* und *subjectum* unterschieden. Dies ist jedoch keine Rechtfertigung, von einer Dreiheit zu sprechen, denn es handelt sich in jedem Fall um die Zweiheit *subjectum/esse*, gleich ob das *subjectum* selbst eine reine oder eine zusammengesetzte *essentia* ist. In der zweiten Ordnung geht es ebenfalls um eine Zweiheit. M. E. hat A. sich bei diesen Feinheiten irreführen lassen, wenn er hier „eine Komposition von *subjectum/suppositum* und *natura/essentia/forma*" finden will (136). Vielmehr ist es das *subjectum*, das ein Kompositum darstellt. Unbestreitbar ist dennoch die Tatsache, daß Thomas tatsächlich gelegentlich lehrt, daß die Hervorgänge der göttlichen Personen „das Fundament der Entstehung des Geschöpfs sind". (382) Solche Aussagen scheinen im Widerspruch zur Lehre zu stehen, daß es in Gott selbst keine wirklichen Verhältnisse zur Schöpfung gibt. Statt aber hier einen gestandenen Widerspruch zu vermuten, den man nun im Sinne eines biblischen Schöpfungsbildes korrigieren soll, wäre es m. E. fruchtbarer, Thomas selbst besser verstehen zu lernen, indem man den Widerspruch direkt angeht und dadurch auflöst, daß man nachvollzieht, warum Thomas beides sagen kann. Eine vertiefte Beschäftigung mit der Formel *actualitas omnium actuum* wäre ein möglicher Weg dahin.

Wie dem auch sei, eine eingehende Beschäftigung mit den informativen, erhellenden, scharfsinnigen Ausführungen in *Nature and Creature* ist ohne Zweifel ein Weg, an dem kein Thomas-Forscher vorbeigehen darf und der allen wissenschaftlich interessierten Theologen einen reichhaltigen Gewinn sichert.

Münster William J. Hoye

Klünker, Wolf-Ulrich / **Sandkühler**, Bruno: **Menschliche Seele und kosmischer Geist.** Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Mit einer Übersetzung der Schrift Sigers De anima intellectiva (Über die Geistseele). – Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1988. 140 S. (Beiträge zur Bewußtseinsgeschichte, hg. für das Friedrich-von-Hardenberg-Institut von K.-M. Dietz, Bd 3), Ln DM 32,00

Die Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit Siger von Brabant um 1270 war der Auftakt zur langwierigen Kontroverse mit den sog. Averroisten an der Pariser Universität. Des Thomas Schrift De unitate intellectus (dt. Übersetzung von W.-U. Klünker im selben Verlag erschienen) und die hier vorliegende Übersetzung der Quaestiones de anima intellectiva des Siger von Brabant sind frühe literarische Zeugnisse dieser Kontroverse, die alle Aufmerksamkeit verdienen. Auf Bitten seiner Freunde (in der Pariser Artistenfakultät) hat Siger von Brabant diese Quästionen, die ohne Zweifel auch in der Schule disputiert wurden, um 1272 (wohl nicht erst 1273/74) veröffentlicht. Sie sind neben dem Anima-Kommentar des Siger die wichtigsten Schriften seiner Intellektlehre. Der oft zitierte Traktat De intellectu, den wir nur aus den späten Nachrichten des Agostino Nilo kennen, ist wohl keine selbständige Schrift Sigers, sondern Nilo bezieht sich mit diesem Sachtitel auf die genannten Schriften über den Intellekt (vgl. A. Pattin, in: Bull. phil. méd. 29, 1987, 173–177).

Nach einer kurzen Einführung in das Leben und philosophische Werk des Siger (S. 9–16) werden die Themenstellung der 9 Quästionen über die Geistseele, ihre philosophiegeschichliche Bedeutung und Problemlage erläutert und begründet (S. 17–35). Diese Quästionen, die nach der kritischen lateinischen Ausgabe von B. Bàzan (Löwen-Paris 1972) ins Deutsche übersetzt wurden, betreffen im einzelnen: die Wort- und Sachbedeutung von Seele (Kap. 1–2), die Seele als Formwirklichkeit des Leibes (Kap. 3), ihre Unvergänglichkeit, ewig in Zukunft und ewig in der Vergangenheit (Kap. 4–5); ist die Seele vom Leib abtrennbar, wird sie mit ihrem Leib vervielfacht? (Kap. 6–7); sind Wachstum, Wahrnehmung und Denken eines Wesens? (Kap. 8); ist das Erkennen ihr Wesen? (Kap. 9). In der Quästionenübersicht zu Beginn der Schrift wird noch eine 10. Frage angekündigt: haben die Formen der Dinge ihren Ort im Intellekt? Diese Frage wird aber im Text nicht ausgeführt. Übersetzung und Inhalt des Textes fordern zusätzliche Anmerkungen über das Verhältnis von Geistseele und Leib und Überlegungen bezüglich der fortwährenden Leibbeziehung der im Tode vom Leib getrennten Geistseele (in der Reinkarnation) (S. 79–205). Zum Thema „Menschengeist und Engel" (S. 106–125) kommt endgültig das Anliegen des „Freien Geisteslebens" zum Durchbruch. Kurzangaben zu den von Siger erwähnten Autoren beschließen mit dem Anmerkungsapparat die Arbeit (S.131–140), die vielfache Denkanstösse vermittelt, selbst wenn man der Interpretation der Texte nicht folgen kann.

Die Geistseele ist die Bestands- und Formwirklichkeit des Leibes; dessen ganze und einzige Möglichkeit es ist, Leib der Geistseele zu sein. Sie bildet ein Wesen mit ihm (Kap. 2, S. 45), so zwar daß sie in ihrer Tätigkeit, nicht in ihrem Sein mit dem Leib verbunden ist. Darin unterscheidet sich Siger von Albert und von Thomas: ein getrennter Intellekt, der einem leibeinen Wesen inne sein soll, ist für Siger ein Unding (Kap. 3, S. 52). In ihrem Sein ist die Geistseele vom Leib getrennt, in ihrer Tätigkeit ihm verbunden. Siger stellt die These Alberts und des Thomas auf den Kopf. Geistseele und Leib sind wesensverschieden, aber kooperativ aufeinander verwiesen. Wenn die Geistseele unvergänglich, unsterblich und ewig ist, wie wiederum Albert und Thomas lehren, dann ist sie auch „in der Vergangenheit ewig" (Kap. 5, S. 57). Die Weltewigkeitslehre des Aristo-

teles verstand Siger auch als Ewigkeit der Seele. Er verstand die Geistseele „als immer aus sich selbst Seiendes" (ebd. S. 61). Sie ist ebenso ewig, wie nach Aristoteles die Menschheit ewig ist (Kap. 6, S. 64). Das Überleben unzähliger leibfreier und individueller Geistseelen ist philosophisch nicht zu begründen; es kann weder numerisch viele Seelen geben, noch können diese individuell sein. Die gegensätzlichen Lehrmeinungen, wie sie von den Theologen vertreten wurden, erklärt er als Widerspruch (Kap. 8, S. 68). Nun kannte zwar auch Siger „komplizierte Gründe" für die These von der Vervielfachung der Geistseele, aber er ließ die Streitfrage offen und unentschieden (ebd. S. 72f).

In diesem Zusammenhang (Kap. 7, S. 74) optierte er für den Vorrang der Glaubenswahrheit vor der philosophischen Erkenntnis. In Kap. 3 (S. 46–55) erörterte er des langen und breiten die Meinung des Aristoteles über die Einheit von Seele und Leib, gab aber am Ende (S. 55) „wie in allem – dem Urteil des heiligen katholischen Glaubens den Vorzug, wo es dieser Auffassung des Philosophen entgegensteht". Im 7. Kap. (S. 66f) stellt er fest: „Nach der Wahrheit, die sich nicht ableugnen läßt, ist es sicher, daß sich die Geistseelen mit den menschlichen Leibern vervielfältigen... auf philosophischem Weg scheint das Gegenteil (richtig)". Es gibt keinen Grund an der Aufrichtigkeit der Artisten zu zweifeln. Sie hielten dafür, daß wir durch die übernatürliche Offenbarung neue Erkenntnisse empfangen. Der Widerstreit der philosophischen Erkenntnis weist die Grenzen der reinen Vernunft auf. In diesem Widerstreit werden die neuralgischen, kritischen Punkte der aristotelischen Psychologie offenkundig. Die Weltewigkeitslehre des Philosophen hat in der neuplatonischen Auslegungsgeschichte durch den Begriff der (währenden) Wesensform auch die Psychologie, die Lehre von der Ewigkeit der Seele mitbestimmt. Die Geistseele des Menschen ist als Wesensform unteilbar eine, ungeschaffen und unvergänglich. Sie kann nicht in vielfachen, artgleichen Einzelwesen verwirklicht werden und also auch nicht individuell überleben. In ihrer Geistwesentlichkeit überformt und vollendet sie die vegetative und sensitive Psyche in Operationseinheit mit dieser und wird darum von deren Tod nicht betroffen. Die Geistseele west in formaler Bleibendheit.

Nach der Untersuchung von Z. Kuksewicz, De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroistes latins de XIII. et XIV. siècles, Warschau 1968 repräsentiert Siger die 1. Phase des Averroismus, innerhalb der bis 1277 die psychologischen Unterscheidungslehren die Hauptprobleme der Auseinandersetzung waren. Die Einheit des Intellekts mit der individuellen Psyche des Menschen vollzieht sich im Akt des Denkens, in dem und durch den der überindividuelle, separate Intellekt die vegetative und sensitive Seele intellektuell überformt. In dieser Tätigkeit ist der Intellekt substanzial, wesentlich und immerwährend. Auf der ganzen Linie ging Siger von Brabant auf Gegenkurs zur Psychologie des Albertus M. und des Thomas von Aquin. Der Kommentar von W.-U. Klünker und B. Sandkühler geht aber nicht näher auf diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund der Quästionen Sigers ein, sondern wandte sich zwei Problemen zu, die bestenfalls wirkungsgeschichtlich mit Sigers Intellektlehre in Verbindung gebracht werden können.

In der operativen Einigung des Intellekts mit den sensitiven Kräften der Psyche ist der Intellekt auf die Dienstleistung des Leibes angewiesen. Folgt daraus nicht, daß der Intellekt zur ständigen Reinkarnation drängt, zur ständigen Wiederverkörperung des Geistes mit der Psyche eines Menschen. Weil die Geistseele im postmortalen Zustand keine individuelle Überlebenschance hat, kann sie nur in der Reinkarnation je und je ihre Selbständigkeit bewahren. Weder die griechischen noch die arabischen Philosophen haben jemals diesen Gedanken erwogen, da ihnen die Schau der Wahrheit, bzw. das Auf- und Eingehen in die „theoria" als Glück und Vollendung erschien. Eine andere Perspektive für die überindividuelle Geistigkeit des Menschen erschloß sich für die Kommentatoren von der Angelologie des Thomas von Aquin her. Dieser kontextuierte häufig das Unterscheidende des leib- und weltgebundenen Erkennens des Menschen vom reinen Erkenntnisakt des Engels her und berief sich auch für die Erkenntnis der „anima separata" auf das leibfreie Erkennen der Engel. An keiner Stelle aber verkennt Thomas den naturalen Unterschied zwischen Engel und Mensch. Im Sinne des Thomas kann man nicht sagen: „Der Mensch wird bei der Beobachtung der eigenen Denktätigkeit zu dem, was der Engel stets ist: zur Einheit von Denken und Gedachtem" (S. 120).

Bochum Ludwig Hödl

Misner, Paul: **Social Catholicism in Europe**. From the Onset of Industrialisation to the First World War. – New York: Crossroad 1991. X, 362 S., US$ 29,50

Während T. M. Gauly in seiner Analyse des deutschen Katholizismus zum Schluß kommt, seit der Etablierung des Sozialstaates und einer Entkrampfung der sozialen Fragen (also seit Beginn der 1960er Jahre) habe der Einfluß der Katholischen Soziallehre spürbar nachgelassen (Katholiken, Bonn 1991, 35), läßt der über ein Fulbright-Stipendium mit dem Umfeld in Literatur wie Eigenerfahrung mit der Materie bestens vertraute US-amerikanische Vf. seine historische Analyse mit den Worten ankünden: „Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die soziale Unterweisung der römisch-katholischen Kirche ein immer bedeutenderer Gesprächspartner in der nationalen wie der Weltpolitik geworden" (Klappentext).

Das scheinbar widersprüchliche Urteil in zwei gleichzeitig erscheinenden sozialgeschichtlichen Arbeiten ist typisch – bis hin zur Wahl der Begriffe: Während der deutsche Vf. von „Lehre" (engl.: doctrine) redet, gebraucht der Amerikaner das im II. Vatikanum gebräuchliche „teaching" (Unterweisung). Tatsächlich blieb die deutsche Ausprägung der Katholischen Soziallehre der bis zum Pontifikatswechsel von 1958 gebräuchlichen neuscholastischer Systematik verpflichtenden Denkweise (sie hatte den Aufbau der sozialmarktwirtschaftlichen Ordnung der jungen Bundesrepublik Deutschland mitgeprägt) auch dann noch verbunden, als andere der konkreten, auch humanwissenschaftlich erhobenen sozialen Erfahrung nähere Denkweisen die Debatte zu bestimmen begannen. In „Gaudium et spes", der Pastoralkonstitution dieses Konzils oder in der Enzyklika „Populorum progressio" von Paul VI. (1977) schon spürbar, vermochte dieser Ansatz in der basisverbundenen Erarbeitung des Wirtschaftshirtenbriefs der US-amerikanischen Bischöfe von 1986 breiteste Kreise zu interessieren. Das Interesse des Vf. an den geistesgeschichtlichen Wurzeln in der Entstehungsgeschichte dieser Soziallehre, und zwar bezeichnenderweise in der Epoche bevor sie ihre von deutschen Theologen (direkt von Oswald von Nell-Breuning und indirekt von Gustav Gundlach) bestimmte und über 30 Jahre (1931–1961) wegweisende systematische Ausprägung in der Enzyklika „Quadragesimo anno" erhalten hatte, versteht sich vor diesem Hintergrund.

M. geht sein ungemein breites und alles andere als homogenes Forschungsgebiet mit großer Umsicht und einer selten umfassenden Sprachenkompetenz an, die es ihm erlaubt, neben den englischen auch deutsche, französische und italienische Quellen und Forschungsergebnisse einzubeziehen. Über Literaturlisten und Register gut erschlossen, liegt damit ein Standardwerk vor uns, hinter das die sachliche (und damit auch ideologiekritische) Auseinandersetzung mit der eigenen Disziplingeschichte gerade auch im deutschen Sprachgebiet nicht mehr wird zurückgehen können.

Seine Darstellung teilt M. in 15 Kap. ein, deren erste beide den sozio-ökonomischen Hintergrund im katholischen Europa vor der Industrialisierung bzw. ihre dort meist verzögerten Anfänge in einzelnen Ländern schildern. Das dritte Kap. befaßt sich mit den ersten Reaktionen auf die durch die Industrialisierung geschaffene sog. „Soziale Frage" (Felicité de Lamennais, aber auch Franz von Baader, Joseph Görres oder Frédéric Ozanam werden u. a. genannt), während das Kap. 4 zum eigentlichen Beginn der Auseinandersetzung mit Namen wie Armand de Melun, Peter Reichensperger u. a. zur Darstellung der ersten eigentlich sozialen Revolution von 1848 überleitet. In deren Horizont kommen jedoch nicht nur die französischen Initiativen, sondern auch das Wirken Bischof Kettelers und Adolf Kolpings zur Darstellung.

Mit Kap. 7 kommt die zweite Hälfte des 19. Jh. zur Sprache, zunächst mit ihrer liberalen wirtschaftlichen und industriell sehr raschen Entwicklung, aber auch mit den Reaktionen im beginnenden Sozialismus wie im Kulturkampf. In Frankreich führte dies nach 1850 bei deutlicher Ablehnung des Sozialismus zur Weckung des „sozialen Gewissens" und zu den patriarchalischen Formen eines „sozial-caritativen Katholizismus", dessen Exponenten Albert de Mun und René de la Tour du Pin sogar ein eigenes Kap. gewidmet ist. Letzterer bekam als Militärattaché in Wien Kontakt zur Gruppe um Karl von Vogelsang und seinen Ideen von einer ständischen Wirtschaftsordnung und stärkte dort die konservative Linie, während in Deutschland mit Franz Hitze der Sozialkatholizismus moderne Formen der politischen Einflußnahme zu entwickeln begann. Die Darstellung der vom späteren Kardinal Mermillod ins Leben gerufenen, eher „ständisch" orientierten „Union de Fribourg", in welcher diese komplexe Entwicklung gebündelt wurde, leitet schließlich über zur Schilderung von Entstehungsgeschichte und Wirkung der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" von Leo XIII. (1891).

In Frankreich und Italien betrifft diese Wirkungsgeschichte die christlich demokratischen Ansätze mit all ihren Schwierigkeiten, in Deutschland die christliche Arbeiterbewegung rund um den Mönchengladbacher Volksverein und den z. T. bis heute in seinen Belastungen nachwirkenden sog. Gewerkschaftsstreit. Mit einem Hinweis auf „Paternalismus und Demokratie in

Frankreich von 1900–1914" und den damit verbundenen Antimodernismuswirren schließt diese Übersicht am Vorabend des Ersten Weltkriegs, nach dessen Ende entgegen allen Erwartungen kaum etwas mehr war wie zuvor und eine neue Epoche einsetzte.

Wenn „Rerum novarum" und damit die Katholische Soziallehre trotz mancher von M. sehr deutlich herausgestellter patriarchalischer „Eierschalen" dennoch nicht einfach Episode blieb, dann – so M.s Schlußurteil – deshalb, weil sie vom thomasisch naturrechtlichen Erbe her hinter allem Zeitbedingten und für aufgeschlossene Sozialethiker so greifbar in der unbedingten Bejahung der menschlichen Würde der den betreuenden Paternalismus überwindenden, wahren Emanzipation der Arbeiter die Tür offenhielt, oder – um es modern zu sagen – weil sie letztlich für das eintrat, was wir heute soziale Menschenrechte nennen.

Die ganze Darstellung liest sich von der Sprache wie von der Gliederung her gut, zumal personbezogen auch Anekdotisches typische Züge beleuchtet und die kirchlichen Positionen stets in die allgemein geschichtliche Entwicklung zurückgebunden werden. Mühsam ist dagegen die Einfügung der Referenzen (statt in Anmerkungen, stehen sie mit Autor, Jahr- und Seitenzahl unabgehoben im Text selber). Eine unbedingt wünschbare deutsche Übersetzung könnte hier eine hilfreiche Verbesserung bringen.

Münster Franz Furger

Muller, Richard A.: **Christ and the Decree**. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins. – Durham: The Labyrinth Press 1986. 230 S. (Studies in Historical Theology 2), geb. US$ 30.00

Der Rezensent gesteht, mit besonderem Interesse das zweite Kap. über Calvins Zusammenschau von Prädestination und Christologie gelesen zu haben. Da der Vf. Calvin den orthodoxen reformierten Theologen gegenüberstellt (17 u. ö.), kommt seinem Calvinverständnis besondere Bedeutung zu. Zurecht hebt Muller das mehr soteriologische als metaphysische oder spekulative Interesse Calvins an der Prädestination hervor (18 u. ö.). Seine Gesamtthese lautet: Bei Calvin gibt es keinen ewigen Ratschluß Gottes über das Heil abseits des trinitarischen göttlichen Zusammenwirkens und abseits des Bewirkens des Heils durch das Werk des fleischgewordenen Sohnes Gottes, d. h. Prädestination und Christologie beziehen sich aufeinander und durchdringen einander (18). Doch wird in der Literatur meistens bei Calvin ein Auseinanderklaffen beider Lehren konstatiert. Der Vf. will ihre systematische Einheit beweisen. Gelingt ihm der Beweis?

Die Schwäche seiner Beweisführung liegt darin, daß er einige Ergebnisse der Sekundärliteratur unkritisch voraussetzt und übernimmt.

Das trifft besonders für P. Jacobs „epochemachendes Werk" (188) zu, „Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin" und für K. Barths Ausführungen in KD IV (9). Jacobs' These von einer „trinitätstheologischen Verankerung" der Prädestination, die die Zusammengehörigkeit von Prädestination und Soteriologie beweisen soll, arbeitet jedoch mit dem Mittel des doppelten Aspektes (ebd. 78), das bedeutet, mit der Logik der modernen Dialektik. Diese kannte Calvin nicht; er verwendet nur eine gradlinige Logik. Der Barthschen Lehre von Christus als dem allein Erwählenden und allein Erwählten kommt der Vf. gefährlich nahe (34, 36f). Für den Christus praedestinatus beruft er sich daher auf Augustins Verständnis von Röm 1,3–4 und eben nicht auf Calvin (36).

Bedenkt man, wie kritisch der Vf. zurecht im Kap. 1 die Forschung zum Thema im 19. Jh. untersucht, so ist der Leser über die unkritische Haltung im 2. Kap. überrascht.

Eine methodische Schwäche liegt in der Dominanz der ontischen Trinitätslehre und Zwei-Naturen-Christologie über die dynamisch gedachte Soteriologie und Werkchristologie. Unseres Erachtens dachte Calvin dynamisch-funktional, d. h. in einer Wort-Geist-Glaube-Relation. Doch ist dieses Problem in der Forschung noch wenig erörtert. Es ist zugleich die Frage nach jüdischem oder hellenistischem Denken. Sie kommt z. B. zum Austrag in der Stellungnahme zur calvinistischen Lehre vom ‚limited atonement'. Der Vf. hält sie anders als B. Armstrong für calvinisch, der die Meinung vertritt, bei Calvin sei die Predigt des Evangeliums universal bestimmt (33ff). Doch räumt der Vf. ein, daß der Begriff ‚atonement' bei Calvin nicht vorkommt (34).

Leider fehlen in der Untersuchung biblisch-exegetische und mehr noch begriffliche Untersuchungen. Was versteht Calvin unter ‚intercessio' (33), Christus als autor electionis (38), Anker und Spiegel (25)? Gibt es neben dem decretum aeternum der Prädestination auch ein solches des „Heils" (28)?

Wenn übrigens der Vf. von Christus und der Erwählung als zwei Brennpunkten der Theologie Calvins spricht (35), so ist damit seinerseits ein Zweifel ausgesprochen, ob Christologie und Prädestination dogmatisch miteinander in Übereinstimmung zu bringen sind.

Im dritten Kap. werden ‚Calvins Zeitgenossen' Bullinger, Musculus und Vermigli dargestellt und miteinander verglichen. Das Ergebnis ist, daß sie alle dasselbe Konzept des Heils vertreten, trotz verschiedener Formulierungen. Doch würden Calvin und Vermigli mehr nach den Ursachen der Prädestination fragen (69). Mit ihnen endet die Zeit der „frühen reformierten Theologie".

Die strenge Kritik an Bezas Prädestinationslehre teilt der Vf. nicht (96). Mit der Darstellung des Ursinus, Zanchi, Polanus und Perkins schließt das Buch, dessen Stärke ist, diese Systeme nebeneinanderzustellen und zu vergleichen. Viele Fragen bleiben aber offen.

Ostbevern bei Münster Wilhelm H. Neuser

Lutz, Jürgen: **Unio und Communio**. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528. – Paderborn: Bonifatius 1990. 311 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd LV), Ln. DM 48,00

Der Vf., der seine Arbeit selbst als ein Kind des Luther-Booms des Jahres 1983 bezeichnet (13), hat diese Untersuchung in Freiburg noch auf Anregung des damaligen Ordinarius für systematische Theologie Karl Lehmann begonnen und im WS 1989/1990 unter der Betreuung des Systematikers Gisbert Greshake sowie des Kirchenhistorikers Heribert Smolinsky als kath.-theol. Diss. eingereicht. Das Thema betrifft wichtige Aspekte in Luthers Ekklesiologie, aber auch in der heutigen Kontroverstheologie, nämlich die Frage, welche Relevanz bei Luther die Kirche für die Rechtfertigung hat. Dieses Thema schließt selbstverständlich eine ganze Anzahl von Einzelfragen ein, denen der Vf. sorgfältig nachgeht; sie betreffen etwa die Frage des Wachstums im Glauben, Aspekte des allgemeinen Priestertums in Beziehung zur Heiligung und auch zu dem „Tragen der Schwachen", aber auch manche stärker ekklesiologische Aspekte.

Der Vf. schildert in seiner Einleitung (15–34) zunächst das Problem, dem er sich widmen will, und stellt dann einige hermeneutische und methodische Reflexionen an. In dem ersten Teil erörtert er sodann „Die Grundstruktur der Rechtfertigungslehre Luthers anhand des ‚Sermo de duplici iustitia' (1519)" (35–81). Dabei befaßt er sich insbesondere mit der Relation von „iustitia prima" und „iustitia secunda". In dem zweiten Teil wird „Der Gedanke der Unio cum Christo als zentrales Motiv der Rechtfertigungslehre und seine Implikationen. Rechtfertigung und Heiligung als integrale Aspekte des Rechtfertigungsgeschehens" (82–179) untersucht. Der dritte Teil ist „Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum" (180–245) in seinen verschiedenen Relationen zur imitatio Christi, zur mortificatio, zur caritas, nicht zuletzt aber auch zum konkreten Glaubensvollzug gewidmet. Der vierte Teil behandelt „Die Communio Sanctorum als Volk von Priestern" (246–290). Waren schon in den verschiedenen Teilen zwischendurch sowie jeweils am Schluß der Teile knappe Zusammenfassungen sowie Thesen mitgeteilt worden, so wird in dem fünften Teil (291–293) eine Zusammenfassung zum gesamten Werk in zwölf Thesen gegeben. In einem Anhang ist ein Auszug aus dem vom Vf. besonders herangezogenen „Sermo de duplice iustitia" abgedruckt. Außerdem findet sich hier ein Verzeichnis der benutzten Literatur.

Die wesentliche These des Vf.s ist es, daß für Luther ein enger Zusammenhang zwischen Unio und Communio besteht. Der Vf. sieht diesen Zusammenhang gegeben bereits bei der imitatio: „Weil die imitatio ihrem Wesen nach den eigenen Rechtfertigungsprozeß übersteigt und auch für den Rechtfertigungsprozeß des anderen soteriologisch bedeutsam ist, machen ihre Vollzugsweisen das Wesen der communio aus und qualifizieren sie als heilsbedeutsam für das proficere des einzelnen Gliedes der communio" (289). Die verschiedenen Aspekte der Heiligung, des Austreibens der Sünde sowie des Fortschreitens sind von dem Motiv des Einsseins des Glaubenden mit Christus her zu sehen. Diese Aspekte haben auch für das ewige Heil des Nächsten Bedeutung. In seiner achten Schlußthese formuliert der Vf.: „Die priesterliche imitatio ist das Wesensgesetz der communio sanctorum. Für die Glieder des Leibes, den die sancti der communio sanctorum bilden, ist ihr Gliedsein der Vollzug ihres in der priesterlichen Proexistenz für den anderen geschehenden heiligenden proficere" (292). Von diesen Ergebnissen wendet sich der Vf. in den letzten Sätzen seines Buches gegen die von Gottfried Maron in seinem Buch „Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils" (1969) aufgestellte These und behauptet seinerseits, daß bei Luther Rechtfertigung und Kirche auf das engste zusammengehören.

Die von dem Vf. mit zahlreichen Lutherzitaten gestützte These verdient eine gründliche Auseinandersetzung, die hier nur in Ansätzen geführt werden kann. Dabei ist m. E. zunächst zuzugeben und anzuerkennen, daß hier in neuer Weise Zusammenhänge aufgezeigt worden sind, die in vielen bisherigen Darstellungen der Rechtfertigungslehre Luthers entweder nicht gesehen oder nicht weiter gewürdigt worden sind. Was schon der alte Joseph Lortz des öfteren betonte, das kann man gerade angesichts dieser Untersuchung bestätigen: Luther ist im ganzen viel „katholischer", als man sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite weithin gesehen hat. Gerade die Herausarbeitung mancher Gedanken über die „priesterliche" Bedeutung der christlichen Existenz führt hier durchaus weiter. Allerdings ist m. E. in der Untersuchung von Lutz nicht immer hinreichend deutlich geworden, daß Luther, wie aus seinen lateinischen Schriften zu ersehen ist, beim allgemeinen Priestertum von „sacerdotium", beim geistlichen Amt vom „ministerium" spricht. Im Deutschen lassen sich diese im Lateinischen präzis unterschiedenen Begriffe nicht so klar voneinander abheben.

Trotzdem müssen einige kritische Rückfragen an die Untersuchung von Lutz gestellt werden, die m. E. die Ergebnisse nicht unerheblich relativieren. In den hermeneutischen und methodischen Überlegungen des Vf.s (29–34) steht vieles, dem man zustimmen kann, so insbesondere, wenn der Vf. bei der Interpretation von Luthertexten zunächst völlig von deren Wirkungsgeschichte absehen will. Problematisch ist jedoch sein schon vorher formulierter Grundsatz (26), von Luthers Streitschriften in seiner Untersuchung ganz abzusehen. Daß Luthers Polemik weithin zeitbedingt war, wird heute wohl kaum irgendwo bestritten. Aber es muß doch die Frage gestellt werden, warum Luther die von dem Vf. so schön in sauberer Systematik vorgetragenen Ideen in der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit nicht oder nicht mehr zu finden meinte. Kann man Luthers Ekklesiologie abgesehen von seiner Polemik gegen „Rom" darstellen und sie in einer Weise entwikkeln, als ließe sich dann doch ein katholischer „Zusatz" einfach noch als Ergänzung hinzufügen? Ein solches Unternehmen kann doch kaum Resultate zeitigen, die auch einen Historiker zu überzeugen vermöchten. Ist denn der ganze Streit um Papsttum oder Messe eine quantité negligeable gewesen, die man bei einer Lutherarbeit übergehen kann, um eine wunderbare zeitlose Systematik zu entwerfen, die keine Ecken und Kanten mehr hat?

Eine zweite kritische Anfrage an die Vorgehensweise des Vf.s muß gestellt werden. Während der Vf. in seinem ersten Teil eine einzelne Schrift sehr detailliert auslegt, bringt er sonst eine große Fülle von Zitaten, die er freilich kaum jemals in ihrem Zusammenhang erörtert. Ein Beispiel sei genannt und kurz beleuchtet. Der Vf. zieht (285) ausgiebig Luthers Aussage aus dem Jahr 1522 heran: „Darumb wer Christum finden soll, der muß die kirchen am ersten finden. Wie wollt man wissen, wo Christus were und seyn glawbe, wenn man nit wisse, wo seyn glawbigen sind?" (WA 10 I,1,140,8ff). Der Leser erfährt aber nicht, daß es sich bei dieser Stelle um eine Auslegung von Lk 2,15–20 handelt, wobei Luther hier noch Maria allegorisch auf die Kirche hin deutet. Bekanntlich hat Luther, je älter er wurde, Allegorien nur noch mit zunehmender Zurückhaltung verwendet. Das Gewicht dieser Stelle soll gewiß nicht in Frage gestellt werden; aber die Berücksichtigung der hier angedeuteten Zusammenhänge hätte wohl zu einer größeren Vorsicht bei der Auswertung der Stelle führen müssen. Auch sonst erfährt der Leser eigentlich niemals, welchen Text Luther etwa in einer Predigt auslegt oder in was für einem Zusammenhang Zitate aus bestimmten Lutherschriften stehen.

Eine dritte kritische Frage betrifft die im Titel des Buches genannte zeitliche Begrenzung. Diese Begrenzung bringt es mit sich, daß einerseits die für die Ausbildung von Luthers Ekklesiologie wichtigen polemischen Schriften der Frühzeit außer Betracht bleiben, daß aber auch die für Luthers späte Ekklesiologie besonders wichtigen Schriften „Die Schmalkaldischen Artikel" (1536), „Von Konziliis und Kirchen" (1539) und „Wider Hans Worst" (1541) vom Vf. nicht herangezogen worden sind. Was der Vf. bietet, ist eine Auswahl von Motiven, die er nach systematisch-theologischen Gesichtspunkten in dem riesigen Berg von Luther-Äußerungen aus einem begrenzten Zeitraum zusammengetragen hat. Was bei seinem Vorgehen jedoch nicht deutlich werden kann, ist der „Stellenwert", welchen diese Motive bei Luther haben, und zwar sowohl in seiner Polemik als auch in seinen eigenen Darlegungen.

Einige Einzelkritiken seien noch genannt: „Dettloff" wird vom Vf. konsequent nur mit einem „f" geschrieben. – 27: Es stimmt so nicht, daß bereits im Jahr 1529 die „lutherische Lehrentwicklung mit den Vorarbeiten für die Confessio Augustana" begonnen habe. Zwar haben die Schwabacher und die Marburger Artikel vom Sommer bzw. Herbst 1529, als Melanchthon 1530 in Augsburg die CA ausarbeitete, teilweise als Vorlage gedient; aber sie hatten doch zunächst einen ganz anderen Sitz im Leben. – 50 u. ö.: Es sollte nicht undifferenziert von „der" lutherischen Orthodoxie gesprochen werden, wie es der Vf. häufig tut. – 53 u. ö.: Vf. schreibt fälschlich „Melanchton" st. „Melanchthon". – 119 Z. 13 v. o. lies „Quare" st. „Quaere". – 212 Z. 15 v. o. u. 245 Anm. 244 Z. 1 l. „Hac" st. „Haec". – Bei der Literaturliste vermißt man etliche Spezialuntersuchungen. Schade ist, daß der Vf. nicht mehr die vorzügliche Untersuchung von Marc Lienherd, L'Evangele et L'Eglise chez Luther, Paris 1989, eingesehen hat.

Hamburg Bernhard Lohse

Imstepf, Armin: **Die schweizerischen Katholikentage 1903-1954.** Geschichte, Organisation, Programmatik und Sozialstruktur. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1987. XXII, 472 S. (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd 1), kart. sfr 68,00

Bald nach Gründung des modernen schweizerischen National- und Verfassungsstaats im Jahr 1848 formierte sich innerhalb des Schweizer Katholizismus eine mehr oder weniger geschlossen organisierte Gruppierung, die im Namen der kath. Sache Einfluß und Macht in der Gesellschaft zu gewinnen wie auch die Interessen des Katholizismus zur Geltung zu bringen suchte. Gemeint ist die kath. Bewegung beziehungsweise der Politische Katholizismus, der ungefähr zeitgleich in anderen westeuropäischen Ländern ebenfalls schärfere Konturen anzunehmen begann. Ein maßgeblicher Faktor für seine Entstehung war die Minderheitensituation, die den Katholizismus in der schweizerischen Gesellschaft charakterisierte. Diskriminierung und vielfältige Benachteiligungen bewirkten allmählich ein ausgeprägtes Gruppenbewußtsein der kath. Minorität, deren Mitglieder sich durch gemeinsame Wertvorstellungen, Normen, Mentalstrukturen, Gefühle und Verhaltensweisen auszeichneten, außerdem durch gemeinsame Bande sozialer Beziehungen und Organisationen verbunden waren. Die kath. Weltanschauung fungierte dabei als ideologische Klammer, Surrogat und konstitutives Substrat.

In diesem Umfeld keimte der Gedanke eines Katholikentags auf; den Ruf danach erhob man erstmals in den nach dem Sonderbundkrieg von 1847 entstandenen kath. Vereinen und Verbänden. Zu diesem Zweck nahmen führende Repräsentanten des 1857 ins Leben getretenen „Schweizerischen Piusvereins" Kontakte auf mit der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands von 1885 zu Münster/ Westf. – 1848 war der erste deutsche Katholikentag in Mainz veranstaltet worden. Aber erst 1903 konnte in Luzern der erste schweizerische Katholikentag ausgerichtet werden. Ihm folgten in unregelmäßigen Intervallen noch neun weitere; der letzte Katholikentag fand 1954 in Freiburg i.Ü. statt. Auch wenn die deutschen Katholikentage die Folie abgegeben hatten, so wäre es gleichwohl falsch anzunehmen, die schweizerischen Katholikentage hätten jene einfach kopiert; zu unterschiedlich waren nämlich bei aller Ähnlichkeit die in der Schweiz spezifischen Gegebenheiten. Hauptträger und Organisatoren der Katholikentage waren insbesondere die Vereine und Verbände, allen voran der „Schweizerische Katholische Volksverein".

An den Katholikentagen – imposante, triumphalistische Manifestationen der seit Jahrzehnten angestrebten inneren Einheit und Geschlossenheit des kirchentreuen und in Vereinen organisierten kath. Bevölkerungsteils sowie bewußte Demonstrationen der gesellschaftlichen Präsenz der Katholiken nach außen – nahmen alle Kräfte des Schweizer Katholizismus teil, vom Episkopat bis zur Fraktion der Bundesversammlung, vom Jünglingsverein bis zum Arbeiterverein. Diese Großkundgebungen griffen vornehmlich die vom Politischen Katholizismus propagierten Forderungen auf, erörterten dessen programmatische Zielsetzungen im politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und karitativen Bereich und entwickelten entsprechende Lösungsstrategien. Besaßen die ersten Katholikentage trotz ihres religiösen Schwerpunkts eine starke Affinität zu einem politischen Volkstag, so entpolitisierten sich die Veranstaltungen dank der zunehmenden bischöflichen Einflußnahme immer mehr, so daß die beiden letzten von 1949 und 1954 mit je rund 100.000 Teilnehmern zu religiös-eucharistischen Kirchentagen wurden.

Um 1950 machten sich Risse im kath. Einheitsblock bemerkbar. Denn der von verschiedenen Faktoren in Gang gesetzte Integrationsprozeß sämtlicher politischer Gruppierungen in die schweizerische Gesamtgesellschaft schritt nach dem Zweiten Weltkrieg zügig voran. Das führte zu einer zuvor nicht dagewesenen Nivellierung der Wertvorstellungen und Verhaltensweisen breitester Bevölkerungsschichten; die ideologisch-weltanschaulichen Positionen der politischen Lager glichen sich einander an. Im Verlauf dieses Assimilationsprozesses verlor der Katholizismus seine bisherige Kohäsion, Solidarität und Bindekraft. Auf weltanschaulicher Ebene kam es vielfach zur Auflösung des kath. Milieus sowie zur Angleichung an die Wertvorstellungen und das moderne Lebensgefühl der gesamten Schweizer Bevölkerung. Hierin liegt neben dem starken deutsch-welschen Antagonismus auch wesentlich die Erklärung dafür, warum seit 1954 keine entsprechende Kundgebung mehr

zustande gekommen ist, wenngleich es mancherlei Bemühungen gegeben hatte, den Gedanken an einen neuen Katholikentag zu forcieren und seine Realisation ins Auge zu fassen.

In seiner Studie, 1978 als Diss. abgeschlossen und für die Publikation um die wieder einsetzende Diskussion über einen neuen schweizerischen Katholikentag bis 1983 mit den entsprechenden Quellen als Ausblick (413–434) erweitert, schildert I. eingehend und kenntnisreich die Genese und Entwicklungsgeschichte dieser Katholikentage als primär kirchlicher Ereignisse, ihre Gemeinsamkeiten mit, aber auch ihre Unterschiede zu dem deutschen Vorbild, die sie voraussetzenden und im Lauf der Zeit sich ändernden Ursachen, Faktoren und Rahmenbedingungen. Das Buch umfaßt acht Teile, wobei mehrere sich der Organisation und Struktur, dem Träger, Aufbau und Ablauf, den Zielen und Funktionen dieser Großveranstaltungen widmen; außerdem wird in ihm das Verhältnis der Katholikentage zur Hierarchie wie auch die enge Verflechtung mit dem Partei- und Vereinswesen akkurat behandelt.

Der Vf., über Gegenstand, Methode, Quellenlage und Literatur sich kritisch Rechenschaft gebend (14–17; 437f), hat sich zum Ziel gesetzt, „den schweizerischen Katholikentag in seiner Gesamtheit zu erfassen". Angestrebt wird von ihm „keine besonders detaillierte Darstellung" (15); wohl werden sämtliche Aspekte der Katholikentage aufgezeigt oder doch wenigstens angedeutet. Bewußt verzichtet I. darauf, einzelne durchaus wichtige Themen näher abzuhandeln, weil dies den Rahmen vorliegender Arbeit gesprengt hätte bzw. Sonderstudien notwendig machen würde (ebd). Die Studie basiert hauptsächlich auf Primärquellen, aus denen ausgiebig zitiert wird; die herangezogene Literatur nimmt sich dagegen eher bescheiden aus.

Alles in allem handelt es sich hier um eine sorgfältige Untersuchung, die den Beitrag der schweizerischen Katholikentage zur Emanzipation der Katholiken in der von Liberalen und Sozialisten dominierten politischen Szene gebührend würdigt, aber auch die Aussöhnung der Katholiken mit den anderen weltanschaulichen Gruppen der Gesamtgesellschaft anklingen läßt. Das Buch ist auch für Nichtschweizer lesenswert. Zahlreichen Kurzviten in den Anmerkungen bieten zusätzliche Informationen. Ein Personen- (453–462) und Sachregister (463–472) schließen dem Leser das Buch bequem auf.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Gauly, Thomas M.: **Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1976.** – Bonn: Bouvier Verlag 1990. 504 S., geb DM 178,00
Gauly, Thomas M.: **Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust.** – Bonn: Bouvier Verlag 1991. 474 S., geb. DM 68,00

Die ungewöhnliche Tatsache, daß hier eine zeitgeschichtliche Diss. zugleich in einer wissenschaftlichen und in einer populären (z. T. gekürzten, z. T. erweiterten und in einzelnen Abschnitten umgestellten) Fassung vorgelegt worden ist, signalisiert, daß Vf. und Verlag ein besonderes öffentliches Interesse an diesem Buch erwarten. Diese Kalkulation ist sicher richtig, denn der Vf. hat hier eine Studie vorgelegt, der nichts Vergleichbares zur Seite gestellt werden kann: Wenn man von F. Spotts absieht (Kirchen und Politik in Deutschland, Stuttgart 1976), gab es bislang keine Monographie, die versucht hätte, die Geschichte der katholischen Kirche in die politische Geschichte der Bundesrepublik Deutschland einzuordnen. Schon der eng an Spotts angelehnte Titel der Diss. macht deutlich, daß G. die dort angerissenen Fragen weiter verfolgen möchte. Freilich habe Spotts einen „höchst problematischen" Ansatz gewählt, nämlich die politische Dimension von Kirche und Katholizismus untersucht, „ohne das religiöse Selbstverständnis und die Binnenstrukturen der Kirche ernsthaft einzubeziehen" (47).

Der erste Teil der hier in erster Linie zu besprechenden Diss. („Die Grundlagen des Verhältnisses von Kirche und Staat in Deutschland 1945–1949", 67–148) bietet eine gelegentlich sprunghaft wirkende tour d'horizon über die ersten Nachkriegsjahre – auch daran erkennbar, daß einige Abschnitte (Erster Teil, I) in der populären Fassung des Buches fortgelassen wurden, obwohl vielleicht auch für breitere Kreise von Interesse gewesen wäre, daß es für die Kirche nach 1945 „keinen Zweifel daran (gab), daß dieser Neuaufbau im Zeichen einer wertbegründeten Demokratie geschehen müsse" (70. Ähnlich fehlt auch im dritten Teil Kap. III,1).

Nach einer Skizze der demographischen Veränderungen und der Hervorhebung des ökumenischen Impulses, der das Jahr 1945 geprägt hat, folgen nun Kap. über das „Schuldbekenntnis" der Bischöfe und die Kollektivschuldfrage, über die sozialen und „quasi-staatlichen" Funktionen der Kirche, über das Verhältnis zu den Besatzungsmächten, die Reorganisation des Laienkatholizismus. Der Schwerpunkt liegt schließlich bei den Auseinandersetzungen um das Grundgesetz und der Einrichtung des „Katholischen Büros" in Bonn.

G. entfaltet das Bild einer Kirche, die, vom Druck der Verfolgung entlastet, in ein Hochgefühl gerät, in dem „kritische Worte schnell überhört oder gar bewußt verdrängt (wurden)" (84). Bald nahm sie eine „Sprecherrolle für das deutsche Volk" (91) wahr, wobei sich die Beziehungen zu den Besatzungsmächten wegen des von den Kirchen abgelehnten Kollektivschuldvorwurfs verschlechterten (97). Im Zuge der Verhandlungen um die Gestalt des Grundgesetzes stellte sich heraus, daß die weitgespannten Erwartungen an die Verchristlichung von Staat und Gesellschaft nicht in Erfüllung gehen konnten (125f).

Die Fülle von Themen, die hier auf 80 S. abgehandelt wird, bringt es naturgemäß mit sich, daß im Detail mancherlei Kritik ansetzen kann. Auch Befremdendes ist zu entdecken:

„Durch die zwangsweise Einverleibung aller Beamter in die NSDAP wurden diese von den Alliierten von vornherein als Mitschuldige an den Kriegsverbrechen angesehen und mußten sich zunächst einer Internierung unterziehen" (85). Weder gab es eine Zwangsmitgliedschaft, noch wurden den Beamten pauschal Kriegsverbrechen unterstellt, und von einer allgemeinen Internierung kann auch nicht die Rede sein. Bei größerer Sorgfalt wäre vermieden worden, daß nun die Stammtisch-Apologetik der Mitläufer als wissenschaftlicher Kenntnisstand vermittelt wird.

Ein viel grundsätzlicheres Problem der Darstellung ist jedoch, daß die von G. selbst geforderte Einbeziehung des religiösen Selbstverständnisses der Kirche bei der Interpretation ihres politischen Verhaltens kaum eingelöst wird.

So entfaltet der Vf. auf der einen Seite ein breites Bild intensiver Einwirkungsbemühungen insbesondere der Bischöfe auf die Neugestaltung der Bundesrepublik, andererseits wird fast beiläufig bemerkt: „Im Grunde dachten sie [die Bischöfe] nicht politisch; es überwog der Blick auf das ‚Rein-Religiöse', den religiössittlichen Wiederaufbau der Gesellschaft und die seelsorglichen Probleme der Zeit" (91).

An diesem Punkt wäre nachzufassen. Jedenfalls bleibt undeutlich, daß sich das religiöse Bewußtsein der Katholiken im Jahre 1945 sehr erheblich vom Zustand des Jahres 1933 unterschied – nicht nur im Sinne des Gefühls einer überstandenen Bewährungsprobe. Es sei hier nur an die wegweisende Studie von W. K. Blessing über das das Erzbistum Bamberg in dem von M. Broszat herausgegebenen Sammelband „Von Stalingrad zur Währungsreform" erinnert, der diesen Übergang in meisterhafter Weise skizziert (Der Titel wird im Literaturverzeichnis nicht einmal erwähnt). Auffallend ist auch, daß ausgerechnet die Stellungnahme des sonst oft zitierten Ivo Zeiger zu den Ergebnissen des Parlamentarischen Rates vom 1. 1. 1949 fehlt, in denen er die unpolitische, „rein religiöse Linie" des deutschen Katholizismus für die mangelhaften Ergebnisse der Verhandlungen verantwortlich macht (Zit. bei L. Volk, Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949, in: A. Rauscher, Kirche und Katholizismus 1945–1949, 77). Diese von Zeiger beobachtete „religiöse Linie" dürfte einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis auch des politischen Agierens von Kirche und Katholizismus nach 1945 bieten und verbindet sich mit dem Durchbruch eines neuen Kirchenverständnisses, das stark auf die neuentdeckte Liturgie und Pfarrgemeinde bezogen ist.

Vor diesem Hintergrund kann auch deutlicher werden, was es eigentlich mit der „Actio catholica" auf sich hatte, die bei G. als Instrument zur Kontrolle des Laienkatholizismus durch die Bischöfe erscheint (99ff) und unbestritten den Wiederaufbau des katholischen Verbandswesens stark behindert hat. Aber wieso reorganisierten sich einige Laien auch ohne Rücksprache mit dem Episkopat im Sinne der „Actio catholica", wie G. selbst in einer Anmerkung feststellen muß (101, Anm. 111. Nicht erwähnt wird, daß W. Dirks zu diesem Kreis gehörte). Bei allen Unklarheiten im Detail galt die „Actio catholica" doch als ein modernes Konzept zur ‚Wiederverchristlichung, der Gesellschaft' in dem sich ein (unpolitischer) Klerus auf die religiöse Schulung der Laien zu konzentrieren hatte, die ihrerseits in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft wirken sollten. Die Reorganisation der inneren Strukturen von Kirche und Katholizismus nach 1945 ist weithin mit dem Versuch identisch, dieses Konzept durchzusetzen. Eine Beschreibung dieser bis in die fünfziger Jahre verfolgten, teilweise gescheiterten, teilweise bis heute fortwirkenden Bemühungen (Laienräte, „Verkirchlichung" nach H. Hürten) bleibt nach wie vor ein Desiderat.

Im zweiten Teil der Diss. („Der Einfluß des Katholizismus auf das innenpolitische Kraftfeld der Parteiendemokratie 1949–1976", 149–360) entfaltet G. einen beeindruckenden Überblick zu

den Beziehungen zwischen den Parteien und der katholischen Kirche von 1949 bis 1976. Was der Vf. hier an bisher unveröffentlichten Materialien vor allem aus Parteiarchiven zusammengetragen und verarbeitet hat, dürfte den eigentlichen Forschungsbeitrag dieses Buches darstellen. Programmatische Erklärungen, Hirtenbriefe, interne Diskussionen und Kontaktgespräche werden von G. im Kontext der politischen Entwicklung zu einer gut lesbaren Darstellung verbunden. Allerdings fällt auf, daß über die interessanten Kontaktgespräche zwischen den Parteien und Kirchenvertretern nur aus den Akten der Parteien berichtet wird (z. B. 272, Anm. 473 oder 302, Anm. 599), obwohl Akten des Katholischen Büros eingesehen wurden. Inwiefern diese Perspektive auch der Sicht der kirchlichen Seite entsprach, kann hier nicht beurteilt werden (Die ehemaligen Leiter des Katholischen Büros befinden sich nicht unter den befragten Zeitzeugen).

G. unterscheidet fünf Phasen: Bis 1953 befand sich die Kirche im „Gleichklang" (149) mit den Unionsparteien und im unüberbrückbaren Gegensatz zur SPD, von 1953 bis 1963 deuten sich Umbrüche an, die sich in einer kirchlichen Kritik am christlichen „Minimalismus" (181) der CDU und der vorsichtigen Öffnung zur SPD niederschlugen, die ihrerseits massive Vertrauenswerbung unter den Katholiken betrieb. 1963 bis 1969 lösen sich – auch unter dem Einfluß des Konzils – die alten Fronten auf: Die SPD übernimmt die kirchenpolitische Initiative, während die CDU in den Geruch des Liberalismus gerät. Zwischen 1969 und 1972 schwindet die innere Geschlossenheit des Katholizismus im Zuge der nachkonziliaren Diskussion, und die sozial-liberale Koalition leitet ihre Reformpolitik ein. Als im Zuge der dadurch ausgelösten Grundwerte-Debatte erkennbar wird, daß ein moralischer und religiöser Grundkonsens in der Gesellschaft verloren gegangen ist, geht die Kirche auf Distanz zur SPD/FDP-Regierung (1972–1976).

Spätestens hier stellt sich im Rückblick die Frage, welche Motive das öffentlich-politische Handeln der Kirche bestimmt haben: Als Kardinal Döpfner 1976 starb, „ließ er", G. zufolge, „eine Kirche zurück, deren Hoffnung sich zur Zeit der Gründung der Republik auf eine ‚Wiederverchristlichung' von Staat und Gesellschaft gerichtet hatte und die nun einsehen mußte, daß man von diesem Ziel weiter entfernt schien als 25 Jahre zuvor" (314). Tatsächlich geht G. davon aus, daß das Programm der ‚Wiederverchristlichung' von Staat und Gesellschaft den Episkopat bis in die siebziger Jahre geleitet hat und erst die Grundwerte-Debatte das „Ende der kirchlichen Visionen" markiert habe (so in der Einleitung, 28). Diese These läßt einige Fragen offen. Zwar fehlen uns noch repräsentative Untersuchungen über den entsprechenden Sprachgebrauch, aber insgesamt scheinen doch die hochgespannten Erwartungen an eine ‚Verchristlichung' Deutschlands spätestens Mitte der fünfziger Jahre der Ernüchterung, ja Resignation gewichen zu sein. Ferner bleibt unklar, was der Begriff der ‚Verchristlichung' des öffentlichen Lebens eigentlich meint. G. hebt in diesem Zusammenhang auf einen „unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem religiösen Auftrag der Kirche und ihrer politischen Einflußnahme" (27) und den „religiösen Führungsanspruch" der Kirchenführer in der Gesellschaft ab (29). Darüber hinaus bringt G. keinen Beleg für eine gleichlautende und sinnentsprechende Verwendung des Begriffs durch die Bischöfe selbst. Vielmehr scheint er ihre politische Praxis bis 1976 im Lichte der Erklärungen aus den ersten Nachkriegsjahren zu interpretieren. Für den Leser wäre es sicherlich hilfreich gewesen, in einem Buch, in dem so viel von Bischöfen die Rede ist, auch nach der Theologie und damit dem Selbstverständnis des Bischofsamtes zu fragen. Es kennt in politischer Hinsicht keinen theokratischen Anspruch, vertritt aber die Interessen der Ortskirche nach außen und muß spätestens bei der Verletzung dessen, was als göttliches und natürliches Recht erkannt wird, Stellung beziehen (Die deutsche Besonderheit besteht darin, daß den Bischöfen in diesem Punkt seit 1963 oft Versagen vorgeworfen wird, was die Zeit vor 1945 betrifft, aber aktuelle Stellungnahmen als unberufene Einmischung gewertet werden).

Der dritte Teil der Darstellung („Die Reichweite des katholischen Einflusses und seine Grenzen", 361–427) widmet sich der Zusammenfassung und Einordnung.

Neben einem Überblick über das Wahlverhalten der Katholiken (in Anlehnung an K. Schmitt) steht die Frage im Mittelpunkt, wie die Kirche ihren „Machtanspruch" legitimiert und politisch wirksam wird. Dieser Anspruch leitet sich nach G. einmal direkt aus dem Sendungsauftrag ab, der auch die Gestaltung der Welt erfordert (362f). Zweitens sei der Machtanspruch von der Größe und Geschlossenheit des kirchlichen Systems abhängig, d. h. von der Bereitschaft der Katholiken, ihre Organisation (auch ökonomisch) zu stützen, drittens von dem Ausmaß, in dem der Kirche Sachkompetenz z. B. in ethischen Fragen beigemessen werde (366–377).

Wichtig dürfte auch im Blick auf den Untertitel der populären Fassung sein, daß G. hier einen sehr weiten Begriff von „Machtanspruch" verwendet. Durch die Ableitung aus dem Sendungsauftrag der Kirche fällt jede Form von Verkündigung, sofern sie irgendetwas mit gesellschaftlicher Realität zu tun hat, unter diesen Begriff. Der Sache nach meint G. einen allgemeinen normativen Geltungsanspruch für menschliches Handeln. Davon wäre ein „Machtanspruch" zu unterscheiden, der auf die Einflußnahme auf konkrete legislative oder exekutive Funktionen oder gar deren Wahrnehmung abhebt. Die Verwendung des Begriffs läßt nicht recht deutlich werden, daß das Problem in der Umsetzung liegt – aber nicht nur für die Kirchen, sondern für die modernen Massendemokratien überhaupt, die eine Verständigung über die wechselseitigen Geltungsansprüche herbeiführen und diese dann in konkrete Politik umsetzen müssen – seit Beginn der ökologischen Debatte sogar unter Einbeziehung der vermuteten Erwartungen künftiger Generationen.

Eine „Schlußbetrachtung" (429–437) widmet sich dem Wahlsieg der Christdemokraten im Jahre 1983:

Die hochgespannten Erwartungen seien enttäuscht, ein „gewisses Ohnmachtsgefühl" habe sich bei vielen Katholiken entwickelt, als der „Verlust an politischen Einflußmöglichkeiten seitens der Kirche ... offenkundig wurde" (437). Die populäre Fassung weitet dieses Nachwort noch etwas aus (Katholiken, 297–307. 308–313 entspricht z. T. Kirche und Politik 404–410): Unter dem Titel „Antimodernismus, Polarisierung und Machtverfall: Die Kirchenkrise weitet sich aus" und „Katholiken und Protestanten im neuen Deutschland: Der 9. November 1989 und die Folgen" läßt G. noch einige eher journalistische Betrachtungen über die Ereignisse der letzten Jahre folgen, die sich einer wissenschaftlichen Diskussion entziehen. Der Schluß der populären Fassung („Missionsland Deutschland?", 337–344) warnt angesichts des „Macht-" (besser: Akzeptanz-) Verlustes vor „selbstgefälligen(n) Stabilitätsillusionen" (343); den Katholiken drohe der Weg in die „völlige politische wie gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit". Er sei nur abzuwenden durch einen offenen „Dialog über Macht und Machtanspruch [Leitungsfunktionen?] innerhalb der Kirche" (ebda.), die Übernahme demokratischer Strukturen, das Überdenken der Stellung der Laien und die Anpassung der Kommunikationsfähigkeit an die säkulare Gesellschaft.

Eine Bewertung dieser Doppelpublikation fällt nicht leicht. In erster Linie ist an den allgemeinen Rückstand der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung bei der Aufarbeitung der Geschichte der Bundesrepublik zu erinnern, die bislang keine ähnlich breit angelegte Studie hervorgebracht hat. Es wäre unangemessen, diese Leistung nicht gebührend zu würdigen. Andererseits scheinen die Probleme, die sich einem solchen Unternehmen entgegenstellen, vorläufig noch kaum befriedigend zu lösen zu sein – diesem Eindruck kann man sich auch nach der Lektüre der vorliegenden Bände nicht entziehen. Das Verhältnis der Kirche zu den Parteien ist jetzt in den Grundlinien erkennbar; von einer (auch von G. geforderten) Integration von politischer, sozialer und religöser Geschichte sind wir jedoch noch weit entfernt. Insbesondere unter dem Titel „Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust" klaffen Anspruch und Wirklichkeit weit auseinander, denn abgesehen vom Wahlverhalten ist von den durchschnittlichen Katholiken überhaupt nicht die Rede. Hier sind es die Bischöfe und Politiker, die Geschichte machen.

Münster Wilhelm Damberg

De Lubac, Henri: **Mémoire sur l'occasion des mes écrits**. – Namur: Culture et Vérité 1989, 399 S., kart. bfr 1.450

Als dieser Bd 1989 erschien, war der Vf., Jesuit und seit 1983 Kardinal, 93 Jahre alt. Es handelt sich um eine Art Rückschau auf das eigene Wirken, auf wichtige Begegnungen und wesentliche Veröffentlichungen, aber auch um eine Sammlung unterschiedlichster Dokumente. Da das Ganze in mehreren Anläufen entstand, kann man nicht von einer geschlossenen Konzeption sprechen und das Werk auch nicht einer der gängigen literarischen Arten (Biographie, „Lageplan" zum eigenen Schrifttum o. ä.) zuordnen.

Auf den ersten Blick fällt die Zweiteilung auf: Die im Ich-Stil gehaltene Rückschau umfaßt 9 Kap. (11–117), auf die die erwähnte Materialsammlung folgt (179–398).

Um es vorweg zu sagen: Das Buch ist nicht nur für Interessenten der französischen kath. Theologie (insbesondere an dem verehrungswürdigen Vf. Interessierte), sondern für alle, die sich um eine genauere Kenntnis der Situation der kath. Kirche und ihrer Theologie zwischen 1930 und dem Zweiten Vatikanischen Konzil bemü-

hen, eine erstrangige Information. H. U. von Balthasar hatte von dem Manuskript erfahren, als er das Bändchen „Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk" (Einsiedeln 1976) schrieb, es aber nicht mehr in die Darstellung einbezogen (vgl. ebd. 7).

Das I. Kap. beginnt mit der ersten Vorlesung de L.s im Oktober 1929, als er an der Theol. Fakultät in Lyon-Fourvière den Fundamentaltheologen A. Valensin unerwartet ersetzen mußte. Es enthält Erinnerungen an Lehrer, Freunde, Bischöfe und an die ersten Veröffentlichungen. Unter den vielen Namen, die hier erwähnt sind, bleiben besonders M. Blondel, P. Rousselot und J. Maréchal im Gedächtnis. Die Fähigkeit des Vf.s, Fragestellungen und Positionen mit kurzen und geistreichen, manchmal ein wenig boshaften Beobachtungen zu charakterisieren, kommt bereits hier zur Geltung.

Im II. Kap. spricht der Vf. von bedeutenderen eigenen Veröffentlichungen:

„Catholicisme", zuerst als Broschüre 1936; „Corpus Mysticum", als Buch 1944 erschienen; drei Bücher über den Buddhismus; „Surnaturel" von 1946; die Veröffentlichungen über Proudhon, den Atheismus und die Gottesfrage. Die Erinnerungen gelten Y. Congar, J. Daniélou, H. U. von Balthasar.

Mehrfache Bedrängnisse werden im III. Kap. thematisiert. Der Vf. nennt zum einen die kirchlichen Verdächtigungen, die 1935 mit einer Anfrage des späteren Kardinals Ruffini wegen eines Vortrags auf einem Einkehrtag für Priester einsetzten.

Die Denunziationen stammen aus: „un certain conservatisme scolastique, une sorte de dictature dite ‚thomisme', ‚intégrisme'" (47). Die Umtriebe führen 1947 zu einem römischen Veto gegen de L.s Teilnahme an der Semaine sociale von Paris, eine Maßnahme, die auch M.-D. Chenu und M. Blondel trifft. Den Bedrängten gilt die Sympathie des Pariser Kardinals Suhard.

Auf der anderen Seite die Gefahren durch die Nazibesetzung:

Lyon wird nach de L.s Ansicht die geistige Hauptstadt Frankreichs. Im Jesuitenkolleg von Fourvière trifft sich die geistige Résistance, Gabriel Marcel, Paul Claudel, Wladimir d'Ormesson, Robert d'Harcourt. Der Widerstand führt zu Publikationen in „Cahiers" wie „Témoignage chrétien" u. a. De L. wird bedroht, ausspioniert, er entzieht sich der drohenden Verhaftung, indem er sich versteckt (53). Auch dieses Kap. führt die für de L. so wichtigen Freundschaften an: J. Monchanin, A. Valensin, G. Fessard, Y. de Montcheuil (der von den Nazis 1944 erschossen wird), den Briefwechsel mit Teilhard de Chardin.

Den Höhepunkt der kirchlichen Schwierigkeiten de L.s beschreibt das IV. Kap. Nachdem P. Parente bereits 1942 im „Osservatore Romano" die Erneuerung der Theologie in Frankreich angegriffen und namentlich Chenu und P. Charlier genannt hatte, fällt nun im September 1946 erstmals bei R. Garrigou-Lagrange OP vom römischen Angelicum der Ausdruck „nouvelle théologie" (61f). Vorwürfe gegen de L. betreffen seine Auffassung vom Verhältnis von Natur und Gnade. 1950 erscheint sein Origenes-Buch „Histoire et esprit". Er wird einer erniedrigenden Zensur unterworfen und verfaßt eine peinliche Ergebenheitsadresse (67, 69); Pius XII. mißtraut ihm wegen eines fälschlicherweise ihm zugeschriebenen Scriptums (70). Der neue Jesuitengeneral J. B. Janssens, den de L. auf alle erdenkliche Weise in Schutz nimmt, verhält sich kleinkariert. De L. muß alle Studienhäuser der Jesuiten meiden und sich mit seinem Freund Henri Bouillard SJ († 1981) nach Paris ins Exil begeben (von theologiegeschichtlichem Interesse sind de L.s Feststellungen über die Verhaltensweise von H. Küng gegenüber seinem Lehrer Bouillard: 72, 299). Mit der Enzyklika „Humani generis" 1950 ist de L. nicht mitgemeint, aber Verdacht und römische Vorzensur bleiben. Ihr legt er die „Méditation sur l'Eglise" (1952/54) vor. G. B. Montini beklagt sich über die „allmächtige" „faction intégriste" (77). Aber: niemals wurde ein offizieller Vorwurf gegen de L. erhoben; Verdächtigungen und Aussperrungen geschehen gleichsam „unter der Hand". Bei einem Romaufenthalt darf er nicht in einem Jesuitenhaus wohnen (80).

V. Kap.: Sein Standpunkt wird deutlich: Seine Gegner kennen die katholische Tradition nicht (81), aber trotz der leidvollen Isolierung kennen seine Ergebenheit und Loyalität gegenüber der „Kirche" keine Grenzen (87). Da er das Vertrauen des Kardinals Gerlier in Lyon genießt, darf er 1953 wieder einige Vorlesungen halten, ohne öffentliche Ankündigung, vor vier oder fünf Hörern, über ein buddhistisches Thema: Amida. Er veröffentlicht „Sur les chemins de Dieu" 1956 und arbeitet an seinem großen Werk „Exégèse médiévale". Der Vatikan erlaubt ihm „ad experimentum" Vorlesungen über Buddhismus und Hinduismus in Fourvière. Im März 1958 schreibt er einen überdemütigen Brief an Pius XII. und erhält über P. Augustin Bea eine sehr ermutigende Antwort (89). Die feige Ängstlichkeit des Jesuitengenerals wird überdeutlich (90), bis 1959 entstehen neue Schwierigkeiten. De L. besteht aber darauf, daß er nie formell abgesetzt war (91). 1960 demissioniert er, ohne je eigentlich zum Prof. ernannt gewesen zu sein, und wird nun „Honorarprofessor".

Das VI. Kap. ist vor allem den Freunden gewidmet.

Wo sie durch den Tod oder aus anderen Gründen gehindert waren zu publizieren, übernimmt de L. diesen Dienst an ihnen. Eine besondere Rolle spielen de Montcheuil, Valensin († 1953) und dessen Korrespondenz, vor allem mit Blondel, Teilhard de Chardin († 1955). Hier kann man die römische Schäbigkeit nachlesen, daß zuerst für de L.s Buch „La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin" durch Vorzensur und Zensur das „Imprimatur" gegeben und ein Vierteljahr danach jede Neuauflage und Übersetzung verboten wurden – das war 1962, das Konzil war bereits angekündigt und vorbereitet (105f). Weitere, hier gewürdigte Freunde sind J. Monchanin († 1957) und V. Fontoynont († 1958).

Im VII. Kap. spricht der Vf. zwar über das Konzil, es ist aber nicht eigentlich Thema dieser persönlichen Rechenschaft. Johannes XXIII. war über „Humani generis" unzufrieden (117); er bekundete de L. sein Wohlwollen, zuerst wegen dessen verdienstvoller Sammlung „Sources chrétiennes", dann durch die Aufnahme – zusammen mit dem ebenfalls verfolgten Y. Congar – in die Theologische Kommission zur Vorbereitung des Konzils 1960. Extrem kurz behandelt der Vf. die sechs Jahre, die er vorwiegend in Rom und auf Weltreisen mit theologischen Vorträgen zubrachte. Die Entwicklung mit und nach dem Konzil kann er nicht mitvollziehen. Im Zusammenhang mit einer Kritik am Atheismus-Sekretariat des Kardinals König, dem er angehörte, äußert er seine Angst vor der Soziologie und vor einer „marxisation" der Kirche (120f). Die Sympathie Etienne Gilsons zu de L. kommt schön zur Geltung, auch wird deutlich, daß zu seinen Gegnern besonders C. Boyer zu rechnen ist (127). Die nachkonziliaren Veröffentlichungen de L.s werden mit ihren Intentionen vorgestellt. Immerhin fällt das gerechte Urteil: An der Glaubenskrise ist nicht das Konzil schuld, es konnte sie lediglich nicht stoppen (133).

Das VIII. Kap. trägt noch mehr persönlichen und privaten Charakter. De L. berichtet über nichtveröffentlichte Manuskripte; in übertriebener Demut sagt er, was er alles nicht kann und nicht ist. Seine Spiritualität wird in schöner Weise deutlich, ebenso seine Sorge um die Kirche, aber auch seine eher düstere Zeit- und Zukunftssicht. Voller Sympathie spricht er über H. U. von Balthasar, seinen Freund und Übersetzer. Das 1975 beendete Kap. steckt voller Lebensweisheiten: „On ne recommence pas sa vie, et les regrets sont vains". Anrührend sind die Sätze über seine Mutter (155).

In dem 1981 vollendeten IX. Kap. berichtet de L. über Veröffentlichungen seit 1977: über Teilhard, Joachim von Fiore, ein Büchlein, das er 1980 den drei Jesuiten Y. de Montcheuil, Ch. Nicolet und J. Zupan widmete und als sein Testament verstanden wissen will, über z. T. nicht veröffentlichte Arbeiten über Joh. Chrysostomus, Origenes, Anselm. Er spricht über seine Beziehung zu Paul VI., die in der Zwischenzeit verstorbenen Freunde, besonders J. Daniélou († 1974), G. Fessard († 1978), H. Bouillard († 1981) sowie über seine Freundschaft zum jetzigen Papst.

Noch einmal ein Zeugnis innerkirchlicher Unanständigkeit: 1975 schrieb er dem Kardinal Siri in Genua einen Verteidigungsbrief wegen eindeutig falscher Aussagen über de L. in dem Buch „Gethsemani". Er erhielt nicht nur nie eine Antwort, sondern die 1981 erschienene französische Übersetzung des Buches enthielt unverändert die Lügen des Kardinals – was neue Verleumdungen gegen de L. nach sich zog (175ff).

Die über 200 S. Annexe enthalten ein buntes Gemisch an Dokumentation: Korrespondenzen, Auszüge aus Rezensionen (besonders eindrucksvoll die zu „Surnaturel" 206–227), Zensurgutachten. Das Material ist äußerst wertvoll zu den Vorgängen rund um die „nouvelle théologie", enthält sehr viel wichtige Einblicke zu Teilhard und Blondel, aber auch viel jesuiteninterne Geschwätzigkeit. Dokumentiert werden auch de L.s Befürchtungen über die nachkonziliare Entwicklung, die mit Oktober 1964 einsetzen (ab S. 341). Zu den von de L. hier ebenfalls aufgenommenen Dokumenten gehört der Brief H. U. von Balthasars anläßlich seines Ordensaustritts 1950 (371–375).

Eine Bemerkung in eigener Sache sei angefügt. 1970 hatte ich aufgrund mehrerer persönlicher Gespräche, einer eingehenden Korrespondenz und mir überlassenen Materials ein Porträt de L.s in dem Ergänzungsband zu „Bilanz der Theologie im 20. Jh." vorgelegt (199–214). De L. veröffentlichte dazu in seiner Bibliographie 1975 eine „Richtigstellung", die auch hier zur Sprache kommt (146 und 361). Wie de L. berichtet, war er nie von den Deutschen verhaftet, wenn er ihnen auch nur mit Mühe entkam. Die diesbezügliche Bemerkung hatte mir H. U. von Balthasar übermittelt. De L. besteht auch darauf, daß er nie formell als Prof. „abgesetzt" war und die Fakultät in Lyon-Fourvière ihn in ihrem Verzeichnis als „beurlaubt" führte.

Diese sachlichen Korrekturen seien gern zur Kenntnis genommen. Zu dem, was ich in dem Porträt wertend schrieb, meint de L.: Die Attacken gegen ihn seien nicht dumm und bösartig gewesen; der Ordensgeneral Janssens sei nicht feige, sondern ihm gegenüber von großer Güte erfüllt gewesen; die Kirche dürfe durchaus ihren Kindern Leiden zufügen. Hier gestatte ich mir, bei meiner Meinung zu bleiben.

Ergreifend ist die letzte Seite (399): „Niemals, nicht ein einziges Mal in meinem Leben hat irgendeine Autorität der Gesellschaft Jesu oder der Kirche mich über meine Lehre befragt, niemals ... und dennoch zahlreiche Anklagen jeder Art ... die sich keine legitime Autorität zu eigen gemacht hat."

Eine Zeit und ein Leben voll Opfer und Leid treten vor die Augen der Leser, die sich fragen, womit die Kirche im Zeichen der andrängenden Gottesfrage und Glaubenskrise eigentlich ihre Zeit zugebracht hat.

Münster Herbert Vorgrimler

Joest, Wilfried: **Fundamentaltheologie**. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1989 (3., durchgesehene und ergänzte Aufl.). 260 S. (Theologische Wissenschaft, Bd 11.3), kart. DM 29,80

Die „Fundamentaltheologie" von J. – 1974 in erster Auflage erschienen und bislang das einzige protestantische Buch, das diesen Titel trägt, – hat mit Recht große Beachtung auch unter katholischen Theologen gefunden. Paginierung und (soweit ich sehe) Text der vorliegenden 3. Aufl. entsprechen ab S. 14 der 1. Aufl. Abgesehen von dem neuen Vorwort wurde gegenüber der 2. Aufl. (1981) die Literatur „Zur allgemeinen Orientierung" (S. 13) um drei Titel erweitert.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Thils, Gustave: **«Foi chrétienne» et «Unité de l'Europe»**. Avant-propos de Paul M. G. Levy. – Louvain-la-Neuve Peeters 1990. 137 S., kart. bfr 330

Vor nahezu drei Jahrzehnten versicherte mit J. B. Metz, daß er als Student in Innsbruck wesentliche Denkanstöße durch T.s Buch «Théologie des réalités terrestres» (Brügge 1946) empfangen hat. Seit eh und je hat der Löwener Fundamentaltheologe (* Brüssel 1909) ein waches Ohr für den Pulsschlag der Zeit, wie auch der neue Titel deutlich zeigt. Immer wieder greift er brandaktuelle Themen auf.

Während des II. Vaticanums war T. Peritus der Ökumenekommission (vgl. Le décret sur l'œcuménisme [Brügge 1966], L'Eglise et les Eglises. Perspectives nouvelles en œcuménisme [Brügge 1967]). Zudem gehörte er zum engsten Beraterkreis des Konzilsmoderators Kard. Suenens, von dessen zahlreichen Interventionen nicht wenige durch T. angeregt wurden, der bereits vor Konzilsbeginn herausfordernd schrieb: «Parlera-t-on des évêques au Concile» (NRTh 1961, 785–804). Suenens' vielbeachtete Ausführungen zur Bedeutung der Charismen in der Kirche, die in mehreren Konzilsdokumenten ihren Niederschlag fanden, waren maßgeblich durch T. inspiriert.

Die wachsende Bedeutung einer Theologie der nichtchristlichen Religionen hat T. bereits sehr früh erkannt (Propos et problèmes de la Théologie des religions non chrétiennes [Tournai 1966]). Nach den Friedensgebeten von Assisi (27. Okt. 1986) erschien: Présence et salut de Dieu chez les «non-chrétiens» mit dem lapidaren Untertitel: Une vérité à intégrer en tout «exposé de la foi» de l'an 2000 (Louvain-la-Neuve 1987).

Zu dem vieldiskutierten dreitägigen Ratzinger-Interview mit Vittorio Messori in Brixen (Aug. 1984) schrieb T. einen sehr sachlichen kritischen Kommentar: En dialogue avec l'«Entretien sur la foi» (Louvain-la-Neuve 1986), der deutschsprachigen Lesern – ebenso wie «Pour une théologie de structure planétaire» (Louvain-la-Neuve 1983) – in Übersetzung zugänglich gemacht werden sollte.

In seinem «avant-propos» zitiert Levy (em. Direktor des Löwener Instituts für Friedensforschung, der bereits 1978 mit einer Buchveröffentlichung «Sauver l'Europe» hervortrat) als Mitglied des Europarats einen nach Straßburg entsandten Redakteur der Prawda, der zu Beginn der sechziger Jahre an ihn die Frage richtete: „Was tun eigentlich die Türken hier? Sie sind nicht einmal Christen wie wir!" und weist darauf hin, daß der Vertreter eines theoretisch atheistischen Staates das Christsein zu einem fundamentalen Merkmal des Europäers machte (3).

In der „Einleitung" (26. Okt. 1989) umreißt T. deutlich das Anliegen seiner aktuellen Veröffentlichung: er möchte eine Handreichung vorlegen für alle, die sich veranlaßt sehen, über die Beziehungen zwischen „christlichem Glauben" und einem „geeinten Europa" zu referieren oder zu diskutieren (6). Dazu will er anhand systematischer Verlautbarungen (vorab der Päpste und Bischöfe sowie anderer religiöser Instanzen und führender Theologen), die auf theologischen Prinzipien basieren, eine Dokumentationsgrundlage bieten (8). Die Zahl der dazu durchgearbeiteten Texte in den wichtigsten europäischen Sprachen (vgl. die Fülle der Anmerkungspakete: 125–137) ist überwältigend. Die Beiträge zahlreicher Theologen werden kritisch durchleuchtet. Einem systematischen Ratzinger-Referat (Katholische Akademie in Bayern, 29. April 1979) über „Das europäische Erbe" widmet T. eine eingehende Analyse (47f). T. formuliert mit Bedacht: Théologie et théologie du politique. Comment se développe semblable théologie? (20–26); Quelle cohérence entre foi et engagement politique? (74–77). Besondere Beachtung verdient das Kap. «Rares appels aux sagesses philosophiques» (105–108).

Es ist nicht möglich, sämtliche Perlen in T.s Ausführungen zum Leuchten zu bringen. Beachtenswert ist da z. B. der Hinweis, daß Johannes Paul II. in seiner Rede vor dem Europäischen Parlament in Straßburg (11. Okt. 1988) jeden religiösen Integralismus «comme incompatible avec le génie propre de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien» zurückwies (125). So steht das Schlußkapitel treffend unter dem Titel «La laïcité ouverte» (123–126).

Bei seinem ersten Besuch in der Tschechoslowakei (5.–6. Mai 1990) unterstrich Papst Johannes Paul II. die Bedeutung eines geeinten Europas, das sich auf seine gemeinsamen christlichen Wurzeln zurückbesinnen muß, und kündigte die Einberufung einer Sondersynode der europäischen Bischöfe an.

Münster Werner Promper

Ruiz de la Peña, Juan Luis: **Imagen de Dios**. Antropología teológica fundamental. – Santander: Sal Terrae 1988. 286 S. (Colección ‚Presencia teológica', Bd 49)

In einem ersten Teil, „Biblische Anthropologie", wendet sich der Vf. zunächst I. dem AT, hier besonders den beiden Schöpfungsberichten und dem Weisheitsbuch, zu und geht sodann II. im Blick auf das ntl Zeugnis nach kurzen Hinweisen auf die Theologie der Synoptiker etwas ausführlicher auf die paulinischen Schriften ein. Ergänzende Bemerkungen sind der exegetischen Diskussion des Schemas Seele–Leib gewidmet.

Der zweite Teil, „Systematische Anthropologie", wird in vier Schritten entfaltet: „III. Das Problem Seele–Leib: der Mensch, einheitliches Sein", „IV. Die Würde des Bildes: der Mensch, personales Sein", „V. Die menschliche Tätigkeit in der Welt: der Mensch, schöpferisches Sein", „VI. die Frage nach dem Ursprung: der Mensch, geschaffenes Sein". Dabei ist der Vf. bemüht, jeweils nach einem kurzen geschichtlichen Überblick Haupttendenzen in der gegenwärtigen Diskussion herauszustellen und auf diesem Hintergrund eine systematische Antwort zu geben. Hier spielt der Rückgriff auf „Gaudium et Spes" eine zentrale Rolle.

Das Buch ist an einen breiteren, theologisch interessierten Leserkreis gerichtet und in diesem Rahmen auf gediegene Information über den Forschungsstand angelegt, wenn es auch zur weiteren Forschung kaum entscheidende Anstöße beiträgt.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Martikainen, Eeva: **Evangelium als Mitte.** Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode Hans Joachim Iwands. – Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989. 184 S. (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, NF Bd 9)

Die Frage der rechten Verhältnisbestimmung von kirchengründender Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament und konfessioneller Doktrin, wie sie in der jeweiligen Kirche in Geltung steht, ist nicht nur ein Problem von theologisch prinzipieller, sondern angesichts vielfältiger ökumenischer Lehrgespräche in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit auch ein Problem von höchst aktueller Bedeutung. Schon die innerreformatorischen Dialoge in Deutschland und die kontroversen Debatten um die angemessene Verfassungsstruktur der EKD waren nachhaltig von dieser Thematik bewegt. Dabei haben nach M. die der Unierten Kirche Deutschlands nahestehenden Theologen besonderes Gewicht auf die strikte Unterscheidung zwischen der in der evangelischen Mitte gründenden kirchlichen Einheit und ihrer lehrhaften Ausdrucksgestalt gelegt (vgl. 9–24). M. exemplifiziert dies in ihrer an der Univ. Helsinki bei T. Mannermaa angefertigten Diss. an einem der Hauptrepräsentanten unionskirchlicher Theologie, an Hans Joachim Iwand (1899–1960). Ziel der Arbeit ist es, „die strukturierenden Prinzipien von Iwands ökumenischer Methode aufzuzeigen" (19). Dabei konzentriert sich die Analyse vornehmlich auf Iwands ‚dialektische' Haupt- und Spätphase, die entscheidend vom Denken Karl Barths und von den theologischen Grundsätzen der Barmer Erklärung geprägt war.

Bestimmend für Iwands ökumenisches Programm (vgl. 25–43) ist nach M. die Überzeugung, daß die Einigkeit der Kirche nicht auf einem Lehrkonsens basiert. Für die kirchliche Einheit genüge das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, welche Konfession klar von ihrer lehrhaften Explikation zu unterscheiden sei. Es ist das Verdienst von M., die theologischen Hintergründe dieser Position systematisch aufgewiesen und ihre Stellung im Zusammenhang der dogmatischen Gesamtorganisation benannt zu haben. Zunächst wird zu zeigen versucht, wie die für Iwands Theologie eigentümliche Differenz von Evangelium und Lehre in Verbindung steht mit der Annahme einer, wie es heißt, ontischen Diastase von

Gott und Mensch bzw. Gott und Welt. Diese Annahme veranlaßt Iwand nach M. nicht nur zu einer Ablehnung aller prächristologischen Anknüpfungspunkte der Theologie, sie führt ihn zugleich dazu, die Christusoffenbarung, in der das eine Wort als Gottes einzige Rede manifest ist (51), „gemeinhin negationsförmig" (55) zu fassen. Weder in einen allgemeinen Offenbarungsbegriff noch auch in einen auf gegebener Selbst- und Welterfahrung aufruhenden Begriff einer Universalgeschichte könne die Christusoffenbarung integriert werden. Wie Gott nur durch Gott selbst erkannt werde (58f), so erschließe sich auch die göttliche Offenbarung in Christus nur von sich aus, um in solcher Selbsterschließung die Desintegration der gegebenen Selbst- und Welterfahrung aufzudecken und in diesem Sinne als deren Negation zu erscheinen. Iwands Rezeption und Interpretation der klassischen Zwei-Naturen-Lehre bestätigt diesen „Negationscharakter" (62) seiner Offenbarungstheologie nach M. eindeutig: Zwar werde nachdrücklich das wirkliche Menschsein der Person Jesu Christi betont. Doch sei Jesus Christus wirklicher Mensch im Unterschied zum allgemeinen Menschheitsstreben nach Gottgleichheit gerade als der, welcher in die durch keine menschliche Vermittlungsleistung aufzuhebende Differenz von Gott und Mensch einwillige. Ob man von daher sagen kann, „daß Christus vom Menschen der Welt gerade darin abweicht, daß er einwilligt, gottloser und sündiger Mensch zu sein" (64), muß freilich als fraglich erscheinen. Wenn man diesem Satz – wie dies in M.s Iwand-Interpretation in der Regel der Fall ist – die allgemeine, gewissermaßen offenbarungsvorgängig-metaphysische These eines Gott-Mensch-Gegensatzes (‚ontische Diastase'), ja sogar einer Gott-Mensch-Feindschaft (45) zugrunde legt, um ihn von dorther abzuleiten und zu verstehen, ist er gewiß falsch und theologisch inakzeptabel, denn es ließe sich nicht mehr deutlich machen, wie der am Kreuz den Sündertod gestorbene Jesus Christus als wirklicher Mensch auferstanden sein soll. Gerade dieses wirkliche Menschsein des österlichen Christus will Iwand aber dezidiert festhalten. Dem widerspricht die These nicht, daß der Auferstandene als der zu Gott gehende Mensch vorgestellt wird; denn die Erhöhung zu Gott hebt das wirkliche Menschsein Jesu Christi nicht im Sinne abstrakter Negation auf, sondern verewigt es und gibt ihm ein unveräußerliches Recht bei Gott selbst. Unter österlichen Bedingungen kann sonach von einer ontischen Diastase von Gott und Welt nurmehr unter Vorbehalten gesprochen werden, während die These von einer grundsätzlichen Gott-Mensch-Feindschaft als christologisch verkehrt zu gelten hat und der Falsifikation durch den pneumatologischen Prozeß anheimzustellen ist. Solcher pneumatologische Prozeß, wie er von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, um in Glaube und Liebe zum Heile von Menschheit und Welt wirksam zu sein, wird erweisen, daß die Tatsache der Sünde nicht von ewiger Dauer und keinen dauerhaften Gegensatz zu Gott zu begründen in der Lage ist. Die Sünde ist sonach unter christologisch-pneumatologischen Prämissen nur als eine im Verschwinden begriffene Faktizität zu begreifen mit der Folge, daß schließlich auch die Annahme einer endgültigen Gott-Mensch- bzw. Gott-Welt-Diastase unter einen eschatologischen Vorbehalt gerät und nicht länger die Aussicht auf eine weltumgreifend-inklusive Realisierung eines solchen Gott-Mensch-Verhältnisses verstellen darf, in dem zwar keineswegs die Absolutheit des gegebenen Unterschieds aufgehoben, wohl aber dessen diastatischer, durch wechselseitige Negation bestimmter Charakter überwunden ist.

Diese Hinweise mögen als Beleg dafür genügen, daß in der konkreten Entwicklung der theologischen Gedankenzusammenhänge die prinzipielle Voraussetzung jener sog. ontischen Gott-Welt-Diastase, unter welcher M. Iwands Konzeption erörtert, sich relativiert. M. weist darauf übrigens mehrfach selbst hin. Aber sie interpretiert diesen Sachverhalt im wesentlichen als ein Zeichen innerer Inkonsistenz und ‚Zweideutigkeit' bzw. ‚Zweigleisigkeit' des Iwandschen Systems; die gegebene Spannung der Aussagen wird daher zumeist mit der häufig gebrauchten Wendung ‚einerseits-andererseits' aufgelöst, wobei hinzugefügt wird: „Die mit dem Grundprinzip . . . im Spannungsverhältnis stehenden Aussagen sind . . . oftmals nur vereinzelte Feststellungen. Iwand baut seine theologischen Entscheidungen nicht auf diese und entwickelt sie auch nicht weiter. Die miteinander im Spannungsverhältnis stehenden Gedanken können jedoch den Leser seines Schaffens zur Frage veranlassen, ob seine Theologie einheitlich ist." (97) Untersuchungen zum Verhältnis von Geist und Buchstabe als Grundproblem in Iwands Wortbegriff (vgl. 71–96) sowie zur Beziehung von Wort und Glaube (97–113) bestätigen M. diesen Befund: Wie schon in der referierten grundlegenden Analyse zur Thematik von ‚Offenbarung als Wort Gottes' (45–69) werden zwar erneut divergierende Argumentationstendenzen konstatiert, die den Eindruck einer inhaltlichen Uneinheitlichkeit und mangelnden Systemkonsistenz hervorrufen, welcher Eindruck durch die Annahme eines konzeptionellen Bruchs zwischen dem jüngeren und dem älteren Iwand noch gesteigert wird; gleichwohl hält M. dezidiert an ihrer interpretatorischen Grundthese fest, daß sich die Gott-Welt-Diastase als organisierendes Prinzip Iwandscher Theologie kontinuierlich durchhält – sei es in Gestalt des abermals ontisch genannten Gegensatzes von Menschenwort und Gotteswort als zweier wesensmäßig getrennter Wirklichkeiten, sei es in Form der Trennung zwischen reinem Glaubensakt und inhaltlich bestimmtem Glaubensgegenstand. Trotz aller attestierten Spannungen lautet das Gesamtergebnis deshalb kurz und bündig wie folgt: „Die Inkommensurabilität von Gott und Welt, der ‚unausgeglichene Dualismus' ist das Grundthema von Iwands Theologie. Von daher erschließt sich das zentrale Begriffspaar seiner ökumenischen Methode, das Verstehen des Verhältnisses von Wort und Lehre" (113). Dieser Thematik widmet M. das abschließende Kap. ihrer Studie (115–143), ohne daß dabei eigentlich neue systematische Gesichtspunkte auftreten. Denn das Verhältnis von Wort und Lehre bei Iwand ist nach M. dem von Gott und Welt gänzlich analog und wie dieses durch das Prinzip ontischer Diastase bestimmt. Anhand der sakramentalen Zeichenlehre und namentlich am Abendmahlsbegriff wird dies noch einmal exemplarisch verdeutlicht, was M. Gelegenheit gibt, Iwands Luthertum als zweideutig, seine theologische Schlagseite zur reformierten Tradition hingegen als eindeutig zu qualifizieren.

Das Urteil über M.s Arbeit wird sich an der Frage zu entscheiden haben, ob die Reduktion der spannungsreichen Gedankenentwicklung Iwands auf das Prinzip einer unter allen theologischen Einzelaspekten sich reproduzierenden Gott-Welt-Diastase angemessen ist. Von daher wäre dann im einzelnen zu prüfen, ob die attestierten Diskontinuitäten und Inkonsistenzen des Iwandschen Systems im wesentlichen zu Lasten des Autors oder zu Lasten seiner Interpretin gehen. Ergänzend sei angemerkt, daß M. die Skizze eines konstruktiven Gegenentwurfs zu dem Lehrverständnis, das sie am Beispiel Iwands kritisiert, u. a. in ihrem Beitrag zu dem Sammelband: Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie, Helsinki/Erlangen 1990, vorgelegt hat (215–232: Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers). Anstelle der besagten Gott-Welt-Diastase fungiert nun die Annahme einer realontischen Anwesenheit Gottes in der Welt als Zentrum der Argumentation.

Augsburg Gunther Wenz

Ratzinger, Joseph: **Eschatologie – Tod und ewiges Leben**, 6. erw. Aufl. – Regensburg: Pustet 1990. 238 S. (Kleine Katholische Dogmatik, Bd IX), kart. DM 29,80

Die Eschatologie Joseph Ratzingers braucht nicht mehr eigens vorgestellt zu werden. Sie ist fester Bestandteil in Unterricht und Diskussion geworden. Das läßt sich auch aus zwei relevanten Publikationen ersehen: G. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie, Leipzig 1986, und J. Pfammatter – E. Christen (Hg.), Hoffnung über den Tod hinaus, Zürich 1990 (Theologische Berichte XIX). Hervorzuheben sind vor allem die ökumenisch und spirituell so fruchtbare Konzeption einer „dialogischen Unsterblichkeit" und die Gedanken Ratzingers über die Memoria-Zeit. Einen wesentlichen Beitrag zur Hoffnung stellen seine Ausführungen zur Hölle dar. Einseitigkeiten wie die weitgehende Bestreitung des platonischen Dualismus oder die Subsumierung der Befreiungstheologie unter den Chiliasmus sind in der Diskussion markiert worden.

In der 6. erweiterten Auflage sind leider das Corpus des Werkes und die Literaturangaben unverändert geblieben. Der Vf. hat sie um zwei Anhänge vermehrt.

Im ersten (194–210) nimmt R. zum Disput über Auferstehung und Unsterblichkeit einschließlich der Neubewertung der Seelen-Thematik Stellung; die Ausführungen zum Verhältnis von Auferstehungsglauben und Hoffnung aufgrund weltverändernder Tat stimmen eher optimistisch.

Der zweite Anhang „Zwischen Tod und Auferstehung. Ergänzende Reflexionen zur Frage des ‚Zwischenzustandes'" (211–226) nimmt die ablehnenden Gedanken zu der These von einer „Auferstehung im Tod" weiter auf. R. hält an einer eigenen Auferstehung „am Ende der Tage" mit der Wiedererlangung des „geschichtlichen Leibes" fest (214, 218f) und kommt damit in Schwierigkeiten, denen sich bereits die Scholastik konfrontiert sah. Er macht den wichtigen Einwand, daß „Auferstehung im Tod" ein typischer Ausdruck der Gelehrtensprache, ungeeignet für die Verkündigung sei; affirmativ steht er zu der Formulierung der Glaubenskongregation von 1979 vom Weiterbestehen des „Ich des Menschen" im Tod (gegen die Scholastik: anima mea non est ego!). Dabei wird ihm die Frage nicht bewußt, ob das „Ich" eines Menschen nicht auch eine „lingua docta" ist und welche Komponenten denn auch in der Verkündigung einem „Ich" zugeschrieben werden könnten.

Eine kleine Korrektur zu S. 224 Anm. 6: Der Katechismus „Botschaft des Glaubens" wurde nicht von den Bischöfen von Aachen und Essen, sondern von denen Augsburgs und Essens herausgegeben.

Münster Herbert Vorgrimler

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: **Die Zukunft des Gottesdienstes**. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. – Stuttgart: Calwer 1990. 482 S. (Calwer Taschenbibliothek 19), kart. DM 38,00

Obwohl es sich bei diesem Bd um eine Zusammenstellung zumeist schon veröffentlichter, oft allerdings überarbeiteter und in

einem Nachweis (481f) verzeichneter, Aufsätze von 1977 bis 1990 handelt, ist, wenn schon keine eigentliche Rez., so doch nachdrücklicher Hinweis angebracht. Das schon deshalb, weil – wie Manfred Seitz im Geleitwort (9) mit Recht schreibt – „in der evangelischen Kirche immer noch ein Mangel an grundlegenden liturgiewissenschaftlichen Arbeiten (herrscht), ein Mangel vor allem an solchen Arbeiten, die in der geistlichen Gemeindeerneuerung als Hinführung zum Gottesdienst und als Hilfe, ihn zu verstehen, umgesetzt werden können". Wenn sich dieser Bd zunächst auch an „Geistliche und Gemeindeleiter" wendet, so ist er doch zugleich Dokument einer ökumenisch verstandenen Liturgiewiss., mit dem der Ordinarius für Praktische Theologie an der Ev.-theol. Fak. der Univ. Wien eindrucksvoll belegt, daß Liturgiewiss. heute nur noch ökumenisch betrieben werden kann. Vf., der Präsident der weltweit die Liturgiewiss. aller Konfessionen einschließenden Societas Liturgica war und vor allem seit 1981 Mitglied der Arbeitsgruppe „Erneuerte Agende" der VELKD/EKU, begleitet kritisch die liturgische Erneuerung in der kath. Kirche, zeigt aber auch auf, welche Impulse daraus für die sog. „Zweite Liturgiereform nach dem Krieg" in der evangel. Kirche fruchtbar geworden sind. Das läßt sich u. a. am 1990 erschienenen Vorentwurf der „Erneuerten Agende" und dort wiederum besonders an der Wiedergewinnung des Eucharistiegebetes belegen, mit dem sich Vf. schon seit vielen Jahren befaßt.

„Die Wiederentdeckung des eucharistischen Gebetes" (79–95) ist so auch der eigentliche Schwerpunkt dieses Bd, und zwar vor allem in den ersten beiden der drei Teile: Theologische Grundlagen (16–149) und Ökumenische Liturgik (152–321); während der dritte Teil: Geschichtliches Werden und besondere Formen (324–454) sich zwar auch noch mit dem Opfergedanken in der jüdischen und christlichen Liturgie (324–340) beschäftigt, dann aber andere Fragen behandelt: Verhältnis von Wort und Sakrament, Luthers Gottesdienstverständnis, Kindergottesdienst, Gemeinsame kirchliche Trauung, Segnungsfeiern und – für evangel. Liturgieverständnis nicht selbstverständlich – „Das Pascha-Mysterium im Osterlob. Zur Feier der Osternacht" (395–421).

Hilfreich auch für kath. Theologie sind die Ausführungen im 2. Teil zu den Eucharistiegebeten im Missale Romanum von 1970 mit der Problematisierung von Konsekrationsmoment, Fürbitten im Hochgebet sowie Opferbegriff (152–176), aber auch die Untersuchungen zur sog. Lima–Liturgie sowie die Darstellung der „Konvergenzen kath. und evangel. Liturgiereform" (300–321).

Auch über diesen Bd hinaus darf dem Vf. für das konstruktive Gespräch mit der kath. Liturgiewiss. an dieser Stelle einmal Dank gesagt werden.

Münster Klemens Richter

Weber, Hans Ruedi: **Die Umsetzung der Himmelfahrt Christi in die zeichenhafte Liturgie** – Bern: P. Lang 1987. 429 S. (EHS XXVIII, Bd 76).

Vf. geht es um eine Sammlung und Darstellung von mit der liturgischen Feier in mehr oder weniger loser Verbindung stehenden Brauchtumsformen an Christi Himmelfahrt, wobei Quellen vom 13. Jh. bis in dieses Jh. hin erschlossen werden, vornehmlich um das Aufziehen einer Christusfigur. Er kann nachweisen, daß z. B. in Luzern noch nach der Liturgiereform solcher Brauch im Rahmen einer Vesper gepflegt wurde (und hier und da wohl auch noch gepflegt wird). Als Materialsammlung ist dies für die Liturgiewiss. nützlich. Da es sich um eine Arbeit im Rahmen der Kunstgeschichte handelt, wird nicht darüber gehandelt, in welcher Weise solche Dramatisierungen, wie sie auch zu anderen Festen seit dem Mittelalter üblich wurden, heute noch liturgisch verantwortbar sind. Es ist zu fragen, inwieweit Brauchtumsformen zur Liturgie hinführen, liturgieergänzend oder liturgiezerstörend sein können. Das ist eine allerdings dringliche Fragestellung, die in der Liturgiewiss. derzeit zwar hier und da, aber doch nur zögerlich angegangen wird.

Münster Klemens Richter

Hildebrand, Dietrich von: **Liturgie und Persönlichkeit**. – St. Ottilien: Eos 1989. 115 S. (Aus: Dietrich von Hildebrand, Gesammelte Werke 7, 1974), br. DM 9,80

Die Zielsetzung der Neuausgabe dieser erstmals 1933 erschienenen Schrift für heute beschreibt der Hg. der D. v. H.-Gesellschaft im Vorwort: „Angesichts der derzeitigen liturgischen Verwirrung, angesichts zahlreicher unerleuchteter, unpastoraler Experimente ... besitzt dieses Buch erhöhte Aktualität" (10). Vf. wie Hg. sind keine Freunde der Liturgiereform. Aber es ist durchaus interessant, das vor mehr als einem halben Jh. Geschriebene an den Ergebnissen der Neuordnung zu messen, denn der Text verstand sich damals als Anfrage an die Liturgie der Zeit, die recht kritisch gesehen wurde. U. a. wird das Andachtswesen dafür verantwortlich gemacht, daß die Frömmigkeit nicht von der Mitte der Liturgie her geprägt war. Es gibt allerdings wichtigere Veröffentlichungen aus der Zeit der Liturgischen Bewegung, die eine Neuauflage wert wären.

Münster Klemens Richter

Bier, Georg: **Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit.** Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Rechtsprechung der Rota Romana und zur Rechtslage nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 im Horizont der zeitgenössischen Sexualwissenschaft. – Würzburg: Echter 1990. 502 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd 9), brosch. DM 59,00

Auf den ersten Blick scheint eine weitere Arbeit zur psychisch bedingten Eheunfähigkeit, insbesondere zu psychosexuellen Abweichungen, die die Debatte besonders stark geprägt haben, kaum neue Erkenntnisse zu versprechen. Doch wäre das zu kurz gegriffen. B. bringt zwei wichtige Komponenten neu ein: die konkrete Beschäftigung mit der Sexualwissenschaft und die veränderten Aspekte der konziliaren Ehelehre, die vor allem von Norbert Lüdecke (Eheschließung als Bund, Würzburg 1989; vgl. ThRv 86, 1990, Sp. 318–327) umfassend aus den Konzilstexten erhoben und dargestellt worden sind.

B. stellt im ersten Kap. den humanwissenschaftlichen Wissensstand zu psychosexuellen Abweichungen, ihrer Genese, ihrer Beschreibung, ihrer Therapierbarkeit dar, wobei er konsequent jede moralische Wertung ausklammert, ja sogar auf einen (stets fiktiven) Begriff der Normalität verzichtet. So pflegt er im Umgang mit dieser Thematik einen nüchternen, sachlichen Stil.

Das zweite Kap. beschäftigt sich mit der Rota-Rechtsprechung zu psychosexuellen Abweichungen bis 1983. Neu gegenüber früheren Arbeiten zur psychisch bedingten Eheunfähigkeit ist ein Teil des ausgewerteten Materials, vor allem aber die konzentrierte Darstellung der erörterten Urteile vor dem Hintergrund des im ersten Kap. referierten Erkenntnisstandes, der sich in den Rota-Sentenzen nicht unbedingt niedergeschlagen hat.

Das dritte Kap., in dem die Rechtslage nach Inkrafttreten des CIC/1983 dargestellt wird, geht in drei Schritten vor: Die normativen Aussagen des CIC werden behandelt, und zwar einerseits das Eheverständnis, das mindestens teilweise dem Konzil folgt, und der can. 1095, 3° über die Unfähigkeit zur Erfüllung wesentlicher Ehepflichten aus psychischen Gründen. Im zweiten Schritt wird die Rota-Rechtsprechung seit 1983 in den Blick genommen, deren größter Teil allerdings noch unpubliziert und daher näherer Untersuchung unzugänglich ist. Im dritten Schritt dann erörtert B. die rechtlich relevanten Aspekte psychosexueller Abweichungen losgelöst von der kodikarischen Norm, aber in Auseinandersetzung mit der kanonistischen Literatur. Es folgt ein etwas außerhalb der Thematik liegender Abschnitt über die Zulassung zur Ehe bei psychosexuellen Abweichungen.

Ein Personenregister, das den Text, nicht aber die Anmerkungen berücksichtigt, ein Sachwortregister und ein Fundstellenregister zu Gesetzestexten und Rechtsprechung schließen den Band ab, nachdem das umfassende Literatur- und das Abkürzungsverzeichnis an den Anfang gestellt worden waren.

B. hat ein sehr klares, methodisch stets durchschaubares, weil die Vorgehensweise immer wieder ausdrücklich reflektierendes und begründendes Buch geschrieben. Er hat mit der Aufarbeitung der humanwissenschaftlichen Aspekte die bislang weitestgehend im rein Rechtlichen verbliebene oder kasuistisch vorgehende Erörterung der psychisch bedingten Eheunfähigkeit um eine notwendige Dimension erweitert und so auch die Rechtsüberlegungen in einen realistischeren Horizont gestellt. Das ermöglicht ihm z. B., eine Präsumtion dafür vorzuschlagen, daß psychosexuelle Abweichungen zum Zeitpunkt der Eheschließung vorgelegen haben, wenn sie in der Ehe zutage getreten sind. Für eine solche Präsumtion bot die bisherige Literatur mangels Faktenkenntnis keinen Ansatz.

B.s Darstellungsweise ist leicht nachvollziehbar, die Sprache klar und eindeutig, Wiederholungen oder unnötige Eindringlichkeit selten (etwa in der etwas angestrengten Argumentation gegen eine psychosexuell bedingte Unfähigkeit zu unauflöslicher Ehe, die ohnehin kaum von jemandem vertreten wird [403–407]). Bedauerlich finde ich, daß die Impotenz, die durchaus auch auf psychischer Ursache beruhen kann und insofern in die Thematik hätte einbezogen werden können – B. faßt sie allerdings nicht unter den Begriff der psychosexuellen Abweichungen –, in eine lange Fußnote verbannt ist (488 Anm. 40). Sie stand nach dem überlieferten Eheverständnis im Kernpunkt der Argumentation, sie ist durch die Konzilslehren über die Ehe in die Diskussion geraten. Mir scheint es schwierig, die Relevanz psychosexueller Abweichungen für die Fähigkeit zur Eheführung umfassend zu klären, wenn die Fähigkeit zum Geschlechtsakt nicht hinreichend gründlich mitbedacht wird. B. schließt sich

Norbert Lüdecke an, der in der geschlechtlichen Vereinigung der Gatten den Ausdruck ehelicher Liebe sieht, nicht mehr aber den Gegenstand eines Recht-Pflicht-Gefüges. In der Konsequenz rückt die copula auch bei der Bewertung der psychosexuellen Abweichungen aus dem Argumentationskatalog und macht dem Kriterium „Gattenwohl" Platz, dem sie untergeordnet wird. Diese Position wird näherer Diskussion bedürfen, zumal das „Gattenwohl" sich nur sehr schwer so (im wörtlichen Sinne) definieren läßt, daß es als Tatbestandsmerkmal für die Voraussetzungen der Ehefähigkeit anwendbar wird.

Wenn B. durch die Eheschließung nicht mehr das Recht und die Pflicht zu ehelichem Verkehr begründet sieht, sondern nur die Pflicht zu partnerschaftlicher Rücksichtnahme und das Recht auf die Beanspruchung dieser Rücksichtnahme (374 Anm. 28), so entspricht das sicher einem personenwürdigen Eheverständnis. Was aber ist mit der Verweigerung des Eheverkehrs durch einen Partner? Ist das nur noch die Verletzung des ehelichen Liebesgebotes – es geht hier nicht um moralische Gewichtung! – oder aber ein rechtlich relevanter Vorgang? Sind die Gatten einander nicht aufgrund der unabdingbaren Gemeinschaftlichkeit des Eheverkehrs doch in anderer Dimension verpflichtet als im Hinblick anderer Gebiete partnerschaftlichen Umgangs?

Entsprechend sieht es mit B.s Konzeption der ehelichen Treue aus. Sicher wäre sie mit „Unterlassen außerehelichen Geschlechtsverkehrs" zu oberflächlich beschrieben. Aber von Untreue zu sprechen, wenn einer dritten Person eine Bedeutung eingeräumt wird, die zwar ehestörend, aber doch nicht der Beziehung der Ehegatten ähnlich ist – B. führt eine extreme Mutterbindung als Beispiel an (408 Anm. 13) –, scheint mir über das Ziel hinauszuschießen.

Das Gattenwohl als Generalnenner aller möglichen Konflikte zwischen Ehe und psychosexuellen Abweichungen (vgl. 420) ist zwar von einer personalistischen Idee der Ehe her plausibel, aber ohne Konkretisierung, welche Konflikte das Gattenwohl in rechtlich relevanter Weise tangieren, nicht zu handhaben. Bleibt es nicht nötig zu sagen, daß jedenfalls die sexuelle Untreue eine den Ehegatten exklusiv gemeinschaftliche Position angreift? Das schließt nicht a priori aus, „die Aufnahme einer intensiven freundschaftlichen Beziehung zu einem Dritten, die neben die personale Beziehung der Eheleute tritt, auch dann als Verstoß gegen die eheliche Treue zu werten, wenn es dabei nicht zu sexuellen Kontakten kommt" (411). Wo aber ist das Abgrenzungskriterium?

B. hält, von den Auswirkungen des Transsexualismus handelnd, die Möglichkeit zum ehelichen Geschlechtsakt nicht für ausschlaggebend, wenn nur zwischen den Gatten „ein Minimum an sexueller Beziehung" zu verwirklichen ist. Wann aber besteht „nicht die Möglichkeit . . ., die partnerschaftliche Beziehung auch auf sexueller Ebene zum Ausdruck zu bringen" (416, 417)? B. sieht selbst, daß es hier noch weiterer Klärungen bedarf (vgl. 421).

B. will eine weitere Präsumtion aufstellen, daß nämlich eine Eheführungsunfähigkeit aufgrund psychosexueller Ursachen als relativ betrachtet werden müsse, also als auf den konkreten Partner bezogen. Diese Vermutung sei im Zuge des Bemühens zu sehen, den Ehenichtigkeitsgrund möglichst exakt zu bestimmen (vgl. 439). Für eine solche Präsumtion sehe ich keinen tatsächlichen und keinen rechtlichen Grund. B.s Ausführungen darüber, daß psychosexuelle Abweichungen auf unterschiedliche Toleranz des Partners treffen können, tragen die Präsumtion nur, wenn behauptet wird, daß diese Toleranz über die Ehefähigkeit der betroffenen Person mitbestimmt. Auf die Spitze getrieben hieße das, daß der Homosexuelle (Stufe 6 der Kinsey-Skala) mit einer Partnerin ehefähig wäre, der diese Eigenart nichts ausmacht? Und wenn die Präsumtion der Relativität nicht aus dem Scheitern der Ehe gefolgert wird – das lehnt B. korrekterweise ab (440) –, dann trägt sie rechtlich nichts bei außer der Notwendigkeit, beim Nachweis des Ehenichtigkeitsgrundes auch den Partner immer mit einzubeziehen und dessen Toleranzvermögen oder Toleranzverhalten zu prüfen. Das aber würde die Beweiserhebung in jedem Falle um eine Problematik erweitern, die bisher nur ausnahmsweise zu klären ist. Eine Präsumtion, daß eine Unfähigkeit aufgrund psychosexueller Abweichung relativ sei, setzt voraus, daß die psychosexuelle Abweichung in sich nachgewiesen ist. Im zweiten Schritt wäre durch Blick auf den Partner zu klären, ob sie auch konkret ehestörend ist. (Das ist die umgekehrte logische Abhängigkeit wie sonst bei absoluter/relativer Unfähigkeit: Dort gilt nämlich, daß eine Unfähigkeit relativ ist, wenn sie wenigstens dem gewählten Partner gegenüber besteht, nicht aber jedermann; hier soll gelten, daß sie zwar an sich gegeben ist, aber dem gewählten Partner gegenüber nicht relevant wird.) Welchen Sinn hat es, auf die Tatsache des maius eine Präsumtion des minus zu gründen? Welchen Sinn hat es, eine Ehe für gültig zu halten, weil der Partner eine an sich gegebene Unfähigkeit des anderen Teils aufzufangen in der Lage ist? Eine wegen Verweigerung der Elternschaft ungültige Ehe ist doch auch nicht dann als gültig anzusehen, wenn der andere Partner das hinnimmt!

Nicht nachvollziehen kann ich die These des Vf.s, der CIC habe in can. 1095 die Frage nach einer eventuell erforderlichen Nicht-Behebbarkeit der Eheunfähigkeit „nicht eindeutig entschieden" (441). Ein entsprechendes Tatbestandsmerkmal fehlt im Text, es wäre schon keine (in dieser Weise auch durch can. 18 verbotene) Auslegung des Gesetzes mehr, es hinzuzulesen.

Bleibt hervorzuheben, daß das Buch recht arm an Druckfehlern ist und, was die typographische Seite angeht, nur unter dem Mangel leidet, daß die Fußnoten z. T. überaus blaß gedruckt sind. Im übrigen handelt es sich um eine wohlgelungene Studie, deren disziplinübergreifender Informationswert und innovatorischer Impuls eine Bereicherung für das Fachgespräch über die psychisch bedingte Eheunfähigkeit darstellen.

Münster Klaus Lüdicke

Lutterotti, Markus von / **Seifert**, Josef / **Laufs**, Adolf: Der Schutz des menschlichen Lebens. – Münster: Aschendorff 1988. 207 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 22) kart. DM 34,00

Mediziner, Philosophen, Juristen und Theologen trafen sich am 23. und 24. März 1987 zum 22. Essener Gespräch über den Schutz des menschlichen Lebens. Da die Schutzwürdigkeit unter den Teilnehmern nicht strittig war, standen Fragen nach dem Beginn des personalen Lebens und Grenzfragen am Ende des Lebens im Mittelpunkt der Diskussion. Die grundsätzlichen Fragen nach der Beziehung zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und den Kriterien für ethische und rechtliche Normen, nach dem Wesen einer sittlichen Handlung oder den Methoden der Normbegründung oder nach den Aufgaben des Arztes und den Möglichkeiten des Staates, Lebensschutz zu gewähren, wurden ebenfalls angesprochen.

Der Mediziner M. von Lutterotti referierte über den „Schutz des menschlichen Lebens an seinem Beginn und seinem Ende im Bereich von Naturwissenschaft und Medizin" (12–30).

Bei der Entwicklung des „keimenden und werdenden Lebens" (13) seien zwar unterschiedliche Formen erkennbar, sie vollzögen sich jedoch ganz allmählich „in winzigen Schritten ohne deutlich erkennbare Übergänge" (17). Man müsse von einem „heterogenen Kontinuum" (20) sprechen, wobei der Zeitpunkt der Vereinigung der weiblichen und männlichen Chromosomen als der Beginn der menschlichen Entwicklung anzusehen sei. Ob dieser Zeitpunkt mit dem Beginn des Menschseins im philosophischen Sinne (Individuum und Person) oder im theologischen Sinne (Mensch mit unsterblicher Seele) zusammenfalle, sei naturwissenschaftlich nicht zu klären. Wenn man aus ethischen und rechtlichen Überlegungen – eine persönliche Beziehung zwischen Arzt und Keimling bestehe noch nicht – sich entwickelndes menschliches Leben schützen wolle, müsse man es von Anfang an tun.

Am Ende des Lebens sei die Situation des Arztes insofern eine andere, als die Übernahme einer Behandlung eine persönliche Beziehung zwischen Arzt und Patient schaffe, der zufolge der Arzt helfen und schützen wolle. Allerdings könne beispielsweise durch „medizinisch-technische Überaktivität" (22) das Leben eines Sterbenden „unnötig verlängert" oder durch „Manipulation" „absichtlich verkürzt" (22) werden. Ziel ärztlichen Bemühens solle es deshalb sein, „das ganz-menschliche Beste für den jeweiligen Patienten in der jeweiligen Situation zu erreichen" (24), allerdings sei dies bei unklarer Prognose oft nur schwer abzuschätzen. Konflikte entständen häufig auch zwischen dem „Selbstbestimmungsrecht des Patienten" und „der Garantie-Pflicht des Arztes zur Erhaltung des Lebens" (22). Eine Beihilfe zur Tötung oder zum Suizid lehne er ab, weil sich hinter dem Wunsch eines Patienten nach aktiver Sterbehilfe meist eine Bitte um Schmerzbekämpfung und Zuwendung verberge, und darüber hinaus aktive Sterbehilfe das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient zerstöre (18).

In der Diskussion erhob Prof. Wuermeling gegen den frühen Beginn des Menschen folgenden Einwand:

Aus einer menschlichen Zygote könne ein Teratom, eine Geschwulst, Gewebe ohne jede menschliche Form oder ein Epignatus, eine Zwillingsanlage oder andere Gebilde werden. Es gebe demnach Befruchtungsprodukte, die „mit Sicherheit keine Menschen" (36) seien. Für die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens bedeute dies, daß die Argumentation für den Beginn mit der Zygote ex post zwingend zu sein scheine, (ex ante) könne man jedoch nicht sicher sein, daß eine Zygote immer ein Mensch sei.

Der Philosoph J. Seifert stellte in seinem Vortrag „Menschenwürde und bedingte Achtung menschlichen Lebens. Einige Fragen der Bioethik und die Grundlagen der Moral" (57–78) die Beziehung

zwischen der philosophischen Lehre vom Wesen und Wert der menschlichen Person und den konkreten Fragen der Bioethik dar.

Die menschliche Person sei charakterisiert durch ihre „individuelle Substanz" (60), „rationale Natur" (61) und „Weltoffenheit" (62). Aufgrund der Personalität sei der Mensch „um seiner selbst willen" in „unbedingter Weise" (60) zu achten. Aus der Personalität folgten auch „inhaltlich kategorische und absolut unbedingte sittliche Forderungen" (60), wie das Verbot „des sexuellen Mißbrauchs" oder „jede absichtliche direktive Tötung unschuldiger Personen" (62). Diese Handlungen seien „in sich sittlich schlecht" (ebd), wer sie ausführe, handele „wenigstens objektiv, oft auch subjektiv unsittlich" (ebd).

Da „zur vollen ontologischen Begründung des sittlichen und rechtlichen Schutzes des ungeborenen menschlichen Lebens auf die Annahme seiner Persönlichkeit von Anfang an nicht verzichtet werden" könne (70), nannte Seifert drei Gründe dafür: Kein anderes Kriterium könne für sich Sicherheit beanspruchen, bzw. mit Sicherheit die Anwesenheit personal menschlichen Lebens ausschließen, und es sei das philosophisch „best begründete" (71) und das „einzige nicht willkürliche" (71).

Für Seifert ist somit das Vorhandensein biologischen menschlichen Lebens ein völlig hinreichendes Kriterium für die Präsenz personal-geistigen Lebens. Die rechtlichen Bestimmungen zur Abtreibungsregelung und jene „zum Entstehen und Verbrauch überzähliger Embryone" (72) sei konsequenterweise mit der Personenwürde des ungeborenen Menschen unvereinbar. Die Tötung dieser unschuldigen Personen sei eine Mißachtung ihrer Menschenwürde und Selbstzwecklichkeit.

Für Eingriffe in den Zeugungsvorgang durch In-vitro-Fertilisation, Kryokonservierung oder Bevölkerungssteuerung gelte dasselbe. Die Wurzel von Abtreibung, Embryonenvernichtung und In-vitro-Fertilisation sieht er im Gedanken der „Machbarkeit" (73), derzufolge die „Menschenmacher" (55) meinen, Leben, das man nicht wünsche, dürfe vernichtet werden. Da die faktische Machbarkeit keine moralische Rechtfertigung sei, müsse die Achtung vor der Personalität Maßstab sein. Und infolge der nicht „bloß im biologischen, sondern in einem metaphysischen Sinne *natürlichen* Zusammenhänge zwischen der Vereinigung von Mann und Frau und der Zeugung und Entstehung eines neuen Menschen" sei „die aktive Trennung der Befruchtung vom ehelichen Akt . . . unsittlich" (75).

Eine Fülle von Einwänden und Fragen in der folgenden Diskussion ließ erkennen, daß selbst bei Übereinstimmung in der Sache viele Gesprächsteilnehmer Zweifel an der Plausibilität der philosophischen Darlegung hatten.

Es wurde gefragt, ob die Zellvereinigung wirklich *hinreichendes* Kriterium für den Beginn des mit personaler Würde ausgestatteten Menschen sei, ob mit „individueller Substanz" Personalität zureichend bestimmt sei (93).

Umstritten war auch, ob „jeder Eingriff in Zeugung und vorgeburtliches Leben an sich unsittlich" (95) sei, und ob das Referat nicht auf vielen „Setzungen" oder „Tautologien" beruhe (102) oder ob der „ontologische Naturbegriff" nicht die „Gefahr eines Zirkelschlusses" (108) enthalte.

A. Laufs griff die vielen rechtlichen Einzelfragen zum Lebensschutz in seinem Vortrag „Der Arzt – Herr über Leben und Tod? Antworten aus der Sicht eines Juristen" (114–138) noch einmal auf und brachte sie in Verbindung mit den Aufgaben des Arztes.

„Inhalt und Grenzen des Lebensschutzes bemessen sich nach Verfassung und Gesetz" (118). Gewährleistet sei mit dem Recht auf Leben das Recht auf biologisch physische Existenz. Dies bedeute nicht, daß der Mensch ein „Verfügungsrecht über das eigene Leben" habe (ebd). Ein abwehrendes Einschreiten der Staatsorgane bei Selbstmordversuchen sei rechtlich verpflichtend. Nur wenn Leben gegen Leben stände, könne der Staat einen „Lebenseinsatz" als rechtmäßig anerkennen oder ihn in Notfällen unter Umständen sogar fordern (ebd).

Der Kranke habe das Recht, „sich lebensrettender ärztlicher Eingriffe" (ebd) zu versagen. Zwangsbehandlung stehe im Gegensatz zum Selbstbestimmungsrecht des Patienten. Für den ärztlichen Umgang mit Sterbenden bedeute dies, daß der Arzt dem Patienten „Hilfe im Sterben als ‚Leidhilfe' (Hiersche)" (120) zu gewähren habe, wozu auch die Schmerzlinderung mit lebensverkürzender Nebenwirkung gehöre.

Für die Transplantationsmedizin sei der Hirntod der normativ maßgebliche Todesbegriff, so daß bei seinem Eintritt die Bemühung des Arztes um Lebensverlängerung ende. Berechtigt sei die Forderung, daß das den Tod bescheinigende Ärzteteam nicht mit den Transplantationschirurgen identisch sein dürfe. Problematisch bleibe aber die Rechtfertigung der Explantation und die Verteilung der Organe, so daß immer stärker neben den Vorteilen für die Einzelindividuen auch die Konsequenzen für die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu berücksichtigen sei.

Die „aktive Euthanasie" sei dagegen strafrechtlich nicht strittig. Allerdings sei es zuweilen schwierig, eindeutig zu bestimmen, ob der Tatbestand der Tötung auf Verlangen oder nur eine „straflose Beihilfe zur (tatbestandslosen) Selbsttötung" (126) vorliege.

Im Hinblick auf den Schwangerschaftsabbruch habe das Bundesverfassungsgericht zwar dem Lebensschutz der Leibesfrucht einen Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Mutter zuerkannt, aber die Frage, ob die strafgesetzliche Indikation die Tötung ungeborener Menschen rechtfertige oder nur straflos stelle, sei offen geblieben. Dies hätte in der Rechtspraxis dazu geführt, daß die Deutung der Rechtfertigung um sich greifen konnte. In der späteren Diskussion wies Laufs eindeutig darauf hin, daß die Maßnahmen der Aufklärung und Beratung zum Rechtsschutz des Lebens der Ungeborenen nicht ausreichend sei, und daß überlegt werden müsse, ob nicht weitergehende Maßnahmen, wie z. B. die Abschaffung der Abtreibung auf Krankenschein oder Verabschiedung neuer Strafgesetze, notwendig seien.

Einig waren sich die Teilnehmer des 22. Essener Gesprächs darin, daß in unserer Gesellschaft der Schutz des Lebens unzureichend ist, daß die Einsicht in das Wesen und den Wert der ungeborenen und sterbenden Person vielen Bürgern fehle oder unzulänglich sei. Deshalb stünden Kirche und Staat vor der Aufgabe, diese Einsicht zu vermitteln und damit das Bewußtsein zu verändern. Das Buch mit seinem Anhang von wichtigen medizinischen, juristischen und kirchlichen Dokumenten zur Problematik kann dabei einen wichtigen Beitrag leisten.

Allerdings ist zu bezweifeln, daß die Ausführungen des Philosophen Seifert all jene Leser, die nicht bereits seine sittlichen Urteile teilen, überzeugen können. Indem er in der „Machbarkeit" – eine sittlich nicht zu rechtfertigende Grundeinstellung von Menschen – die Wurzel zum unsittlichen Handeln sieht, erhalten seine Ausführungen einen paränetischen Charakter. Sie sind Aufruf und Ermahnung, die sittlich schlechten Handlungen zu unterlassen. Weitgehend setzt er als geklärt voraus, daß jeder Eingriff in den Zeugungsvorgang und jede Tötung eines Embryos ausnahmslos sittenwidrig sind. Typisch für eine Paränese ist auch die Verwendung reflexiver Normen, wie z. B. jeder sexuelle Mißbrauch, jede Ungerechtigkeit ist sittlich schlecht. Die negative Wertung ist bereits in den Wörtern „Mißbrauch", „Ungerechtigkeit" enthalten. Zu beweisen wäre aber, daß In-vitro-Fertilisierung als „Mißbrauch von Sexualität", oder daß die „Tötung eines Embryos" in jedem Fall eine Ungerechtigkeit darstellt.

Ist die Personalität, der Selbstwert oder die Selbstzwecklichkeit des Menschen der Grund für die unbedingte Achtung des Menschen, dann begründet diese zwar die sittliche Gesinnung der Liebe als sittliche Pflicht, nicht aber auch schon ein bestimmtes Tun. Die Liebe als Wohlwollen – die Achtung der Person – ist nicht das einzige Kriterium für die Bestimmung des sittlich Richtigen. „Menschenwürdig" kann als Synonym für sittlich gut und als Synonym für sittlich richtig gebraucht werden. Strittig ist nicht, daß man niemals sittlich schlecht (gegen die Menschenwürde) handeln darf, strittig ist aber, ob ein Eingriff in den Zeugungsvorgang ausnahmslos sittlich falsch und damit menschenunwürdig im zweiten Sinne ist.

Differenziert man in diesen Punkten nicht, verwandelt sich die Kritik an Böckle, Gründel und Häring leicht in eine Unterstellung, so als würden sie menschenunwürdige Handlungen billigen. Dabei ist unbestritten, daß jede sittlich falsche Handlung, wenn sie frei und absichtlich vollzogen wird, unsittlich ist, strittig ist aber, aufgrund welcher konstitutiver Merkmale sie als sittlich falsch anzusehen ist.

Seiferts metaethische Voraussetzungen, seine kognitivistische Axiologie in Absetzung zu Relativismus und Positivismus wird wohl auch von den kritisierten Moraltheologen geteilt, so daß sein Versuch, von dieser Grundlage her die teleologische Normierungstheorie – eine Theorie zur Bestimmung der sittlichen *Richtigkeit* von Handlungen – zu falsifizieren, am Punkt der Auseinandersetzung vorbeigeht.

Essen Hans-Josef Wilting

Ökologie der Perinatalzeit, hg. v. S. Schindler und H. Zimprich. – Stuttgart: Hippokrates 1989, 211 S., kart. DM 68,00

Wer die Werke von Graber, Hau, Raskovsky und Verny über das vorgeburtliche Seelenleben kennt, der wird von den Veröffentlichungen über diesen relativ jungen Forschungszweig abermals neue und wesentliche Erkenntnisse erwarten.

Das vorliegende Werk legt das Schwergewicht auf die Umwelt des Keimlings, untersucht die Erlebniswelt von Schwangerschaft und Geburt, dringt zu Einzelfragen vor, wie der Alkoholabhängigkeit, den wechselseitigen Einflüssen zwischen Mutter und Kind vor der Geburt mit ihren verschiedenen Typen und gar den psychischen Gründen für Mißbildungen, Frühgeburten und Todesfällen unter der Geburt.

Die Konzentration der Sexualhormone und der Neurotransmitter, der funktionellen Störungen im Kindesalter als Folgen einer „neurovegetativen Dystonie", werden ebenso besprochen wie der vielfältige Bereich des Kinderwunsches (der Unfruchtbarkeit), einer „fetalen Psychotherapie" z. B. mit Musik.

Die charakteristischen Verhaltensweisen von Frauen im Wochenbett werden ebenso beschrieben wie die veränderten Schwangeren-, Mutterbera-

tungsrituale. Säuglingsernährung und Krankenhausatmosphäre, die Bedeutung, die Zeitdauer und die Einzelfaktoren des Kinderschreies sowie die Sprechweise der Mutter dem Baby gegenüber bilden weitere Themen des Buches, an dessen Entstehung 22 Mitarbeiter beteiligt sind.

Eine Beziehung zu theologischen Fragen ließ sich nicht erkennen.

Wenn die Vielzahl farbiger Einzelsteinchen ein Mosaikbild ergeben, so mag dieses Bild die Wissenschaft bereichern.

Insgesamt bleibt der Sinnzusammenhang des Werkes dem Leser weithin verborgen, wenn er nicht zufällig an einer der Einzelfragen besonderen Anteil nimmt.

Berlin Klaus Thomas

Hauerwas, Stanley M.: **Christian Existence Today.** Essays on Church, World and Living In Between. – Durham, North Carolina: The Labyrinth Press 1988. X, 266 S., Paper edition, US$ 14.95

Stanley M. Hauerwas, Prof. of Theological Ethics an der Divinity School der Duke University in Durham, legt mit der hier anzuzeigenden Veröffentlichung eine weitere Aufsatzsammlung zur christlichen Ethik vor. In seinen zahlreichen Veröffentlichungen zur Ethik spielen die Begriffe „Charakter" und „Tugend" eine in der protestantischen Ethik sonst kaum anzutreffende Bedeutung (Hauerwas ist Methodist). In „Character and the Christian Life" (1975) hatte er sich kritisch mit der Ethik K. Barths und R. Bultmanns auseinandergesetzt und, an Calvin, Wesley und J. Edwards anknüpfend, den Prozeß der Heiligung als „Charakterbildung" beschrieben. Nicht die bewußte Handlung ist entscheidend, sondern die Ausrichtung der Person.

Charakter ist für H. „the qualification of man's agency through his beliefs, intentions, and actions, by which a man acquires a moral history befitting his nature as a selfdetermining being" (Character and the Christian Life S.11). Im Vordergrund steht also das moralische Subjekt als „zentriertes Selbst", nicht die Norm oder die Handlung als solche. Der Charakter bestimmt die Norm und die Handlungen, nicht umgekehrt. Ein weiteres Element kommt hinzu: die Vision of Reality, also das Sehen und Hinhören auf die Wirklichkeit, auch hier weniger das Aufstellen von Regeln und Prinzipien. „Modern moral philosophers have failed to understand that moral behavior is an affair not primarily of choice, but of vision" (Vision and Virtue S.34).

In einem einleitenden Aufsatz setzt sich H. mit dem Vorwurf James Gustafsons auseinander, seine Ekklesiologie und Ethik seien sektiererisch. „Show me where I am wrong about God, Jesus, the limits of liberalism, the nature of the virtues, or the doctrine of the church", so antwortet er, „but do not shortcut that task by calling me a sectarian" (8).

Die vier Aufsätze des 1. Teils des Bandes beschäftigen sich mit methodologischen Fragen (The Practice of the Church's Story, 25–97). Da solche Fragen von inhaltlichen Problemen nicht zu trennen sind, erscheint hier auch der Aufsatz „Peacemaking: The Virtue of the Church" (89–97), der den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik bei H. aufzeigt.

Geschichten, so H., helfen, „die Kontinuität des Selbst" zu verstehen. Aber der Gegenstand der Theologie, so betont H., ist Gott. Gott rettet, nicht die Geschichte, die wir erzählen. Aber sie ist dazu da, „das Selbst zu formen, aber wir können nicht vergessen, daß Gott der Rettende ist" (26). H. unterscheidet zwischen Geschichten, die wir frei wählen, und solchen, mit denen wir geboren sind, z. B. als Texaner, als weiblich usw. Freiheit kommt nicht aus einer frei gewählten Geschichte, sondern aus einer Geschichte, die uns hilft, die Grenzen und Möglichkeiten der uns „angeborenen" Geschichten wahrzunehmen. In diesem Sinne ist der christliche Glaube eine universale Geschichte, eine Art super-story (H.), die alle partikularen Geschichten mit ihren spezifischen Nachteilen ersetzt. Andererseits helfen uns diese, zu verstehen, inwiefern die christliche Geschichte unser ganzes Leben bestimmen kann. Auch das Christsein impliziert eine konkrete und partikulare Geschichte: die Geschichte Jesu. „The difference is that it is not just a story of a land or a family, but the story of a name whose deeds and life are claimed to be crucial to our lives as the story of being a Texan" (40). Aber es gilt auch umgekehrt: „By teaching us what it means to be forgiven, the Christian story gives us the freedom to understand our particular stories as Texans" (41).

Die Aufsätze des 2. Teils behandeln Fragen des kirchlichen Dienstes, z. B. The Pastor as Prophet: Ethical Reflections on an Improbable Mission (149–167, am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs). Dem Problemfeld „Kirche und Welt" sind die Aufsätze des letzten Abschnitts gewidmet: A Christian Critique of Christian America (171–190), Virtue in Public (191–197), Hope Faces Power: Thomas More and the King of England (199–219), Truth and Honor: The University and the Church in a Democratic Age (221–235), How Christian Universities Contribute to the Corruption of Youth (237–252), Taking Time for Peace: The Ethical Significance of the Trivial (253–266).

Das diesen Aufsätzen Gemeinsame ist die Überzeugung, daß der christliche Glaube in der „Transformation of the Self" und demzufolge in Charakter und Tugenden Gestalt gewinnt und sichtbar wird und nicht in der Aufstellung und Empfehlung von Normen und Überzeugungen. Darin ist H. Aristoteliker. Und er ist überzeugt: There is no reason to think that in principle there is some ultimate incompatibility between a stress on virtue and the maintenance of a doctrine of grace. The virtues are possible because they are response to another (196).

So ist auch dieser Aufsatzband von H. – „After Virtue"! (A. MacIntyre) – ein Plädoyer für eine Ethik der Tugend, die sich im Aufblick zu der in der Geschichte Jesu erscheinenden höheren Ordnung bewährt.

Münster Erdmann Sturm

Rich, Arthur: **Wirtschaftsethik II.** Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1990. 407 S., geb. DM 68,00

Wie der Untertitel des Buches ausweist, konzentrieren sich die Darlegungen R.s um die sozialethische Würdigung folgender drei Problemkomplexe: Marktwirtschaft – Planwirtschaft – Weltwirtschaft. Eindeutiger Schwerpunkt ist die Erörterung der ökonomischen Figur Marktwirtschaft. Die zur Planwirtschaft und vor allem zur Weltwirtschaft gemachten Ausführungen verlaufen durchweg auf dem thematischen Hintergrund einer inhaltlichen Wertung des marktwirtschaftlichen Systems. Diese wird – auch in weltwirtschaftlicher Perspektive – als prinzipiell zu bevorzugendes Modell irdischen Wirtschaftens gewürdigt.

Der Vf. stellt seine ethische Analyse ökonomischer Konzepte in einen weiten Horizont, der in sieben Kap.n abgesteckt wird. Das 1. befaßt sich mit der Sinnfrage in der Wirtschaft (15–43); es stellt eine gelungene Einleitung zu anthropologisch-ethischen Grunddaten des Phänomens Wirtschaft dar. Die Sinnfrage ist von der Ethik nicht abzulösen, sofern es um die „Frage nach dem Menschengerechten" geht (19): Menschen sind es, die menschliche (materielle) Bedürfnisse zu befriedigen trachten; sie lassen sich von bestimmten Wertvorstellungen und Interessen leiten, wenn sie den Prozeß der Wirtschaft in Gang setzen und differenziert organisieren. Sinnvoll wird Wirtschaften dann, wenn sich das Menschengerechte und das Sachgerechte – eine durchgehende Terminologie R.s – ergänzen; das eine kann nicht ohne das andere sein. Gerade die „Effizienz" (d. h. der Erfolg) ökonomischer Unternehmungen hat eine ethische Dimension. Diese kommt zum Tragen, ob es sich nun um den fundamental-humanen, um den sozialen oder der ökologischen Zweck der Wirtschaft handelt. Die immer wieder betonte „Relationalität der Werte" (43) meint die Aufgabe, zwischen dem Grundwert Freiheit einerseits und Solidarität andererseits einen Ausgleich zu bewerkstelligen.

Im 2. Kap. kommen „Perspektiven moderner Industriewirtschaft" zur Sprache (46–131). Hier wird elementares ökonomisches Fachwissen recht ausführlich vermittelt: anhand der Begriffsbestimmung von Wirtschaft, Industrie, Arbeitsteilung, Rationalisierung, Produktionsfaktoren (Boden/Natur, Arbeit, Kapital), Produzenten, Konsumenten, Marktgeschehen, Wirtschaftswachstum, Kapitalismus.

Mit „Grundfragen der Wirtschaftsordnung" befaßt sich der Abschnitt 3 (132–175). Was, Wie und Wofür des Produzierens haben nämlich „massive ethische Implikationen" (135). Ziel muß das „Menschengerechte" sein, das dann selbst wieder die Aspekte der Mitmenschlichkeit, der Partizipation und Mitgeschöpflichkeit aufweist; diese verlangt so etwas wie „Anspruchsstabilisierung" und „Umweltstabilisierung" (vgl. 167).

Im 4. Kap. (176–225) stößt der Vf. zur Darstellung wirtschaftlicher Grundsysteme vor, wobei er nun den Begriff Marktwirtschaft eingehend erläutert, ihre Vorzüge, aber auch Grenzen aufzeigt. Dieses Wirtschaftssystem stützt sich auf „allgemeinmenschliche Werte: auf die Werte Freiheit, Selbstverantwortlichkeit, Eigeninteresse" (201). Eben diese Werte kommen in einer zentralistischen Planwirtschaft nicht zum Tragen, weswegen diese nur geringe Effizienz zeitigt und auch ethisch kaum Argumente für sich zu buchen vermag. Trotz aller – theoretisch/wissenschaftlichen und praktischen – Bemühungen um eine Harmonisierung bzw. Konvergenz beider Systeme ergibt eine sorgfältige Analyse: „eine materiale bzw. fundamentale Annäherung" kann prinzipiell nicht stattfinden (239; vgl. 248f). Allerdings bedarf auch die Marktwirtschaft eines „übergreifenden Planungs- und Lenkungsrahmens" (250). Für den Vf. steht jedoch fest, daß in der Systemfrage die „Option zugunsten des marktwirtschaftlichen Grundsystems zu erfolgen hat" und daß das Marktsystem die „relativ bessere Alternative" darstellt (253; vgl. 258). Daher würde es den Leser interessieren, wie es zu verstehen bzw. zu belegen ist, daß sich auch die „christliche Sozialethik" vorwiegend „gegen das marktwirtschaftliche Prinzip" richtet (227). Ihrer von Haus aus „kapitalistischen" und extrem „liberalistischen" Defekte entkleidet, stellt das Modell der „Sozialen Marktwirtschaft" ein Optimum der Bedarfdeckungsstrategie dar, weil es sich um eine die „Initiative, Innovationsfreudigkeit und Leistungskraft der Wirtschaftenden freisetzende, so effiziente und lebensdienliche Ökonomie" handelt und um eine Ordnung, die zu einer „ausgleichenden Verteilung des zu erwirtschaftenden Sozialprodukts führt" (272). Damit dieses Modell sach- und menschengerecht ausfällt, muß es einer „ökologischen Regulierung" (vgl. 308, 313) unterzogen

werden, indem auch das Kapital Natur gebührend ins Kalkül aufgenommen wird. Eine sozial und ökologisch „regulierte" Marktwirtschaft, die sich einer steten Weiterentwicklung stellt, ist von der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe rezipierbar" (342f).

Ein solches ökonomisches Konzept dürfte auch am ehesten den Herausforderungen der Weltwirtschaft gewachsen sein (vgl. 345; 359; 361). R. plädiert für eine „partizipativ geartete Schuldentilgungsregelung, die Schuldnern und Gläubigern gegenseitig Verpflichtungen und Opfer auferlegt" (352). Gerechte Weltwirtschaft erfordert „entschiedene Absage an die protektionistische Handlungspolitik"; doch müssen letztlich die Entwicklungsländer die ihnen „angemessene marktliche Ordnungsform selber finden" (361; vgl. 366) – ein „dornenvolles Problem" (362).

Das Opus R.s zeichnet sich aus durch leicht nachvollziehbare Reflexionsfortschritte und durch ausgewogene Argumentation. Daß es bisweilen zu Wiederholungen kommt (131, 226f, 234, 322f), vermerkt Vf. selbst. Nicht ganz proportional scheint der recht breite, den verschiedenen Wirtschaftssystemen gewidmete Raum gegenüber dem leider etwas kurz geratenen, lediglich als „Ausblick" (345) konzipierten Part zur Weltwirtschaft.

Bei den einführenden Bemerkungen sollte nicht vom „Zweck", sondern besser vom „Sinn" (des Wirtschaftens) die Rede sein; denn R. geht es ja um den Aufweis des humanen Letztzieles wirtschaftlicher Aktivität, nicht so sehr um das sachliche Funktionieren oder einfach um vordergründige „Ziele". In diesem Zusammenhang wäre auch eine ausführlichere Erörterung des Begriffs „produktiv" hilfreich (vgl. 79). Die Adjektive „sozial" und „sozialistisch" sollten voneinander abgegrenzt werden (vgl. 39). Bezüglich der ökologischen Auswirkungen der beiden Wirtschaftssysteme fällt das Urteil des Vf. unbestimmt aus; einerseits wird der Einfluß der freien Marktwirtschaft und der Zentralwirtschaft auf ökologische Daten als „gleich" erachtet (vgl. 33), andererseits wird – und zwar mit Recht – suggeriert, in der östlichen Industriegesellschaft sei die Umweltkrise eher gravierender (vgl. 221), was übrigens jüngste Erfahrungen (nicht nur aus dem sozialistischen DDR-Bereich) belegen. Schließlich meint der Rezensent, daß dem „Problem der Anspruchsstabilisierung" (vgl. 316) im Grunde mehr (ethisches) Gewicht zukommt als dem „Wachstum der Weltbevölkerung" (324), das ja – bei weltweiter Güterpartizipation und optimaler Ausgleichsgerechtigkeit – wenigstens annähernd gemeistert werden könnte.

In diesem II. Band Wirtschaftsethik liegt ein vorzügliches Compendium breit gestreuten und profunden Wissens vor, dessen gute Systematisierung einen gewichtigen Beitrag zur Disziplin der Wirtschaftsethik leistet, die der Vf. dem Kriterium „Humanität – aus Glaube – Hoffnung – Liebe" unterstellt. Wenn diese original und spezifisch christlichen Tugendhaltungen in einem abschließenden Kap. ganz gezielt mit den marktwirtschaftlich fundamentalen Figuren: Freiheit, Wettbewerb, Gewinn, Wohlstand konfrontiert worden wären, hätte das Opus noch mehr die Pointe christlicher Kritik (im positiven Sinn des Wortes) gewonnen. Vielleicht darf man einen weiteren (III.) Band von R. erwarten, der zweifellos zu den kompetentesten Vertretern der Wirtschaftsethik im deutschsprachigen Raum zählt. Vor allem mit den beiden Bänden seiner bisherigen Abhandlung über das Ethos der Ökonomie sollten sich all jene vertraut machen, die als Ethiker, Ökonomen, Theologen, Pädagogen nach dem Sinnziel menschlichen Wirtschaftens fragen und sich für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung engagieren.

Mainz Martin Rock

Hollenweger, Walter J.: **Geist und Materie.** Interkulturelle Theologie III. – München: Chr. Kaiser 1988. 415 S., kart. DM 38,00

Ging es dem reformierten Theologen Walter J. Hollenweger in seiner Interkulturellen Theologie (= I. Th.) I (Erfahrungen der Leiblichkeit) (1979) um die Frage, wie denn Theologie in einer Kirche funktionieren kann, deren Glieder viele verschiedene Sprachen sprechen und verschiedenen Kulturkreisen angehören, wobei er als Alternative die narrativen und mythischen Kategorien vorschlug, so war die I. Th. II (Umgang mit Mythen) (1982) der Darstellung dieser Erkenntnis am Thema der Christologie gewidmet. Der nun vorliegende dritte und letzte Band der I. Th. ist dem Versuch einer interkulturellen Pneumatologie gewidmet, einer „Pneumatologie des Lebens" (184).

H. versucht hier, die ganze Breite menschlicher Erfahrungen innerhalb und außerhalb der Ökumene ins theologische Blickfeld zu bekommen, indem er etwas beizutragen sucht zu den christlichen Erfahrungen der Heilung (I. Geist und Leib: 21–59), zu den säkularen Erfahrungen der Parapsychologie (II. Geist und Geister: 61–120), zu allgemein religiösen Erfahrungen (III. Geist und Religion: 121–268, und V. Geist und Kirche: 301–335) und zu den Fragen der modernen Physik (IV. Geist und Materie: 271–299).

Auch dieser Band will – wie schon die beiden ersten – „keine durchgearbeitete Systematische Theologie" sein, sondern eine theologische Arbeit, die sich mit den Themen auseinandersetzt, zu denen H. Lebenserfahrungen hat sammeln können. H. bekennt: „Es widerspricht mir, über Dinge zu schreiben, die ich nur gedacht und nicht auch erfahren habe oder doch mindestens mit solchen, die sie erfahren haben, besprechen konnte" (18). Dieses Prinzip macht denn auch sowohl die Stärke als auch die Schwäche dieses Unternehmens deutlich. Die Stärke: Die Abstraktheit des reinen Denkens ist verlassen. Die Schwäche: Die Erfahrung – besonders die Erfahrung anderer – läßt allzu leicht kritische Maßstäbe außer acht.

Das wird nun auch besonders an den beiden ersten Kap.n deutlich, wo es H. um die theologische Aufarbeitung der Heilung und der Parapsychologie geht. Wenn auch H. hier seine Darlegungen mit einer fast unübersehbaren Fülle von Literaturangaben zu belegen sucht, so lassen diese doch allzu oft eine kritische Distanz vermissen.

Wenn H. z. B. von dem „katastrophalen Versagen" der westlichen Medizin in der dritten Welt spricht (41), so ist das eine Überzeichnung. Der westlichen Medizin vorzuwerfen, sie ließe außerhalb ihrer Plausibilitätsstruktur nichts gelten, greift einfach zu kurz. Hand in Hand hiermit geht die Überbetonung der Kulturabhängigkeit von Krankheit und Gesundheit (49). Krankheit und Gesundheit beim Afrikaner auf eine gestörte Sozialbeziehung zu reduzieren und der westlichen Medizin ihr Verhaftetsein im Cartesischen Dualismus zu unterstellen, das ist nun doch zu einfach. Ist nicht gerade auch der Erfolg der westlichen Medizin am ungemeinen Bevölkerungszuwachs in den Entwicklungsländern mitbeteiligt?

Demgegenüber sind die theologischen Konsequenzen wieder sehr abgewogen und akzeptabel (57–59): „Es gibt gesunde Sünder und kranke Heilige." Der Glaube ist nicht immer Bedingung der Heilung. Gerade christlichem Umgang mit Kranken ist jedes ausschließliche Erfolgsdenken und auch jedes marktschreierische Ausposaunen der Heilung fremd.

H.s Auseinandersetzung mit der Parapsychologie zeigt ein ähnliches Bild. Unkritisch werden hier alle möglichen „sogenannten" parapsychologischen Phänomene aufgeführt, und H. scheint diese auch alle für wahr zu halten. Es genügt in diesem Zusammenhang aber nicht, darauf zu verweisen, daß an der Faktizität dieser Phänomene nicht zu zweifeln und allein die Erklärung ihrer Entstehung strittig sei (116).

Auch wenn Religion sich gerne an solche Phänomene koppelt, die *als solche* soviel und sowenig mit dem Religiösen zu tun haben wie Erklärbares, so fordert H. zu Recht, daß diese Phänomene auch nach den gleichen Kriterien beurteilt werden müssen wie andere Äußerungen der Seele (68).

Das dritte Kap. des Buches ist der Religionstheologie gewidmet.

„Wir können heute nicht mehr Theologie treiben unter Absehung der Meinungen, Überzeugungen, Handlungsanweisungen, Gottesdienstordnungen der andern Religionen" (121). H. gibt sich weder mit der simplen Feststellung zufrieden, das Christentum sei keine Religion, noch mit der banalen Behauptung: Wir haben alle den gleichen Gott. Die biblische Einsicht, daß der Geist Gottes Grund und Ursache allen Lebens ist, hat vielmehr zur Konsequenz, daß die Fremdreligionen nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Apologetik und der Ablehnung, sondern immer auch unter demjenigen ihrer Relevanz für den christlichen Glauben in der theologischen Diskussion berücksichtigt werden müssen (233). Weder das „kolonialistische Modell" (233ff) noch das Modell „Gott hat viele Namen" (251f) ist nach H. akzeptabel, sondern allein das „dialogische Modell" (253ff).

Ob man aber mit H. „Fremdheit als Heimat" als *das* christliche Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen ansehen kann (256f), erscheint mir mehr als fraglich. Hier bietet doch z. B. R. Panikkar mit seinem Modell des Universalismus eine annehmbarere Lösung.

Im vierten Kap. versucht H. aufzuzeigen, daß der Dialog zwischen Glaube und Naturwissenschaft „sozusagen ein ‚ökumenischer Dialog' zwischen zwei Glaubensweisen" ist (285).

H. kommt zu dieser Sicht nicht zuletzt durch Heisenbergs Unschärferelation, die er als „das Ende einer Weltanschauung" deutet, in der alles vorausbestimmt ist (279). – Vermutlich wäre Heisenberg hier selbst nicht ganz glücklich, wenn man ihm solchermaßen das Ende der Kausalität in die Schuhe schiebt; doch wollen wir hier nicht auf naturwissenschaftliche Detailfragen eingehen, sondern das Grundsätzliche bedenken.

In diesem Punkt hat m. E. Paul Tillich Wegweisendes gesagt: Theologie und Naturwissenschaft gehören verschiedenen Dimensionen an. Und das muß die Theologen geradezu davor warnen, moderne wissenschaftliche Entdeckungen zu benutzen, um mit ihrer Hilfe die Glaubenswahrheit zu bestätigen. Wenn nach H. die „neue Physik" uns gegenüber der „älteren Naturwissenschaft" die persönliche Glaubensentscheidung wieder freigibt (293), so ist damit

das falsche Schema der Vermengung der Dimensionen nicht verlassen, sondern nur zum Positiven gewendet.

Im letzten Kap. geht es um den göttlichen Geist. Der göttliche Geist verbindet – wie auch der kosmische Christus – die verschiedenen Kulturen und Religionen miteinander, denn der Geist Gottes ist nicht auf die Kirche Jesu Christi beschränkt (302). Daß H. hier ganz am Schluß die Trinitätslehre fast wie eine Anmerkung behandelt, ist gewollt (334). Denn H. will zuerst einmal die Welt, die Erfahrungen der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche zur Kenntnis nehmen, betrachten und auf sich wirken lassen.

Das Buch endet mit einem Nachwort über das Gebet und schließlich mit einem Gebet selbst, das den Tatbestand reflektiert, daß der wahre Beter ein „Zwischengeschöpf" ist, daß er nämlich immer wieder zwischen die Fronten gerät, „zwischen diejenigen Christen, die glauben, daß Gott auf ihrer Seite und nur auf ihrer Seite sei, und diejenigen Christen, die wissen, daß Gott ‚auf allen Seiten' ist" (339).

Die berechtigte Kritik an H.s Unternehmen darf aber nicht den Blick verstellen für das grundsätzliche Anliegen seiner I. Th.: den Abschied vom Objektivismus, der aber nicht in beliebige, sondern nur in verschiedene „Theologien" führen darf. I. Th. meint somit nicht mehr objektive, sondern immer nur „begegnende" Wirklichkeit. Die Einflechtung narrativer Elemente (vgl. 69–86), die zum Teil fehlende Systematik erhalten hierdurch ihren Ernst. Zudem darf nie übersehen werden, daß H. in seinen theologischen Überlegungen immer den Gemeindepraktiker vor Augen hat (vgl. 165). Wenn auch oft einseitige Überzeichnungen zu finden sind und das eine Anliegen zu verkürzt, das andere dagegen zu weitschweifig behandelt erscheint, so enthält dieses Buch doch eine Fülle interessanter Aspekte und Anregungen. Die Lektüre ist darum immer ein Gewinn.

Trier Werner Schüßler

Balić, Smail: **Ruf vom Minarett.** Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung. – Hamburg: E. B. Rissen 1984. 272 S.

Der Untertitel des Buches kann falsche Erwartungen wecken. Denn der muslimische Autor hat ein katechetisches Ziel: „[. . .] den in einer säkularisierten Umwelt lebenden Muslimen Hilfestellungen [zu] bieten, die vielfachen Krisen und Schwierigkeiten, denen sie sich täglich gegenübergestellt sehen, möglichst schadlos zu überwinden und die bedrohte religiöse Identität unter den erschwerten Bedingungen einer hochindustrialisierten Gesellschaft zu wahren" (12).

Im Allgemeinen Teil (17–98) werden dargestellt: die Dogmatik des Islams (17–37), seine Lehre über die religiösen Pflichten (37–74) und seine sittlichen Normen (75–98) unter besonderer Berücksichtigung des Ehe- und Familienlebens (87–98). Der Spezielle Teil (101–272) untersucht die Situation des Islams in Westeuropa, beginnend mit einer Beleuchtung des Verhältnisses von Islam und Christentum (111–116) und der Integrationsprobleme der Muslime im Westen (117–127). Die weiteren Kap. versuchen zu beantworten, wie der Muslim seinen Glauben in unserer Gesellschaft bewahren und praktizieren kann. Der in diesem Zusammenhang möglichen Spannung zwischen Weltsicht und Wissenschaft bzw. Fortschritt widmet der Vf. im Bemühen, Lösungsmöglichkeiten anzubieten, besondere Aufmerksamkeit (175–183).

Die Themen des Allgemeinen Teils werden mit reichhaltigem Textmaterial aus Koran und Überlieferung aufbereitet. Die erläuternden Passagen ähneln in Sprache und Haltung einem traditionellen christlichen Katechismus für Heranwachsende. Der Spezielle Teil setzt sich mit dem Christentum versöhnlich auseinander. Über die Christentum und Islam trennende Christologie wird mit bekannten muslimischen Argumenten entschieden. Leider wird die christliche Pneumatologie völlig übergangen. Die Texte des Vaticanums II zum interreligiösen Dialog und die auf ihnen gründenden Bemühungen der katholischen Kirche werden – wie auch die dialogische Arbeit auf evangelischer Seite – nicht erwähnt. Es ist zu bedauern, daß es dem Vf. deplaziert erschienen sein mag, in seinem Lehrbuch die muslimischen Leser über das die hiesige Gesellschaft mitprägende Christentum differenzierter zu informieren.

Das Buch wird von dem guten Willen des Vf.s getragen, den kritischen Islam mit sog. säkularisierten Denk- und Verhaltensweisen zu versöhnen, indem er seine Leser unter Berufung auf islamische Quellen zu Toleranz gegenüber Andersdenkenden aufruft und dem Islam Chancen zeigt, sich mit weltanschaulichem Pluralismus konstruktiv zu arrangieren.

Köln Georg Girschek

Perlen der Mystik. Ausgewählt von Johannes Thiele. – Freiburg: Herder 1989. 128 S., kart. DM 18,80

Das dem äußeren Format nach angenehm schmale Bändchen bringt, unter zwölf bildhaften Überschriften versammelt („Das unendliche Meer", „Die einende Kraft", „Das atmende Universum" etc.), kleine und kleinste isolierte Textstücke aus der Weisheitsliteratur unterschiedlichster, auch östlicher religiöser Traditionen.

Da finden sich ausgewählte Stellen aus mystisch geprägtem Schrifttum, angefangen bei den Kirchenvätern über die deutschen Mystiker des Mittelalters bis hin zu den religiös geprägten Dichtern dieses unseres Jahrhunderts; Johann Wolfgang von Goethe ist in der Parade inbegriffen. Dem Buddhismus, Taoismus, Hinduismus, Islam und dem Judentum zugehörige Textfragmente sind, durch thematische Affinitäten gerechtfertigt, bunt daruntergemischt.

Jedem der zwölf Abschnitte geht eine einstimmende Einleitung des Hg.s voraus. Im Vorwort zur vorgelegten Zitatensammlung und in der Gesamteinleitung sucht Th. möglichen kritischen Einwände zu dem eklektischen Vorgehen und dem Auswahlprinzip geschickt zuvorzukommen: Die aus ihrem Zusammenhang herausgerissenen Kurztexte sollen als Kostproben „allererste Zugänge" (7) zum Phänomen Mystik schaffen.

Die Themenbereiche der kalenderspruchartigen Abschnitte umfassen Gott, das Universum, vor allem das eigene Sein und Wesen, Tun und Lassen.

Beim Fragmentarischen und Aphorismenhaften bleibt es angeblich (7) mit Absicht. Möglichste Offenheit der Sinnbezüge und Unverbindlichkeit, was den konfessionellen oder sonstwie religiösen Standpunkt der zitierten Autoren betrifft, soll damit gewährleistet werden, damit die eigene innere Erfahrung der Leserschaft der „Perlen" ungehindert angeregt werde. „Man muß nichts glauben und für wahr halten, um Mystik zu begreifen", meint der die Textfragmente präsentierende Th. (8). Voraussetzungslos also vermögen seine aus der weltweiten mystischen Literatur gewonnenen Lesefrüchte in der Funktion einer Meditationsgrundlage zu wirken.

Dennoch versucht Th. in seiner Einleitung (9–14) die Frage, was Mystik sei, zu beantworten.

Er weist zunächst auf die Komplexität des Phänomens Mystik hin und bestimmt es unter verschiedenen Aspekten als einen Weg zum Sinn und zum Geheimnis des Lebens, zur Annäherung an Gültiges, als Hinwendung zur inneren lebendigen Ordnung des Seins. Intuitive Ahnungen wie auch Gewißheiten, Einsichten, die das intellektuelle Bewußtsein übersteigen, die Sehnsucht nach Aufbruch stünden am Anfang der verschiedenen – man möchte sagen angetippten – Weisheitslehren. Sinn jedweder Mystik sei die Wiedergeburt des Menschen. Der Rat lautet: sich von dem im eigenen Inneren Verborgenen ergreifen lassen. Das Absolute, dem man dabei zu begegnen gewärtigt, will Th. synkretistisch unter dem Namen Gott, Nirwana, Tao bezeichnet wissen. Psychologisierend auf den Bewußtseinsvorgang zentriert, sollen die Text-„Perlen" angeblich dem genaueren Kennenlernen des Ichs, des äußeren wie des inneren dienen und damit der Aufforderung „Erkenne dich selbst" zur Verwirklichung verhelfen.

Bei anderem Ansatz, so Th., läßt sich Mystik als mehrstufiger Weg begreifen (13f), der über die Etappen der Reinigung oder Läuterung und der Erleuchtung zur Vereinigung mit dem Urgrund des Daseins führt. Sich dem Geheimnis überlassen, vom Geheimnis ergriffen werden, Selbstfindung und Findung eines Lebenssinns, dazu sollen die aufgereihten Meditationsstückchen anreizen.

Der Sammler der hier zusammengestellten Textzitate nennt am Schluß eines jeden Zitats dessen Autor, sofern er bekannt ist. Ein wild anmutender Reigen von Namen ergibt sich: Im Abschnitt mit dem Titel „Das atmende Universum" (33–41) etwa folgen sich die Namen Genro, Daisetz Taitaro Suzuki, Buson (Zen), Sodo (Zen), Laotse, Theravada, Simone Weil, Angelus Silesius, Mechthild von Magdeburg, Thomas Trahernes, Henry David Thoreau, Gertrud von Le Fort und Askeri. Natürlich kommen – in anderen Abschnitten – auch Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse mit „Sprüchen" in unbekannt bleibender Übersetzung zu Wort. In den meisten Fällen fehlt nämlich ein Quellennachweis der Zitate; nur ein kleinster Teil wird S. 4 nachgewiesen. Damit fehlt nicht nur durchwegs der Kontext zu den versammelten Fragmenten, es wird einer möglicherweise interessierten Leserschaft beinahe unmöglich gemacht, zu den ausgebeuteten mystischen Schriften in ihrer Ganzheit Zugang zu finden. Bibliographische Angaben fehlen total.

Bedauerlich scheint mir, daß die weltweit erhaltene Weisheitsliteratur dadurch in ihrem gerechtfertigten hohen Anspruch mißachtet und degradiert wird, daß sie – ähnlich einer Datenbank – einfach als Fundus für thematisch lose verbundene Minitexte herhalten soll. Daß die Textbruchstücke Meditationsstoff im Sinne von Lebenshilfe bieten möchten, scheint doch das ungehemmte und sozusagen kommentarlose Verfügen über mystisches Schrifttum nicht zu rechtfertigen.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

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

The weight of glory. A vision and practice for Christian faith. The future of liberal theology. Essays for Peter **Baelz**. Edited by D. W. Hardy and P. H. Sedgwick. – Ed: Clark 1991. 316 p.; £ 19,95

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte u. Zukunft. Festschrift für Paulus **Engelhardt**. Hrsg. von Thomas Eggensperger . . . – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 268 S. = Walberberger Studien. Philosoph. Reihe VIII; DM 41,–; S. 253–260: Bibliographie P. Engelhardt.

In unum congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal **Mayer** zur Vollendung des 80. Lebensjahres. Im Auftr. der Benediktinerabtei Metten hrsg. von Stephan Haering. – Metten: Abtei-Verl. 1991. 604 S.; S. 593–598: Bibliographie A. Mayer; DM 78,–.

Rendtorff, Trutz: Theologie in der Moderne: über Religion im Prozeß der Aufklärung. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1991. 340 S. = Troeltsch-Studien V; kart. DM 78,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt. Hrsg. von Martin Hengel u. Anna Maria Schwemer. – Tü: Mohr 1991. 495 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament LV; Lw. DM 278,–; [enth.:] S. 21–43: Müller, Klaus W.: König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments; S. 45–118: Schwemer, Anna Maria: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran; S. 119–161: Merkel, Helmut: Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu; S. 163–184: Hengel, Martin: Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium; S. 185–205: Löhr, Hermut: Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran; S. 207–256: Umemoto, Naoto: Die Königsherrschaft Gottes bei Philon; S. 257–283: Ego, Beate: Gottes Weltherrschaft und die Einzigkeit seines Namens. Eine Untersuchung zur Rezeption der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yishma'el; S. 285–307: Lehnardt, Thomas: Der Gott der Welt ist unser König. Zur Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes im Shema und seinen Benedictionen; S. 309–359: Schwemer, Anna Maria: Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in Hekhalot Rabbati §§ 122–126; S. 361–384: Ego, Beate: Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum; S. 385–439: Markschies, Christoph: Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte.

Smend, Rudolf: Gesammelte Studien. III: Epochen der Bibelkritik. – Mchn: Kaiser Verlag 1991. 254 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CIX; DM 98,–.

2. Altes Testament

Tradition of the text. Studies offered to Dominique **Barthélemy** in celebration of his 70th birthday. Eds.: Gerard J. Norton, Stephen Pisano. With a preface by Carlo Maria Martini. – Frb/S. Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. XI, 310 p., 6 pl. = Orbis biblicus et orientalis CIX; DM 122,–; [cont.]: p. 1–17; Bogaert, Pierre-Maurice: Les trois formes de Jérémié 52 ‹TM, LXX et VL›; p. 18–44: Díez Merino, Luis: Los Tiqqune Soferim en la tradición targúmica; p. 45–62: Dorival, Gilles: La Bible des Septante: 70 ou 72 traducteurs?; p. 63–78: Harl, Marguerite: Le péché irrémissible de l'idolâtre arrogant: **Dt 29,19–20** dans la Septante et chez d'autres témoins; p. 79–90: Kooij, Arie van der: **Nehemiah 8:8** and the question oft the 'Targum'-tradition; p. 91–102: Lust, Johan: "For man shall his blood be shed": **Gen 9:6** in Hebrew and in Greek; p. 103–123: McCarthy, Carmel: Gospel exegesis from a semitic Church: Ephrem's commentary on the Sermon on the Mount; p. 124–128: Nida, Eugene A.: Textual criticism and entropy; p. 129–155: Norton, Gerard J.: Cautionary reflections on a re-edition of fragments of Hexaplaric material; p. 156–183: Ognibeni, Bruno: La collezione Massoretica hlkaw hlka; p. 184–202: Pietersma, A.: Articulation in the Greek psalms: the evidence of Papyrus **Bodmer XXIV**; p. 203–217: Sanders, James A.: Stability and fluidity in text and canon; p. 218–248: Schenker, Adrian: La relation d'**Esdras** A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie; p. 249–276: Tov, Emanuel: 4QJer^{c} ‹4Q72›; p. 277–284: Waard, Jan de: The interim and final HOTTP reports and the translator: a preliminary investigation; p. 285–292: Weis, Richard D.: Angels, altars and angles of vision: The case of אראלם, in **Isaiah 33:7.**; p. 293–300: Wevers, John William: The lectionary texts of **Exodus**; p. 301–308: Pisano, Stephen: **'Egypt'** in the Septuagint text of **Hosea**.

Text and tradition. The Hebrew Bible and folklore. Ed., with introductions by Susan Niditch. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. VII, 261 p. = ‹Society of Biblical Literature. Semeia studies›; cl. $ 29,95; [cont. e. a.]: p. 7–18: Lord, Albert B.: Patterns of lives of the patriarchs from Abraham to Samson and Samuel; p. 19–24: Gunn, David M.: "Threading the Labyrinth": A response; p. 25–34: Culley, Robert C.: Five tales of punishment in the Book of Numbers; p. 35–45: Ben-Amos, Dan: Comments on Robert C. Culley's "Five Tales of Punishment in the Book of Numbers"; p. 47–56: Alter, Robert: Samson without folklore; p. 57–73: Bynum, David E.: Samson as a biblical φὴρ ὀρεσκῷος; p. 75–98: Zakovitch, Yair: Humor and theology or the successful failure of Israelite intelligence: A literary-folkloric approach to **Joshua 2**; p. 99–104: Cross, Frank Moore: A response.; p. 107–120: Hasan-Rokem, Galit: And God created the Proverb . . . Inter-generic and inter-textual aspects of biblical paremiology – or the longest way to the shortest text; p. 121–125: Murphy, Roland E.: Proverbs in **Genesis 2**?; p. 127–151: Camp, Claudia V. – Carole R. Fontaine: The words of the wise and their riddles; p. 153–160: Slotkin, Edgar: Response.; p. 163–184: Feeley-Harnik, Gillian: **Naomi** and **Ruth:** Building up the house of David; p. 185–191: Greenstein, Edward L.: On Feeley-Harnik's reading of Ruth; p. 193–205: Wilson, Robert R.: Ethics in conflict: Sociological aspects of ancient Israelite ethics; p. 207–213: Middleton, John: Comments on R. Wilson.

Osumi, Yuichi: Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches **Exodus 20,22b–23,33**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 273 S. = Orbis biblicus et orientalis CV; DM 110,– [Diss., Bethel]

Mommer, Peter: **Samuel**. Geschichte und Überlieferung. – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verl. 1991. VIII, 248 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LXV; Lw. DM 68,– [Diss., Marburg. Überarb.]

Bodi, Daniel: The Book of **Ezekiel** and the poem of **Erra**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 324 S. = Orbis biblicus et orientalis CIV; DM 115,–.

Duke, Rodney K.: The persuasive appeal of the chronicler. A rhetorical analysis. – Sheffield: Academic Pr. 1990. 192 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series LXXXVIII = Bible and literature series XXV; £ 22,50.

Wright, Christopher J. H.: God's people in God's land. Family, land, and property in the Old Testament. – GrR, Michigan: Eerdmans; Exeter: The Paternoster Pr. (1990). XX, 284 p.; $ 16,95.

Neusner, Jacob: Self-fulfilling prophecy. Exile and return in the history of Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXX, 230 p. = South Florida studies in the history of Judaism III; $ 64,95.

Lohfink, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, der Hodajot von Qumran u. einigen späten Psalmen. Mit e. Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–89 von Ulrich Dahmen. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1990. 138 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXLIII; DM 29,80.

Clines, David J. A.: What does **Eve** do to help? And other readerly questions to the Old Testament. – Sheffield: Academic Pr. 1990. 178 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XCIV; £ 18,50.

Sievers, Joseph: The **Hasmoneans** and their supporters. From Mattathias to the death of John Hyrcanus I. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 171 p. = South Florida studies in the history of Judaism VI; $ 49,95.

Sanders, E[d] P[arish]: Jewish law from Jesus to the Mishnah. 5 studies. – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Intern. 1990. XI, 404 p.; £ 17,50.

Murphy, Roland E.: The tree of life. An exploration of biblical wisdom literature. – NY [e. a.:] Doubleday 1990. XI, 194 p. = The Anchor Bible reference library; $ 27,50.

3. Neues Testament

Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des **Lukas**. Für Gerhard **Schneider**. Hrsg. von Clauss Bussmann u. Walter Radl. – Frb/B [u. a.]: Herder 1991. 400 S.; Lw. DM 64,–; [enth.:] S. 15–27: Jervell, Jacob: Gottes Treue zum untreuen Volk; S. 29–41: Mußner, Franz: Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte; S. 43–60: Radl, Walter: Rettung in Israel; S. 61–79: Rese, Martin: „Die Juden" im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige „neuere" Diskussion; S. 81–97: Stegemann, Wolfgang: „Licht der Völker" bei Lukas; S. 99–109: Talbert, Charles H.: Once again: The gentile mission in Luke-Acts; S. 111–126: Roloff, Jürgen: Konflikte und Konfliktlösungen in der Apostelgeschichte; S. 127–136: Weiser, Alfons: „Reich Gottes" in der Apostelgeschichte; S. 137–159: Kremer, Jacob: „Dieser ist der Sohn Gottes" ‹**Apg 9,20**›. Bibeltheologische Erwägungen zur Bedeutung von „Sohn Gottes" im lukanischen Doppelwerk; S. 161–179: Busse, Ulrich: Das „Evangelium" des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk; S. 181–196: Marshall, Howard: The interpretation of the **Magnificat**: Luke **1:46–55**; S. 197–213: Ernst, Josef: Der Spruch von den „frommen" Sündern und den „unfrommen" Gerechten ‹**Lk 7,29f**›. Geschichte der Deutung eines umstrittenen Logions; S. 215–228: Schille, Gottfried: Grundzüge des Gebetes nach Lukas; S. 229–241: Schnackenburg, Rudolf: **Lk 13,31–33**. Eine Studie zur lukanischen Redaktion und Theologie; S. 243–263: Neirynck, Frans: Luke **14,1–6**. Lukan composition and Q saying; S. 265–276: Dupont, Jacques: Le riche publicain Zachée est aussi un fils d'Abraham ‹**Luc 19,1–10**›; S. 277–287: Ellis, E. Earle: „Das Ende der Erde" ‹**Apg 1,8**›; S. 289–298: Lüdemann, Gerd: Das Judenedikt des Claudius ‹**Apg 18,2**›; S. 299–305: Fitzmyer, Joseph A.: „A certain Sceva, a Jew, a chief priest" ‹**Acts 19–14**›; S. 307–322: Schmithals, Walter: **Apg 20,17–38** und das Problem einer ‚Paulusquelle'; S. 325–342: Schürmann, Heinz: Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage; S. 343–360: Minde, Hans-Jürgen van der: Geschichtliches Denken und theologische Implikationen bei Lukas und in den Damaskusschriften.

The conversation continues. Studies in **Paul** & **John**. In honor of J(ames) Louis **Martyn**. Ed.: Robert T[omson] Fortna and Beverly R. Gaventa. – Nashv: Abingdon Pr. 1990. 400 p.; $ 23,–; [cont.]: p. 19–34: Furnish, Victor Paul: Paul the theologian; p. 35–54: Hamerton-Kelly, Robert: Sacred violence and sinful desire: Paul's interpretation of Adam's sin in the letter to the Romans; p. 55–61: Beker, J. Christiaan: The relationship between sin and death in Romans; p. 62–84: Meyer, Paul W.: The worm at the core of the apple: Exegetical reflections on **Romans 7**; p. 85–97: Keck, Leander E.: Christology, soteriology, and the praise of God ‹**Romans 15:7–13**›; p. 98–115: Brown, Raymond E.: Further reflections on the origins of the church of Rome; p. 116–136: Baird, William: "One Against the Other": Intra-Church conflict in **1 Corinthians**; p. 137–157:

Hall, Barbara: All things to all people: A study of **1 Corinthians 9:19–23**; p. 158–169: Koenig, John: The knowing of glory and its consequences ‹**2 Corinthians 3–5**›; p. 170–188: Sanders, E. P.: Jewish association with gentiles and **Galatians 2:11–14**; p. 189–201: Gaventa, Beverly R.: The maternity of Paul: An exegetical study of **Galatians 4:19**; p. 202–219: Minear, Paul S.: Singing and suffering in **Philippi**; p. 220–234: Fortna, Robert T.: Philippians. Paul's most egocentric letter; p. 235–245: Wink, Walter: The hymn of the cosmic Christ; p. 246–257: Malherbe, Abraham J.: Did the Thessalonians write to Paul?; p. 258–274: Knox, John: On the Pauline chronology: Buck-Taylor-Hurd revisited; p. 275–294: Smith, D. Moody: The contribution of J. Louis Martyn to the understanding of the Gospel of John; p. 295–298: Cullmann, Oscar: The theological content of the prologue to John in its present form; p. 299–308: Jonge, Marinus de: John the Baptist and Elijah in the fourth Gospel; p. 309–321: Meeks, Wayne A.: Equal to God; p. 322–336: Dahl, Nils A.: "Do Not Wonder!": **John 5:28–29** and Johannine eschatology once more; p. 337–347: Sanders, James A.: "Nor Do I . . .": A canonical reading of the challenge to Jesus in **John 8**; p. 348–356: Tsuchido, Kiyoshi: Ἕλλην in the Gospel of John: Tradition and redaction in **John 12:20–24**; p. 357–365: Fuller, Reginald H.: Lower and higher christology in the fourth Gospel; p. 366–377: Brown, Schuyler: The beloved disciple: A jungian view; p. 378–395: Davies, W. D.: A different approach to **Jamnia**: The Jewish sources of Matthew's messianism.

Text and logos. The humanistic interpretation of the New Testament. Ed. by Theodore W. Jennings. (Festschrift for H. **Boers.**) – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XVI, 306 p. = ‹Homage series›; $ 69,95; [cont.:] p. 5–14: Lührmann, Dieter: Rudolf Bultmann and the history of religion school; p. 15–32: Beardslee, William A.: Ethics and hermeneutics; p. 33–51: Vorster, William S.: The function of metaphoric and apocalyptic language about the unobservable in the teaching of Jesus; p. 55–79: Kraftchick, Steven J.: Why do the rhetoricians rage?; p. 81–96: Patte, Daniel: "Love your enemies – Woe to you scribes and Pharisees". The need for a semiotic approach in New Testament studies; p. 97–108: Merritt, H. Wayne: The angel's announcement: A structuralist study; p. 109–146: Hellholm, David: The visions he saw or: To encode the future in writing. An analysis of the prologue of **John's Apocalyptic** letter; p. 149–163: Lategan, Bernard C.: Some implications of **Hebrews 2:5–15** for a contextual theology; p. 165–174: Schottroff, Luise: The seduction of eve and adam's sin: social historical feminist interpretation of **Paul**'s understanding of **sin** and **freedom;** p. 175–188. Hartman, Lars: Is the crucified Christ the center of a New Testament theology?; p. 191–209: Betz, Hans Dieter: The problem of **christology** in the **Sermon** on the **Mount;** p. 211–228: Weder, Hans: "But I say to you . . ." Concerning the foundations of Jesus' interpretation of the law in the Sermon on the Mount"; p. 229–243: Jennings, Theodore W.: The martyrdom of the Son of Man; p. 247–263: Tannehill, Robert C.: Paul outside the Christian ghetto: Stories of intercultural conflict and cooperation in **Acts**; p. 265–272: Beker, J. Christiaan: The pastoral epistles: Paul and we; p. 273–287: Delorme, Jean: Text and context: "The Gospel" according to **Mark 1:14–15**; p. 295–306: Annotated bibliography of **Boers**' published works.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Biographical dictionary of contemporary Catholic American writing. Ed. by Daniel J. Tynan. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1989. XXIII, 341 p.

Hübinger, Paul Egon: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Beiträge zur Geschichte Europas u. der Rheinlande in Mittelalter u. Neuzeit. Hrsg. von Magnus Ditsche u. Raymund Kottje. – Siegburg: Schmitt 1990. XXXII, 676 S. = Bonner historische Forschungen LIII; DM 96,–; S. XXI–XXXI Bibliographie P. E. Hübinger.

Middeleeuwse handschriftenkunde in de Nederlanden 1988. Verslag van de Groningse Codicologendagen 28–29 april 1988. Uitg. door Jos. M. M. Hermans. – Grave: Alfa 1989. 346 p., ill. = Nijmeegse codicologische cahiers X–XII; hfl 66,–.

Wells, Ronald A.: History through the eyes of faith. Western civilisation and the kingdom of God. – San Francisco: Harper & Row 1990. X, 262 p.

Zanzi, Luigi: Storicità e santità. Questioni metodologiche. – ScC 119, 1991, 135–182.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Simons, Walter: Bedelordekloosters in het graafschap Vlaanderen. Chronologie en topografie van de **bedelordenverspreiding** vóór 1350. – Sacris erudiri 30, 1987/88 (ed. 1991), 5–203; p. 205–224: Bartelink, G. J. M.: ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΣ ‹Widersacher› als Teufels- und Dämonenbezeichnung; p. 225–229: Munier, Ch.: Observations sur **Tertullien**, De pudicitia VI, 15; p. 231–251: Roldanus, J.: Le chrétien – étranger au monde dans les homélies bibliques de **Jean Chrysostome**; p. 253–292: Linder, Amnon: The destruction of **Jerusalem sunday**; p. 293–328: Bredero, Adriaan L.: De toegankelijkheid van het historisch leven van Sint **Bernard**; p. 329–408: Colker, Marvin L.: A Christianized latin Psalter in rhythmic verse; p. 409–434: Gauthier Dalché, Patrick: **Riccobaldus** de **Ferrara** géographe. À propos de l'édition du De locis orbis et insularum et marium; p. 435–591: Van De Wiel, C.: Archivalia over de **Orde** van **Sint-Benedictus** ‹1086–1801›.

Witherington, Ben: **Women** and the genesis of Christianity. Edited by Ann Witherington. – Cambr, NY: Cambridge Univ. Pr. (1990). XV, 273 p.

Bouman, Johan: Glaubenskrise und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam. Bd. II: Die Theologie **al-Ghazalis** und **Augustins** im Vergleich. – Gießen/Basel: Brunnen Verl. 1990. VIII, 364 S. = Monographien und Studienbücher CCCLI; kart. DM 44,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Hall, Stuart: Doctrine and practice in the early church. – Lo: SPCK Press 1991. X, 262 p.; £ 15,–.

McCormick, Michael: Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Pr.; P: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme 1990. XX, 454 p. = Past and present publications; $ 19,95.

Perrone, Lorenzo: L'iniziazione alla biblia nella letteratura patristica. – CrSt 12, 1991, 1–27.

Boughton, Lynne C.: From pious legend to feminist fantasy. Distinguishing hagiographical license from apostolic practice in the *Acts of Paul/Acts of Thecla*. – JR 71, 1991, 362–384.

Petterson, Alvyn: The laity – bishop's pawn? **Ignatius** of **Antioch** on the obedient Christian. – SJTh 44, 1991, 39–56.

Faivre, A. et C.: Genèse d'un texte et recours aux écritures. Ignace aux Ephésiens 14,1–16,2. – RSR 79, 1991, 173–196.

Edwards, M. J.: On the platonic schooling of **Justin Martyr**. – JThSt n.s. 42, 1991, 17–34; p. 35–51: Trigg, Joseph W.: The angel of great counsel: Christ and the angelic hierarchy in **Origen**'s theology; p. 52–76: McLynn, Neil: The 'Apology' of **Palladius**.

Eno, Robert B.: The rise of the **papacy**. – Wilmington, Del.: Glazier 1990. 184 p. = Theology and life series XXXII.

Pearson, Birger A.: Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. XIX, 228 p. = Studies in antiquity and christianity; $ 29,95.

Kaufmann, Peter Iver: **Tertullian** on heresy, history, and the reappropriaton of revelation. – ChH 60, 1991, 167–180.

Munier, Charles: «*Ianua*» chez Tertullien. – RSR 79, 1991, 197–211.

Puerari, Milena Mariani: Per un'ermeneutica dei tempi e delle feste liturgiche nella chiesa torinese tra il IV e il V secolo secondo i «*Sermones*» del vescovo San **Massimo**. – ScC 119, 1991, 60–94.

Pettersen, Alvyn: **Athanasius** and the human body. – Bristol: Bristol Class. Pr. 1990. VII, 117 p.; £ 22,50.

Sundermann, Klaus: **Gregor** von **Nazianz**. Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit ‹Carmen 1, 2, 1, 215–732›. Einleitung u. Kommentar. Mit Beiträgen von Martin Sicherl. – Pad, Mchn [e. a.]: Schöningh 1991. XVIII, 253 S.; kart. DM 54,– [Diss., Münster. Überarb.]

Oberhaus, Michael: Gregor von Nazianz, Gegen den Zorn: ‹Carmen 1, 2, 25›. Einleitung und Kommentar. Mit Beitr. von Martin Sicherl. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1991. XVII, 205 S. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums II, 8; DM 68,– [Diss., Münster]

Trisoglio, Francesco: La spiritualità dell'elevazione in San Gregorio di Nazianzo. – ScCatt 118, 1990, 432–469.

Studien zu **Gregor** von **Nyssa** und der christlichen Spätantike. Hrsg. von Hubertus R. Drobner u. Christoph Klock. – Lei [u. a.]: Brill 1990. X, 418 S. = Supplements to Vigiliae christianae XII; hfl 180,–; [enth.]: S. 3–15: Esbroeck, Michel van: Sur quatre traités attribués à Grégoire, et leur contexte marcellien ‹CPG 3222, 1781 et 1787›; S. 17–55: Parmentier, Martin F. G.: Gregory of Nyssa's *De differentia essentiae et hypostaseos* ‹CPG 3196› in Syriac translation; S. 57–68: Ferguson, Everett: Words from the ΨΑΛ-root in Gregory of Nyssa; S. 69–80: Kertsch, Manfred: Exzerpte aus den Kappadokiern und Johannes Chrysostomus bei Isidor von Pelusium und Nilus von Ancyra; S. 83–97: Esper, Martin: Der Mensch: Ein Turm – keine Ruine. Überlegungen zum Denkprinzip Gleiches zu Gleichem bei Gregor von Nyssa; S. 99–123: Mosshammer, Alden A.: Disclosing but not disclosed. Gregory of Nyssa as deconstructionist; S. 127–148: Meredith, Anthony: The idea of **God** in Gregory of Nyssa; S. 149–163: Stead, G. Christopher: Why not three Gods? The logic of Gregory of Nyssa's trinitarian doctrine; S. 165–171: Salmona, Bruno: Logos come *trasparenza* in Gregorio di Nissa; S. 173–190: Mateo-Seco, Lucas F.: La christología del *In Canticum Canticorum* de Gregorio de Nisa; S. 191–204: Viciano, Alberto: Christologische Deutung von *Röm* 8,19–22 bei Gregor von Nyssa und **Theodoret** von **Kyros;** S. 205–210: Wickham, Lionel R.: John **Philoponus** and Gregory of Nyssa's teaching on resurrection – A brief note; S. 211–231: Kees, Reinhard: Unsterblichkeit und Tod. Zur Spannung zweier anthropologischer Grundaussagen in Gregors von Nyssa *Oratio Catechetica*; S. 233–244: Sancho Bielsa, Jesús: El vocabulario eucarístico en la *Oratio Catechetica* de San Gregorio de Nisa; S. 245–253: Starowieyski, Marek: La plus ancienne description d'une mariophanie par Grégoire de Nysse; S. 255–271: Bastero, Juan Luis: La virginidad de **María** en San Ambrosio y en San Gregorio de Nisa; S. 273–296: Drobner, Hubertus R.: Die Deutung des alttestamentlichen Pascha ‹Ex 12› bei Gregor von Nyssa im Lichte der Auslegungstradition der griechischen Kirche; S. 299–310: Illanes, José Luis: El trabajo en las homilías sobre el Hexamerón de San **Basilio** de **Cesarea**; S. 311–332: Blänsdorf, Jürgen: **Salvian** über Gallien und Karthago. Zu Realismus und Rhetorik in der spätantiken Literatur; S. 333–342: Luck, Georg: **Longinus** "On the sublime" and **Boethius** "Consolation of philosophy"; S. 343–362: Reinhardt, Udo: Das Parisurteil bei **Fulgentius** ‹myth 2,1›. Tradition und Rezeption.

Schweizer, Christian: Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert. – Bern, B, Ffm, NY, P: Lang 1991. 208 S. = Europäische Hochschulschriften III, 479; DM 60,– [Diss., Zürich]

González, Sergio: La preocupación arriana en la predicación de San **Agustín**. – Valladolid: [Ed.] Estudio Agustiniano (1989). 445 p.; pes 2500.

Vannier, Marie-Anne: Aspects de l'idée de création chez S. Augustin. – RSR 79, 1991, 213–225.

Dionysius Areopagita: Corpus Dionysiacum. II: De coelesti hierarchia. Hrsg. Günter Heil und Adolf Martin Ritter. – B, NY: de Gruyter 1991. XVI, 300 S. = Patristische Texte und Studien XXXVI.

Markus R(obert) A(ustin): The end of ancient Christianity. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1990). XVII, 258 p.; £ 8,95.

4. Mittelalter und Neuzeit

Alonso, Carlos: La biografía inédita de Santa **Clara** de **Montefalco** por el humanista Giovanni Michele Alberto Carrara ‹s. XV›. – Revista Agustiniana 54, 1991, 5–61; p. 63–79: Tilatti, Andrea: La regola delle terziarie agostiniane di Udine ‹sec. XV›; p. 81–114: Clark, John P. H.: Authorship in Ms. Balliol College, Oxford, 63; p. 115–141: Gersbach, Karl A.: Ono-

frio Panvinio and Cybo Family pride in his treatment of Innocent VIII and in the "*XXVII Pontificum Maximorum elogia et imagines*"; p. 143–206: Bruzzone, Gian Luigi: Echi di storia europea nella corrispondenza fra Diodato **Summantico**, OSA, e Gio. Andrea **Zuffi**, OSA ‹1705–1707›; p. 207–270: Alonso, Carlos: Nueva documentación inédita para una biografía de **Agustín** de **Castro**, OSA, arzobispo de Braga ‹1588–1609›; p. 271–303: Horst, Ulrich: Die Lehrautorität des Papstes nach **Augustinus** von **Ancona**; p. 305–319: Nicolosi, Mauro: Il codice senese della vita di **Matteo Novelli**. Codice senese ‹K, VII, 36›; p. 321–381: Monfasani, John: A theologian at the Roman curia in mid-quattrocento. A biobibliographical study of **Niccolò Palmieri**, OSA.

5. Mittelalter

Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst **Fuhrmann** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hubert Mordek. – Tü: Niemeyer Verl. 1991. VI, 420 S.; Lw. DM 174,–; [enth.:] S. 1–13: Kolmer, Lothar: Christus als beleidigte Majestät. Von der Lex „*Quisquis*" (397) bis zur Dekretale „*Vergentis*" (1199); S. 15–30: Schieffer, Rudolf: Kreta, Rom und Laon. Vier Briefe des Papstes **Vitalian** vom Jahre **668**; S. 31–53: Mordek, Hubert: **Bischofsabsetzungen** in spätmerowingischer Zeit. **Justelliana**, **Bernensis** und das Konzil von **Mâlay** (677); S. 55–77: Stratmann, Martina: Das Recht der **Erzbischofsweihe** im ostfränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 13. Jahrhundert ‹mit einem Ausblick auf Westfranken und England›; S. 79–93: Schmitz, Gerhard: Intelligente Schreiber. Beobachtungen aus Ansegis- und Kapitularienhandschriften; S. 95–115: Schneider, Herbert: Eine **Freisinger** Synodalpredigt aus der Zeit der Ungarneinfälle ‹Clm 6245›; S. 117–133: Hehl, Ernst-Dieter: Iuxta canones et instituta sanctorum patrum. Zum Mainzer Einfluß auf Synoden des 10. Jahrhunderts; S. 135–153: Schaller, Hans Martin: Zur Kreuzzugsenzyklika Papst **Sergius' IV**; S. 155–168: Wojtowytsch, Myron: Die *Kanones Heinrici regis*. Bemerkungen zur römischen Synode vom Februar **1014**; S. 169–174: Petersmann, Johanna: Zur ehemaligen **Blasiuskirche** bei Tübingen; S. 175–186: Lohmer, Christian: Ordo und Heilserwartung bei **Petrus Damiani**; S. 187–200: Hartmann, Wilfried: *Discipulus non est super magistrum* ‹Matth. 10,24›. Zur Rolle der **Laien** und der **niederen Kleriker** im **Investiturstreit**; S. 201–213: Jasper, Detlev: *Inveni in canonibus apostolorum* ... Zu einer mittelalterlichen Fälschung auf Papst Clemens I.; S. 215–231: Hilsch, Peter: Familiensinn und Politik bei den Přemysliden. **Jaromir-Gebehard**, Bischof von Prag und Kanzler des Königs; S. 233–250: Schröder, Isolde: Zur Rezeption merowingischer Konzilskanones bei **Gratian**; S. 251–264: Reuter, Timothy: Rechtliche Argumentation in den Briefen **Wibalds** von **Stablo**; S. 265–276: Polock, Marlene: Magister **Vivianus**, ein Kardinal Alexanders III: Prosopographische Anmerkungen; S. 277–302: Fuchs, Franz – Claudia Märtl: Ein neuer Text zur Auseinandersetzung zwischen Säkular- und Regularkanonikern im 12. Jahrhundert; S. 303–315: Stürner, Wolfgang: Kreuzzugsgelübde und Herrschaftssicherung. **Friedrich II.** und das Papsttum im letzten Pontifikatsjahr **Innozenz' III.**; S. 317–334: Patschovsky, Alexander: Der Ketzer als Teufelsdiener; S. 335–345: Schmidt, Tilmann: Zwei neue Konstitutionen Papst **Clemens' V.** zur Restitution der Colonna ‹**1306**›; S. 347–367: Kreuzer, Georg: Ein übersehener Schismentraktat des Karmeliten **Johannes** von **Hildesheim** † 1375›; S. 369–382: Segl, Peter: Malefice ... non sunt ... heretice nuncupande. Zu Heinrich **Kramers** Widerlegung der Ansichten *aliorum inquisitorum in diuersis regnis hispanie*; S. 383–396: Verzeichnis der Schriften von H. Fuhrmann.

Ghisalberti, Alessandro: Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel medioevo. – R: Laterza 1990. 175 p. = Biblioteca di cultura moderna 978; Lire 30 000.

Vincenz, Bo: Storia della parochia. II: Il secoli dell'infanzia ‹sec. **VI–XI**›. – R: Ed. Dehoniane 1990. 260 p.

Astell, Ann W.: The songs of songs in the Middle Ages. – Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1990. X, 193 p; $ 27,95.

Zacour, Norman: **Jews** and **Saracens** in the consilia of Oldradus De Ponte: – Tor: Pontifical Inst. of Medieval Studies 1990. X, 114 p. = Studies and texts / Pontifical Inst. of Medieval Studies C; FB 825,–.

Speck, Paul: Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen: die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus. – Bonn: Habelt 1990. 719 S. = Poikila Byzantina X; kart. DM 48,–.

Paulinus Aquileiensis: Contra Felicem (CM 95). – Turnhout: Brepols 1990. 44 p., 4 microfiches = Corpus Christianorum. Instrumenta lexicologica Latina A, 59; FB 1175,–.

Epp, Verena: **Fulcher** von **Chartres**. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges. – (Dü:) Droste (1990). 404 S. = Studia humaniora XV; kart. DM 72,– [Diss., Düsseldorf]

Mason, Emma: St. **Wulfstan** of **Worcester**, c. 1008–1095. – Oxf: Blackwell 1990. X, 363 p., 12 pl.; £ 49,95.

Capitani, Ovidio: Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI. – R: Jouvence Soc. Ed. 1990. 263 p. = Storia XXVI.

Toubert, Hélène: Un art dirigé réforme grégorienne et iconographie. – P: Ed. du Cerf 1990. 495 p., 147 fig. = Histoire; F 305,–.

La riforma gregoriana e l'Europa. Congresso Internazionale Salerno, 20–25 maggio 1985. Vol. I: Relazioni. – Roma: LAS 1989. XI, 433 p.; 8 ill. = Studi Gregoriani XIII; Lire 50 000; [cont.:] p. 1–15: Stickler, Alfons M.: I presupposti storico-giuridici della riforma gregoriana e dell'azione personale di Gregorio VII; p. 17–31: Fürst, Carl Gerold: Gregorio VII, cardinali e amministrazione pontifica; p. 33–53: Somerville, Robert: The **councils** of Gregory VII; p. 55–122: Maccarrone, Michele: I fondamenti «petrini» del primato romano in Gregorio VII; p. 123–149: Fuhrmann, Horst: Papst Gregor VII. und das Kirchenrecht. Zum Problem des *Dictatus Papae*; p. 151–166: Picasso, Giorgio: Gregorio VII e la *disciplina canonica*: clero e vita monastica; p. 167–178: Goez, Werner: Riforma ecclesiastica – Riforma gregoriana; p. 179–188: Elze, Reinhard: Gregor VII. und die *römische Liturgie*; p. 189–211: Schieffer, Rudolf: Gregor VII. und die *Könige Europas*; p. 213–240: Gaudemet, Jean: Grégoire VII et la France; p. 241–262: García y García, Antonio: Reforma gregoriana e idea de la «Militia sancti Petri» en los reinos ibéricos; p. 263–279: Zimmermann, Harald: Die „gregorianische Reform" in deutschen Landen; p. 281–320: Fornasari, Giuseppe: La riforma gregoriana nel «*Regnum Italiae*»; p. 321–352: Cowdrey, H. E. J.: The Gregorian reform in the Anglo-Norman lands and in Scandinavia; p. 353–372: Cilento, Nicola: La riforma gregoriana, Bisanzio e l'Italia meridionale; p. 373–397: Capitani, Ovidio: Il papato di Gregorio VII nella pubblicistica del suo tempo: notazioni sul «*Liber ad Gebehardum*»; p. 399–416: Fornaciari, Gino – Francesco Mallegni: La ricognizione dei resti scheletrici di S. Gregorio VII: risultati antropologici, paleopatologici e paleonutrizionali.

Gilbert, Paul: Le Proslogion de S. **Anselme**. Silence de Dieu et joie de l'homme. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1990. 284 p. = Analecta Gregoriana CCLVII = Ser. Fac. Philos.: sectio A, n. XIV; Lire 33 000.

Nederman, Cary J.: Nature, ethics, and the doctrine of '*Habitus*'. Aristotelian moral psychology in the 12. century. – Traditio 45, 1989–1990, 87–110; p. 111–146: Newmann, Barbara: Flaws in the golden bowl. Gender and spiritual formation in the 12. century.

Brembilla, P.: La conversione di **S. Francesco**. – StFr 87, 1990, 221–260.

Woznicki, Andrew N.: Being and order. The metaphysics of **Thomas Aquinas** in historical perspective. – NY [e. a.]: Lang 1990. XIV, 309 p. = Catholic thought from Lublin I; sfr 70,–.

Maurer, Armand: Being and knowing. Studies in Thomas Aquinas and later medieval philosophers. – Tor: Pontifical Inst. of Medieval Studies 1990. X, 496 p. = Papers in medieval studies X; $ 65,–.

Sedulius Scottus: Collectaneum miscellaneum (CM 67). – Turnhout: Brepols 1990. 105 p., 8 microfiches = Corpus Christianorum. Instrumenta lexicologica Latina A, 47; FB 2175,–.

Werner, Ernst: Jan **Hus**: Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators. – Wei: Böhlau 1991. 256 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXXIV; Lw. DM 68,–.

6. Gesamte Neuzeit

Chillura, Angelo: Conscienza di chiesa e fenomeno mafia: Analisi degli interventi Chiese di Sicilia sulla mafia. – Palermo: Ed. Augustinus 1990. 293 p. = Cristianismo VIII. [Diss., Rom. Pont. Univ. Lateranensis]

Guidi, R. L.: Lorenzo **Valla** e la vita dei claustrali. – StFr 87, 1991, 71–124.

Dittrich, Christoph: Die vortridentinische kathol. Kontroverstheologie und die Täufer: **Cochläus, Eck, Fabri**. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. VI, 457 S. = Europäische Hochschulschriften III, 473; DM 102,– [Diss., Freiburg/B]

Braun, Hugo A.: Das Domkapitel zu **Eichstätt** von der Reformationszeit bis zur Säkularisation ‹1535–1806›. Verfassung und Personalgeschichte. – Stu: Steiner 1991. 615 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit XIII; DM 148,– [Diss., Eichstätt]

7. Reformation und Gegenreformation

Gobry, Ivan: Martin **Luther**. – P: Table Ronde (1991). 484 p.; F 195,–.

Lage, Dietmar: Martin Luther's christology and ethics. – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). 175 p. = Texts and studies in religion XLV; $ 49,95.

Kessler, Martin: Genealogische Beziehungen Martin Luthers zu seinem Mansfelder Freundeskreis. – Luther Jahrbuch 58, 1991, 7–12; S. 13–42: Krodel, Gottfried G.: Luther and the opposition to Roman law in Germany; S. 43–63: Feld, Helmut: Jakob der Lügner; S. 64–70: Junghans, Helmar: Die Wiedergabe diakritischer Zeichen über dem u in der Weimarer Lutherausgabe; S. 71–74: Czubatynski, Uwe: Vier „apokryphe" Lutherworte und ihre Überlieferung; S. 75–99: Seebaß, Gottfried: Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas **Müntzer**; S. 100–112: Brecht, Martin: Die Predigt des Simon **Haferitz** zum Fest der heiligen drei Könige 1524 in Allstedt; S. 142–203: Lutherbibliographie 1990.

Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa. Wirkungen u. Wechselwirkungen. Im Auftr. d. Stiftung Ostdt. Kulturrat hrsg. von Ulrich Hutter in Verbindung mit Hans-Günther Parplies. – Sigmaringen: Thorbecke 1991. 134 S. = Beihefte zum Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte VIII; DM 32,–; [enth.:] S. 15–26: Hudak, Adalbert: Luther und der Osten. Die bleibende Bedeutung der Reformation für den deutschen Osten und für Osteuropa; S. 27–44: Arnold, Udo: Luther und die Reformation im **Preußenland**; S. 45–58: Scheller, Rita: Luther, Bugenhagen und die Reformation in **Pommern**; S. 59–66: Petry, Ludwig: Reformation in **Schlesien**; S. 67–78: Laug, Werner: Johannes **Heß** und die Disputation in Breslau von 1524; S. 79–106: Hutter, Ulrich: Zacharias **Ursinus** und der Heidelberger Katechismus; S. 107–118: Turnwald, Erik: Das Luthertum in **Böhmen**; S. 119–128: Binder, Ludwig: Luther und die Reformation in **Siebenbürgen**.

McCutcheon, R. R.: The *Responsio ad Lutherum*. **Thomas More**'s inchoate dialogue with heresy. – 16th century Journal 22, 1991, 77–90.

Laube, Adolf: Theologie und Sozialvorstellungen bei Thomas **Müntzer**. – GWU 42, 1991, 469–479.

Enderle, Wilfried: Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt **Überlingen** ‹1500–1618› im Kontext der Reformationsgeschichte der oberschwäbischen Reichsstädte. – Stu: Kohlhammer 1990. LIII, 490 S., 20 graph. Darst. und Kt. = Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B, 118. [Diss., Tübingen]

Kroon, Marijn de: Martin **Bucer** und Johannes **Calvin**. Reformatorische Perspektiven. Einleitung u. Texte (Martin Bucer en Johannes Calvijn. Reformatorische perspectieven, teksten en inleiding, [dt.]). Aus d. Niederl. übers. von Hartmut Rudolph. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1991). 285 S.; kart. DM 58,–.

MacGrath, Allister E.: A life of John Calvin. A study in the shaping of Western culture. – Oxf: Blackwell 1990. XV, 332 p., ill.

Gisel, Pierre: Le Christ de Calvin. – (P:) Desclée (1990). 205 p. = Jésus et Jésus-Christ XLIV; F 129,–.

Meij, L. W. van der: Het roer in Gods handen. Calvijn over der kennis van God de Schepper. – Kampen: De Groot Goudriaan 1990. 180 blz.

Bauemer, Maximilian Lorenz: Die Reformation als Revolution und Aufruhr. – Ffm; Bern, NY, P: Lang 1991. 194 S. = Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte XXX; DM 56,–.

Aranci, Gilberto: Le «Dottrine» di Giacomo **Ledesma** S.J. ‹1524–1575›. – Sal 53, 1991, 315–382.

Battenberg, J. Friedrich: Obrigkeitliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zu mittelrheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Zeitschr. für histor. Forschung 18, 1991, 33–70.

Seifert, Arno: Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitl. deutschen Protestantismus. – Wien, Köln: Böhlau 1990. VIII, 207 S. = Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte XXXI; DM 62,–.

Smither, James R.: The St. **Bartholomew**'s Day massacre and images of kingship in France, 1572–1574. – 16th Century Journal 22, 1991, 27–46.

Firpo, Massimo: Tra alumbrados e "spirituali". Studi su **Juan** de **Valdés** e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 Italiano. – Fir: Olschki 1990. 191 p. = Studi e testi per la storia religiosa de cinquecento III.

8. Neuzeit

Rapley, Elisabeth: The devotes: women and church in seventeenth-century France. – Montr: MacGill Queen's Univ. Pr. 1990. 283 p., ill. = MacGill-Queen's studies in the history of religion IV.

Placucci, Alberto: Chiese bianchi, schiavi neri. Cristianismo e schiavitù negra negli Stati Uniti d'America ‹1619–1865›. – To: Gribaudi 1990. 302 p.

Leibniz korrespondiert mit **China**. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren ‹1689–1714›. Hrsg. v. Rita Widmaier. – Ffm: Klostermann 1990. XV, 332 S., Ill., 1 Kt. = Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs XI.

Strievermann, Dieter: Politik und Konfession im 18. Jahrhundert. – Zeitschr. für hist. Forschg. 18, 1991, 177–200.

Schmitt, C.: La fusione degli osservanti con in conventuali di francia decisa da Clemente XIV a Roma nel **1771**. – StFr 87, 1990, 265–282.

Gatz, Erwin: Rom als Studienplatz deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert. – RQ 86, 1991, 124–144.

Maritano, Mario: La situazione degli studi patristici nel secolo XIX. – Sal 53, 1991, 255–272.

Fayet-Scribe, Sylvie: Associations féminines et catholicisme: XIXe–XXe siècle. – P: Ed. Ouvrières 1990. 210 p. = Collection églises/sociétés.

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche. Hrsg. von Erwin Gatz. Bd. I: Die Bistümer und ihre Pfarreien. – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 654 S., graph. Darst., Tab.; DM 128,–.

Gegendie Gottvergessenheit: Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Stephan Leimgruber und Max Schoch. – Bas, Frb/S, Wien: Herder 1990. 688 S., Ill.; Lw. DM 88,–.

Junker, Maureen: Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie u. Christologie **Schleiermacher**s von der 1. zur 2. Aufl. der Glaubenslehre. – B, NY: de Gruyter 1990. XI, 236 S. = Schleiermacher-Archiv VIII; DM 84,– [Diss., Münster. Überarb.]

Paletschek, Sylvia: Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden **1841–1852**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 374 S. = Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LXXXIV; DM 78,– [Diss., Hamburg]

Larrañeta Olleta, Rafael: La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren **Kierkegaard**. – Salm: Ed. San Esteban; Univ. Pontificia 1990. 266 p. = Aletheia X; pes 1870,–.

Hartshorne, M. H.: Kierkegaard, godly deceiver. The nature and meaning of his pseudonymous writings. – NY: Columbia Univ. Pr. 1990. XVII, 112 p.

Tizzani, Vincenzo: Il Concilio **Vaticano I**: Diario de Vincenzo **Tizzani** ‹1869–1870›. A cura di Lajos Pásztor. Vol. I. – Stu: Hiersemann 1991. XLV, 307 p. = Päpste und Papsttum XXV,1; DM 220,–.

Bowden, Henry Warner: Church history in the age of science: Historiographical patterns in the **United States 1876–1918**. – Carbondale, Ill.: Southern Illinois Univ. Pr. 1991. XVI, 269 p.

Morales, José: **Newman** 1801–1890. – Madr: Rialp 1990. 375 p. = Forjadores de historia XVIII; pes 2700.

John Henry **Newman** and modernism. Ed. by Arthur Hilary Jenkins. – Sigmaringendorf: Regio-Verl. 1990. 190 p. = Internationale Cardinal-Newman-Studien XIV; Lw. DM 60,–; [cont.:] p. 15–28: Biemer, Günter: Religous education – a task between divergent plausibilities. John Henry Newman's contribution toward a modern theory of religious education; p. 29–40: Strange, Roderick: Newman and **Hampden**; p. 41–55: Daly, Gabriel: **Laberthonnière** and Newman; p. 56–73: Lash, Nicholas: Newman and "A. **Firmin**"; p. 74–84: Coulson, John: Was Newman a modernist?; p. 85–104: Jenkins, Arthur Hilary: Newman under **Scrutiny**: The modernist crisis in England and the issues of conscience, obedience and resistance; p. 105–117: Wansbrough, Henry: Newman, the modernists and biblical inspiration; p. 118–128: Richards, Michael: The historical background ot the rise of modernism; p. 129–141: Sherry, Patrick: Von **Hügel**'s retrospective view of modernism; p. 142–156: Walgrave, J. H.: "Real" and "National" in **Blondel** and **Newman**; p. 157–167: Kent, John: Newman and **Lilley**; p. 168–179: Kelly, Edward: Newman, Ward, and modernism. Problems with infallible dogmatic truth; p. 183–190: Kuld, Lothar: Newman-Bibliographie 14. Teil.

Lachiesa italiana e la rivoluzione francese, ed. Daniele Menozzi. – Bol: Ed. Dehoniane 1990. 359 p. = Collana oggi e domani II, 15.

Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von **Döllinger**s ‹1799–1890›. Hrsg. von Georg Denzler u. Ernst Ludwig Grasmück. – Mchn: Wewel 1990. 498 S.; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 13–56: Huber, Ursula: Döllinger und die Verwaltung der Universität München; S. 57–82: Müller, Wolfgang: Döllingers Privatbibliothek in der Universitätsbibliothek München; S. 83–94: Keßler, Ewald: Die Döllingeriana in der Bayerischen Staatsbibliothek München; S. 95–106: Blauberger, Max: Döllinger und das Verhältnis von Kirche und Staat in den „Historisch-Politischen Bättern"; S. 107–168; Schwedt, Herman H.: Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger; S. 171–211: Urban, Josef: Döllinger und Bamberg; S. 212–316: Weiß, Otto: Döllinger, Rom und Italien; S. 317–340: Chadwick, Owen: Acton, Döllinger und die Geschichte; S. 341–390: Oeyen, Christian: Döllinger und die pseudo-kyrillischen Fälschungen; S. 391–394: Boureau, Alain: Döllinger und die „Päpstin" Johanna; S. 395–416: Vogels, Heinz-Jürgen: Zum Briefwechsel zwischen Döllinger und Franz Heinrich **Reusch**; S. 417–448: Klausnitzer, Wolfgang: Döllingers Theologierede vom 28. September 1863 in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext; S. 449–458: Görg, Manfred: Döllingers Stellung zum **Judentum**; S. 459–476: Bobzin, Hartmut: Döllingers Sicht des **Islam**; S. 477–482: Denzler, Georg: Döllingers Abschiedsworte an seine Theologiestudenten; S. 486–495: Bibliographie über I. von Döllinger ‹seit 1890›.

LeCarrérès, Yves: Les **Salésiens** de Don Bosco à Dinan: 1891–1903. Une œuvre naissante brisée par le Sénat. – R: LAS 1990. 217 p. = Studi / Instituto Storico Salesiano Roma VI.

9. Neueste Zeit

Between the times. The travail of the Protestant establishment in **America, 1900–1960**. Ed. by William R[obert] Hutchison. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1990) XVII, 322 p., fig. = Cambridge studies in religion and American public life; £ 15,–.

Kirche und Nationalsozialismus. Hrsg. von Wolfgang Stegemann. Unt. Mitarb. von Dirk Acksteiner . . . – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. 176 S.; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 11–55: Hamm, Berndt: Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der **Erlanger Theologie** in der Zeit des Nationalsozialismus; S. 57–74: Scharf: Kurt: Die Bekennende Kirche, ihr Erbe, die Verpflichtung aus ihrer Geschichte; S. 75–95: Meier, Kurt: Evangelische Kirche und „Endlösung der Judenfrage"; S. 97–110: Dantine, Johannes: Buße der Kirche? Ekklesiologische Überlegungen im Bedenken von Geschichte (Österreich 1938–1988); S. 113–130: Kaiser, Jochen-Christoph: Diakonie und Eugenik im „Dritten Reich". Grundzüge der Entwicklung 1933–1945; S. 131–169: Stegemann, Wolfgang: Christliche Judenfeindschaft und Neues Testament.

McFadyen, A. I.: The call to discipleship. Reflections on **Bonhoeffer**'s theme 50 years on. – SJTh 43, 1991, 461–484.

Deneken, Michel: Theodicée et anthropologie après Auschwitz. Le déficit de l'inhumain en théologie. – RSR 79, 1991, 259–286.

Torrance, Thomas F(orsyth): Karl **Barth**, biblical and evangelical theologian. – Ed: Clark 1990. XII, 256 p.; £ 14,95.

Colwell, John: Actuality and provisionality. Eternity and election in the theology of Karl Barth. – Ed: Rutherford 1989. 323 p. = Rutherford studies II,3; £ 35,–.

MacGlasson, Paul: Jesus and Judas. Biblical exegesis in Barth. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1991). VIII, 160 p. = American Academy of religion. Academy series LXXII; $ 14,95.

Albrecht, Renate: Schlüssel zum Werk von Paul **Tillich**. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den gesammelten Werken. – B: de Gruyter 1990. 343 S. = Gesammelte Werke Paul Tillich XIV.

Chiesa e papato nel mondo contemporaneo. Ed. Giuseppe Alberigo. – R-Bari: Ed. Laterza 1990. VIII, 540 p. = Storia e società.

Roberts, Richard H.: Hope and its hieroglyph. A critical decipherment of Ernst **Bloch**'s *Principle of hope*. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XV, 248 p. = American Academy of religion. Studies in religion LVII; $ 13,95.

Russo, Antonio: Henri de **Lubac**: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel. Prefazione di Walter Kasper. – R: Ed. Studium 1990. 433 p. = La cultura XL; Lire 42 000 [Diss., Tübingen]

Berzosa Martinez, Raul: La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico ‹1931–1980›. – Burgos: Aldecoa (1991). 212 p., tabl. = Publicaciones de la Facultad de Teología del norte de España – Sede de Burgos LVII; pes 1275.

Colombo, J(ospeh) A.: An essay on theology and history. Studies in **Pannenberg**, **Metz**, and the **Frankfurt School**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1990). XIV, 264 p. = American Academy of religion. Studies in religion LXI.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Willeke, Bernward H.: The report of the apostolic visitation of D. Emmanuele Conforti on the Franciscan missions in Shansi, Shensi and Kansu ‹1798›. – AFH 84, 1991, 197–271.

Zaballa Beascoechea, Ana de: Transculturación y misión en nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los "coloquios" de **Bernardino de Sahagun**. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. XVII, 275 p.

Collet, Giancarlo: „Zu neuen Ufern aufbrechen?" „Redemptoris Missio" aus missionstheologischer Perspektive. – ZMR 75, 1991, 161–175; S. 176–190: Waldenfels, Hans: Zur Ekklesiologie der Enzyklika „Redemptoris Missio"; S. 191–209: Evers, Georg: Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris Missio".

Mesters, Carlos: The Bible and the new evangelization. – Verbum SVD 31, 1990, 361–388.

Loader, J. A.: Life, wonder and responsability. Some thoughts on ecology and Christian mission. – Missionalia 19, 1991, 44–56.

Carrier, Hervé: Évangélisation et développement des cultures. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1990. 380 p. = Studia socialia. N.S. IV; Lire 32 000.

Doppelfeld, Basilius: Ein Gott aller Menschen. Inkarnation und Inkulturation. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1991. 80 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften LXV; DM 8,80.

Fernandes, Walter: Jesuit contribution to social change in **India**: 16 to 20th centuries. – VJTR 55, 1991, 309–326.

Kirchberger, Georg: Die Neuausrichtung eines Missionsordens in einer jungen Ortskirche – dargestellt am Beispiel der SVD in **Indonesien**. – Verbum SVD 32, 1991, 253–270.

Gómez García, Vito T.: Aportación de la Provincia Dominicana de Aragón a las misiones de **Viet-nam**. – ATG 63/64, 1990, 199–230.

Chai, Soo-Il: Die messianische Hoffnung im Kontext **Korea**s. – Ammersbek bei Hamburg: Verl. an der Lottbeck 1990. 185 S. = Perspektiven der Weltmission X; kart. DM 51,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Lambert, Tony: The resurrection of the **Chinese** church. – Sevenoaks: Hodder 1991. 328 p., ill.

Agbeti, John Kofi: West Africa Church history. II: Christian missions and theological training, 1842–1970. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1991. XV, 262 p., maps, graph. fig.; hfl 85,– [Diss., London. Überarb.]

Battelli, Guiseppe: Daniele **Comboni** e la su "immagine" dell'Africa. – NZM 47, 1991, 31–48.

Shorter, Aylward: The church in the African city. – Lo: Chapman 1991. VII, 152 p.; £ 9,95.

Christensen, Thomas G.: An African tree of life. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XIX, 184 p. = American Society of missiology. Series XIV.

Schmidt, Norbert: Von der Evangelisation zur Kirchengründung. Die Geschichte der Marburger **Brasilienmission**. – (Marburg:) Francke (1991). X, 389 S. = Edition C. Nr. C CCCXXIV; kart. DM 36,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Urio, Aaron: The concept of memory in the **Chagga** life cycle in relation to Christian eucharistic traditions. – Erlangen: Verl. der Ev.-Luth. Mission 1990. 229 S. = World mission scripts III; kart. DM 20,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

French, Hal W.: A study of religious fanaticism and responses to it: adversary identity. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1990. 171 p. = Studies in religion and society XXVI.

Anbar, Moshé: Les tribus amurrites de **Mari**. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 248 S. = Orbis biblicus et orientalis CVIII; kart. DM 96,–.

Chan, Alan K. L.: Goddesses in **Chinese** Religions. – Goddesses in religions and modern debate, Atlanta 1990, 9–81; p. 83–122: Day, Terence P.: The twenty-one **Tārās:** Features of a goddess-pantheon in **Mahayana Buddhism**; p. 123–142: Egan, Rory B.: **Isis**: Goddess of the oikoumene; p. 143–161: Klostermaier, Klaus: **Śakti**: Hindu images and concepts of the goddes.

Collins, Steven: Selfless persons. Imagery and thought in **Theravāda' Buddhism**. – Cambr, NY [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1990). IX, 323 p.; £ 14,95 [Diss., Oxford]

Gonda, Jan: The functions and significance of gold in the **Veda**. – Leiden [e. a.]: Brill 1991. XII, 266 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXXVII.

Pfaff-Czarnecka, Joanna: Macht und rituelle Reinheit. Hinduist. Kastenwesen u. ethnische Beziehungen im Entwicklungsprozeß **Nepals**. – Grüsch: Rüegger 1989. XXIV, 314 S. = Konkrete Fremde VIII; kart. DM 52,50 [Diss., Zürich]

Mélanges Pierre **Lévêque**. Ed. par Marie-Madeleine Mactoux et Evelyne Geny. Vol. IV: Religion. – P: Les Belles Lettres 1990. XXIX, 440 p., ill. = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne XCVI; [cont.:] p. 1–27 (9 fig.): Antonetti, Claudia: Il santuario apollineo di **Termo** in **Etolia**; p. 29–44: Bérard, Claude – Christiane Bron: Le liknon, le masque et le poteau. Images du rituel dionysiaque; p. 45–62: Bodson, Liliane: Nature et fonction des serpents d'**Athéna**; p. 63–78: Breglia Pulci Doria, Luisa: Le **Sirene**, il confine, l'aldilà; p. 89–98: Citti, Vittorio: Sacralità, tradizione formale e situazione tragica (Euripide Hipp. 1268 sqq.); p. 99–113: Clavel-Lévêque, Monique – René Nouailhat: Les premiers moines de Lérins. Régulation et normalisation du christianisme; p. 115–140: Couilloud-Le Dinahet, Marie-Thérèse: L'exploitation des domaines d'**Apollon** et le ravitaillement de **Délos**; p. 141–149: Decret, François: Du bon usage du mensonge et du parjure. Manichéens et Priscillianistes face à la persécution dans l'Empire chrétien (IVe–Ve siècles); p. 151–171: Fidio, Pia de: Potere politico et funzione del sacro nella società **micenee**; p. 173–193: Ducat, Jean: Esclaves au **Ténare**; p. 195–207: Herrenschmidt, Clarisse: Manipulations religieuses de **Darius** Ier; p. 209–219: Huot, Jean-Louis: Des sanctuaires orientaux. A propos de quelques idées reçues; p. 241–249: Kolendo, Jerzy: **Dumopireti** – association religieuse énigmatique à Novae (Mésie Inférieure); p. 251–257: Genière, Juliette de la: Un espace publicitaire antique; p. 259–275: Leduc, Claudine: «Rêveries» sur la vierge à l'olivier; p. 277–288 (7 fig.): Lordkipanidze, Otar: On the cult of **Heracles** in **Colchis**; p. 289–313: Mactoux, Marie-Madeleine: La polis en quête de théologie; p. 315–328: Paul, André: Traductions grecques de la Bible avant la Septante?; p. 329–339 (3 fig.): Pena, María José: **Delia** Virgo Triformis; p. 341–345: Sadurska, Anna: La soif des morts et un motif méconnu dans le décor funéraire romain; p. 347–360 (12 fig.): Siebert, Gérard: Images insolites du dieu **Hermès**? Des normes et des jeux en iconographie; p. 361–379: Štaerman, Elena M.: Le culte impérial, le culte du **Soleil** et celui du **Temps**; p. 381–395: Stampacchia, Giulia: Il funzionamento del sacro nei **Carmi di Catullo** ‹Una proposta di lettura›; p. 397–404: Tačeva, Margarita: Quelques observations sur le culte d'**Apollon** en **Thrace**; p. 405–418 (12 fig.): Vertet, Hugues: La draperie des «**Vénus**» en terre blanche des ateliers avernes du IIe siècle. Interprétation; p. 419–422: Wagner, Guy: Une dédicace grecque de la Grande Oasis.

Rüpke, Jörg: Domi militiae: die religiöse Konstruktion des **Krieges** in **Rom**. Hrsg. vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt, Freiburg/Br. – Stu: Steiner 1990. 312 S.; kart. DM 64,– [Diss., Tübingen]

VI. Religionsphilosophie

La question de **Dieu** selon **Aristote** et **Hegel**. Publ. sous la dir. de Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour. – P: Presses Univ. de France 1991. 430 p. = Travaux du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx; F 160,–; [cont.:] p. 5–35: Cunningham, Henri-Paul: Théologie, nature et esprit; p. 37–68: Décarie, Vianney: Le divin dans l'éthique aristotélicienne; p. 69–151: Koninck, Thomas de: La «Pensée de la Pensée» chez **Aristote**; p. 153–186: Brague, Rémi: Le destin de la «Pensée de la Pensée» des origines au début du Moyen Age; p. 187–216: Ponton, Lionel: Le divin comme préoccupation politique chez Aristote et chez Hegel; p. 217–257: Courtine, Jean-François: La critique schellingienne de l'ontothéologie; p. 259–283: Aubenque, Pierre: La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel; p. 285–320: Bourgeois, Bernard: Le Dieu de Hegel: concept et création; p. 321–351: Lugarini, Léo: Niveaux de la compréhension hégélienne de Dieu; p. 353–376: Planty-Bonjour, Guy: La dialectisation hégélienne des preuves de l'existence de Dieu; p. 377–400: Simon, Josef: Le concept logique de l'idée absolue et le problème de l'existence de Dieu; p. 401–427: Léonard, Abbé André: Hegel et le droit de l'Absolu dans la pensée de Claude **Bruaire**.

Holze, Erhard: Gott als Grund der Welt im Denken des Gottfried Wilhelm **Leibniz**. – Stu: Steiner 1991. 204 S. = Studia Leibnitiana. Sonderh. XX.

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Die Philosophie **Nietzsches**. Der Untergang der abendländischen Metaphysik. Hrsg. von Bernd Heimbüchel. – (Wü:) Königshausen & Neumann (1991). 277 S.; kart. DM 48,–.

Prouvost, Géry: Catholicité de l'intelligence métaphysique. La philosophie dans la foi selon Jacques **Maritain**. – P: Téqui (1991). 230 p. = Croire et savoir XV; F 140,– [Diss., Paris. Institut Cathol.]

Kovacs, George: The question of God in **Heidegger**'s phenomenology. – Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Pr. (1990). XXI, 326 p. = Northwestern University studies in phenomenology and existential philosophy; $ 15,95.

Devine, Philip E.: Relativism, nihilism, and God. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. (1989). XIX, 119 p. = Library of religious philosophy II.

Tilley, Terrence W.: The **evils** of theodicy. – Wash, D.C.: Georgetown Univ. Pr. (1990). XII, 279 p.; $ 29,95.

VII. Fundamentaltheologie

Theology and the **university**. Essays in honor of John B. **Cobb**. David Ray Griffin ..., Ed. – Albany, N.Y.: State Univ. of New York Pr. (1991). VIII, 276 p.; $ 49,50; p. 243–265: Bibliography John B. Cobb; [cont.]: p. 3–34: Griffin, David Ray: Professing theology in the state university; p. 35–50: Kaufman, Gordon D.: Critical theology as a university discipline; p. 51–66: Küng, Hans: God: The last taboo? Science, God, and the university; p. 67–80: Ogden, Schubert M.: Theology in the university: The quaestion of integrity; p. 81–93: Pannenberg, Wolfhart: The task of systematic theology in the contemporary university; p. 97–124: Hough, Joseph C.: The university and the common good; p. 125–147: Keller, Catherine: Toward an emancipatory wisdom; p. 148–165: Suchocki, Marjorie: John Cobb's trinity: Implications for the university; p. 169–184: Altizer, Thomas J. J.: Total abyss and theological rebirth: The crisis of university theology; p. 185–200: Beardslee, William A.: Theology and rhetoric in the university; p. 201–221: Verheyden, Jack: Protestant theology and the modern ideal of knowledge.

Brooke, John Hedley: Science and religion. Some historical perspectives. – Cambr: Cambridge Univ. Press, 1991. X, 422 p. = Cambridge history of science series; £ 27,50.

Mooney, Christopher F.: Theology and science: A new commitment to dialogue. – ThSt 52, 1991, 289–329.

Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen. Zum 65. Geburtstag von Hans **Jorissen**. Hrsg.: Reinhard Hoeps, Thomas Rüster. – Wü: Echter 1991. 286 S. = Bonner dogmatische Studien X; kart. DM 39,–; S. 277–282: Bibliographie H. Jorissen; [enth.:] S. 13–28: Jorissen, Hans: Braucht der Glaube die Theologie?; S. 29–42: Breuning, Wilhelm: Brief an Hans Jorissen; S. 45–59: Schmitz, Stefan: **Tiefenpsychologie** in Theologie; S. 60–83: Wittschier, Sturmius-M.: „Das Denken, die Rose, tödlich blühend ...?" Plädoyer für eine sinnliche Erweiterung der „Theologischen Propädeutik"; S. 87–106: Meisenberg, Paul: Die **dogmatische Aussage** und ihr Fundament; S. 107–120: Sauter, Gerhard: Wozu dogmatische Aussagen?; S. 123–137: Stresius, Lothar: **„Erzählen"** und/oder **„diskursive Rede"** in der Theologie; S. 138–143: Baake, Klemens: Die Bedeutung des tranzendentaltheologischen Glaubensbegriffes für die Methode der Theologie; S. 144–160: Wohlmuth, Josef: Theologie – Postmodern?; S. 163–187: Ruster, Thomas: Die religiöse Sinnfrage in der modernen Gesellschaft; S. 188–207: Vörckel, Karl: Protest gegen die funktionale Differenzierung; S. 208–224: Kramm, Thomas: Theologie im Kontext der Kulturen; S. 225–224: Hoeps, Reinhard: Die Schöpfung und ihre Kreaturen. Transzendentaler Vorgriff und kategoriale Beobachtung in der Schöpfungstheologie; S. 249–276: Jorissen, Hans: Die Verbindlichkeit der kirchlich-offiziellen ökumenischen Dialoge im Blick auf das geistliche Amt und die apostolische Sukzession.

Brown, Robert McAfee: Gustavo **Gutiérrez**. An introduction to **liberation theology**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XXIV, 224 p.; $ 14,95.

Ansaldi, Jean: L'articulation de la **foi**, de la théologie et des écritures. – P: Ed. du Cerf 1991. 247 p.; F 120,–.

VIII. Dogmatik

Yates, John C.: The **timelessness** of God. – Lanham [e. a.]: Univ. Press of America 1990. VII, 360 p.; $ 49,25.

The **power** and **weakness** of **God**: Impassibility and orthodoxy. Papers pres. at the 3rd Edinburgh Conferece in Christian Dogmatics, 1989. Ed. by Nigel M. de S. Cameron. – Ed: Rutherford 1990. VI, 140 p. = Scottish bulletin of evangelical theology. Special study IV; £ 7,90; [cont.:] p. 1–22: Blocher, Henri: Divine **immutability**; p. 23–51: Forster, Peter R.: Divine passibility and the early Christian doctrine of God; p. 52–68: Wells, Paul: God and change: Moltmann in the light of the reformed tradition; p. 69–92: Cook, E. David: Weak church, weak God; p. 93–118: Bauckham, Richard: In defence of *The Crucified God;* p. 119–140: Helm, Paul: The impossibility of divine passibility.

Gunton, Colin E.: The promise of Trinitarian theology. – Ed: Clark 1991. XII, 188 p.; £ 14,95.

Cupitt, Don: **Creation** out of nothing. – Lo: SCM Press 1990. X, 213 p.

Cerbelaud, D.: La **création** ex nihilo en question. – RThom XC, 1990, 357–372.

Mateo-Seco, Lucas F.: Notas introductorias al estudio de la **Cristología**. – Scripta theologica 23, 1991, 125–167.

Page, Ruth: The incarnation of freedom and love. – Lo: SCM Press 1991. IX, 214 p.; £ 15,–.

Grass, Hans: Traktat über **Mariologie**. – Marburg: Elwert 1991. [VII], 116 S. = Marburger theologische Studien XXX; kart. DM 28,–.

Söll, Georg: Die Botschaft der Mariendogmen. Überlegungen zum Verkündigungswert der katholischen Marienlehre. – Kirche im Kommen. Festschrift für J. Stimpfle . . . (Ffm/B 1991), 577–601.

Antón, Angel: L'**ecclesiologia** del dopo-concilio. Acquisizioni e problemi. – La teologia . . ., R (1989), 173–202; p. 203–221: Karotemprel, Sebastian: Da una nuova Chiesa ad una nuova ecclesiologia in **Asia**; p. 223–248: Vande Kerkove, Jean-Luc: L'ecclesiologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa dell'**Africa** nera; p. 249–259: Citrini, Tullio: L'ecclesiologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa d'**Occidente**; p. 261–280: Lopes, Geraldo: Elementi di ecclesiologia **latino-americana**; p. 283–297: Fiores, Stefano de: La **mariologia** nel secolo XX: continuità e novità; p. 299–314: Serrano, Félix: La mariologia secondo le istanze socio-culturali della Chiesa latino-americana; p. 315–327: Veliath, Dominic: La mariologia nella Chiesa dell'**India**; p. 329–351: Sanz, Andrés: La mariologia secondo le istanze socio-culturali e pastorali della Chiesa d'**Occidente**.

Fleinert-Jensen, Flemming: **Ecclesia crucis.** Erwägungen zu einer Ekklesiologie des Kreuzes in ökumenischer Perspektive. – KuD 37, 1991, 174–189.

Hemmerle, Klaus: Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottesvolk. Eine Weg-Skizze. – Kirche im Kommen. Festschrift für J. Stimpfle . . ., (Ffm/B 1991), 349–374; S. 375–399: Kasper, Walter: Die communio-Ekklesiologie als Grundlage für die Diözesansynode. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Upton, Julia: A church for the next generation. **Sacraments** in transition. – Collegeville, Minn: Liturgical Pr. 1990. 136 p.

Sachs, John R.: Current **eschatology**: Universal salvation and the problem of hell. – ThSt 52, 1991, 227–254.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Faith to creed. Ecumenical perspectives on the affirmation of the **apostolic faith** in the **4th century**. Papers of the faith to creed consultation, Commission on Faith and Order NCCCUSA Oct. 25–27, 1989, Waltham, Mass. Ed. by S. Mark Heim. – GrR, Mich.: Eerdmans 1991. XXIII, 206 p. = Faith and order series; $ 13,95; [cont.:] p. 1–19: Meyendorff, John: The Nicene creed: Uniting or dividing confession?; p. 20–44: Halleux, André de: Toward a common confession of faith according to the spirit of the Fathers; p. 45–59: Rusch, William G.: Toward a common historical approach to the affirmation of the Apostolic faith in the fourth century: A Lutheran perspective; p. 60–82: Bondi, Roberta C.: The fourth-century Church: The monastic contribution; p. 83–94: Jermann, Rosemary: The fourth-century Cappadocian witness; p. 95–107: Siepierski, Paulo D.: Reflections on a *Kainotic* history: **Basil** of **Caesarea** as a paradigm for ecumenical dialogue; p. 108–116: Hoornaert, Eduardo: The Nicene creed and the unity of Christians; p. 117–128: Hinson, E. Glenn: The Nicene creed viewed from the standpoint of the evangelization of the Roman Empire; p. 129–161: Reimer, A. James: Trinitarian orthodoxy, Constantinianism, and theology from a radical Protestant perspective; p. 162–197: Stackhouse, Max L.: The trinity as public theology: Its truth and justice for free-Church, noncredal communities.

The **Anglican** tradition. A handbook of sources. Ed. by G(illian) R(osemary) Evans and J. Robert Wright. – Lo: SPCK; Minneapolis: Fortress 1991. XX, 620 p.; £ 20,–.

Williams, Peter W.: **America**'s religions. Tradition and cultures. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1990. XVIII, 478 p.; $ 30,–.

Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft. Erfahrungen, Überlegungen, Perspektiven. (Günther **Gaßmann** zum 60. Geburtstag). Hrsg. von Harding Meyer. – Ffm: Lembeck 1991. 221 S.; kart. DM 48.–; S. 209–220: Bibliographie G. Gaßmann; [enth.:] S. 11–27: Birmelé, André: Die Leuenberger Konkordie: Einheit ohne Strukturen?; S. 28–41: Meyer, Harding: Strukturierte Gemeinschaft ohne gemeinsame Strukturen? Das Problem strukturierter Gemeinschaft im Lichte der lutherischen Stellungnahmen zum katholisch/lutherischen Dokument „Einheit vor uns"; S. 42–49: Tanner, Mary: Insights from the developing Anglican structures of unity and authority; S. 50–57: Rusch, William G.: The Lutheran-Espiscopal dialogue in the U.S. A proposal for a movement from agreement in faith to a common structure of ministry; S. 59–79: Duprey, Pierre: Schrift, Tradition und Kirche; S. 80–93: Lanne, Emmanuel: Tradition und apostolische Strukturen; S. 94–116: Nørgaard-Højen, Peder: Glaubenskonsens und kirchliche Strukturen. Überlegungen zur Frage nach Kriterien struktureller Gestaltwerdung des consensus fidei; S. 117–121: Lossky, Nicolas: Conciliarity of the Church; S. 122–134: Scheele, Paul-Werner: Sanctorum Communio. Impulse aus der Dissertation von Dietrich **Bonhoeffer** für aktuelle Faith and Order-Aufgaben; S. 135–156: Tillard, Jean-Marie R.: „Konziliare Gemeinschaft", „versöhnte Verschiedenheit", Communio-Ekklesiologie und Schwesterkirchen; S. 157–167: Brand, Eugene L.: The Lutheran World Federation: Communion and structure; S. 168–184: Houtepen, Anton: Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche; S. 185–197: Sykes, Stephen W.: The laying on of hands in succession; S. 198–207: Wainwright, Geoffrey: In favour of a perichoretic and peripatetic episcopate – perhaps.

Rodríguez, Pedro: El diálogo teológico de la Iglesia Católica con las Iglesias Ortodoxas. – Diálogo ecuménico 26, 1991, 235–262; p. 263–289: Sanchez Caro, José Manuel: Para un diálogo ecuménico sobre Teología de la Sagrada Escritura, a propósito de las relaciones de Fe y Constitución sobre Autoridad e Interpretación de la Sagrada Ecritura; p. 291–313: Flesseman-van Leer, Ellen: Introducción a la lectura de las relaciones de Fe y Constitución sobre Autoridad e Interpretación de la Sagrada Escritura.

O'Neill, Maura: **Women** speaking, women listening. Women in interreligious dialogue. – Maryknoll: Orbis Books 1990. X, 131 p. = Faith meets faith series; $ 14,95.

X. Moraltheologie

Moral theology: Challenges for the future. Essays in honor of Richard A. **McCormick**. Ed. by Charles E. Curran. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. VIII, 400 p.; $ 17,95; p. 385–400: Bibliographie R. A. McCormick; [cont.:] p. 15–31: Burghardt, Walter J.: The role of the **scholar** in the Catholic Church; p. 32–47: Häring, Bernard: The role of the Catholic moral theologian; p. 48–73: Himes, Kenneth R.: The contribution of theology to Catholic moral theology; p. 74–93: Rigali, Norbert J.: The uniqueness and the distinctiveness of Christian morality and ethics; p. 94–107: Janssens, Louis: **Personalism** in moral theology; p. 108–124: Fuchs, Josef: Conscience and conscientious fidelity; p. 125–154: Walter, James J.: The foundation and formulation of **norms**; p. 155–178: Curran, Charles E.: The teaching function of the **Church** in morality; p. 179–190: Gustafson, James M.: The focus and its limitations: Reflections on Catholic moral theology; p. 193–212: Cahill, Lisa Sowle: Human **sexuality**; p. 213–239: Farley, Margaret A.: Divorce, remarriage, and pastoral practice; p. 240–263: Rautenberg, Joseph F.: **Abortion**: Questions of value and procedure; p. 264–284: McCartney, James J.: Issues in **death** and dying ‹including newborns›; p. 285–312: Childress, James F.: Reproductive interventions: Theology, ethics, and public policy; p. 313–333: Mahoney, Jack: The basis of **human rights**; p. 334–354: Griffin, Leslie: The Church, morality, and public policy; p. 355–384: Hehir, J. Byran: Catholic teaching on **war** and **peace**: The decade **1979–1989**.

Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialethischer Entfaltung. Hrsg. von Franz Furger in Zusammenarbeit mit Klaus Arntz [u. a.] (Nikolaus **Demmer** zum 60. Geburtstag). – Mstr: Aschendorff 1991. 311 S. = Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften XXIII; kart. DM 57; [enth.:] S. 2–18: Kopfensteiner, Th.: Historische Erkenntnistheorie und sittlicher Fortschritt; S. 19–35: Keenan, J. F.: Die erworbenen **Tugenden** als richtige (nicht gute) Lebensführung: Ein genauerer Ausdruck ethischer Beschreibung; S. 36–65: Müssen, Peter: Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft und der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus; S. 66–83: Schockenhoff, Eberhard: Das **Autonomie**verständnis I. **Kants** und seine Bedeutung für die katholische Moraltheologie; S. 86–101: Dianin, Gianpaolo: Luigi **Taparelli D'Azeglio**: Die Bedeutung seines Denkens für die Moraltheologie; S. 102–113: Leher, Stephan: Gebrauch und Interpretation eines Kant-Zitates in der Moralphilosophie V. **Cathreins**; S. 114–138: Schallenberg, Peter: Der Aufbruch zum theologischen **Naturrecht** in der späten Neuscholastik; S. 139–159: Trevisi, Enrico: Über die Erkenntnis des sittlichen **Naturgesetz**es; S. 162–179: Fabbro, Ronald: Die traditionelle Lehre von der **Mitwirkung** und ihr Verhältnis zur **Toleranz** innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft; S. 180–201: Münk, Hans J.: Wirtschaftswissenschaft und christliche Ethik auf dem Weg zu einem vertieften Dialog über die ökologische Herausforderung; S. 202–221: Freistetter, Werner: Wertgrundlagen der internationalen Ordnung in der Naturrechtslehre von A. **Verdross**; S. 224–242: Knapp, Andreas: Herausforderungen der Moraltheologie durch die **moderne Biologie**; S. 243–260: Haas, Ludwig: Die Weitergabe des Lebens durch **In-vitro-Fertilisation**; S. 261–278: Arntz, Klaus: Rezeptionen und Reflexionen zu **„Donum Vitae"**; S. 279–290: Pozaic, Valentin: Die menschliche Würde im Leiden und Sterben; S. 291–304: Thürig, Markus: **Schuldgefühle** – Last oder Kraft?; S. 305–309: Bibliographie von Klaus Demmer MSC ‹1961–1992›.

Gallagher, John A.: Time past, time future. An historical study of Catholic moral theology. – NY, New Jersey: Paulist Press 1990. III, 278 p.; $ 12,95.

Gill, Robin: Christian ethics in secular worlds. – Ed: Clark 1991. XVII, 159 p.; £ 9,95.

Jersild, Paul T.: Making moral decisions. A Christian approach to personal and social ethics. – Minneapolis: Fortress 1990. 128 p; $ 8,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del convegno tenuto a Trento il 27–28 ott. 1988. A cura di Aldo Ceresa-Gastaldo. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 186 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento XV; Lire 28 000; [cont.:] p. 9–42: Zani, Lorenzo: I Vangeli e la biografia di Gesù; p. 43–63: Moreschini, Claudio: La *Vita di Apollonio di Tiana* di **Filostrato** e la cultura filosofica e religiosa dell'età severiana; p. 65–73: Ceresa-Gastaldo, Aldo: Il *De viris illustribus* di **Gerolamo**; p. 75–103: Anesi, Giorgio: Note sulla *Vita Cypriani* di **Ponzio**, *Vita Ambrosii* di **Paolino**, *Vita Augustini* di **Possidio**; p. 105–125: Quacquarelli, Antonio: **Gregorio** di **Nazianzo** e **Paolino** di **Pella**: tra biografia e autobiografia; p. 127–138: Bertini, Ferruccio: Continuatori medievali del *De viris illustribus* di Gerolamo ‹sec. IX–XII›; p. 139–159: Menestrina, Giovanni: Aspetti e problemi dell'agiografia geronimiana: le *Vitae* di **Paolo**, **Malco** e **Ilarione**; p. 161–181: Degl'Innocenti, Antonella: Agiografia femminile nel **VI** secolo.

La dottrina della vita spirituale nelle opere di San **Bernardo** di **Clairvaux**. Atti del convegno internazionale, Roma, 11–15 sett. 1990. – R: Ed. Cistercienses 1990. 418 p., ill. = Analecta Cisterciensia XLVI; Lire 63 000; [cont.:] p. 25–63: Gastaldelli, Ferruccio: Teologia monastica, teologia scolastica e lectio divina. (Prolusione); p. 65–84: Farkasfalvy, Denis: The first step in spiritual life: Conversion; p. 85–90: Vinel, Jan-Albert – Charles Dumont: La conversion à l'épreuve de la verité chez saint Bernard. (Replica); p. 91–114: McGinn, Bernard: Freedom, formation and Reformation: The anthropological roots of Saint Bernard's spiritual teaching; p. 115–122: Bell, David N.: Bernard in perspective. (Replica); p. 123–140: Heller, Dagmar: Die Bibel als Grundlage der Anthropologie Bernhards von Clairvaux (Beobachtungen an ausgewählten Beispielen); p. 141–147: Brem, Hildegard: Replica; p. 151–197: Olivera, Bernardo: Aspectos del amor al prójimo en la doctrina espiritual de San Bernardo; p. 203–231: Deug-Su, I: Il significato antropologico e teologico dell'amore in San Bernardo di Clairvaux: una metafisica del «nihil» e una teologia della «plenitudo»; p. 233–241: Porcile Santiso, Maria Teresa: Replica; p. 243–261: Casey, Michael: *In communi vita fratrum*. St. Bernard's

teaching on cenobitic solitude; p. 263–269: Rava, Eva C.: El individuo y la comunidad en la doctrina de San Bernardo sobre el crescimiento espiritual. (Replica); p. 271–299: Kereszty, Roch: Relationship between anthropology and christology. St. Bernard, a teacher for our age; p. 301–306: Pennington, Basil: Response; p. 307–319: Köpf, Ulrich: Die Rolle der Erfahrung im religiösen Leben nach dem heiligen Bernhard; p. 321–325: Bonowitz, Bernard: Replica; p. 327–342: Waddell, Chrysogonus: The glorified Christ, present and future: The eschatological dynamic of the spiritual life; p. 343–348: Torre, Juan Maria de la: Replica; p. 349–389: Fassetta, Raffaele: Le rôle de l'**Esprit-Saint** dans la vie spirituelle selon Bernard de Clairvaux; p. 391–396: Le Huu Tu, Ephrem: Replica; p. 397–410: Leclercq, Jean: Une doctrine spirituelle pour notre temps?

Payne, Steven: **John** of the **Cross** and the cognitive value of mysticism. An analysis of Sanjuanist teaching and its philosophical implications for contemporary discussions of mystical experience. – Dordrecht [e. a.]: Kluwer 1990. XVI, 243 p., graph. fig. = The new synthese historical library XXXVII; hfl 150,–.

Mystical union and monotheistic faith. An ecumenical dialogue. Ed. by Moshe Idel and Bernard McGinn. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan 1989. XI, 252 p.; $ 29,95; [cont. e. a.]: p. 3–23: Dupré, Louis: "Unio mystica: The state and the experience"; p. 27–57: Idel, Moshe: "Universalization and integration: Two conceptions of mystical union in **Jewish mysticism**"; p. 59–86: McGinn, Bernard: "Love, knowledge and *unio mystica* in the Western Christian tradition"; p. 87–124: Sells, Michael: "Bewildered tongue: The semantics of mystical union in **Islam**"; p. 125–153: Merkur, Daniel: "Unitive experiences and the state of trance"; p. 157–193: Comments.

The problem of pure **consciousness**. Mysticism and philosophy. Ed. by Robert K. C. Forman. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1990. 307 p.; $ 38,–; p. 3–49: Forman, Robert C.: Introduction, mysticism, constructivism, and forgetting; p. 53–70: Chapple, Christopher: The unseen seer and the field: Consciousness in Sāmkhya and Yoga; p. 71–97: Griffiths, Paul J.: Pure consciousness and Indian Buddhism; p. 98–120: Forman, Robert K. C.: **Eckhart**, *Gezücken*, and the ground of the soul; p. 121–159: Matt, Daniel C.: *Ayin*: The concept of nothingness in Jewish mysticism; p. 163–210: Rothberg, Donald: Contemporary epistemology and the study of mysticism; p. 211–219: Almond, Philipp: Mysticism and its contexts; p. 220–236: Bernhardt, Stephen: Are pure consciousness events unmediated?; p. 237–253: Perovich, Anthony N., Jr.: Does the philosophy of mysticism rest on a mistake?; p. 254–268: Woodhouse, Mark B.: On the possibility of pure consciousness; p. 269–287: Prigge, Norman – Gary E. Kessler: Is mystical experience everywhere the same?; p. 288–304: Franklin, R. L.: Experience and interpretation in mysticism.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Thomanek, Hans Karl: Der **Gesellschaftsvertrag** bei Bischof **Ketteler** und in der Gegenwart. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1991. 133 S.; DM 36,–.

Montefiore, Hugh: Reclaiming the high ground. A christian response to **secularism**. – Houndmills [e. a.]: Macmillan 1990. VIII, 154 p.; $ 12,99.

Wolcott, Roger T.: Church and social action. A critical assessment and bibliographical survey. Compiled by Roger T. Wolcott and Dorita F. Bolger. – NY [e. a.]: Greenwood Press 1990. XIV, 256 p.; $ 39,95.

Schooyans, Michel: La dignidad de la persona, principio básico de la doctrina social de la Iglesia. – Scripta theologica 24, 1991, 425–442; p. 443–468: Argandona, Antonio: La economía de mercado, a la luz de la doctrina social de la Iglesia; p. 469–490: Illanes, José Luis: Trabajo, productividad y primacía de la persona; p. 491–504: Belardinelli, Sergio: El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la «Rerum novarum» y en nuestros días; p. 505–516: Mateo-Seco, Lucas F.: Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia; p. 517–530: Gutiérrez, Tomás: Doctrina social de la Iglesia y existencia cristiana.

Sociological studies in Roman Catholicism. Historical and contemporary perspectives. Ed. by Roger O'Toole. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1989. XVI, 175 p. = Studies in religion and society XXIV; $ 49,95; [cont.:] p. 1–26: Beyer, Peter: The evolution of Roman Catholicism in Quebec: A Luhmannian neofunctionalist interpretation; p. 27–44: Carroll, Michael P.: **Italian** Catholicism: Making direct contact with the sacred; p. 45–69: Hynes, Eugene: Nineteenth-century **Irish** Catholicism, farmers' ideology, and national religion: Explorations in cultural explanation; p. 71–84: Hannigan, John A.: Containing the luciferine spark: The Catholic Church and recent movements for social change in the Republic of Ireland; p. 85–105: O'Toole, Roger: Refugees from the national myth: The **English** Catholic odyssey; p. 107–126: Dinges, William D.: The quandary of dissent on the Catholic right; p. 127–142: Cuneo, Michael W.: Keepers of the faith: Lay militants, abortion, and the battle for Canadian; p. 143–165: Hewitt, W. E.: Liberation theology as social science: Contributions and limitations.

Kruip, Gerhard: Las raíces de la doctrina social católica en la **Alemania** del siglo XIX. ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad? – Salm 38, 1991, 193–224.

Porro, Carlo: Chiesa e mondo nella Gaudium et spes. – ScC 119, 191, 359–385.

Dottrina sociale della Chiesa. Atti della IX Primavera di Santa Chiara Biblioteca Diocesana Pio IX Barletta. A cura di Salvatore Spera. – R: Ed. Vivere in 1990. 152 p. = Cristianesimo storia e società V; Lire 20 000.

Kentenich, Josef: Zur **sozialen Frage**. Industriepädagogische Tagung. Bearb. von Herta Schlosser. – Vallendar: Schönstatt-Verl. 1990. VI, 490 S.

Dorr, Donal: The social justice agenda. Justice, ecology, power and the church. – Dublin: Gill & Macmillan 1991. 201 p.; £ 6,99.

Ammich, Michael: Die **katholischen Arbeitervereine** im Bistum **Regensburg 1849–1939**. – Kallmünz: Lassleben; Köln: Ketteler-Verlag 1991. 195 S., 24 Ill.; DM 29,50.

Politics and religion in the modern world. Edited by George Moyser. – Lo: Routledge 1991. X, 294 p.; £ 35,–.

XIII. Kirchenrecht

Pree, Helmuth: Zum Stellenwert und zum Verbindlichkeitsanspruch des Rechts in Staat und Kirche. – OeAKR 39, 1990, 1–23; S. 24–49: Spielbüchler, Karl: Staatskirchenrecht vor dem Verfassungsgerichtshof; S. 50–80: Schinkele, Brigitte: Zur Weltanschauungsfreiheit in Österreich; S. 80–90: Ermacora, Felix, Die verfassungsrechtliche Stellung nicht gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften; S. 91–111: Potz, Richard: Das Religionsbekenntnis in der Volkszählung; S. 112–124: Schwendenwein, Hugo: Zuständigkeit und Instanzenzug im österreichischen Kultusrecht; S. 125–134: Kostelecky, Alfred: Militärordinariat der Republik Österreich; S. 135–152: Schima, Johann: Bischofsbestellung und Konkordat. Einige Überlegungen; S. 153–161: Primetshofer, Bruno: Die Bestellung akademischer Lehrer an katholisch-theologischen Fakultäten Österreichs; S. 162–173: Hoyer, Hans: Religionsgemeinschaften und Urheberrecht; S. 183–193: Schwarz, Karl: Zur grundrechtspolitischen Tragweite des Glaubenswechsels; S. 205–221: Link, Christoph: Rechtsprobleme kommunaler Kultusbaulasten; S. 222–236: Pototschnig, Franz: W. M. **Plöchl** als Politiker und Wissenschafter; S. 237–265: Leisching, Peter: Wege der Toleranz im österreichischen Vormärz. Zum Übertrittsrecht in der präkonstitutionellen Ära; S. 266–275: Selb, Walter: Die Christianisierung der Ehe in der Geschichte (nach Quellen der alten westsyrischen Kirche).

Lynch, John E.: Laying down the (Canon) Law at Catholic University. – Jurist 50, 1990, 2–57; p. 58–82: Coriden, James A.: The canonical doctrine of **reception**; p. 83–101: Orsy, Ladislas: Models of approaches to Canon Law and their impact on interpretation; p. 102–125: Morrisey, Francis G.: Papal and curial **pronouncements**: Their canonical significance in light of the 1983 Code of Canon Law; p. 126–147: McManus; Frederick R.: Canonical documentation: Papal and curial; p. 148–166: Kasper, Walter: The theological foundations of **human rights**; p. 167–197: Euart, Sharon A.: Implications of canon **812** for federal Constitutionality of government aid to Catholic collegs and universities; p. 198–220: Himes, Michael J.: The intrinsic sacramentality of **marriage**: The theological ground for the inseparability of validity and sacramentality in marriage; p. 221–256: Green, Thomas J.: **Penal law**: A review of selected themes; p. 257–288: Breitenbeck, Marie: The requirements for **experts** in Church Law; p. 289–309: Daneels, Frans: The forum of most of the proofs.

Fürst, Carl Gerold: **Comunione** e **disciplina** ecclesiale nella storia. – MonEccl 116, 1991, 5–14; p. 15–47: De Paolis, Velasio: La disciplina ecclesiale al servizio della comunione; p. 49–86: Bonnet, Piero Antonio: Comunione ecclesiale e diritto; p. 87–93: Feliciani, Giorgio: Il potere normativo delle **Conferenze Episcopali** nella comunione ecclesiale; p. 95–137: Bertolino, Rinaldo: Libertà e comunione nel mistero di evangelizzazione; p. 139–183: Turchi, Vincenzo: L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico; p. 185–194: Sanchis, Josemaria: Comunione e tutela penale dei **sacramenti**; p. 195–225: De Paolis, Velasio: La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: percorsi de comunione interculturale; p. 227–241: Ruini, Camillo: Il **Vescovo** e la comunione nella chiesa particolare; p. 243–267: Mariconti, Gian Franco: Il **Parroco** promotore di comunione nella comunità parrocchiale.

Mistò, Luigi: Il **Sinodo diocesano**: evento di Chiesa e momento legislativo. – ScCatt 118, 1990, 297–326: p. 470–478: Mistò, Luigi: Episcopato, Presbiterato, Diaconato: un significativo saggio di un approfondimento teologico-giuridico.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Pastoral theology. Eds.: Norbert H. Mueller, George Kraus. – St. Louis: Concordia Publ. House 1990. 270 p.; $ 16,95.

Arbuckle, Gerald A.: Earthing the gospel. An inculturation handbook for pastoral workers. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. 236 p.; $ 16,95.

Patton, John: From ministry to theology. Pastoral action & reflection. – Nashv: Abingdon Pr. (1990). 128 p., graph.; $ 12,95.

Field-Bibb, Jacqueline: Women towards priesthood. Ministerial politics and feminist praxis. – Cambridge [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1991. XIII, 387 p.; £ 35,–.

Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgl. Gespräch. Hrsg. von Konrad Baumgartner u. Wunibald Müller. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 336 S., graph. Darst.; Lw. DM 49,80.

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral. – Frb/B, Basel, Wien: Herder 1991. 120 S.; DM 16,80.

Liss, Bernhard: Krise, Scheidung, Neubeginn. Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche. – Wü: Echter 1990. 89 S.; kart. DM 16,80.

Confession and **absolution**. Ed. by Martin Dudley and Geoffrey Rowell. – Lo: SPCK 1990. XII, 212 p.; £ 9,95.

Dutzmann, Martin: **Gleichniserzählungen** Jesu als Texte evangelischer Predigt. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 232 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XXIII; kart. DM 58,–.

Funk, Tobias: Sprache der Verkündigung in den Konfessionen. Tendenzen religiöser Sprache und konfessionsspezifische Varianten in deutschsprachigen Predigten der Gegenwart. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1991. 391 S. = Europäische Hochschulschriften I, 1245; DM 97,– [Diss., Bonn]

Alles für Gott? **Priester** sein zwischen Anspruch u. Wirklichkeit. Hrsg. von Bernd Marz. Mit Beiträgen von Alfons Beil . . . – Düs: Patmos Verl. 1990. 208 S.; DM 29,80.

Harper's encyclopedia of religious **education**. General ed.: Iris V. Cully, Kendig Brubaker Cully. – San Francisco [e. a.]: Harper & Row 1990. XXIII, 717 p., ill.; $ 29,95.

Religion und Bildung in Europa. Herausforderungen, Chancen, Erfahrungen. Hrsg.: Jörg Ohlemacher. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 269 S., graph. Darst.; kart. DM 32,–; [enth. u. a.]: S. 28–41: Brown, Alan: Religionsunterricht in Europa: Ein Blick aus dem Weltall; S. 42–50: Chesters, Alan: Bilder vom Menschen in pädagogischen Konzepten; S. 51–55: Schröder, Richard: Bilder vom Menschen in Erziehungskon-

zeptionen; S. 56–74: Flechsig, Karl-Heinz: Beziehungen zwischen religiösen Denominationen und Pädagogiken im Modernisierungsprozeß Europas; S. 75–84: Williams, Michael: Visionen gesellschaftsgestaltender Erziehungsziele: Ein Blick auf das zukünftige Europa; S. 85–93: Girardet, Giorgio: Offene Erziehung in einer multikulturellen Gesellschaft; S. 94–105: Lin, Jan van: Christliche Erziehung in einem multireligiösen Westeuropa; S. 106–125: Heine, Susanne: Theologische Kriterien für die Erziehungsfrage; S. 126–139: Schultze, Herbert: Die Sicht der Kirchen zu den europäischen Problemen; S. 154–182: Mackensen, Rainer: Die soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Kontext; S. 183–227: Spinder, Hans: Religionsunterricht in Europa. Eine Dokumentation der Intereuropean Commission on Church and School ‹ICCS›.

XV. Liturgiewissenschaft

Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie **Gy**. Etudes réunies par Paul de Clerck et Eric Palazzo. – P: Ed. du Cerf 1990. IV, p. 8–490, ill.; F 335,–; p. 29–37: Bibliographie P.-M. Gy; [cont.:] p. 39–54 (8 fig.): Avril, François: Une curieuse illustration de la Fête-Dieu: l'**iconographie** du **Christ** prêtre élevant l'hostie, et sa diffusion; p. 55–84 (13 fig.): Boespflug, François: Autour de la traduction picturale du **Credo** à la fin du Moyen Age ‹XIIe–XVe siècle›; p. 85–78: Briend, Jacques: Rite et parole en Dt 26, 1–11; p. 99–124: Chauvet, Louis-Marie: «Nova et vetera». Quelques leçons tirées de la tradition relative au sacrement de la **réconciliation**; p. 125–130: Chavasse, Antoine: Après Grégore le Grand. L'organisation des **évangéliaires** au **VIIe** et au **VIIIe** siècles; p. 131–151: Claire, Jean: Le rituel quadragésimal des catéchumènes à **Milan**; p. 153–172: Corpus troporum: Les **tropes** reflètent-ils une importance croissante de la fête de **Noël**?; p. 173–182: Dalmais, Irénée-Henri: «**Raza**» et **sacrement**; p. 183–197: Davril, Anselme: La longueur des leçons de l'office nocturne. Étude comparative; p. 199–213: De Clerck, Paul: Les origines de la **formule baptismale**; p. 215–243: Dell'Oro: Ferdinando: Un **rituale** del secolo **X** proveniente dall'Italia settentrionale ‹Monaz, Bibl. Capitolare, cod. b-15/128›; p. 251–261: Doré, Joseph: Discours théologique et réalité sacramentaire; p. 263–271: Fischer, Balthasar: Ein bisher unveröffentlichter Entwurf des Einleitungs-Dokuments Pauls V. zum **Rituale Romanum** von **1614**; p. 273–282: Gaudemet, Jean: «Baptismus, ianua sacramentorum» ‹CJC, c. 849›; p. 283–293: Gros, Miguel: L'obra eucològica de Priscillià, Bisbe d' Avila; p. 295–311: Häussling, Angelus A.: **Brevierreformen** im **16**. Jahrhundert. Materialien von damals und Erwägungen für morgen; p. 313–325: Heitz, Carol: Passion et Résurrection du Christ à Saint-Pierre-les-Églises; p. 327–337: Houssiau, Albert: La liturgie comme manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes; p. 339–346: Huglo, Michel: Les processionnaux de **Poissy**; p. 347–356: Jounel, Pierre: Le **sanctoral** du sacramentaire de la collection **Phillipps**; p. 357–384: Kretschmar, Georg: Die **Ordination** bei Johannes **Bugenhagen**; p. 385–392: Le Goff, Jacques: Le roi, la Vierge et les images: le manuscrit des *Cantigas de Santa Maria* d'**Alphonse X** de **Castille**; p. 393–416: Legrand, Hervé: *Traditio perpetuo servata?* La non-ordination des femmes. Tradition ou simple fait historique?; p. 417–422: Mouret, René: Un rituel d'**ordination** de **Tagrit**; p. 423–436: Palazzo, Éric: Les deux **rituels** d'un *libellus* de **Saint-Amand** ‹Paris, Bibliothèque nationale, lat. 13764›; p. 437–445 (7 fig.): Reynolds, Roger E.: The ritual of clerical ordination of the *Sacramentarium Gelasianum saec.* **VIII**. Early evidence from southern Italy; p. 447–453: Riché, Pierre: Faut-il baptiser les enfants?; p. 455–464: Sellès, Jean-Marie: Péché mortel et discipline juive de l'excommunication; p. 465–472: Talley, Thomas J.: The origin of the **Ember Days**. An inconclusive postscript; p. 473–479: Vezin, Jean: L'évolution du **culte** des **saints** à **Paris** aux **XIIIe** et **XIVe** siècles.

Time and community. In honor of Thomas Julian **Talley**. Ed.: J. Neil Alexander. – Wash: Pastoral Pr. 1990. XI, 338 p.; $ 34,95; [cont.:] p. 3–20: Hoffman, Lawrence A.: The Jewish lectionary, the Great Sabbath, and the Lenten calendar. **Liturgical links** between Christians and Jews in the first three Christian centuries; p. 21–41: Taft, Robert: A tale of two cities: The **Byzantine Holy Week Triduum** as a paradigm of liturgical history; p. 43–76: Stevenson, Kenneth W.: The origins and development of Candlemas: A struggle for identity and coherence?; p. 77–80: Fischer, Balthasar: Why is the feast of the visitation celebrated on July 2?; p. 83–103: Cuming, Geoffrey J.: The **liturgy of Antioch** in the time of Severus (513–518); p. 105–114: Cutrone, Emmanuel J.: The liturgical setting of the institution narrative in the early Syrian tradition; p. 115–122: Baldovin, John F.: A **Lenten sunday lectionary** in fourth century Jerusalem?; p. 123–136: Bradshaw, Paul F.: Cathedral vs. Monastery: The only alternatives for the liturgy of the hours?; p. 137–152: Holeton, David R.: The **office** of Jan **Hus**: An unrecorded antiphonary in the Metropolitical Library of Estergom; p. 153–170: Hatchett, Marion J.: The **eucharistic rite** of the **Stowe Missal**; p. 171–184: Porter, H. Boone: Hispanic influences on worship in the English tongue; p. 185–201: Spinks, Bryan D.: The ascension and the vicarious humanity of Christ: The christology and soteriology behind the **Church** of **Scotland's anamnesis** and **epiklesis**; p. 203–216: Marshall, Paul V.: Sunday, socialism and sorcery: The question of historical revisionism and the study of sacred time; p. 219–241: Wegman, Herman: "**Successio Sanctorum**"; p. 243–254: Mitchell, Leonel L.: The liturgical roots of theology; p. 255–278: Kavanagh, Aidan: Seeing liturgically; p. 279–290: Weil, Louis: Proclamation of **faith** in the **eucharist**; p. 291–303: Alexander, J. Neil: In time and community: Individualism and the Body of Christ.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstr. 2, D-5901 Wilnsdorf 2; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Dr. Wilhelm Damberg, Vollmerweg 6, D-4400 Münster; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-4425 Billerbeck; Priv.-Doz. Dr. Michael Figura, Im Meisengarten 47, D-5300 Bonn 2; Prof. Dr. Franz Furger, Inst. für christl. Sozialwissenschaften, Pferdegasse 3, D-4400 Münster; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, D-5000 Köln; Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. für Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 10 21 48, D-4630 Bochum; Prof. Dr. Otto B. Knoch, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Universität Hamburg, Fachbereich Ev. Theologie, Sedanstr. 19, D-2000 Hamburg 13; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Universität Düsseldorf, Historisches Seminar, Abt. für Neuere Landesgeschichte, Universitätsstr. 1, D-4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Wilhelm H. Neuser, Lehmbrock 17, D-4401 Ostbevern; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-5205 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Martin Rock, Albinistr. 4, D-6500 Mainz; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, D-8521 Spardorf; Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hoppengarten 4a, D-4400 Münster; Priv.-Doz. DDr. Werner Schüßler, Theol. Fakultät Trier, Jesuitenstr. 13, D-5500 Trier; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103–109, D-4400 Münster; Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; Dr. habil. Thomas Söding, Am Thie 7, D-3208 Giesen; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, D-8900 Augsburg; Dr. Hans-Josef Wilting, Hemmerhof 39, D-4300 Essen 14; Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, Univ. Tübingen, Hist. Seminar, Wilhelmstr. 36, D-7400 Tübingen; Prof. Dr. Erich Zenger, Steinfurter Str. 8a, D-4715 Ascheberg.

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 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 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, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt
aus dem Benno-Verlag, Leipzig, bei.

ASCHENDORFF
VERLAG

Franz Furger (Hg.)
Ethische Theorie praktisch

Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialethischer Entfaltung. Herausgegeben von Franz Furger in Zusammenarbeit mit Klaus Arntz, Peter Schallenberg, Thomas Schwartz. Aufsätze zu prinzipiellen und geistesgeschichtlichen Problemen christlicher Ethik und zu ihrer sozialethischen Konkretion in Politik, Wirtschaft und biologischer Forschung. Die Verfasser stammen aus dem internationalen Kreis der Schüler des an der römischen Gregoriana-Universität lehrenden, deutschen Moraltheologen Klaus Demmer. Sie spiegeln eine seit Jahren wirksame, aber wenig bekannte theologisch wissenschaftliche Kommunikation zwischen deutscher und römisch internationaler Denk- und Forschungstradition. In je anderer Form standen dafür einst Namen wie Franz Hürth und dann Bernhard Häring und Josef Fuchs. Wie seinerzeit deren Schüler sind auch die Autoren, die mit diesem Band ihren Lehrer Demmer ehren, eben dabei, diese Tradition als Lehrer an verschiedenen Hochschulen der Welt weiterzugeben und in einer christlichen Ethik die Einheit des Glaubens in interkultureller Offenheit fruchtbar zur Geltung zu bringen. Über die inhaltlichen Aussagen hinaus ist dieser Band daher ein Zeichen dafür, wie Moraltheologie in der Weltkirche in gegenseitig bereicherndem, grenzüberschreitenden Dialog wirklich katholisch leben- und gesellschaftsgestaltend fruchtbar werden kann. – 1991, 319 Seiten, kart. 57,– DM. ISBN 3-402-04531-1.

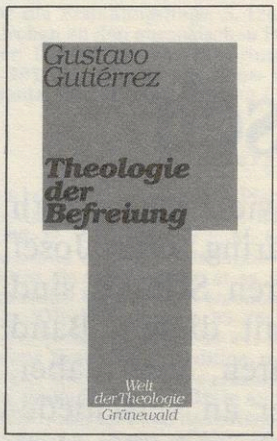
Kurt Remele
Ziviler Ungehorsam

Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik. Die Frage nach einem Recht auf oder gar einer Pflicht zum Widerstand gegen die staatliche Autorität hat in der christlichen Ethik – man denke an die mittelalterlichen Theorien vom Tyrannenmord – eine lange Tradition. Was jedoch unter den Bedingungen eines menschenverachtenden Totalitarismus als Dienst am Gemeinwohl berechtigt und im persönlichen Einsatz bewundernswürdig ist, wie z. B. der Widerstand im „Dritten Reich", wird im demokratischen Rechtsstaat zu „einem der heikelsten Probleme der Sittenlehre" (E. Welty). Die radikale Staatskritik als ziviler Ungehorsam in den Protesten des nachkonziliaren Katholizismus der USA gegen den Vietnam-Krieg, die sich schon im Kampf eines M. L. King um die Gleichberechtigung von Schwarzen und Weißen ankündigt, steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Auf diesem Weg will sie für analoge Initiativen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung kritische Orientierungshilfen erarbeiten. – 1992, 308 Seiten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-04532-X.

Zwei neue Bände aus der Reihe „Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster", Band 23 und 24.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Reihe „Welt der Theologie“



Gustavo Gutiérrez

Theologie der Befreiung

Aus dem Spanischen von Horst Goldstein
Mit der neuen Einleitung des Autors und einem Vorwort von Johann Baptist Metz
10. neubearbeitete Auflage
Welt der Theologie
1991. Ca. 320 S. Geb.
Ca. DM 48,—
ISBN 3-7867-1573-4

Der vorliegende Band ist das Standardwerk der Theologie der Befreiung. Gustavo Gutiérrez stellt hier ausführlich ihre Entstehungsgeschichte, Methode sowie ihr Grundanliegen dar.
In der ausführlichen neuen Einleitung zieht er nach mehr als 20 Jahren die Bilanz der Befreiungstheologie, die längst nicht mehr auf Lateinamerika beschränkt ist, sondern Aufbrüche in allen Kontinenten inspiriert hat.



Johann Baptist Metz

Glaube in Geschichte und Gesellschaft

Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 5. Auflage mit einem aktualisierten Vorwort
Welt der Theologie
1991. Ca. 232 S. Geb.
Ca. DM 36,—
ISBN 3-7867-1575-0

Die von J. B. Metz angeregte und ausformulierte neue „politische Theologie“ war ohne Zweifel epochemachend. Theologie stellt sich hier den großen Themen der Aufklärung und den gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart. Metz kritisiert scharfsichtig die bei uns vorherrschende bürgerliche Religion, die das Evangelium privatisiert und auf eine welt- und geschichtslose Innerlichkeit verkürzt. In diesem Band entfaltet Metz die zentralen Themen und Kategorien seiner politischen Theologie.

Francis Schüssler Fiorenza

Fundamentale Theologie

Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren
Gekürzte Ausgabe von „Foundational Theology“
Aus dem Amerikanischen von Franz-Rudolf Hartwich
Welt der Theologie
1991. Ca. 320 S. Geb.
Ca. DM 48,—
ISBN 3-7867-1578-5

Dieses Buch ist ein Standardwerk zeitgenössischer Fundamentaltheologie und im angelsächsischen Sprachraum längst ein „Klassiker“.
In kritischer Weiterführung der politischen Theologie und im Gespräch mit der modernen Wissenschaftstheorie entfaltet es eine „rekonstruktive Hermeneutik“ des christlichen Glaubens. Dabei kommt es Schüssler Fiorenza darauf an, der geschichtlichen und hermeneutischen Situation menschlicher Erfahrung genügend Rechnung zu tragen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

Ein großer Theologe: Romano Guardini



Romano Guardini

Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes

Topos Taschenbuch 212
1991. 72 S. Kt.
DM 8,80
ISBN 3-7867-1583-1

Zu den vierzehn Stationen des Kreuzwegs legt Romano Guardini hier Betrachtungen vor, die den Gläubigen helfen, sich diese Andachtsform neu anzueignen.
Guardini verzichtet auf die äußere Form der Kreuzwegandacht mit ihrer festen Abfolge von Wechselgebeten und Betrachtungen. Er beschränkt sich auf kurze Meditationstexte, bei denen die Betenden verweilen können und in denen sie ihr eigenes Leben wiederfinden, ihren Alltag und ihre Not in Verbindung bringen mit Jesu eigenem Geschick.



Romano Guardini

Wille und Wahrheit

Geistliche Übungen
Romano Guardini Werke
In Gemeinschaft mit dem Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn
1991. 168 S. Kt.
DM 26,—
ISBN 3-7867-1581-5

Die in Tagen geistlicher Besinnung und gemeinsamer Glaubenserfahrung auf Burg Rothenfels entstandenen dreitägigen Exerzitien wecken die Bereitschaft, sich der Quelle zu öffnen, aus der wir Leben schöpfen. Eine gelungene Einübung in die christliche Spiritualität.



Romano Guardini

Christliches Bewußtsein

Versuche über Pascal
Romano Guardini Werke
In Gemeinschaft mit dem Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn
1991. 248 S. Kt.
DM 36,—
ISBN 3-7867-1580-7

Orientiert am Leben und Schicksal des Mathematikers und Naturwissenschaftlers Blaise Pascal geht Romano Guardini hier der Frage nach, wie sich ein vom Glauben bestimmtes Leben vollzieht. Es gelingt ihm meisterhaft, die entscheidenden Wendepunkte in Pascals Leben und den Ernst und die Leidenschaft seines Glaubens zu zeigen.

MATTHIAS - GRÜNEWALD - VERLAG

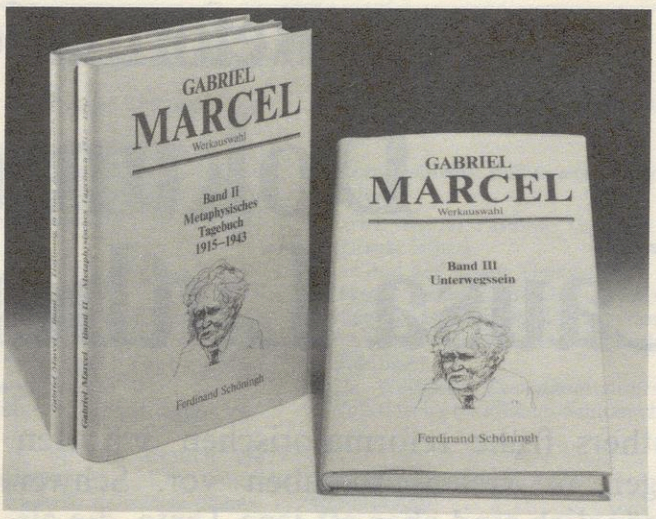
Neuerscheinung

zur Subskription

GABRIEL MARCEL

Werkauswahl

Mit einem Vorwort von
Paul Ricœur, herausgegeben
von Peter Grotzer (Zürich)
und Siegfried Foelz (Dresden)



3 Bände, zusammen 996 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
Subskriptionspreis DM 148,– (Subskriptionsfrist bis zum 31.12.1991;
Gesamtpreis bei Einzelbezug DM 184,–)

Gabriel Marcel, der große französische Denker und Dramatiker: Sein Werk von europäischer Dimension ist dem deutschen Sprachraum nur wenig erschlossen. Fast 20 Jahre nach Marcels Tod unternimmt diese erste umfassendere Werkauswahl den Versuch, sein Denken in einer Zeit vorzustellen, die dieses Denkens vielleicht dringlicher denn je bedarf. Herausgegeben und eingeleitet von zwei ausgewiesenen Kennern und persönlichen Freunden Marcels eröffnet diese dreibändige Ausgabe mit zum Teil erstmalig übersetzten Arbeiten einen neuen Zugang zu Marcels Anthropologie, zu seinem direkten, persönlichen, existentiellen Philosophieren, das sich um Zentralbegriffe wie "Sein und Haben", "Treue" und "Glauben" dreht und das im Dialog mit den großen Denkern seiner Zeit steht: Heidegger, Jaspers, Wust und Buber.

Band 1:

Hoffnung in einer zerbrochenen Welt

Vorlesungen und Aufsätze

248 Seiten, DM 48,–
bei Einzelbezug
ISBN 3-506-75341-X

Band 2:

Metaphysisches Tagebuch 1915 – 1943

Eine Auswahl

380 Seiten, DM 68,–
bei Einzelbezug
ISBN 3-506-75342-8

Band 3:

Unterwegssein

368 Seiten, DM 68,–
bei Einzelbezug
ISBN 3-506-75343-6

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

ASCHENDORFF
VERLAG

Ein neues Forschungsinstrument zur Reformationsgeschichte

Dokumente zur Causa Lutheri 1517–1521

Luthers frühe reformatorischen Schriften liegen in vielen Ausgaben vor. Schwer zugänglich sind aber oft jene Texte, die als Erwiderung auf sie entstanden sind.

Diese zweibändige Edition bietet ein umfassendes Quellenfundament zu den Voraussetzungen und zum Verlauf des als *Causa Lutheri* bezeichneten römischen Lehrverfahrens gegen den Reformator. Auf der Basis moderner Editionswissenschaft werden 50 Dokumente kritisch herausgegeben.

Im ersten Teil u. a. der „Dialogus de potestate papae" von S. Prierias, die Instruktionen des Erzbischofs Albrecht von Mainz und sein Briefwechsel mit der Mainzer Theologischen Fakultät, ferner die Thesen von Johannes Tetzel und die „Obelisci" des Johannes Eck.

Der zweite Teil rückt die offiziösen Texte des römischen Prozesses gegen Luther in den Mittelpunkt, vor allem die Bullen „Exsurge Domine" und „Decet Romanum Pontificem" in ihren verschiedenen Fassungen. Auch finden zentrale Quellen zum Augsburger Reichstag von 1518, zur Leipziger Disputation 1519 und zu Ecks Legation nach Deutschland 1520 Berücksichtigung. Den logischen Abschluß bildet die Neuedition des berühmten Wormser Edikts von 1521.

Das Werk zeichnet sich aus durch reiche und umfassende Sachkommentare, die auch dem Nicht-Spezialisten das Verstehen erleichtern. Eine umfangreiche Literaturliste und ein vierfaches Register erhöhen die praktische Brauchbarkeit dieses wertvollen Arbeitsinstrumentes. Wiedergaben von Titelblättern oder einzelner Seiten der alten Handschriften und Drucke unterstreichen den dokumentarischen Charakter.

Die Edition macht deutlich, mit welchen Argumenten die altgläubige Kirche und deren Theologie auf Luthers Herausforderung geantwortet haben.

Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521).
Herausgegeben und kommentiert
von **Peter Fabisch** und **Erwin Iserloh.**

1. Teil. 1988, 461 Seiten, 27 Tafeln, Efalin-Einband 160,– DM, ISBN 3-402-03455-7.

2. Teil. 1991, 574 Seiten, 52 Abb., Efalin-Einband, 180,– DM, ISBN 3-402-03456-5.

Aus der Reihe Corpus Catholicorum, Band 41 und 42.

Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN **Jährlich DM 135,–**

Nummer 6 **1991** **87. Jahrgang**

Giesen, Heinz: Der irdische Jesus – Ursprung der neutestamentlichen Christologie . . . . . Sp. 441

Theologische Realenzyklopädie, Bd XX: Kreuzzüge – Leo XIII (Remigius Bäumer)
Marienlexikon, Bd 1–3 (Herbert Vorgrimler)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 464
Kittel, Gisela: Der Name über alle Namen (Horst Seebaß)
Gese, Hartmut: Alttestamentliche Studien (Christoph Dohmen)
Fleischer, Gunther: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern (Rainer Kessler)
Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (Dieter Zeller)
Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (Franz Mußner)
Piper, Ronald A.: Wisdom in the Q-Tradition (Hermann von Lips)
Habermann, Jürgen: Präexistenzaussagen im Neuen Testament (Knut Backhaus)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 479
Neymeyr, Ulrich: Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert (Maria-Barbara von Stritzky)
Korol, Dieter: Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola (Wilhelm M. Gessel)
Halleux, André de: Patrologie et oecuménisme (Basil Studer)
Augst, Rüdiger: Lebensverwirklichung und christlicher Glaube (Josef Sudbrack)
Sharpe, Richard: Medieval Irish Saints' Lives (Hubertus Lutterbach)
Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg II/2 (Adolar Zumkeller)
Johnson, Timothy: Iste Pauper Clamavit (Josef Sudbrack)
Hildegard von Bingen: Heilkraft der Natur (Heinrich Schipperges)
Albert, Marcel: Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus 1639–1651 (Klaus Ganzer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 489
Russo, Antonio: Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia (Herbert Vorgrimler)
Impulse der Befreiungstheologie für Europa (Kossi-Joseph Tossou)
Jesus der Offenbarer (Hansjürgen Verweyen)
Sullivan, Francis A. SJ: The Church We Believe In (Wolfgang Beinert)
Szafranski, Adam Ludwik: Kairologia (Stanislaw Rabiej)
Schütte, Heinz: Kirche im ökumenischen Verständnis (Bernhard Lohse)
Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 495
Vogel, Cyrille: Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources (Arnold Angenendt)
Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst (Klemens Richter)
Gfrerer, Walter C. M.: Nicht nur Aquileia (Stefan Rau)
Archiv für Liturgiewissenschaft (Klemens Richter)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 497
Sozial- und Linkskatholizismus (Franz Furger)
Vergessen heißt verraten: Erinnerungen an Oscar Romero (Gerhard Kruip)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Homiletik . . . . . Sp. 499
Deeks, David: Pastoral Theology: An Inquiry (Ursula Silber)
Ganz und heil (Klaus Thomas)
Ritter, Werner H.: Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext (Norbert Mette)
Mönnich, Annette: Der Religionslehrer (Albert Biesinger)
Bub, Wolfgang: Evangelisationspredigt in der Volkskirche (Ferdinand Schumacher)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 505
Philippe Couplet, SJ (1623–1693) (Werner Promper)
Der Koran (Peter Heine)
Waardenburg, Jacques: Religionen und Religion (Georg Girschek)
Dumoulin, Heinrich: Zen im 20 Jh. (Martin Baumann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 508
Leuba, Jean-Louis: Reflets de l'épiphanie (Josef Sudbrack)
Schipperges, Heinrich: Die Welt des Herzens (Klaus Thomas)

Habilitationen und Dissertationen 1990/91 . . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 523

Der irdische Jesus – Ursprung der neutestamentlichen Christologie
Neuere Literatur über Jesus und die Christologie des Neuen Testaments

Von Heinz Giesen, Hennef

In den letzten Jahren sind nicht wenige Bücher und Sammelbände über Jesus und die ntl Christologie von unterschiedlicher Qualität erschienen. Hier sollen sieben Jesusbücher (I.), fünf einschlägige Aufsatzbde (II.) und zwei wichtige Monographien zu christologischen Hoheitstiteln (III.) vorgestellt werden.

I. Jesusbücher

1. Jesus – Anreger zu ethischem Handeln[1]

Braun will in seinem Jesusbuch, dessen erweiterte zweite Aufl. (1984) nun auch als Taschenbuch vorliegt, „den nichttheologischen Leser auf angemessene Weise mit Ergebnissen wissenschaftlicher Theologie vertraut machen, ohne dabei einer unerlaubten Vereinfachung der Probleme zu verfallen" (9). Da es ihm pointiert um den Menschen Jesus geht, betont er durchgehend dessen Judesein. Die intensive Enderwartung der Apokalyptik stelle die Weichen für Jesu Zukunftserwartung. Das Verständnis der Heilstaten Jesu, seiner Auferstehung und der wunderbaren Umstände seiner Geburt seien durch die hellenistische Vorstellung vom „göttlichen Mann" geprägt. Der peinlich genauen ritualistischen Gesetzesbeoachtung der Pharisäer stehe die Ethik Jesu gegenüber, bei dem allein der Mensch im Mittelpunkt steht.

Als Quellen (25–31) läßt B. nur die Synoptiker und als Kriterium für die Rückfrage nach Jesus allein den religionsgeschichtlichen Vergleich gelten. Jesus erscheine in seiner Biographie (32–42) als bescheiden, unmessianisch; der kultischen Reinheit stehe er offenbar kritisch gegenüber. Wenn Jesus Kranke heile, unterscheide er sich nicht von anderen antiken Wundertätern. Das letzte Mahl sei eine Verlegung des in den hellenistisch-christlichen Gemeinden gefeierten Herrenmahls in die letzten Tage Jesu, da es durch hellenistisch-sakramentale Religiosität geprägt sei. Der eigentliche Anlaß für die Kreuzigung sei schwer zu klären, die Kreuzesinschrift unjüdisch formuliert und folglich unecht.

Für B. ist die Herrschaft Gottes so sehr eine zukünftige Größe, daß er sie sogar für Lk 11,20 annimmt (43). Die Naherwartung Jesu nennt er kurzum einen Irrtum (45). Wie die Gemeinde mit dem Problem umgegangen sei, zeige

[1] **Braun**, Herbert: **Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit**. Um zwölf Kapitel erweiterte Ausgabe. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1988. 268 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1422), Pb. DM 19,80.

22. MAI 1992

Lk 17,20f (193–205). Der Satz „Die Königsherrschaft Gottes wird sein in eurer Hand, in eurem Machtbereich" (Lk 17,21) wolle sagen: „Verhaltet euch so, daß sie Wirklichkeit wird" (203). Die Ermahnung zu rechtem Handeln löse die Naherwartung ab. – Lk 17,20 dürfte jedoch ähnlich wie Mk 1,14f zu verstehen sein: Gottes Herrschaft ist so nahe, daß der Mensch sich ihr schon jetzt zuwenden kann, ja, sie ermöglicht die Umkehr.[2] Nach B. bietet die Aufgabe des Zeitschemas bei Joh die adäquate Lösung des Problems (204f; vgl. auch 206–219). Den eigentlichen Inhalt der Predigt Jesu von der Königsherrschaft Gottes sieht er in der Warnung, „sich selber nicht zu verfehlen" (48).

Der doppelte Grundakkord dessen, was von der Lehre Jesu bleibe, sei „die Bekehrung als Ja des Menschen zu dem ‚Ich soll' und dem ‚Ich darf', das von Jesus her entgegentritt" (56). Nicht der Ruf in die Entscheidung (Bultmann), sondern die Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit durch Mitmenschlichkeit stehe im Zentrum der Botschaft Jesu.

Im einzelnen sieht das so aus: Jesus ist der Kult, die rituelle Reinheit, der Sabbat sowie der Gebetsakt gleichgültig (64). Jesus interessiert auch das mit dem Kult vergeschwisterte religiöse Recht nicht. Sein Scheidungsverbot ergreift „Partei für die in Ehesachen rechtlich empfindlich benachteiligte Frau" (76). Jesus will durch sein Armutsideal Menschen helfen, sich als radikal abhängig und preisgegeben zu verstehen. – „Nicht der Mensch dient, koste es, was es wolle, Gott, die Weisung Gottes will vielmehr dem Menschen helfen und dienen."(99). Rechter Gottesdienst besteht folglich in der Zuwendung zum Nächsten, in der Entscheidung zur Solidarität (155). Das Liebesgebot, wie es vor allem die Bergpredigt formuliert, ist nach B. die eigentliche Mitte der Verkündigung Jesu. Die Liebe zu Gott wird von der Nächstenliebe absorbiert (181). Richtig dagegen ist, daß der Christ Gott nicht lieben kann, wenn er den Nächsten nicht liebt.

Wie ist nun die Ethik der Bergpredigt zu verwirklichen? B. verweist hier auf die Gnade (102–111). Wie aber wird Gnade geschenkt (122–131)?

Das Unmögliche sieht so aus: „nicht übernatürliche Ereignisse aus einer jenseitigen Welt mit absurden Konsequenzen in dieser Welt. Sondern: der arme, der unfromme und böse Mensch darf unerwartet wieder Mensch heißen. Der Weg dazu aber ist: Sonne und Regen empfangen auch die Bösen (Matth. 5,45 Par.). Der Arzt Jesus nimmt sich der Kranken an. Gott erweist Gnade, indem Menschen die Rolle des Arztes übernehmen, der für die Kranken da ist (Mark. 2,17 Par.)" (128). Die persönliche Verbindung mit Jesus ist dabei nicht nötig (109). Jesu Autorität (112–121) sei nicht durch seine Gottessohnschaft oder durch seine Auferweckung, die Ausdruck dafür sei, daß die von Jesus gewollte Sache trage (242), legitimiert, sondern durch den Inhalt seiner Lehre, d.h. vorab durch seine ethischen Forderungen. – B. übersieht hier, daß man den Inhalt nur realisieren kann, wenn Gottes Vergeben nicht im „Sich-selbst-Annehmen" (128) aufgeht.

B. versteht Theologie konsequent als Anthropologie. Jesus ist wohl der Anreger zu rechtem menschlichen Tun, aber nicht der einzige, unersetzbare Mittler. Der Mensch verwirklicht in seiner Mitmenschlichkeit Gott. – Im Mittelpunkt der Botschaft und des Wirkens Jesu aber steht keineswegs die Ethik, sondern seine Botschaft von der Herrschaft Gottes, die so nahe herbeigekommen ist, daß der Mensch befähigt ist, sich ihr schon jetzt in Umkehr und Glauben zuzuwenden. Die Christ soll aus der von Jesus auf diese Weise angebotenen Gemeinschaft mit Gott heraus leben, so daß seine guten Taten auf Gott zurückverweisen (Mt 5,16).

2. Jesus der Jude[3]

Swidler fragt ähnlich wie B. – allerdings auf einem niedrigeren Niveau – nicht nach dem dogmatischen, sondern nach dem irdischen Jesus, dem gläubigen Juden. Für ihn ist nicht der gelehrte Christus, sondern der lehrende Jesus Maßstab, d.h. Vorbild für das christliche Leben, wie er an Beispielen erläutert: Jesus begegnet Frauen, die er völlig gleichberechtigt mit Männern behandelt, in einer Freiheit, die im damaligen Judentum anstößig war. Muß man ihn aber deshalb – wie S. – Feminist nennen? S. behauptet von Jesus, er sei ein androgyner Mensch, insofern er über „feminine" und „maskuline" Charakteristika verfüge, obwohl er selbst diese geschlechtsspezifische Aufteilung für falsch hält.

Jesus ist nach S. ein Heilbringer unter vielen.

Das NT spreche über Jesus nur hyperbolisch, metaphorisch und poetisch. Verhängnisvoll sei deshalb der Paradigmenwechsel von dieser in die hellenistische empirisch-ontologische Sprache gewesen. Aufgrund des modernen relationalen Wahrheitsverständnisses könne man nicht mehr an nur einem Weg zu Gott festhalten. Diese These sieht S. in seiner Deutung der Aussage von der Sünde wider den Heiligen Geist (QMt 12,32; Lk 12,10) bestätigt: „Es ist verzeihbar, Jesus nicht zu folgen. Aber dem *Geist* nicht zu folgen, der eigenen kulturellen und inneren *Inspiration*, ist nicht vergebbar" (119).

Das vorliegende Buch ist zwar nach Pinchas Lapide ein „Meisterwerk", da es eine historisch bedingte Jesulogie vertrete (5). Tatsächlich ist es aber der Versuch, vorgefaßte Thesen – weithin methodisch unsauber – zu belegen: Ntl Texte werden ebenso unkritisch für den irdischen Jesus herangezogen wie spätere jüdische Texte (Mischna, Talmud u.a.). Moderne Autoren werden teilweise fälschlich für eigene Auffassungen in Anspruch genommen. Nicht wenige Sachaussagen sind unzutreffend. Nicht wenige wichtige Fragen, die den irdischen Jesus betreffen, werden ausgeklammert. So hören wir z.B. nichts über den Stellenwert der Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes und über die Gründe der Ablehnung Jesu, die schließlich zu seinem Kreuzestod führte. Wer sich wirklich über den irdischen Jesus und seine Botschaft informieren will, greife besser nicht zu diesem Buch.

3. Jesus der Verkündiger der Gottesherrschaft[4]

Gnilka sucht mit Hilfe der bewährten historisch-kritischen Mittel, die er ausdrücklich reflektiert, Leben und Botschaft Jesu nachzuzeichnen. Zum besseren Verständnis Jesu und seiner Botschaft vermittelt er vorab Grundkenntnisse der politischen, der geistig religiösen und sozialen Lage in Israel zur Zeit Jesu. Gute Gründe sprechen dafür, daß Jesus sich der Täuferbewegung anschloß und sich von Johannes taufen ließ, aber nicht dessen Jünger war.

Die Herrschaft Gottes ist so sehr Mitte der Verkündigung Jesu, daß alles andere sich ihr zuordnet. Sie ist nicht nur eine gegenwärtige, sondern auch eine zukünftige Wirklichkeit. –

Leider wird nicht klar, wie Gegenwart und Zukunft aufeinander zu beziehen sind: Nach Mk 13,30; Mt 10,23 und Mk 9,1 ist nach G. die Nähe der Herrschaft Gottes berechenbar. Da es sich hier um apokalyptisches Denken handle, könnten diese Texte nur auf judenchristlich-palästinische Gemeinden zurückgehen. Die Voraussetzung dafür, Jesus habe keine apokalyptische Sprache benutzen können, ist wohl schwer beweisbar. Das Problem, daß Jesus einerseits eine Berechnung des Zeitpunktes zurückweist (Lk 17,20f), andererseits eine Terminangabe zu bieten scheint, läßt sich m.E. lösen, wenn man die Herrschaft Gottes nicht nur als Gottes neues Handeln bzw. als seine neue Ordnung, sondern als die neue Gemeinschaft mit Gott begreift, die schon nach Markus der irdische Jesus vermittelt, die jedoch nach Ostern für die Glaubenden machtvoll beginnt, auch wenn deren Vollendung noch aussteht. Die Terminangaben in Mk 13,30 und 9,1 sind m.E. auf die Zeit nach Ostern zu beziehen, während Mt 10,23 ausdrücklich festhält, daß das Heil auch nach Ostern Israel angeboten bleibt.

Jüngerschaft und Nachfolge Jesu sind ebenso von der Herrschaft Gottes bestimmt, insofern deren Verkündigung zur Nachfolge Jesu führt. Die Ethik Jesu lebt von der zuvor geschenkten Heilsgabe der Gottesherrschaft. Ihre Seele ist zweifellos die Liebe in ihrer zweifachen Ausrichtung auf Gott und den Mitmenschen, den Feind eingeschlossen. Jesu Verkündigung und Wirken offenbart seine einzigartige Sendungsautorität, die unableitbar und deshalb nicht mit Hoheitstiteln auf den Begriff gebracht werden können. Am ehesten komme noch der modifizierte Messiastitel seinem Autoritätsanspruch nahe.

Jesu Wirken führte zum Konflikt mit den Führenden des Judentums. Beim letzten Mahl hat er seinen Tod mit Hilfe des Bundesgedankens interpretiert und so sein Heilsangebot an Israel aufrechterhalten. Der Sühnegedanke kam zu den Einsetzungsworten erst sekundär hinzu. Maßgebliche Mitglieder des Synedriums kamen bei Kajafas zusammen, um Anklagepunkte gegen Jesus vor dem römischen Gericht zu sammeln, das ihn 30 n. Chr. zum Kreuzestod verurteilt. Der Grund für die Todesstrafe lag in der politischen Beschuldigung, Jesus sei König der Juden, wie der Kreuzestitel glaubwürdig überliefert.

Mit einem „österlichen Nachwort" beendet der Vf. sein empfehlenswertes Jesusbuch, in dem es ihm gelang, seine gründliche Sachkenntnis so darzubieten, daß es mit Spannung zu lesen ist.

[2] Vgl. dazu H. Giesen, Erwartete Jesus das Ende der Welt? Zu Mk 1,14f; 4,11f; 9,1, in: ders., Glaube und Handeln. Band 1: Beiträge zur Exegese des Matthäus- und Markus-Evangeliums (EHS.T 23/205), Frankfurt am Main-Bern-New York 1982, 111–132.

[3] **Swidler**, Leonard: **Der umstrittene Jesus**. – Stuttgart: Quell-Verlag 1991. 143 S., kart. DM 24,80.

[4] **Gnilka**, Joachim: **Jesus von Nazaret**. Botschaft und Geschichte. – Freiburg: Herder 1990. 331 S. (HThK Supplementband III). Lw. DM 70,00 / 64,00.

4. Jesus, wie er wirklich war?[5]

Dreißig Autoren aus acht Ländern wollen im vorliegenden Buch, das 1989 in englischer Sprache erschien, darstellen, „wer Jesus wirklich war" (7).

Das geschieht in sechs Teilen: 1. Das Beweismaterial (Quellen über Jesus); 2. Wie alles anfing; 3. Der große Lehrer; 4. Der Tod ... und danach; 5. Wer war Jesus? 6. Jesus heute. Die Autoren suchen, das Leben Jesu und seine Wirkung bis hin zu seinem Tod, seiner Auferstehung und Himmelfahrt nachzuzeichnen und seine Bedeutung für die frühe Kirche und für die Christen heute aufzuzeigen. Das Buch ist reichlich illustriert durch viele gute Bilder, Skizzen und Tabellen. Zu den einzelnen Teilen werden jeweils besondere Themen (z.B. Die Sprachen Jesu, der Jesus des Musicals, Pharisäer und Sadduzäer) behandelt.

Insgesamt verfolgt das Buch eine konservative Linie, die nicht mit dem heutigen Forschungsstand übereinstimmt.

Das zeigt sich schon bei der Lösung der synoptischen Frage: Die Ähnlichkeit der drei ersten Evangelien sei wohl eher dadurch zu erklären, daß Berichte über Jesus, die aus verschiedenen Gemeinden stammen, gesammelt wurden, als durch direkte Abhängigkeit. Markus wird als Reisebegleiter des Paulus und Freund des Petrus bezeichnet. Matthäus ist selbstverständlich ein Apostel und ehemaliger Zollpächter und Lukas Arzt und Reisebegleiter des Paulus. So wundert es nicht, daß auch die Datierung der Evangelien sehr früh angesetzt wird. Selbst für das Joh nimmt man eine Abfassungszeit nach 60 n. Chr. an. Unhaltbar ist auch die durchgängig vertretene These, Jesus habe gefordert, an ihn zu glauben. Hier wird die nachösterliche Wirklichkeit in das Leben des irdischen Jesus zurückverlegt. Jesus forderte Glauben an Gott; seine Verkündigung ist theologisch, nicht christologisch. Das gilt auch für seine Gleichnisverkündigung. Diese fordert zur Entscheidung für Gott heraus, auch wenn Jesus selbst als der bevollmächtigte Bote Gottes mitbetroffen ist. Deshalb kann als Begründung für die Notwendigkeit der Bildrede nicht gelten: „Die direkte Methode – ‚Ich bin der Sohn Gottes, und das solltet ihr gefälligst zur Kenntnis nehmen' – hätte sofort die Hälfte der Bevölkerung gegen ihn aufgebracht und vor allem davon abgehalten, für sich selbst zu entscheiden, wer Jesus ist" (200). Hier – wie auch in anderen Teilen des Buches – ist das Menschsein Jesu nicht ernst genug genommen.

Diese Kritik soll jedoch nicht verdunkeln, daß die Informationen in den meisten Fällen verläßlich sind. Das Anliegen der Herausgeber, die Botschaft Jesu einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen, ist zu begrüßen. Auch der Versuch, die biblische Botschaft auf das Leben der Christen heute hin zu aktualisieren, ist lobenswert. Es ist deshalb schade, daß das didaktisch so gut aufbereitete Buch wegen der angedeuteten Grundtendenz nicht uneingeschränkt zu empfehlen ist.

5. Die Zeit Jesu – die Zeit des Evangelisten[6]

Der Grundthese Lemcios zufolge tragen die Evangelisten die Probleme ihrer Zeit entgegen einer verbreiteten Annahme unter Redaktionskritikern nicht in die Geschichte Jesu ein, sondern unterscheiden klar die Zeit Jesu von ihrer eigenen. Sie verwenden eine für die vor- und nachösterliche Zeit unterschiedliche Terminologie. Mit den übrigen Autoren des NT stimmen sie in der Überzeugung überein, daß Gott Jesus von den Toten erweckt hat. Die Synoptiker wollen keine geschlossene christliche Lehre vorlegen, sondern als erklärende Erzählung Hilfe für die Predigt sein. Sie betonen mehr, was Jesus gesagt und getan hat, weniger wer er ist; sie sprechen mehr von Gottes Macht und Autorität (Theologie) als von seiner eigenen (Christologie). Weil der irdische Jesus im Mittelpunkt der Erzählung steht, ist ein Vergleich mit antiken Biographien und der antiken Geschichtsschreibung durchaus zulässig.

Zur Begründung dieser These werden die Evangelien nacheinander analysiert.

Ein Vergleich der Texte, die eindeutig den nachösterlichen Glauben bezeugen, mit der Jesuserzählung zeigt schon bei Mk: Die Botschaft des Evangelisten ist christozentrisch (Mk 1,1)[7], die Jesu theozentrisch (Mk 1,15).

Jesus ist nicht Inhalt des Glaubens. Die Nachfolge ist auf die vorösterliche Beziehung der Jünger zu Jesus beschränkt. Die christliche Existenz beginnt erst, wenn man – nach Ostern – Jesus „aufnimmt" (9,36f). Jesu Soteriologie weist wenige, wenn überhaupt christliche Züge auf. Da die Titel „Sohn Gottes" und „Christus" in die nachösterliche Zeit gehören, meidet Jesus deren positive Verwendung und unterdrückt öffentliche Akklamationen, die auf seine besondere Beziehung zu Gott zielen (1,25 u. ö.). Während die genannten Titel uns sagen, wer Jesus ist, beschreiben die Menschensohnaussagen die Rolle und die Funktion des irdischen Jesus. Für ihre Erzählkunst konnten die Evangelisten auf ein, vor allem in der deuteronomistischen Theologie entwickeltes, narratives Modell zurückgreifen, das zwei Elemente enthält: die gnadenvolle Erwählung Israels und die Verpflichtung zum Gehorsam. Die Titel „Sohn Gottes", „Christus" und „Herr" stehen in Bekenntnissen zu Jesu Status, der Menschensohn in der Erzählung seiner Berufung zum Gehorsam bis in den Tod: Jener, der von Anfang Sohn Gottes war, mußte somit Gehorsam lernen durch Leiden (vgl. Hebr 5,8f). Hier spielt das narrativ zu verstehende Geheimnismotiv seine Rolle: Mit seiner Hilfe gelingt es dem Mk, sein Bekenntnis zur Identität des auferstandenen Herrn von der irdischen Rolle des Menschensohnes, den Gott auferweckte, zu unterscheiden.

Das Mt ist weder aus der Sicht der anderen Evangelien noch einer Rekonstruktion des Christentums am Ende des 1. Jh. zu lesen. Aus der Analyse der nachösterlichen Erzählung (Mt 28,18–20) ergibt sich: Obwohl Mt weiß, daß Jesus nun alle Vollmacht gegeben ist, nimmt er diese nirgendwo vorweg.

Jesus vermittelt vorösterlich das Wort, die Macht und Autorität Gottes. Nach Ostern ist es Jesu Gegenwart, die den elf (28,20) und den zwei oder drei verheißen wird, die sich in seinem Namen versammeln (18,20). Auch den Auftrag, die Heidenvölker zu missionieren und sie im Namen der Trinität zu taufen, sucht man in der Jesuserzählung vergeblich. Vor Ostern werden die Jünger niemals als Lehrer für andere eingesetzt. Gelegentliche nachösterliche Überzeugungen innerhalb der Erzählung sind auf die private Belehrung der Jünger begrenzt. Das christologische Geheimnis, das vom Geheimnis der Gottesherrschaft zu unterscheiden ist, liegt auf derselben Ebene wie bei Mk und Lk. Jesu Herr-Sein ist nicht identisch mit dem seines Vaters.

Auch bei Lk gibt es keine Überlagerung der Jesusgeschichte durch spätere, vor allem in Lk 24 erkennbare, Glaubensüberzeugungen. Das zeigt sich auch in seinem Prolog (1,1–4): Nichts von dem, was Lk für Theophilus tun will, korrespondiert mit dem, was Jesus mit seinen Jüngern vor Ostern zu erfüllen suchte, und mit dem, was Jesus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern sagte.

Genaue Analysen zeigen, daß selbst das Joh durchgängig theozentrisch ist: Jesu Person, seine Worte und Taten offenbaren Gott.

Seit seiner Inkarnation ist er der Exeget Gottes (1,18). Die Auferstehung ist auch hier unerwartet und unverständlich: Der Lieblingsjünger kommt erst im leeren Grab zum Glauben; denn er hatte nicht die Schrift gekannt, die davon sprach, daß Jesus von den Toten auferweckt werden mußte (20,8f). Maria Magdalena sieht im Auferstandenen einen Gärtner und spricht ihn mit der hier nur ehrenhaft gemeinten Anrede „Herr" an (20,14f). Der Hoheitstitel „Herr und Gott" erscheint nur in einem nachösterlichen Bekenntnis. Der Bericht über die Zeichen ermöglicht den kommenden Generationen ebenso Glauben (20,30f) wie ursprünglich die Zeichen selbst. Der Erzähler interpretiert Jesu Handeln und dessen Tod als Zeichen (anders nur 4,48; 6,26). Auch der Glaube an Jesus ist letztlich theozentrisch, wie zwei zentrale Texte zeigen: „Wer an mich glaubt, ... glaubt an den, der mich gesandt hat" (12,44; vgl. 5,24).

Daß sich das Phänomen der zwei Zeiten auch im Joh findet, läßt darauf schließen, daß es zum kollektiven Bewußtsein der frühen Kirche gehört.

L. hat mit guten Argumenten gezeigt, daß die Evangelisten sich nicht dazu verführen ließen, spätere Glaubensüberzeugungen in die Evangelienerzählung hineinzulesen. Solche finden sich nur in privaten Jüngerbelehrungen, im redaktionellen Rahmen und vor allem am Ende der Evangelien. Die Alternative, die Evangelien seien Produkte des Glaubens und nicht der Geschichte, wird damit überwunden. Die frühen Christen sind nicht nur an den Worten interessiert gewesen, die der Auferstandene sagt, sondern auch an denen, die der Irdische gesagt hat (vgl. Mk 1,44; Mt 10,5f u. ö.). Spannungen in den Evangelien sind nicht zuerst in konkurrierenden zeitgenössischen Ideologien (Christologie, Heil, Jüngerschaft usw.) begründet; sie bestehen vielmehr zwischen den Aussagen in der vorösterlichen erzählten Welt und anderer vorösterlicher Aussagen einerseits und nachösterlichen Aussagen andererseits. Auch wenn die Evangelien Tendenzschriften sind, muß der Historiker sich nicht entmutigen lassen, sich ihrer anzunehmen. Vom Kriterium der Unähnlichkeit läßt sich vor allem die vorösterliche Theo- bzw. Patrizentrik von der nachösterlichen Christozentrik unterscheiden. – Der Grundthese wird man weithin zustimmen können, auch wenn im einzelnen viele Fragen bleiben: Wird man wirklich sagen können, daß es nach Ostern nicht gilt, die Herrschaft Gottes zu verkünden? Bleibt nicht auch der erhöhte wie der irdische Jesus Mittler zwischen Gott und den Menschen ungeachtet der Tatsache, daß nun die Christologie in den Vordergrund tritt? Wird das Heil nicht nach Ostern ebenfalls von Gott geschenkt, der es ja auch nach Paulus ist, der den Gottlosen rechtfertigt (Röm 4,5)? Im Rahmen der vorgelegten Arbeit war es freilich nicht möglich, sich nach allen Seiten abzusichern. Ge-

[5] **Jesus 2000.** Die faszinierendste Gestalt der Geschichte: Damals, heute, morgen, hg. v. Richard Bauckham / R. T. France / Melba Maggay / James Stamoolis / Carsten Peter Thiede. – Wuppertal: R. Brockhaus/ Oncken 1991. 239 S., geb DM 49,80.

[6] **Lemcio**, Eugene E.: **The past of Jesus in the gospels**. – Cambridge: Cambridge University Press 1991. XIV, 189 S. (Society for New Testament Studies Monograph Series 68), geb £ 25,00 / US$ 34,50.

[7] Doch läßt sich auch 1,1 theozentrisch verstehen: Gemeint ist das Evangelium, das Jesus als der Bote Gottes gebracht hat. Vgl. dazu z.B. H. Giesen, Ende 116.

rade auf diese Weise wird L.s sicherlich für viele provozierend klingende These anregend sein.

6. Der gegenwärtige Jesus[8]

Anlaß für Bisers Jesusbuch ist „die Zeit, genauer noch, der Wandel im christlichen Selbstverständnis, der sich seit Beginn der achtziger Jahre veröffentlichten neuen Generation von Jesusbüchern ankündigte. Er betrifft den Übergang von einer institutionell verfaßten zu einer mystisch verinnerlichten Christenheit, die damit auf den großen Konturenverlust einer pluralistisch aufgesplitterten, perspektivlosen, der postmodernen Beliebigkeit verfallenen Gesellschaft, mehr aber noch auf die Angst und Einsamkeit des heutigen Menschen antwortet" (9).

B. setzt mit seiner Frage, wie man sich Jesus heute annähern könne (13–95), in der Zeit der Studentenrevolte 1969 an: In der gesellschaftlich emanzipierten Jugend Nordamerikas kam es zu einer regelrechten „Jesusbewegung" und in Europa verfaßten Christen, Juden, Agnostiker und Atheisten Jesusbücher. Daß die Kirche darauf nicht reagierte, hing vor allem mit der doppelten theologischen Antwort auf dieses spirituelle Ereignis zusammen: der dem traditionellen Christusdogma verpflichteten „Theologie von oben" und „der Theologie von unten", die das sozialkritische Verhalten Jesu betonte. Beide verunsicherten das Glaubensbewußtsein und führten es in eine tiefe Irritation. Diese beiden gegensinnigen Modelle seien mit Kierkegaards „Christologie von innen" zu überwinden, der zufolge der Helfer die Hilfe ist, die Person Jesu also von seinem Werk nicht strikt unterschieden werden kann.

Will man sich Jesus annähern, stellt sich unumgänglich die Frage nach den Quellen und deren inhaltliche Erschließung. Der historisch-kritischen Forschung lastet B. an, sie beschäftige sich weithin nur mit dem gewesenen Jesus, weshalb sie die Synoptiker und die Logienquelle bevorzuge, die Paulusbriefe und das Joh dagegen vernachlässige, „da sich diese mehr mit dem geglaubten und verkündigten als mit dem geschichtlich existierenden Jesus zu befassen schienen" (39f). Wem jedoch an der sich ereignenden Geschichte oder gar an der Selbstvergegenwärtigung Jesu gelegen sei, müsse gerade an diesen wirkungsgeschichtlichen Quellen interessiert sein. Eine „relecture" der Quellentexte sei notwendig, die das kultische Gedächtnis und die betende Vergegenwärtigung Jesu in den Vordergrund rückt. Die historisch-kritische Methode werde hier durch eine zweifache Reduktion zu einer Barriere: Durch ihre Minimierung authentischer Jesusworte bewirkte sie einen „Kahlschlag", „der insbesondere jene Komplexe betraf, die Auskunft über die Lebensgeschichte, das Persönlichkeitsbild, die geistige Entwicklung und das Selbstbewußtsein Jesu zu geben schienen" (43). Noch verheerender wirke sich aus, daß die Methode nur für historisch halte, was sich an geschichtlichen Fakten festmachen lasse.

B. will jedoch nicht am Fortbestand der historischen Kritik rütteln, wohl aber ihren uneingeschränkten Geltungsanspruch in Frage stellen. Man müsse eine neue Lesart finden, die den „Geist" aus dem toten Buchstaben zum Vorschein bringt und die Stimme, die in den Texten niedergelegt ist, zu Wort kommen läßt. Denn der Leser sucht zuerst „Anschluß an den, den sie bezeugen und durch die er spricht. Und im Maß, wie er diesen Anschluß gewinnt, findet er zugleich zu sich selbst" (69). Medium für den Bezug der Lebensgeschichte Jesu und seiner Botschaft auf die Gegenwart ist das Gebet. Denn der Zweifel daran, daß der im Gebet Angerufene gegenwärtig ist, macht das Gebet unmöglich.

Wie ist Jesus nun mit Hilfe der neuen Lesart wahrzunehmen (99–218)? Wer ihn wahrnehmen will, muß auf ihn hören und deshalb hinter den fixierten Text zurückgehen.

Jesus redet, weil er in seiner ganzen Existenz von seinem Gott angesprochen wird. Er äußert sich nicht nur in seinem Wort, sondern er ist Wort. Für seine Umgebung wurde er auf Gott hin transparent. Auch sein Anspruch hat seine Wurzel in seinem Anruf. Er läßt keinen Zweifel daran, daß die Stellungnahme zu ihm über Heil und Unheil entscheidet. Im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu steht die Botschaft vom Reich Gottes. – Unverständlicherweise weist B. das dynamische Verständnis der Basileia im Sinn von „Herrschaft Gottes", die letztlich Ausdruck seiner Liebe ist[9], zurück. Wenn B. der Annahme, Jesu letzte Zeichenhandlung, die Tempelreinigung, sei der ausschlaggebende Anlaß für die jüdische Anklage gewesen, widerspricht, übersieht er, daß diese mehr als Kultkritik war und durchaus „seine religiöse Identität, mit der er an das Gottesbild und an das Selbstverständnis Israels rührte" (170), zum Ausdruck brachte (vgl. auch Mk 14,61). Im Anschluß an H. Merklein vertritt B., Jesus habe seinen Tod als ein Opfer verstanden, „dies jedoch nicht so sehr im Sinne einer Sühneleistung als vielmehr im Interesse der göttlichen Identität" (173). Die Todesüberwindung sei jedoch erst mit „Auferstehung" vollgültig bezeichnet.

Abschließend zeigt B., wie der Auferstandene bleibend gegenwärtig ist (219–288). Nun ist die Rede vom Glauben, in dem sich Jesus grundlegend vergegenwärtigt, aber auch vom Abschiedsmahl Jesu, das die Vielen ein Leib werden läßt. Beim kultischen Todesgedächtnis Jesu gewinnt die Gemeinde ihre Identität. Die Kirche ist der Raum, in dem sich Jesus vergegenwärtigt. Durch die Auferstehung sei das eschatologische Reich Gottes zum zeitgeschichtlichen Ereignis der Kirche geworden. Pfingsten erscheine als eine Variante von Ostern: „die Auferstehung in ihrer kirchenstiftenden Effizienz" (256).

Durch die Wiederentdeckung des mystischen Schriftsinns werden die zuvor verschlossenen Augen geöffnet. Dem stelle sich die Lebensangst entgegen, in der die Einsamkeit des heutigen Menschen wurzelt. Neben innerkirchlichen Entwicklungen (Abspaltung der Kirchenleitung von der Basis u. a.) fördern das die Medien, indem sie von der Realität entfremden. Gleichzeitig ist eine Ansprechbarkeit für religiöse Phänomene und ein Interesse an Glaubenserfahrung festzustellen, „die unterhalb der institutionell verfaßten Religiosität liegen" (273), deren Spuren aufzudecken seien, um so das Gefühl religiöser Vereinsamung abzubauen. Wenn Jesus in der Fremdgestalt dessen, der der Nächstenliebe bedarf, auftritt (Mt 25,31–46), dann wird die Not des Mitmenschen nicht nur zu einer Sache des Mitleids, sondern zur Frage nach Heil und Unheil. Die Barrieren, die sich der christlichen Verkündigung entgegenstellen, können abgebaut werden, wenn das Wort Jesu so aufgenommen wird, daß es „nicht nur mitteilt, sondern auch Gewißheit vermittelt und ins Einvernehmen zieht" (284). Jesus wird dann als der erfahren, der einem jeden mehr gibt, als er erwartet: Er erweist sich als Freund.

7. Das Leben Jesu im Spiegel des Alten Testaments[10]

Ein Jesusbuch ganz anderer Art legt der Innsbrucker Dogmatiker Schwager vor. Ihm geht es darum, die Erfahrung Jesu, seine Verkündigung und sein Geschick mit Hilfe atl Glaubenserfahrungen zu verdeutlichen. Auch wenn es historisch-kritische Exegese nicht möglich mache, die Psychologie Jesu darzustellen, so hänge doch das, was man dem irdischen Jesus zuschreibe, stark von dem Gesamtbild ab, das man sich von ihm mache.

So zeichnet der Vf. zunächst ein Bild Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten, um dann in fünf Akten seine Botschaft, sein Leiden, seine Auferweckung und Geistsendung, die zur Gemeinde Christi führt, auch mit Hilfe atl Texte nachzuerzählen. Die Darstellungsart Schwagers, der sich in Jesu Verhalten und Wirken, aber auch in das seiner Freunde und Gegner einzufühlen bemüht, bringt sein Buch in die Nähe eines interessanten Jesusromans.

II. Sammelwerke und Festschriften zur Christologie

1. Jesus am Ursprung der Christologie[11]

Die erstmals 1975 veröffentlichten Vorträge und Seminare der 24. Session der Journées Bibliques vom 22.–24. August 1973, die nun in erweiterter und ergänzter Aufl. vorliegen, befassen sich mit der Frage, inwieweit die nachösterliche Christologie ihre Grundlage im Leben, in der Lehre, im öffentlichen Wirken und im Tod Jesu haben. J. Dupont, der die Session leitete, stellt einleitend die Beiträge vor (9–22). Dabei erinnert er an die Bedeutung des Vortrages von E. Käsemann „Das Problem des historischen Jesus", den dieser zwanzig Jahre zuvor vor den alten Marburgern gehalten hatte. In ihm hat sich Käsemann von der vor allem von seinem Lehrer R. Bultmann vertretenen Kerygmatheologie abgewandt und die theologische Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus für den christlichen Glauben hervorgehoben. Die von Käsemann gegebenen Anstöße werden in irgendeiner Weise in allen vorliegenden Beiträgen aufgenommen und weitergeführt. Dabei geht es nicht darum,

[8] **Biser**, Eugen: **Der Freund**. Annäherungen an Jesus. – München, Zürich: Piper 1989. 341 S. (Serie Pieper, Bd 981), Pb. DM 19,80.

[9] Vgl. zu diesem Verständnis von Herrschaft Gottes H. Giesen, Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium (EHS.T 23/181), Frankfurt am Main – Bern 1982, 112–119; ders., Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament: ThPQ 137 (1989) 346–359, hier 347–354.

[10] **Schwager**, Raymund: **Dem Netz des Jägers entronnen**. Das Jesusdrama nacherzählt. – München: Kösel 1991. 204 S., geb DM 29,80.

[11] **Jésus aux origines de la christologie**. Nouvelle édition augmentée par J. Dupont. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1989. 458 S. (BETL XL), kart bfr 1500.

den historischen Jesus an die Stelle des nachösterlichen Kerygmas zu setzen. Denn die christliche Botschaft setzt auf den Osterglauben, der allerdings ohne den irdischen Jesus nicht adäquat erfaßt werden kann.

Die beiden ersten Beiträge befassen sich mit grundsätzlichen Fragen: Nach A. Descamps ist der christologische Glaube zwar in unserem Wissen um den historischen Jesus, wie ihn seine Begleiter gesehen haben, verankert, geht darin aber nicht auf, da Glaube und Wissen nicht gleichzusetzen sind (23–46). Der Christus des Glaubens ist jener, der in seiner göttlichen Dimension nach Ostern durch den Glauben entdeckt wird. Die Ostererfahrung, daß Jesus lebt, ist der erste Sieg des Glaubens, der an der Identität von historischem Jesus und Christus des Glaubens festhält. Für Käsemann ist der irdische Jesus von theologischer Relevanz, weil nur so die wahre Menschheit Jesu festzuhalten ist (49–55). Das Evangelium ist zwar dadurch nicht historisch zu begründen, aber christologisch zu identifizieren.

D. Lührmann betont zu Recht, daß das von der Formgeschichte eingeführte Differenzkriterium religionsgeschichtlicher Natur ist, insofern es das Judentum, Jesus und die frühe Christenheit vergleicht (60–72).

Auffällig ist, daß dieses Kriterium nicht auf Jesu Taten angewendet wird. Die Logienüberlieferung ist zwar durch ein soteriologisches und nicht ein historisches Interesse geleitet. Dennoch geht die Überlieferung der Worte zurück auf den vorösterlichen Jesus, die dann Verkündigung von dem Heil vermittelnden Jesus wird. Die Folge von Jesu Verkündigung ist sein Tod. Hier zeigt sich die Korrespondenz zwischen Verkündigung und Geschick Jesu und damit auch der Widerspruch Jesu gegenüber seinen jüdischen Zeitgenossen, die ihn deshalb hinrichten lassen. Richtig stellt Lührmann fest, daß zwischen dem historischen Jesus und uns die Überlieferung steht, weshalb kein lupenreiner Jesus entdeckt werden kann. Die Frage nach den Kriterien führt so zugleich zurück zu dem, was Christentum von seinem Ursprung her ist: Bekenntnis zu Jesus als dem erhöhten Herrn.

Nach der Methodologie bei der Untersuchung des aramäischen Hintergrundes der Worte Jesu fragt J. A. Fitzmyer (70–102). E. Linnemann verneint die Frage, ob Jesus das nahe Ende der Zeiten erwartet hat (103–110). Darin unterscheide er sich sowohl von Johannes dem Täufer als auch von der frühen Kirche. Dieses Ergebnis erreicht sie, indem sie alle Worte, die weithin für die Erwartung eines nahen Endes durch Jesus angeführt werden, Jesus abspricht und der frühen Gemeinde zuspricht. „Der exegetische Befund ist klar, daß die Naherwartung für das Urchristentum reichlich belegt ist, aber für den historischen Jesus keine Belege vorliegen" (108). – M. E. hat L. durchaus recht, daß Jesus nicht das nahe Ende der Welt erwartete. Das gilt jedoch auch für die Autoren des NT, die nach meinem Urteil – angefangen von Paulus bis hin zum Vf. von 2 Petr – eine nahe Parusie zwar für möglich, nicht aber – wie die geradezu zum sensus communis der Exegese gewordenen These behauptet – für gewiß gehalten haben. Deshalb sollte man eher von einer Stets- als von einer Naherwartung sprechen.[12]

Nach P. Benoit geht der Titel „Knecht Gottes" auf Jesus zurück und ist keine Erfindung der hellenistischen Gemeinde (111–140).

Daß der Titel nur selten verwendet wird, sei darin begründet, daß Jesus als der Christus und Kyrios nicht mehr Knecht Gottes genannt werden kann. Jesus setzt sich zwar in den Zitaten Mt 8,17; 12,18–21; Joh 12,38 selbst mit dem Knecht Gottes gleich, und in Apg 8,32f wird er mit ihm identifiziert. Aber in all diesen Fällen kommt der Sühnecharakter seines Todes nicht direkt zum Ausdruck.

Erst in Hebr 9,28 und vor allem in 1 Petr 2,22–25 wird Jesus als der Gottesknecht direkt mit der Sündenvergebung in Zusammenhang gebracht. Es handle sich hier um archaische Christologie, die kaum anderswo herkommen könne als unmittelbar von Jesus. Von daher erhalten die Anspielungen auf den Knecht Gottes, die in verschiedenen Worten Jesu enthalten sind, eine große Bedeutung. So vielleicht in den Leidensvorhersagen, wahrscheinlich im Wort vom Lösegeld (Mk 10,45) und in den Worten des Einsetzungsberichtes.

X. Leon-Dufour betont im Anschluß an H. Schürmann, daß Jesus nicht nur aufgrund des letzten Konflikts vor seinem Tod, sondern aufgrund seines ganzen Verhaltens auf einen gewaltsamen Tod gefaßt ist (141–168).

Jesus spricht zwar über seine Proexistenz und über seinen Tod nicht öffentlich, erschließt aber ihren Sinn seinen Jüngern kurz vor seinem Leiden. Im proexistenten Verhalten Jesu und im Glauben der Jünger liegt die Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen. L.-D. geht es insbesondere um die Antwort auf die Frage, inwieweit Jesus seinem Tod Heilsbedeutung zumißt. Nach ihm bringt Jesus sein Geschick mit dem des Gottesknechtes nach Deuterojesaja in Verbindung. Während des letzten Mahles macht Jesus deutlich, daß sein Tod kein radikaler Mißerfolg ist, daß er vielmehr teilhaben werde am eschatologischen Mahl mit seinen Jüngern. Er sieht auch eine Zwischenzeit voraus, in der die Gemeinde der Jünger, die er um sich versammelt hat, weiterexistiert. Das Trinken von Blut ist mit der jüdischen Mentalität unvereinbar, so daß der Einsetzungsbericht nicht nachösterlich im palästinischen Milieu entstanden sein kann, in dem er zweifellos beheimatet ist. Ein solcher Verstoß gegen die jüdische Mentalität ist Jesus dagegen zuzutrauen (Differenzkriterium). Jesus versteht seinen Tod als einen letzten Dienst, durch den die Gemeinde den Bund mit Gott erneuert. Dieser Dienst umfaßt das Geschenk der Eucharistie und eröffnet die universale Perspektive des Sühnetodes Jesu.

Der geringe Gebrauch des Titels „Christus" bei den Synoptikern scheint darauf schließen zu lassen, daß Jesus selbst den Titel für sich möglichst vermeidet. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie es dazu kommen kann, daß dieser Titel in der frühen Kirche Ausgangspunkt für eine radikale Neuinterpretation werden kann. M. de Jonge untersucht die Verwendung des Titels in der Passionsgeschichte (169–192). Der älteste Evangelist erklärt nicht, warum er den Titel verwendet, sondern zeigt, wie er von seiner Gemeinde verstanden werden soll: Jesus ist der leidende und sterbende Messias und als solcher Sohn Gottes. Die Verwendung des Titels bei Mt und Lk ist im wesentlichen dieselbe.

E. E. Ellis sieht im Studium von Lk 9 die Möglichkeit, nicht nur diesen Abschnitt zu verstehen, sondern einen Zugang zum Verstehen des ganzen Evangeliums zu bekommen (192–200).

Herodes fragt: „Wer ist dieser?" (Lk 9,9) Die folgenden Episoden beantworten diese Frage. Die vorösterliche Perspektive wird hier darin deutlich, daß nur Gott und Jesus selbst wissen, wer Jesus ist, während die Menge ihn mit Elija oder einer anderen atl Gestalt identifiziert. Nur Petrus versteht das, aber nicht in seiner ganzen Tragweite, wie vor allem sein Verhalten in der Verklärungsgeschichte zeigt, in der er Jesus mit Mose und Elija auf eine Stufe stellt. Lk 9 lehrt, daß Jesus der Messias Gottes ist, dazu bestimmt, zurückgewiesen zu werden. Deshalb muß Jesus nach Jerusalem gehen. Der Wunsch des Herodes, Jesus zu sehen, bereitet seine Begegnung mit ihm während der Passion vor (Lk 23,6–12). Aus der Quellenlage von Lk 9 läßt sich weder ableiten, daß Jesus eine unmessianische Konzeption seines Dienstes hatte, noch daß er öffentlich messianische Ansprüche erhoben habe.

Nach M. Rese hat der Evangelist in Lk 13,31–33 zwar auf Traditionen in Q und Mk zurückgegriffen, den Text aber selbst verfaßt, wodurch die Rückfrage nach dem historischen Jesus erschwert werde (201–225). Zu Recht unterstreicht er, daß die Evangelisten sich darum mühen, das Schicksal des irdischen Jesus darzustellen, an dem sich Heil und Unheil entscheidet.

Wie F. Neyrinck zeigt, ist die Authentizität des Sabbatwortes (Mk 2,27) weithin akzeptiert (227–270). Dafür spricht das Differenzkriterium. Denn im Judentum ist ein solches Verhalten unerhört. Auch die Differenz zum Verhalten der frühen Christen wird hervorgehoben, die den Sabbat treu befolgt haben sollen, wofür allerdings hauptsächlich das argumentum e silentio angeführt wird. Mit Recht betont N., daß das Verhalten der frühen Christen im allgemeinen wohl im Einklang mit dem Verhalten Jesu steht.

Mit der Stellungnahme zum Fasten (Mk 2,18–22) beschäftigt sich J. B. Muddiman (271–283), während sich A. George der Frage nach der möglichen Authentizität der Worte Jesu über die Wunder (Mt 11,5.21: 12,27 et par) stellt (284–301), die er positiv beantwortet. Nach dem ursprünglichen Sinn der Brotvermehrung fragt I. de la Potterie (303–329).

Nach „Abzug" der redaktionellen Arbeit des Mk und des Einflusses der liturgischen Tradition ergebe sich als ursprünglicher Bericht, daß Jesus seine Jünger und eine Volksmenge in der Wüste mit wenigen Broten und Fischen gesättigt habe. Schon vormarkinisch werde dieser Bericht mit dem Seewandel verbunden. Als historisches Ereignis müsse eine Episode im Leben Jesu gelten, die eine messianisch-eschatologische Bedeutung habe. Für die Historizität spreche das Kriterum der vielfachen Bezeugung (6x in den Evangelien aus zwei unterschiedlichen Traditionen: palästinische und hellenistische Gemeinde). Dazu kommen die Kriterien der Differenz oder Diskontinuität, der Kohärenz und der notwendigen Erklärung (Die Szene voller Symbolik verlangt eine Erklärung). Auf dem Hintergrund der atl Manna-Episode, die schon im Judentum in einer Zukunftsperspektive gesehen wurde (Erwartung eines zweiten Mose für die Heilszeit und die Hoffnung auf Wiederholung des Exodus in der messianischen Zeit), verstehe man den Enthusiasmus der Menge nach der Wüstenszene gut. Die messianische Geste Jesu erhalte jedoch erst von der Auferstehung her ihren wahren Sinn für die Kirche. Es lasse sich zeigen, daß der ursprüngliche Sinn des Ereignisses im Einklang steht mit der späteren Interpretation. Jesus ist der Prophet der Endzeit. Zwei Interpretationen des Brotes halten sich in bemerkenswerter Konstanz durch in der Geschichte: Jesus verteilt das eucharistische Brot oder das Brot des Wortes.

[12] Vgl. dazu H. Giesen, Eschatologie und Naherwartung im Neuen Testament: ThPQ 137 (1989) 346–359; ders., Eschatologie II: NT. in: Neues Bibel-Lexikon (1990) 591–595 mit weiteren Literaturangaben.

J. Dupont zeigt, daß das Gleichnis vom verlorenen Schaf in Mt 18,12–14 und Lk 15,4–7 dieselbe Struktur aufzeigt, die in den Evangelien zwei verschiedene Anwendungen erfährt (331–350). Das Gleichnis spiegelt eine typische Situation im Leben Jesu wider, der sich den Sündern zuwendet, woran die Frommen Ärgernis nehmen, weshalb es schwerlich einem anderen als ihm zuzuschreiben ist. Abschließend resümiert D. die wichtigsten Grundlagen für die Christologie, wobei er sich von E. Käsemann inspirieren läßt (351–356):

Jesus beansprucht in seiner Lehre und seinem Verhalten eine einzigartige Freiheit gegenüber dem Gesetz und der Autorität des Mose. Jesu Lehre zeichnet sich zudem durch ihre Unmittelbarkeit zu Gott aus; er besitzt die Gewißheit, den Willen Gottes zu kennen. Schließlich ist die eschatologische Bedeutung seiner Sendung zu nennen, was sich vor allem in seiner Verkündigung der Herrschaft Gottes zeigt. Mit seiner Sendung geht der jetzige Äon zu Ende (Lk 16,16; Mt 11,12f). Für den Historiker müssen alle diese Aspekte ein Rätsel bleiben, das Jesus letztlich selber ist. Der Glaubende, der auf das Kerygma antwortet, erhält den Schlüssel, der ihm den Sinn dafür erschließt, was man die Spuren nennen könnte, die das Geheimnis in der Geschichte zurückgelassen hat.

In der zweiten Aufl. erstmals aufgenommen ist eine Untersuchung von J. Lambrecht über Mk 7,1–23 (358–415).

Ihm geht es um die Haltung Jesu zu den Vorschriften über die kultische Reinheit, die in der mosaischen Gesetzgebung oder auch im praktischen religiösen Leben der Juden ihren Ort haben. Nachdem L. die wichtigsten Positionen in bezug auf Tradition und Redaktion in Erinnerung gerufen hat, führt er eine exakte Textanalyse durch, um die Frage zu beantworten, ob und in welchem Ausmaß man dem irdischen Jesus eine christologische Kritik des Gesetzes zuschreiben könne. In Mk 7,15 anerkennt er ein authentisches Wort Jesu, das eine unmittelbare Kritik an den atl Speisegesetzen, wenn auch nicht notwendig an allen Reinheitsgesetzen enthält.

Ergänzungen zu 15 von den 18 abgedruckten Beiträgen im Anhang des Kongreßbandes führen neuere Literatur an und nehmen teilweise dazu Stellung.

Die vorliegenden Beiträge behandeln zweifellos grundlegende Fragen der Christologie und damit des christlichen Glaubens überhaupt. Im ganzen geht es um die Identität des erhöhten Christus mit dem irdischen Jesus, die von allen Autoren des NT behauptet, von der Kerygmatheologie jedoch in Frage gestellt wird, insofern sie die historische Rückfrage nach Jesus von Nazaret für theologisch illegitim erklärte.

Die Identität des nachösterlichen Christus mit dem irdischen Jesus könnte m. E. noch überzeugender dargestellt werden, wenn man – stärker als es in den Beiträgen dieses Bdes geschieht – vom Inhalt der Heilsbotschaft Jesu, der Herrschaft Gottes, ausginge, die die von Jesus angebotene neue Gottesgemeinschaft meint. Schon der irdische Jesus versteht sich als deren einziger Mittler. Seine Sendung ist allein von diesem Heilsangebot bestimmt, so daß die Herrschaft Gottes nicht nur ein Thema neben anderen, sondern die theologische Mitte der Verkündigung Jesu in Wort und Tat ist.

Daß außerhalb der synoptischen Evangelien das Wort „Herrschaft Gottes" kaum mehr vorkommt, darf die Augen nicht davor verschließen, daß die Sache erhalten bleibt, nun aber in anderer Terminologie zum Ausdruck kommt. Bei Paulus ist das z. B. vor allem die Rechtfertigungsterminologie und bei Johannes die Rede vom (wahren) Leben. Der irdische Jesus und der erhöhte Herr ist es, der den Menschen das eschatologische Heil als Mittler Gottes anbietet und jedem schon jetzt schenkt, der sich ihm glaubend öffnet. Angefangen von Jesus bis zum letzten Schriftsteller des NT bleibt Jesus Christus der einzige vollmächtige Mittler des Heils. Angesichts dieser grundsätzlichen Beobachtungen bleibt es letztlich unerheblich, ob man das eine oder andere Wort bzw. die eine oder andere Tat Jesu noch historisch absichern kann oder nicht, so wichtig diese Frage auch bleibt. Wichtiger scheint mir zu sein, daß der Gesamtentwurf seines Lebens, wie wir ihn aus einzelnen Worten und Taten und vor allem aus seinem ganzen Verhalten erkennen können, im Einklang steht mit dem, was die Verkündigung uns vom erhöhten Christus sagt. Das an wichtigen Texten vor allem der synoptischen Evangelien gezeigt zu haben, darin liegt die Bedeutung des vorliegenden Bdes.

2. Jesus im Horizont der Evangelien[13]

Ruckstuhl vermag in seinem Aufsatzbd zunächst zu zeigen, daß der Vater im „Taufgesicht", in dem die vormarkinische Überlieferung wahrscheinlich allein Jes 42,1 verarbeitet hat, Jesus als den einzigen und geliebten Sohn anspricht (9–47).

Diese Botschaft wird ihm von der Taube, die in der Antike als Botin der Liebe verstanden werden konnte, übermittelt. Zugleich erhält er den Auftrag, die Liebesbotschaft des Vaters weiterzutragen. Obwohl von Menschwerdung und Präexistenz nicht die Rede ist, lege Mk 1,10f nahe, daß Jesus als der Einzige und Geliebte schon immer Sohn Gottes war.

In seinem zweiten Aufsatz (49–68) legt R. überzeugend dar, daß Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe nicht als absolutes Gebot, sondern als Zielgebot verstanden hat.

Ähnlich dem Schwurverbot enthalte das Scheidungsverbot etwas Utopisches: Es wird eine Welt vorausgesetzt, die es nicht gab und nicht gibt. Von daher sei es möglich, Menschen, die in ihrer Ehe gescheitert sind, mit Gott zu versöhnen und wieder voll in die Kirche zu integrieren.

In seinem Art. über die Abendmahlsworte Jesu (69–99) hält er gegenüber R. Pesch daran fest, daß es keine zureichenden Gründe für die Annahme gebe, daß die vorpaulinische Kultätiologie in 1 Kor 11,23–26 vom vormarkinischen Abendmahlsbericht abhängig sei.

Am Anfang habe wahrscheinlich eine Kultätiologie gestanden, wie die Urgemeinde sie für ihre Herrenmahlfeier benötigte. Erst später wurde wahrscheinlich in Jerusalem ein Leidensbericht mit einem erzählenden Abendmahlsbericht geschaffen. Die wahrscheinlich ebenso in Jerusalem entstandene vorpaulinische Kultanamnese hat folglich für unsere Kenntnis des Abendmahlsgeschehens Bedeutung.

Ausführlich behandelt R. Fragen der Chronologie der Leidensgeschichte Jesu (101–184).

Grundlegend ist hier sein Plädoyer für eine Drei-Tage-Chronologie, da das jüdische und römische Verfahren an einem Tag nicht unterzubringen sei. Jesus hat demnach bereits in der Nacht von Dienstag auf Mittwoch sein letztes Mahl als essenisches Paschamahl gehalten, wurde aber erst am Freitag, dem 30. April 30, hingerichtet. Diese Erklärung basiert auf dem seit dem babylonischen Exil in priesterlichen Kreisen benutzten Sonnenkalender, der auch in der Qumrangemeinde in Geltung war. Herodes der Große hat nach R. der Qumrangemeinde 37 v. Chr. als Dank für deren Kampf gegen die Hasmonäer die Rückkehr nach Jerusalem ermöglicht, wo sie im Tempelgelände einen abgesonderten Bezirk und eine eigene Opferstätte erhielt. 4 n. Chr. kehrten die meisten Qumranleute nach Qumran zurück. In Jerusalem hätten sie ein Gästehaus behalten, dessen Hausherr der Lieblingsjünger gewesen sei. Mit ihm hätten Jesus und seine Jünger das Paschamahl gefeiert. Die Nähe Jesu zu den Essenern zeige sich auch darin, daß diese in den Evangelien nicht erwähnt werden. Der Lieblingsjünger sei der Garant der Jesusüberlieferung der johanneischen Gemeinden. Aber nicht nur die johanneische Gemeinde, sondern das Urchristentum überhaupt sei stark essenisch geprägt gewesen. Schon Johannes der Täufer sei von seinem Vater als Heranwachsender wahrscheinlich einem der nach 4 n. Chr. nach Qumran zurückgekehrten Essenermönche anvertraut worden. Auch die Festlegung des christlichen Osterfestes auf den Sonntag um den Frühlingsvollmond sieht R. in einem Zusammenhang mit dem essenischen Sonnenkalender.

In seiner Auslegung der Erhöhungs- und Himmelfahrtstexte (185–219) betont R. zu Recht, daß die Auferstehungsvorstellung die einzige, den Erscheinungen angemessene Deutung sei.

Der Auferstehungsverkündigung folgen die Erhöhungsaussagen, die von Anfang an vom biblisch-jüdischen Denkschema von der Erniedrigung und Erhöhung geprägt seien und zeitlich mit der Erkenntnis der Auferstehung zusammenfallen. Lk hat bei seiner Himmelfahrtserzählung an die Entrückung des Elija (2 Kg 2,1–12) und die Schriftauslegung seiner Zeit angeknüpft, um herauszustellen, daß Jesus auf neue Weise das von Elija Erzählte erfüllt. Zugleich hat er die zeitgenössische Erwartung, Elija werde bei seiner Wiederkunft alles wiederherstellen, auf die Wiederkunft Christi übertragen.

Die folgenden Arbeiten sind dem johanneischen Schrifttum gewidmet. Zunächst befaßt R. sich mit der Spannung von Idiolekt und Soziolekt (219–264) und der kritischen Arbeit am Johannesprolog (265–276).

Mit guten Gründen kann R. dann zeigen, daß die Herkunft der Vorstellung des Abstiegs des Menschensohnes nicht die Gnosis, sondern die Weisheit ist (277–310). Wichtig ist auch seine Beobachtung, daß nach Joh 3,13 der Herabgestiegene Mensch und Menschensohn wurde und nicht schon war. Das bestätigt sich auch darin, daß der Menschensohn im Joh niemals mit der Sendungsvorstellung verbunden ist. Der Menschensohn ist demnach der vom Himmel herabgestiegene Sohn. R. widerlegt die These L. Schottroffs, das Joh sei eine gnostische Schrift, damit, daß dessen Gedankengut nicht durch die Gnosis, sondern durch die christliche Überlieferung geprägt ist (311–326).

[13] **Ruckstuhl**, Eugen: **Jesus im Horizont der Evangelien**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 410 S. (SBA NT 3), kart DM 39,00.

Anregend sind seine symbolische Interpretation von Joh 21 und seine Ausführungen zum Lieblingsjünger (355–394).

Im Anhangskap. werden ein Erscheinungsbericht mit einer Fischfanggeschichte verbunden. Auf diesem Hintergrund wird durchsichtig, daß die Sammlung der nachösterlichen Gemeinde und die urkirchliche Missionsarbeit vom auferstandenen und erhöhten Herrn erst ausgelöst und ermöglicht wurde. Eine wörtlich zu verstehende Erzählung dient zeichenhaft einer anderen Wirklichkeit. Die sieben Jünger – unter ihnen der Vorzugsjünger – symbolisieren die Vollzahl der urchristlichen Missionare. Petrus sorgt dadurch, daß er allein das Netz aus dem Meer, dem Symbol für die Welt, herauszieht und den Fang Christus übergibt, für die Einheit der Kirche. Die johanneische Gemeinde anerkennt so die petrinischen Überlieferungen und ordnet sich willig in die Einheit der Kirche ein, ohne ihre Treue zum Lieblingsjünger aufzugeben. Nur so konnte sie der gefährlichen Spaltung, von denen die Johannesbriefe berichten, entgehen. Der Lieblingsjünger, dem der Ehrentitel erst postum zukam, stellt mit seiner Jesusüberlieferung eine Ergänzung des petrinischen Erbes dar. Joh 21 sei als Empfehlungsschreiben an petrinische Gemeinden zu verstehen.

R. hat im vorliegenden Sammelbd wichtige und anregende Beiträge zur Jesusüberlieferung vorgelegt. In nicht wenigen Punkten wird man ihm gern zustimmen. Fraglich aber scheint mir, ob man den Essenern die große Bedeutung für die Anfänge des Christentums einräumen darf, die der Vf. ihnen zuschreibt. Die angeführten Gründe sind m.E. nicht beweiskräftig genug, um die weitreichenden Schlußfolgerungen tragen zu können.

3. Anfänge der Christologie[14]

In der Festschrift für F. Hahn haben 28 Fachleute Beiträge zur ntl Christologie bzw. deren nachbiblischen Entwicklungen geschrieben. Die ersten beiden Aufsätze befassen sich mit mehr grundsätzlichen Fragen. So geht es J. Gnilka um das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus, d.h. um die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem historischen Jesus zum verkündigten Christus näher zu bestimmen ist (13–24).

Dabei stellt er fest, daß die bisherige Diskussion dieses Problem keineswegs befriedigend gelöst hat. Nur ein Zusammenspiel zwischen der philosophisch-theologischen und bibeltheologisch-exegetischen Arbeit kann hier weiterführen. Nach H. Paulsen ist die Vieldeutigkeit des Anfangs in der urchristlichen Geschichte die Ursache dafür, daß die orthodoxen Autoren vor allem in Auseinandersetzung mit der Heterodoxie zu konkreter und klareren Auslegung gezwungen werden (25–42). Die so gewonnenen theologischen Eindeutigkeiten ermöglichten auch die Abgrenzung von anderen Gruppen. Für die historische Kritik habe deshalb die Wahrheit der Interpretation im Mittelpunkt zu stehen. Kriterium sei hier die theologia crucis, wie sie vor allem in Gal 1,6–9 zusammengefaßt sei.

Nach M. Hengel wurde Ps 110 bereits vor der Bekehrung des Paulus, d. h. höchstens zwei bis drei Jahre nach dem Tod Jesu für die Erhöhungschristologie fruchtbar gemacht, und zwar ursprünglich in der Jerusalemer Urgemeinde.

Die Einsetzung in die messianisch-eschatologische Würde durch die Auferstehung sei ohne einen messianischen Anspruch Jesu undenkbar gewesen. „Der erhöhte Gottessohn sei identisch mit dem von Dan 7,13 und den Bilderreden her vorgegebenen ‚Menschen(sohn)', dessen Kommen als Richter Jesus angesagt und dabei zugleich auch mit seiner Person verbunden hatte (Lk 12,8f; Mk 14,62)" (71).

Das Urchristentum hat, wie H. von Lips zeigt, alle drei Aspekte der weisheitlichen Tradition (verobjektivierte, personalisierte und hypostasierte Weisheit) in den Dienst seiner christologischen Aussagen gestellt (75–95). Eine einlinige Entwicklung bezüglich der Übernahme weisheitlicher Traditionen ist dabei nicht zu beobachten.

Der Christologie im Corpus Paulinum gehen folgende Beiträge nach:

O. Merk sucht den christologischen Aussagen in 1 Thess nachzuspüren (98–110). Nach C. Dietzfelbinger ist die Sohnschaft Jesu bei Paulus im Zusammenhang seiner Gesetzeslehre zu begreifen: Christus ist nicht Sohn Gottes kraft des Gesetzes wie Israel (und die Israeliten), sondern kraft des Vaterseins Gottes ohne Vermittlung des Gesetzes (111–129). J. Reumann stellt die Christologie des Phil, insbesondere von Phil 3 dar (131–140). „Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach Röm 5,12–21" thematisiert K. Kertelge (141–153). J. Roloff zeigt den ethischen Aspekt der Christologie nach 2 Tim 2,8–13 auf (155–167).

Zur Christologie der Synoptiker nehmen Stellung:

C. Breytenbach, Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie (169–184); A. Lindemann, Die Erzählung der Machttaten Jesu in Markus 4,35–6,6a. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem (185–207); H. Klein, Christologie und Anthropologie in den Petruslegenden des matthäischen Sondergutes (209–220) und U. Luz, Thesen zur Christologie des Matthäus (221–235).

Der Christologie der Apostelgeschichte sind zwei Art. gewidmet:

C. K. Barrett, Submerged Christology in Acts (237–244) und J. Jervell, Der Sohn des Volkes (245–254).

Weitere fünf Aufsätze wenden sich der Christologie des Corpus Ioannaeum zu:

W. Loader, Joh 1:50–51 and the „Greater Things" of Johannine Christology (255–274); R. Schnackenburg, „Der Vater, der mich gesandt hat". Zur johanneischen Christologie (275–291); H.-J. Klauck, Bekenntnis zu Jesus und Zeugnis Gottes. Die christologische Linienführung im 1. Joh (293–306); A. Satake, Christologie in der Offb im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen (307–322) und E. Biser improvisiert über das Thema des von Jesus geliebten Jüngers (323–336).

Dem Hebr und den Kath. Briefen wenden sich die folgenden Beiträge zu:

H. Hegermann, Christologie im Hebr (337–352); C. Burchard, Zu einigen christologischen Stellen des Jakobusbriefes (353–368); E. Schweizer, Zur Christologie des 1. Petr (369–382) und A. Vögtle, Christo-logie und Theo-logie im 2. Petr (383–398).

Über den Rahmen der ntl Christologie hinaus gehen folgende Aufsätze:

T. Onuki, Traditionsgeschichte von Thomas 17 und ihre christologische Relevanz (399–415); G. Kretschmar, „Natus ex Maria Virgine". Zur Konzeption und Theologie des Protevangelium Jacobi (417–428; M. Lattke, Die Messias-Stellen der Oden Salomos (429–445); P. Stuhlmacher, Zur Predigt an Karfreitag (448–472).

4. Jesus von Nazaret als Christus des Glaubens[15]

Stuhlmacher will in seinen drei Beiträgen, die auf Vorträge und Vorlesungen zurückgehen, für Glaube und Verkündigung brennenden Fragen nachgehen, die in der gängigen Jesusliteratur „z. T ganz übergangen, z. T. mit undeutlichen Umschreibungen und fast regelmäßig nur unter Hinweis auf die Glaubensauslegung der frühen christlichen Gemeinde beantwortet werden" (9). Es geht darum, ob und wieweit das nachösterliche Christusbekenntnis und das Herrenmahl in Gottes Heilshandeln in Jesus seine Basis findet.

Zunächst sucht der Vf. zu zeigen, daß Jesus sich berufen wußte, für Israel und alle Völker zu wirken (11–46). Ohne seinen messianischen Anspruch könne man weder sein Wirken noch seine Passion historisch verständlich machen. Der nachösterliche Glaube bestätige und anerkenne, wer Jesus war und wer er für den Glauben bleibend ist.

In der Kontinuität des nach- mit dem vorösterlichen Jüngerkreis sieht St. die Verläßlichkeit der Erzähl- und Worttradition im Mk, in der Logienquelle und in den Sonderguttraditionen garantiert. Das Joh sei eine kritische Ergänzung aus der Glaubensperspektive. Als ganzes ergänze das NT das AT, ohne es verdrängen zu wollen. Jesu Umkehrpredigt fordert eine totale Abkehr aus der Gottesferne und Hinwendung zu dem einen Gott und Vater und die Erfüllung seines Willens in Liebe und Gerechtigkeit. – Zu Recht weist St. darauf hin, daß die Evangelisten Jesu besonderes Gottesverhältnis nie Glauben nennen. Ob man aber ebenso zuversichtlich sagen kann, daß Jesus sich Sohn Gottes und Messias genannt hat, ist zu bezweifeln. Richtig ist, daß der Täufer mit dem nach ihm kommenden Stärkeren Gott und nicht Jesus gemeint hat. Sonst hätte er sich sicher Jesus angeschlossen. Nur weil Jesus sich als der leidende Gottesknecht nach Jes 53 (Mk 14,22–25 par) und als Lösegeld für alle (Mk 10,45) verstanden habe, hätte er seinen irdischen Weg gehen können. Es kann m. E. zwar nicht zweifelhaft sein, daß Jesu Leben und Wirken ganz im Dienst des Heils der Menschen gestanden hat. Daß er das im Licht des Gottesknechtsliedes getan hat, ist jedoch eher unwahrscheinlich.

St. zeigt dann, daß Jesus wegen seines Vollmachtsanspruchs sterben mußte, der sich in seiner Lehre in Wort und Tat offenbarte.

Das ist zwar richtig, aber auch hier ist m.E. nicht vorschnell auf Hoheitstitel zu rekurrieren, sondern auf die theologische Mitte von Jesu Reden und Handeln, die Herrschaft Gottes. Seine gelebte Proexistenz gab ihm die Kraft, an seiner Botschaft festzuhalten, auch als er den Tod auf sich zukommen sah. Daß sich darin die Liebe Gottes zu den Menschen verkörpert hat, ist richtig, auch wenn man sich dafür nicht auf Mk 10,45 und 9,31 berufen muß.

[14] **Anfänge der Christologie**. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag, hg. v. Cilliers Breytenbach und Henning Paulsen unter Mitwirkung von Christine Gerber. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 493 S., geb DM 120,00.

[15] **Stuhlmacher**, Peter: **Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens**. – Stuttgart: Calwer 1988. 107 S., kart DM 16,80.

Wohl mit der Mehrheit der gegenwärtigen Exegeten hält St. in seinem letzten Beitrag das letzte Mahl Jesu für ein Paschamahl (65–105).

Der eschatologische Ausblick (Mk 14,25 par) läßt die Mahlhandlung Jesu im endzeitlichen Licht erscheinen. Mit dem Essen des Brotes gewinnen die Jünger Anteil an Jesus, der für sie stellvertretend in den Tod geht. Da nach rabbinischer Erwartung ganz Israel beim Völkermahl auf dem Zion aus einem einzigen Segenskelch trinken wird, hat das Kreisen nur eines Kelches hohen Symbolwert: Die Zwölf als die Repräsentanten des neuen Israel dürfen schon jetzt aus dem einen Becher trinken. So erhalten sie Anteil an seinem Blut, das zur Sühne vergossen wird.

Bei dem von St. offenbar für historisch gehaltene Erscheinen beim Mahl in Emmaus und am See Genesaret, habe Jesus die Tischgemeinschaft mit seinen Jüngern wieder aufgenommen. Nun werde das Mahl neu benannt: „Herrenmahl" (1 Kor 11,20). In Anlehnung an eine jüdische Sitte wurde es als Dankopfermahlzeit des Auferstandenen verstanden, das nicht mehr wie das Paschamahl jährlich, sondern sonntäglich oder sogar täglich (Apg 2,46) begangen wurde. Auch nach Paulus ist das Herrenmahl nicht offen für jedermann wie die Mähler Jesu mit Zöllnern und Sündern, sondern das Mahl derer, die in Jesus ihren Herrn und Versöhner erkennen. Das Joh bringt zwar keinen Einsetzungsbericht, läßt aber in Joh 6, 51b und 6,52–58 und in Joh 13 erkennen, wie das Herrenmahl zu begehen ist. Der Ersatz des Einsetzungsberichts durch die Fußwaschung in Joh 13 lasse eine Frontstellung erkennen, in der der johanneische Kreis stehe: dem Doketismus. Für Joh sind die Abendmahlselemente die äußerste Verdichtung des Wortes Gottes, das Jesus selbst ist in seiner Hingabe für die Welt.

5. Zeugnis für Christus[16]

24 Autoren haben in der Festschrift für W. Trilling wichtige exegetische bzw. fundamentaltheologische Beiträge geschrieben. H. Schürmann ordnet in einer selbstkritischen Besinnung die Bibelwissenschaft in das Geflecht theologischer Disziplinen ein und sucht ihren Auftrag für den Glauben der Kirche zu bestimmen (11–42). Das Verhältnis von expliziter und impliziter Christologie untersucht W. Vogler (43–54). Zwischen beiden gibt es eine gebrochene Kontinuität. Das Kontinuum sieht der Vf. in der Gottesverkündigung Jesu, in seinen Jüngern, zumal in den Zwölf, und vor allem in der offenbarungs- und heilsmittlerischen Funktion der Person Jesu. T. Holtz geht der kaum zu unterschätzenden Bedeutung des AT für das Christusbekenntnis der frühen Gemeinde nach (55–66).

Die Frage „Warum muß es post Christum noch Juden geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9–11" beantwortet F. Mussner (67–73) so: Sie sind, bis der Parusiechristus sie sola gratia rettet, notwendig, um bleibend die Konkretheit der Heilsgeschichte, die undurchschaubaren Wege Gottes und die Übermacht der Gnade zu bezeugen. Als bleibende Wurzel der Kirche müssen sie diese durch die Geschichte bis zur Parusie Christi begleiten. „Randbemerkungen zu Jesu Judaizität" macht G. Baumbach (74–83).

U. Luz sucht anhand der matthäischen Ekklesiologie (84–101) aufzuzeigen, wie verfestigte ekklesiologische Grundkonzeptionen in Bewegung gebracht werden können (84–101). Der Redaktion von Mt 13,24–30 gilt das Interesse von F. Zeilinger (102–109). Wie P. Hoffmann zeigt, wird die als Jona-Zeichen verstandene Auferstehung „zum entscheidenden Erweis der Legitimität des messianischen Anspruchs" Jesu an Israel (110–123). „Ostern wird Israel das geforderte Zeichen erhalten und so endgültig vor die Entscheidung gestellt werden" (114). Die Grabeswächtergeschichte ist demnach in die heilsgeschichtliche Konzeption des Evangeliums eingebaut: Ostern bedeutet das Ende Israels und den Anfang der Völkerkirche. Daß die Traditionsgeschichte von Mt 16,16b.17 auf die Frühgeschichte der christlichen Taufe verweist, zeigt H. Klein (124–135). Wie Mt 18 Kirchenleitung und -zucht versteht, sucht Chr. Kähler zu erklären (136–145). Mt 22,1–14 bedenkt E. Schweizer (146–149). Das Wort von der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10) und deren Vorgeschichte untersucht G. Dautzenberg (150–165).

Beiträge zum Lukasevangelium bieten C.-P. März (QLk 12,35–48) (166–178) und P. Pokorny (Lk 15,11–32) (179–192). Drei Aufsätze sind der paulinischen Theologie gewidmet: Nach J. D. G. Dunn muß Paulus nach klaren Hinweisen vor allem im Römerbrief über Jesusüberlieferungen gut informiert gewesen sein, obwohl er nirgendwo Jesus als Autorität zitiert (193–207). R. Pesch vertritt die gutbegründete Meinung, daß Paulus in Röm 1,3f das überlieferte Bekenntnis im wesentlichen inhaltlich unverändert übernommen hat (208–217). N. Walter behandelt das Thema „Gottes Zorn und das ‚Harren der Kreatur'. Zur Korrespondenz zwischen Römer 1,18–32 und 8,19–22" (218–226). Wie K. Kertelge zeigt, vergißt Paulus selbst bei der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern nicht, daß die Christusverkündigung sein zentrales Anliegen ist (2 Kor 4,5) (227–236).

H.-J. Klauck weist nach, daß der Vf. von 1 Joh (2,18f) in christologischen Kontroversen die Ursache für ein unheilbares Schisma sieht (237–248). Auf seine Gegner wendet er das Mythologem des Antichristen an, wodurch er den Mythus teilweise rationalisiert und historisiert. Zu Paulus als Zelthersteller und zur Benutzung der Kodexform im frühen Christentum äußert sich K. P. Donfried (217–256).

Mit patristischer bzw. systematischer Theologie befassen sich: J. B. Bauer, Christus sidereus. Die Tempelaustreibung, Hieronymus und das Nazaräerevangelium (257–266) und N. Brox, Pascha und Passion. Eine neugefundene Exegese des Origenes (De Pascha 12,22–16,4) (267–274).

Zwei fundamentaltheologische Beiträge beschließen die Festschrift: U. Kühn, Kirche unter dem rechtfertigenden Wort Gottes (275–286) und S. Hübner, „Heimgesucht über unsere Kraft" Ernstfall im Glauben (287–298), der sich mit der Problematik des Leidens in der Welt beschäftigt.

III. Christologische Hoheitstitel

1. Der Gesalbte[17]

Obwohl „Christos", „der Gesalbte" das häufigste christologische Prädikat im NT ist, wurde seine Vorgeschichte erst jetzt in einer Erlanger Habil.schrift umfassend untersucht. Die Überprüfung der philologischen und religionsgeschichtlichen Grundlagen für unseren Titel beweist, daß der lange Zeit geltende Konsens, der Christustitel sei vornehmlich durch den herrscherlichen Messianismus geprägt und beim Eintreten des Christentums in die griechische Welt zu einem bloßen Namen verblaßt, kritischer Prüfung nicht standhält.

In seiner „Einführung" (11–92) zeichnet Karrer die bisherige Forschungsgeschichte nach und zeigt, daß der Titel seinen Träger bis in die Alte Kirche hinein immer identifiziert und charakterisiert. Das gilt, obwohl verschiedene Akzente gesetzt werden: die Güte Gottes in Christus, das Gesalbtsein Christi oder die Teilhabe der Christen an diesem Gesalbtsein.

In der „Grundlegung", dem Zentralteil des Buches (93–405), stellt K. den Realienhintergrund für unseren Titel dar, zeichnet den Begriffsrahmen des jüdischen Erbes nach und weist auf die Herausforderung hin, die die griechisch-römischen Vorstellungen um Salbung zu Unsterblichkeit und Vergottung für die junge Christenheit bedeutete. Über das griechischsprachige Diasporajudentum findet die jüdische Gesalbtentradition Eingang in das Judenchristentum und über dieses in das Heidenchristentum. Aber auch paganreligiöse Salbungsriten und -vorstellungen sind zu berücksichtigen.

Eine jüdische Königssalbung gab es höchstens bis Ende der davidischen Königsherrschaft im frühen 6. Jh. v. Chr. Im griechischen östlichen Mittelmeerraum kannte man keine Salbung von Herrschern zur Begründung ihres Amtes. In der Zeit Jesu und der ersten christlichen Generationen begegnet „Gesalbter Jahwes" „nicht als politisch-königlicher aktualisierter Begriff" (147).

In nachexilischer Zeit wurde die Salbung des Hohenpriesters eingeführt, die in der Krise um 170 v. Chr. am Hohenpriesters Onias III. ein letztes Mal vollzogen wurde. Mit dem Ende des gesalbten Priestertums war ein theonomes Salbungsverständnis möglich, das als Ideal entwickelt wurde: „Mit der Salbung eröffnet sich der Zugang zum engsten Bereich von Gottes Heiligkeit, zu Gottes lichtglänzendem und würdeverleihendem Herrlichkeitsraum" (170).

Die einzige zu ntl Zeit vollzogene Salbung fand im Kult statt. „Die Grundvorstellung, daß die Salbung als zentraler Ritus der Reinigung und Heiligung Gottesgegenwart bekunde – gegebenenfalls erzwinge –, und die entsprechenden Salbungsvollzüge zur Gottnäherung und Gottübergabe waren unbeschadet aller Differenzen in Einzelvollzügen über den ganzen antiken Kultraum verbreitet" (173). Wichtig ist in der jüdischen Entwicklung der Vorstellung, daß Öl, Salbung und Gottnähe so eng zusammengehören, daß das Salböl „Salböl Jahwes" (Lev 10,7; 21,12) heißen kann. Nach der Entwei-

[16] **Christus bezeugen**. Für Wolfgang Trilling, hg. v. Karl Kertelge, Traugott Holtz, Claus-Peter März. – Freiburg: Herder 1990. 312 S., geb DM 78,00.

[17] **Karrer**, Martin: **Der Gesalbte**. Die Grundlagen des Christustitels. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 482 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd 151), Ln DM 138,00.

hung des Tempels unter Antiochos IV wurde das Allerheiligste erneut gesalbt und war bis zur Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. „das Gesalbte" schlechthin (Dan 9,26b LXX). Die Salbung dokumentiert die Zugehörigkeit zu Jahwe. Neben der Salbung im Tempelkult gab es wohl nur noch die Salbung der Gebeine bei einer Zweitbestattung, die vor einer letzten Jahweferne bewahren sollte.

Bei aller Parallelität von Salbungsriten im paganen Bereich gab es die Bezeichnungen „Gesalbtes" und „Gesalbter (Gottes)" allein im Juden- und Christentum. Auf dem gemeinantiken Hintergrund, daß wer oder was gesalbt ist, heilig, Gott nah, Gott übergeben ist, war der Christus-Titel dem Heidentum vermittelbar, ohne ihn in halbmagischen Volks- und Aberglauben abgleiten zu lassen. „Christos" wurde zum idealen Missionsbegriff. Wenn das Urchristentum den Begriff in seiner Anspruchstiefe, personal und handlungsmäßig Gott nah zu sein wie das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels, auf Jesus bezog, „sagte es die einzigartige Gottnähe und Heiligkeit seiner Person und seines Tuns aus" (212).

Nach der Darstellung des Realienhintergrundes vesucht K. den Christus-Titel in den Begriffsrahmen des jüdischen Erbes zu stellen. Da zu ntl Zeit weder amtierende Könige noch Hohepriester als Gesalbte bezeichnet wurden, bildet der übertragene Gebrauch des Nomens Gesalbter und seiner Begriffkombinationen, das sich seit dem zweiten Viertel des 2 Jh. v. Chr. entwickelt hat, den Schwerpunkt.

Die nähere Untersuchung bestätigt, daß die singuläre Würde und Gottnähe das Eigentliche der Salbungsvorstellung und der Gesalbtenaussagen im Judentum zur Zeitenwende ausmachen. Dabei konnten prophetische, königliche und priesterliche Funktionen ebenso einbezogen werden wie eine überhöhende Steigerung einzelner Aufgaben vor Gott. „Sie setzte voraus, daß die als ‚Gesalbter' benannte Person keinerlei Beeinträchtigung ihres Gottesverhältnisses verschuldet hatte" (227). Deshalb vermied man im Judentum bis zum Ende des Jüdischen Krieges, eine geschichtliche Einzelperson als Gesalbten zu bezeichnen. Um die Zeitenwende setzte sich in der hellenistischen Diaspora die Überzeugung durch, „Gott habe in der Vergangenheit durch Einzelgesalbte gehandelt, er würdige gegenwärtig sein Volk kollektiv als Gottgesalbte, und er könne eingedenk seiner Verheißungen seine Kabod und seine Heiligkeit schließlich wieder auf einen Einzelgesalbten ausrichten" (234f).

Die Qumrangemeinde und die Gruppe hinter der Damaskusschrift führten neben der Erwartung des Gesalbten Aarons das Modell eines Laienführergesalbten ein. Die in PsSal 17f bezeugte Messiaserwartung knüpft an das davidische Königtum an. ÄthHen 52,4 zeigt Mitte des 1 Jh. n. Chr. ein neues Interesse an der Erwartung eines Gesalbten Jahwes. Wichtig bleibt jedoch, daß zur Zeit Jesu und der frühen christlichen Gemeinden die herrscherliche Gesalbtenerwartung zurücktritt. Wie K. zeigt, verdanken wir die christlichen Aussagen über die Davidssohnschaft Jesu nicht der Vorstellung, der Messias müsse Davidssohn sein, sondern der Überlieferung von Jesu Herkunft aus der Nachkommenschaft Davids. Diese Überlieferung wird dadurch aufgewertet, daß Jesus als Heiler den Davidssohn Salomo eschatologisch übertrifft.

Das zeitgenössische Judentum kannte auch die Erwartung eines hohenpriesterlichen Gesalbten. Die eschatologische Erwartung eines Propheten, dessen Kristallisationspunkt Dtn 18,15.18 wurde, wird am besten in 11QMelch bezeugt. In Mk 8,27–29 tritt Jesus als der Gesalbte schlechthin den Propheten gegenüber. Nur 1QIsa bezeugt das Gesalbtsein des Gottesknechtes, der gerade durch sein Leiden von Gott salbend erhöht wurde und so zum Segen für viele wird. Das frühe Christentum benutzt zwar das Gottesknechtslied (Jes 52,13–53,12) schon sehr früh aus christologischem Deuteinteresse, nicht aber weil eine Gesalbtenaussage vorgegeben war. In diesem Zusammenhang spielt vor allem die „Sterbeformel" („Gesalbter war er, der starb") sowie ihre Erweiterungen eine Rolle. „So klingt der ganze um den Begriff gesammelte Vorstellungskreis von singulärer Heiligkeit, bis in den Tod bewährter und bewahrter engster Gottesnähe, Gottübergabe im Sterben und weiterhin ausstrahlender Trägerschaft der Segenssphäre Gottes an" (371).

In der griechisch-römischen Welt gab es die Salbung zu Unsterblichkeit und zur Vergottung, die schon vom Judentum, erst recht aber vom Christentum zurückgewiesen wurde. In spätntl Zeit konnte diese Vorstellung Christen jedoch zur Versuchung werden, wie die in 1 Joh bekämpfte christliche Gruppe beweist, die sich nur zum Gesalbten und Sohn Gottes, nicht aber Jesus bekannte. Hierher gehören aber auch spätere christliche Gruppen, die das wahre Menschsein Jesu leugneten.

In seinem „Ertrag" (406–413) stellt K. schließlich die wichtigsten Ergebnisse seiner umfangreichen und detaillierten Untersuchung des religionsgeschichtlichen Umfeldes für die Bezeichnung Jesu als Gesalbter zusammen. Er betont zu Recht, daß die Tatsache, daß sich Jesus wahrscheinlich niemals Gesalbter genannt hat, für den Begriff nur vorteilhaft ist: „Denn so deutet er nicht nur Jesu Wirken in sich, sondern sein Wirken und seine Würde nach der Auferweckung unter Einbezug der Passion" (406). Christus erfüllt nach urchristlicher Überzeugung das, was das Gesalbtsein ausmacht. „Konkurrenzlos ist er als Person Gott nah und verbunden. Wie die Segenssphäre Gottes nach ererbtem Glauben vom Kult um das Allerheiligste ausstrahlt, so strahlt sie nach neuer Glaubenserfahrung von ihm, dem christlich geglaubten Gesalbten, aus" (406).

Das von K. ausgewertete Material aus dem Judentum und aus der griechisch-römischen Welt bietet einen sachgemäßen Zugang zu dem häufigsten christologischen Titel des NT, der alle diese Vorgaben bei weitem übersteigt. Im so verstandenen Christus-Titel wird inhaltlich das unterstrichen, was schon die Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes und damit seines alle Menschen liebenden Vaters deutlich macht: Er steht Gott wie niemand sonst nahe, er ist es, der ihn allein uns Menschen zugänglich machen kann.

2. Der Menschensohn – Selbstbezeichnung des irdischen Jesus[18]

Vor allem unter dem Einfluß R. Bultmanns nimmt man weithin an, der Menschensohn (= MS) sei eine ursprünglich apokalyptisch-mythische Gestalt, und folgert, Jesus habe nur über dessen zukünftige Rolle als Richter gesprochen und sich nicht mit ihm identifiziert. Erst nach Ostern habe man mit dem Titel MS die Bedeutung Jesu interpretiert. Leivestad hat demgegenüber 1972 gezeigt, daß in der vorchristlichen jüdischen Literatur keine mythische Gestalt MS bezeugt sei. Der Sinn der Wendung müsse aus ihrem Gebrauch in den Evangelien erschlossen werden, wo sie Selbstbezeichnung Jesu sei. Wo der MS als eine himmlische von Jesus unterscheidbare Gestalt erscheint, soll sie auf Jesu künftige Rolle verweisen. Die Wendung als solche erhellt nirgendwo die Bedeutung Jesu. Folgerichtig ist sie auch nicht Inhalt eines Glaubensbekenntnisses.

Unterschiedliche Methoden, vorgängige Annahmen und Arbeitshypothesen führen zu unterschiedlichen Ergebnissen hinsichtlich des Verständnisses der Wendung. Hauptgrund für diese scheinbare Ausweglosigkeit ist die unerbittliche Komplexität des Problems. Hare stellt in seiner Untersuchung religionsgeschichtliche und linguistische Probleme zunächst zurück. So beginnt er mit dem MS-Verständnis von Ignatius bis Barth und wendet sich dann dem lk Doppelwerk, dem Joh, Mt, Mk, der vorevangelischen Tradition und dem historischen Jesus zu. Dabei werden alle Vorkommen von MS auf ihren semantischen Gehalt und ihre Funktion befragt.

Von der Väterzeit bis ins 18. Jh. hinein und bei K. Barth ist der MS Ausdruck des wahren Menschseins des inkarnierten Wortes. Nach Lk kommt dem MS als solchem kein eigenständiger Inhalt zu. So könnte man z. B. statt von der Autorität des MS (Lk 5,24) auch von der Autorität Jesu sprechen. Der MS präsentiert Jesus innerhalb der ausgeprägten Inkarnationschristologie des Joh als das Fleisch gewordene Wort Gottes. Am häufigsten sind die MS-Aussagen im Mt, wo sie oft in apokalyptischen Zusammenhängen stehen. Deshalb sehen nicht wenige Autoren bei Mt eine besondere Nähe zur himmlischen Gestalt der Bilderreden des Henochbuches (äthHen 37–71). Doch eine genauere Analyse vermag zu zeigen, daß auch Mt am Messiasgeheimnis festhält (vgl. 14,33). Immer wenn Jesus über den MS spricht, meint er sich selbst, wie nicht zuletzt die Reaktion der Umstehenden beweist. Mt 26,62 sieht in Dan 7,13f eine bedeutsame Weissagung auf den, der sich selbst als das menschliche Wesen par excellence versteht. Jesus bezeichnet im Mt sich selbst als MS, der durch seine übernatürliche Empfängnis durch die Wirkung des Heiligen Geistes als einzigartig ausgezeichnet ist, den Gott als seinen Sohn anerkennt, der jedoch leiden und sterben muß, bevor er auferweckt und bei der Vollendung der Welt als Gottes Richter kommen wird. Auch im Mk trägt Jesu Selbstbezeichnung nicht dazu bei, sein Wesen zu deuten.

Nicht wenige sprechen von einer MS-Christologie in der Logienquelle. Doch wäre MS ein Titel, hätte Jesus wohl diesen genauso wie Christus als Selbstbezeichnung vermieden. Für eine MS-Christologie weist man vor allem auf Lk 12,8f hin, da dort deutlich werde, daß der MS erst nachösterlich mit Jesus identifiziert wurde. Gegen diese Deutung spricht jedoch u.a., daß das Logion durchaus sekundär sein könnte, und die Annahme, der MS spiele auf die Gestalt in den Bilderreden an, nicht zu beweisen ist. In Lk 12,8f wird Jesus im MS-Wort die zukünftige, eschatologische Rolle zugeschrieben. Auch in der vormarkinischen Überlieferung gibt es keine Möglichkeit, eine Priorität innerhalb der drei Gruppen der MS-Aussagen (Jesu Berufung, Geschick und Zukunftsaussagen) feststellen.

Die griechische Wendung MS geht nach allem auf ein zugrundeliegendes aramäisches Äquivalent zurück: bar enascha. Entgegen der angeblichen Evidenz im äthHen gibt es keinen Text in aramäischen Dokumenten, wo bar enascha als Titel erscheint. Lk 12,8f, von dem eine unabhängige Version in Mk 8,38 existiert, dürfte in Aramäisch existiert haben. Wahrscheinlich gehören hierher noch weitere Worte wie Lk 17,24 par Mt 24,27. Daß auch nichtapokalyptische MS-Worte aufs Aramäische zurückgehen (Mt 11,8f par Lk 7,33f), beweist, daß man nicht annahm, Jesus habe MS nur im Sinne eines apokalyptischen Titels benutzen können. Wie die griechischen Übersetzer haben die aramäisch sprechenden Tradenten

[18] **Hare**, Douglas R.A.: **The Son of Man Tradition**. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. XIV, 316 S., geb US$ 24,95.

keine Spannung zwischen verschiedenen Gruppen von MS-Aussagen empfunden. Die aramäische Wendung *bar enascha* war als Bescheidenheitsidiom geeignet, mit dem der Sprecher exklusiv auf sich selbst verwies. Die Wendung sagt nichts über die Bedeutung Jesu. Es muß deshalb als wahrscheinlicher gelten, daß Jesus selbst diese ungewöhnliche Redeweise in der dritten Person initiiert hat als die nachösterliche Gemeinde.

In dem wahrscheinlich authentischen Wort Jesu in Mt 11,19 par Lk 7,34 wird das bestätigt. Es paßt genau in das Bild Jesu, das wir anderswoher kennen: Er ist anders als Johannes kein Asket, sondern liebt es, mit seinen Zeitgenossen Mahl zu halten. Authentisch dürfte auch das Wort von der Sünde wider den heiligen Geist sein (Lk 12,10 par Mt 12,32). Dieses MS-Wort zeigt, daß Jesus zwischen Attacken auf ihn und den Herausforderungen seiner Geistbefähigung zu unterscheiden weiß. Obwohl das Logion Lk 12,8f (Bekenntnis vor den Menschen) nachösterlich entstanden sein könnte, geht es wahrscheinlicher auf Jesus selbst zurück. Das Logion offenbart Jesu tiefe und bescheidene Überzeugung, daß er eine zentrale Bedeutung in dem sich entwickelnden göttlichen Drama hat. Jesus fordert nicht so sehr Loyalität zu seiner Person, sondern zu seiner Vision vom Handeln Gottes.

Authentisch dürfte auch das Wort Jesu von der Heimatlosigkeit des MS (Mt 8,20 par Lk 9,58), einer wahrscheinlich bildhaften Aussage über die Zurückweisung Jesu seitens seiner Familie, seiner Nachbarn und der religiösen Führer. Weitere wahrscheinlich authentische Aussagen finden sich in Lk 11,30 (vgl. Mt 12,40) und Mk 2,10.

Wenn *bar enascha* ein Idiom war, das von Jesus verwendet wurde, wenn er von seiner Berufung und seinem Geschick sprach, können wir erwarten, daß er es auch in Aussagen über seinen Tod verwendet, auch wenn es schwierig ist, eine solche zu identifizieren. Als wahrscheinlich darf gelten, daß allen Passionsaussagen in Mk und deren Ableitungen in Mt und Lk ein vormarkinisches Logion zugrunde lag, das auch als Modell für die johanneische Leidensvorhersagen (3,14; vgl. 8,28; 12,34) diente.

Wenn *bar enascha* von Jesus als Bescheidenheitsaussage benutzt wurde, ist es unwahrscheinlich, daß eine der apokalyptischen Aussagen authentisch ist. Sie alle ließen sich nachösterlich im Rahmen der Parusieerwartung erklären. Jesus habe wahrscheinlich niemals von seiner postmortalen Rückkehr, sondern vom Kommen der Königsherrschaft Gottes gesprochen.

Die Hauptergebnisse der vorliegenden gründlichen Studie zur MS-Problematik sind plausibel. Es legt sich in der Tat nahe, daß die eigentümliche Wendung MS eher von Jesus eingeführt wurde als von der nachösterlichen Gemeinde, zumal MS in keiner Bekenntnisformel auftaucht. Das gilt auch für Joh 9,35, das im Kontext der johanneischen Glaubensthematik zu paraphrasieren sei: „Glaubst du, daß der, der sich selbst MS nennt, der inkarnierte Sohn Gottes, der Heiland der Welt ist?" (105).

Theologische Realenzyklopädie, Bd XX: Kreuzzüge – Leo XIII. Hg. v. Gerhard Müller in Gemeinsch. mit H. R. Balz, J. K. Cameron, W. Härle, St. G. Hall, B. L. Hebblethwaite, R. Hentschke, W. Janke, H.-J. Klimkeit, J. Mehlhausen, K. Schäferdiek, H. Schröer, G. Seebaß, C. Thoma. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. 793 S., Halbleder DM 396,00

Der 20. Bd der TRE beginnt mit einem informativen und aktuellen Art. über die Kreuzzüge, in dem Begriff, Geschichte und Theologie dargelegt werden. Der Kreuzzug wird definiert als ein Hl. Krieg, der zur Wiedererlangung christlicher Besitzrechte oder zum Schutz der Kirche ausgetragen wurde. Von besonderem Interesse ist der Beitrag „Krieg".

Er wird in religionsgeschichtlicher, atl., ntl. und historisch/ethischer Sicht dargestellt. Eine eingehende Erklärung findet der Begriff „Heiliger Krieg". Im NT sind Kriege und Kriegswirren Elemente des herannahenden Weltuntergangs. Im Kap. über die Stellung der alten Kirche zu Krieg und Kriegsdienst wird festgestellt, daß es in den ersten Jh.n noch keine einheitliche Kriegsethik gab, die den Anspruch hätte erheben können, *die* Lehre der Kirche zu sein. Die Kirchengeschichte des Mittelalters mache schmerzhaft klar, wie lang, mühevoll der Weg der christlichen Friedensbotschaft zu den Menschen war und bis zum heutigen Tag geblieben ist. Eine eingehende Behandlung erfährt das kriegerische Ethos im Luthertum. Es wird durch drei Motive bestimmt: 1. durch die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit, 2. durch den Berufsgedanken und 3. die Verteidigung des Vaterlandes. Für Luther sei der Krieg nichts anderes „denn ein kleiner kurzer Unfriede, der einem ewigen, unmäßigen Unrecht wehret, ein kleines Unglück, das einem großen Unglück wehret". Der Zweck des Krieges ist ein doppelter: Strafe der Bösen und Schutz der Frommen. Ein eigener Abschnitt ist der Frage: „Die Kirche vor der Atomfrage" gewidmet. In den päpstlichen Verlautbarungen werde neuerdings immer deutlicher auf den Zusammenhang zwischen Rüstung und Armut hingewiesen. Ein eigener Art. ist auch den „Kriegerdenkmälern" zugebilligt worden.

Der Begriff „Krise" findet eine historische Erklärung und eine Darlegung seiner Geschichte. Im Beitrag „Kritik" wird u. a. erörtert: Wortbedeutung und Sprachgebrauch, philologische Kritik, Bibelkritik, philosophische Literatur und Kunstkritik, die Idee der Kritik einer reinen Vernunft. Die „Kritische Theorie" wird philosophisch und theologisch betrachtet. Dem „Kritischen Rationalismus" – eine Selbstbezeichnung von K. R. Popper – ist ebenfalls ein Beitrag gewidmet.

Eine ausführliche Behandlung findet der Begriff „Kryptocalvinisten". Er diente der lutherischen Polemik für den Vorwurf, daß „verborgen" unter angeblicher lutherischer Theologie der Calvinismus eingeführt werde. Der Vf. erinnert an die Umarbeitung der „Confessio Augustana" im Jahre 1540, die den Sinn hatte, die Gegensätze zur katholischen Kirche deutlicher werden zu lassen und die Einheit unter den Protestanten zu fördern. Im Artikel 10 der „Confessio Augustana Variata" trat an die Stelle der Aussage, daß Leib und Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind und ausgeteilt werden, die weiter gefaßte Formulierung „dargeboten werden", die unterschiedliche Deutungen erlaubte.

Umfangreich ist der Beitrag „Bildende Künste" mit den Abschnitten: Frühchristentum, Mittelalter, 16.–18. Jh. und 19.–20. Jh.. Er reicht von Spalte 126–176. Der Begriff „Kultur" wird philosophisch und theologiegeschichtlich entfaltet. Der Kulturbegriff von Herder, Kant, Fichte, Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch, Tillich, Gogarten, Barth, Bultmann, Dibelius wird im einzelnen angesprochen.

Für den Kirchenhistoriker ist der Art. „Kulturkampf" von besonderem Interesse.

Im Abschnitt Begriffsgeschichte wird u. a. der Artikel „Kulturkampf" im LThK[1] (1934) zitiert, der jedoch nicht von M. Buchberger, sondern von A. Schnütgen stammt. Eingehend wird der Aufsatz von W. Becker, Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen: HJ 101 (1981) erörtert. Der Vf. meint, gegen Becker festhalten zu müssen, daß die konfessionellen und nationalen Eigentümlichkeiten mit ihrem jeweiligen Motivationsgeflecht es nicht erlaubten, den Kulturkampf als gesamteuropäischen Weltanschauungskampf zu begreifen. Als Vorspiel des Kulturkampfes nennt er das Kölner Ereignis 1837 und die Konflikte zwischen Staat und Kirche in Bayern, Baden, Hessen, Nassau. In der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens sieht der Vf. eine „Kampfansage" an all jene Kräfte, die zu einer inneren und äußeren Umgestaltung Europas beitrugen. Hier scheint er die theologiegeschichtliche Ausbildung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens nicht genügend beachtet zu haben. Es sei nur an die positive Stellungnahme Luthers zur Unbefleckten Empfängnis erinnert. Sie macht deutlich, daß der Begriff „Kampfansage" wohl falsch gewählt ist. Die Ansicht, daß der Kulturkampf durch das Gesetz vom 5.7.1888 wirklich zum Abschluß gebracht wurde, korrigiert der Vf. selbst, wenn er fortfährt: „Mit Gesetz vom 14.7.1894 wurde das Kampfgesetz vom 2.4.1872 aufgehoben." Tatsächlich bleiben eine Reihe von Gesetzen bestehen, wie Manfred Stadelhofer (Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918, Mainz 1969) deutlich gemacht hat.

Der Art. „Kulturprotestantismus" liefert eine Begriffsgeschichte und weist auf seine politische Mehrdeutigkeit hin. Der Beitrag „Kunst und Religion" beleuchtet ihr Verhältnis aus religionsgeschichtlicher, atl., ntl. und philosophischer Sicht. Eingehend werden die Beziehungen von Christentum und Kunst dargelegt, angefangen vom Urchristentum bis zur Gegenwart. Interessante Informationen bietet der Art. „Kurhessen-Waldeck". Die Zahl der Kirchenaustritte erreichte hier 1970 den Höchststand. An den Sonntagsgottesdiensten nahmen durchschnittlich 5% der Gemeindemitglieder teil. Der Beitrag „Römische Kurie" liefert eine Begriffsbestimmung, berichtet über seine Entstehung (1050–1130) und den Ausbau der Kurie. Ein eigener Abschnitt ist der Kurie in Avignon gewidmet. Einzelne polemische Formulierungen dokumentieren die Haltung der Vf.in. Die Entwicklung der Kurie vom 16. Jh. bis zur Gegenwart, wobei die neueste Geschichte, so die Kurienreform von 1988, berücksichtigt ist, behandelt E. Gatz. Lactantius, der „Cicero Christianus", der z.Zt. des Humanismus wiederentdeckt und von Petrarca, Agricola, Pico della Mirandola und von dem späteren Wiener Bischof Friedrich Nausea sehr geschätzt wurde, findet eine sachgerechte Würdigung. Einen Beitrag erhält auch Paul de Lagarde, der im Dritten Reich eine besondere Beachtung fand. Sein Lebenswerk und seine Nachwirkung werden aufgezeigt und seine Kritik an der Reformation angesprochen. Luthers Bibelübersetzung

hat nach ihm keinen sprachschöpferischen Wert. Durch seinen Antisemitismus zählt er zu den Wegbereitern des Nationalsozialismus. Der Beitrag „Laie" enthält einen kirchengeschichtlichen, systematisch-theologischen und praktisch-theologischen Teil. Der Vf. ist der Ansicht, daß der Konziliarismus einen Neuansatz im Verhältnis von Klerus und Laien brachte, ohne diese These zu begründen. Im theologisch-systematischen Teil erinnert der Vf. daran, daß der Begriff Laie im NT nicht vorkommt. Den Begriff „Laizismus" umschreibt der Vf. als einen Teilaspekt der Säkularisierung. Informativ ist der Art. „Lamaismus". Von dem hessischen Reformator „Lambert von Avignon" wird gesagt, daß er sich keiner der reformatorischen Gruppierungen anschloß und darum in seiner Wirkung begrenzt blieb. Die „Lambeth-Konferenzen" erhalten eine breite Darstellung. Einberufer dieser Zusammenkünfte der Bischöfe der anglikanischen Kirche ist der Erzbischof von Canterbury. Seit 1867 wurden sie alle 10 Jahre abgehalten. Nach dem Urteil des Vf.s sind sie heute weniger bedeutsam, als sie es waren. Im Art. über den französischen Theologen Lamennais wird hervorgehoben, daß er den seit dem 18. Jh. abgerissenen Dialog zwischen Kirche und Welt wieder herzustellen gesucht habe. Der Beitrag „Landeskirchen" zeigt die vorreformatorischen Entwicklungstendenzen auf und stellt die Bedeutung von Luther für die Ausbildung des Landeskirchentums heraus. Aufgenommen wurde auch ein Beitrag über den Erzbischof von Canterbury „Lanfranc von Bec". Von seinen Schriften sind nur wenige erhalten. Beachtung fand jedoch sein Abendmahlstraktat, sein Kommentar zu den Paulinischen Briefen und seine monastischen Konstitutionen, die noch 1967 nachgedruckt wurden. Der Artikel „Laos" berichtet über die dortigen Stammesreligionen und die neuere Religionspolitik. Die katholische Mission geht auf das Jahr 1630 zurück. Seit 1902 waren auch evangelische Missionare dort tätig. „Las Casas" und sein Einfluß auf die staatliche Gesetzgebung und auf die Provinzialkonzilien von Lima (1582/83) und Mexiko (1585) finden eine sachgerechte Würdigung. Er gilt als Anwalt der Menschenrechte. Besondere Bedeutung erlangte sein Werk über die Kolonialgeschichte von Lateinamerika. Der spätere Superintendent von Ostfriesland „Jan Laski" wird in seiner Bedeutung für die Einheit der evangelischen Kirche geschildert. Um die Lehreinheit der Evangelischen in Ostfriesland zu erreichen, habe er die Abendmahlslehre zunächst ausgeklammert, später aber Calvins Abendmahlsauffassung übernommen.

Umfassend und informativ ist der Art. „Lateinamerika". Nach einer Umschreibung des Begriffs behandelt er u. a. die Fragen „Kolonialismus und Mission", „Missionskirche und Kolonialkirche", „Kirche und Gesellschaft bis in die Gegenwart". Die Lage der Kirche in Lateinamerika wird sachgerecht dargestellt. Zu einer Ausbreitung des Protestantismus kam es seit 1850. Er ist in viele Gruppierungen gespaltet. In Guatemala bestehen z. B. heute 100 verschiedene protestantische Gemeinschaften. Die „Lateransynoden" finden eine fundierte Erörterung. S. 485 muß es heißen „Ugonius" statt „Hugoni". Auch das 5. Laterankonzil, seine Vorgeschichte, seine Beratungen und seine Auswirkungen werden kenntnisreich gewürdigt. Leben, Schriften und Theologie des belgischen Theologen „Jakob Latomus" schildern P. Fabisch und E. Iserloh. Die Univ. „Lausanne", ihre Anfänge, ihre Geschichte, ihre Größe und ihr Niedergang erhält eine ausführliche Darstellung. Die theologische Fakultät hatte 1987/88 91 Studenten. Der Beitrag „Leben" behandelt die religionsgeschichtlichen, atl. und ntl. Aspekte. Ein historisch-systematischer und ein praktisch-theologischer Abschnitt schließt sich an. Die „Leben-Jesu-Theologie" wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der alten Kirche bis zur Gegenwart aufgezeigt. Der Art. „Lebensphilosophie" skizziert die philosophischen Tendenzen, die vom Ende des 19. Jh.s bis in die Mitte des 20. Jh.s hinein das Thema des Lebens in das Zentrum der Überlegungen stellten. Ihre Hauptvertreter, aber auch ihre Kritiker, finden Erwähnung. Der Beitrag „Lehrverpflichtung" beschränkt sich auf den evangelischen Raum und erörtert: Lehramt und Lehrfreiheit in der evangelischen Kirche, Lehrverpflichtung und Lehrzuchtverfahren. Die Lehrzuchtverfahren gegen Baumann (1953) und Schulz (1979) werden erwähnt, ohne darauf einzugehen. Der Artikel „Leibniz" würdigt seine Philosophie und seine Reunionsbemühungen. Dem Problem „Leiden" ist ein weitausholender Beitrag gewidmet. Die Beurteilung des Leidens im AT und NT, die christlichen Leidenserfahrungen seit der alten Kirche bis zur Gegenwart, der Umgang mit dem Leiden und seine Bewältigung werden kenntnisreich erörtert.

Die Univ. „Leipzig", 1409 gegründet, erhält eine eingehende Darstellung.

Ihre Geschichte im späten Mittelalter, die Versuche der Einführung der Reformation und der Widerstand dagegen, besonders die Geschichte der theologischen Fakultät vom 17.–20. Jh. und der Wiederaufbau nach 1945, wobei auch die jetzigen Lehrstuhlinhaber namentlich aufgeführt werden, finden eine Behandlung. Als prägende Gestalt für die letzten Jahrzehnte der vorreformatorischen Fakultät wird Hieronymus Dungersheim gewürdigt. Er zählte zu den entschiedenen Gegnern Luthers. Erst nach seinem Tod 1540 war der Weg frei für die Einführung der Reformation. Die neueren Untersuchungen von Theobald Freudenberger über Dungersheim (CCath 39; RST 126 – vgl. ThRv 85, 1989, Sp. 117–118, 465–466) scheinen dem Vf. entgangen zu sein.

Der Bd 20 schließt mit Beiträgen über die Päpste „Leo I.", „Leo IX.", „Leo X." und „Leo XIII.".

Von Leo I. wird gesagt, daß er den Titel „der Große" vor allem erhielt, weil er den römischen Anspruch auf den Vorrang des Apostolischen Stuhles in Theorie und Praxis zu einer ersten Vollendung geführt habe. Leo IX. habe die Kirchenreform in Rom verankert und zentralisiert. Seine rastlose Tätigkeit habe dem päpstlichen Einfluß überall wieder Geltung verschafft. Die Bedeutung Leos X. für die Reform der Kirche wird m. E. unterschätzt. Ich darf hier verweisen auf meinen Beitrag „Leo X. und die Kirchenreform" in der FS für Georg Schwaiger: Papsttum und Kirchenreform (1990). Die Konstanzer Dekrete wurden auf dem 5. Laterankonzil nicht abgeschwächt, sondern verworfen. Irrigerweise wird der Abfall Heinrichs VIII. von Rom Leo X. angelastet, der bereits 13 Jahre tot war, als Heinrich VIII. sich von der Kirche trennte. Leo X. hatte dem englischen König vielmehr wegen seiner Schrift gegen Luther den Titel „Defensor fidei" verliehen. Leo XIII. wird als eine herausragende Gestalt gewürdigt. Die neuen Zielsetzungen des Papstes, u.a. in der Soziallehre, finden Anerkennung.

So bieten die Beiträge von Bd 20 der TRE wiederum wertvolle wissenschaftliche Erkenntnisse und weiterführende Forschungsergebnisse, wenn auch einzelne Beiträge einige Wünsche offen lassen. Die Auswahlkriterien für die Aufnahme von Art.n scheinen nicht immer überzeugend. Fragwürdig ist auch, welche Maßstäbe für den Umfang der Art. angelegt wurden. Aber die Beiträge liefern reiche Anregungen und fundierte Informationen, nicht zuletzt bei den Literaturangaben. Wiederum darf gesagt werden, daß die Hg. und Autoren unseren Dank verdienen.

Freiburg Remigius Bäumer

Marienlexikon, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk. Bd I: AA – Chagall / Bd II: Chaldäer-Gréban / Bd III: Greco-Laib. – St. Ottilien: EOS Verlag 1988 / 1989 / 1991. XXXI, 672 S. / 704 S. / 704 S. geb je DM 148,00

Nachdem das „Lexikon der Marienkunde" (hg. v. K. Algermissen u. a.) nach dem I. Bd. 1967 nicht weiter erscheinen konnte, wird hier durch das Institutum Marianum ein neuer Versuch gemacht, das weite Gebiet der Marienkunde in voraussichtlich vier Bd.n umfassend darzustellen. Als Hg. wurden der verdiente Veteran der theologischen Lexikographie, R. Bäumer, und der als Mithg. des „Handbuchs der Dogmengeschichte" versierte emeritierte Münchner Dogmatiker L. Scheffczyk gewonnen. Hg.n und Verlag ist für ihre Initiative und Arbeit zu danken. Das Ergebnis ist, wie die ersten drei Bd.e zeigen, so reichhaltig und vielseitig, daß alle an Theologie Interessierten und alle, denen Spiritualität, Kunst- und Literaturgeschichte und Volkskunde wichtig sind, mit Nutzen zu diesem Lexikon greifen werden.

Leider ist die Hoffnung der Hg., Bd I jährlich die weiteren folgen zu lassen, nicht in Erfüllung gegangen. Dennoch nimmt das große und verdienstvolle Unternehmen erfreulicherweise einen zügigen Fortgang. Die Ankündigung, das Werk werde in vier Bänden erscheinen, konnte nicht eingehalten werden.

Das Werk wird von 27 Fachleitern betreut, die Redaktion liegt in Händen von Dr. Florian Trenner, St. Ottilien. Die qualitative Verwirklichung ist, wie bei einem so weit ausholenden Werk nicht anders zu erwarten, sehr unterschiedlich.

Bd 1

Überragend sind die Beiträge aus den Bereichen der Ikonographie, Literaturgeschichte, Liturgie West und Ost und der religiösen Volkskunde.

Es seien einzelne „Funde" hervorgehoben. Die reiche Welt der Symbole wird mustergültig erschlossen, auch bei weniger geläufigen Sujets, wie z. B. bei „Akelei". Die Biographica über bedeutende Mariologen bzw. über Theologen mit großen mariologischen Anteilen sind durchwegs von hohem Informationswert, von den Klassikern (Albert d. Gr., Ambrosius, Augustinus,

Bernhard v. Clairvaux usw.) bis zu den Zeitgenossen wie J. A. de Aldama († 1980) oder C. Balić († 1977).

Unter den vielen guten Länderartikeln, die auf Marienorte und -verehrung zu sprechen kommen, sind auch solche über weniger katholisch geprägte Regionen (Alaska, Algerien, Armenien, Böhmen).

Nicht nur antike und klassische Malerei finden Berücksichtigung, das zeigen die sehr anregenden Beiträge über Max Beckmann, den „Blauen Reiter", Karl Caspar und Marc Chagall.

Von großem Interesse sind ferner die Art. über göttliche oder jedenfalls hochverehrte Frauenwesen in den nichtchristlichen Religionen.

Neben diesen Vorzügen des neuen Lexikons sind auch Schwächen zu nennen. Da fällt einmal in mehrfacher Hinsicht eine Unausgeglichenheit auf.

Wie konnte es passieren, daß ein recht umfangreicher Beitrag 'Ain Kārim gewidmet ist, während derjenige über Bethlehem nichts zu den architektonischen, kunsthistorischen und archäologischen Befunden, sondern nur exegetische und ikonographische Teile enthält? Eine gewisse Schlagseite hin zum deutschsprachigen Gebiet war zu befürchten. So gibt es nur Sammelart. über die deutschen Bistümer (und deutschsprachige wie Bozen-Brixen) mit Aufzählung ihrer Marienheiligtümer, aber keine über die viel „reichhaltigeren" Bistümer der romanischen Sprachbereiche. Wird das Provinzielle nicht übertrieben, wenn es eigene Art. gibt über den „Boten von Fatima", Auflage 19.000, wo es im Ausland doch viel größere marianische Zeitschriften gibt, oder über die „Arbeitsgemeinschaft der marianischen Verbände in Stadt- und Landkreis Fulda" (Sp. 219!) – was sagen andere Stadt- und Landkreise dazu? So gut die liturgischen Art. im allgemeinen sind – was für einen Stellenwert haben in einem Marienlexikon die Stichworte „Akolythendienst" und „Beauftragung"?

Auch an den Inhalten und Sachaussagen hat die Kritik manches auszusetzen.

Man wird es nicht für zu gravierend finden, wenn A. Ziegenaus, von dem viele dogmatische Beiträge stammen, eine Privilegienmariologie vertritt (am ausgeprägtesten im Art. „Aufnahme" 284ff), da Menschen, die die Glaubensaussagen und ihre denkerische Weiterentwicklung verstehen wollen, ohnedies nicht Auskunft für Glaubensnöte in einem solchen Lexikon suchen werden. M. Hauke, dem Vorkämpfer gegen jede Art von Frauenordination, gelingt es, den Beitrag „Begierlichkeit" ohne Berücksichtigung und Nennung der gewichtigen Theorien von Rahner und Metz auf dem Stand von etwa 1860 zu halten. Der Art. „Befreiungstheologie" von J.G. Piepke SVD huldigt einer reinen Spiritualisierung und steht so in hartem Kontrast zu den ausgewogenen, redlichen Ausführungen von A. Ziegenaus in „Anwalt der Menschlichkeit" (allerdings bedarf es einer besonderen Findigkeit, die Thematik in einem Marienlexikon unter dem Stichwort „Anwalt" aufzuspüren).

Einige Beanstandungen zu den reinen Informationen seien angefügt.

Die Beschäftigung der anglikanischen Kirche mit Maria reicht nach dem entsprechenden Art. offenbar nur bis 1951 (151f). Bei dem Beitrag über Karl Barth fehlt die sehr wichtige Arbeit von K. Riesenhuber von 1973 über Maria in seiner Theologie (382). Bei der Literatur zu Hieronymus Bosch, die befremdlicherweise nur bis 1950 reicht, fehlt das 1988 auch deutsch erschienene Standardwerk von R.H. Marijnissen.

Und schließlich einige wenige Bemerkungen zu technischen Mängeln. Die Literatur wird ungleichmäßig verbucht; so fehlt 16 bei Anciaux der Vorname ganz, 17 ist dagegen ein Vorname (Helga) ausgeschrieben; 16 heißt es Fr. Mussner, 17 dagegen F. Mußner. 5 rechte Spalte unten muß es heißen „zusätzlich"; 69 rechte Spalte in der Lit. „mariologia"; 425 linke Spalte unten „mit der seligen Jungfrau".

Bd 2

In Bd 2 sind die Beiträge aus der Literaturgeschichte (Beispiel: Paul Claudel) wieder hervorragend, desgleichen diejenigen aus der Kunstgeschichte (z. B. Compassio BMV, Darbringung im Tempel, Einhorn). Sehr gut sind aus dem Bereich von Geschichte und Archäologie: Dormitio, Ehrentitel, Ephesos; unter den informativen Länderartikeln jene über Dänemark, England, Frankreich, Georgien. Präzise Informationen bieten die von R. Bäumer verfaßten Papstartikel. Wiederum sind Theologen der neuesten Zeit berücksichtigt (z. B. Daniélou, T. Gallus), moderne Komponisten wie J. N. David oder der noch lebende P. M. Davies; unter den Beiträgen über moderne Künstler seien eigens hervorgehoben diejenigen über Paul Deppe, Otto Dix, James Ensor und Max Ernst. Wo auch immer sich in der Kulturgeschichte Bemerkenswertes über Maria findet, in diesem Lexikon ist es festgehalten.

Die dogmatischen Beiträge sind, auf wenige Autoren verteilt, unterschiedlicher Qualität. Bei J. Stöhr und M. Hauke ist kein, bei A. Ziegenaus fast kein Problembewußtsein zu erwarten. L. Scheffczyk und F. Courth schreiben auf einem anspruchsvollen und reflektierten Niveau.

Was eine früher geäußerte Beanstandung angeht, so ist das im 1. Bd unter „Bethlehem" Vermißte nun bei „Geburt Jesu in Bethlehem" zu finden.

Die redaktionelle Durcharbeitung könnte weiterhin besser sein.

Dafür einige Belege: Der von K. Algermissen übernommene Artikel „Christengemeinschaft" weist nur Lit. bis 1966 auf. Unverständlicherweise fehlt bei L. Deyrieux († 1950) das Geburtsjahr; bei W. O. Dietlein fehlen Geburts- und Todesjahr sowie Vornamen. Die Artikel „Evangelisierung" und „Evangelisation" sind konzeptionell nicht ausgeglichen. Der sehr gute Artikel „Gnadenbild" enthält auffällige Wiederholungen von Dingen, die anderswo bereits gesagt sind. Unter „Frömmigkeit" findet man nur die orthodoxe. Den Artikel über die „Geheimnisvolle Rose" wird man kaum unter G suchen.

Bd 3

Bei Bd 3 sind Lob und Kritik auf ähnliche Sachverhalte zu verteilen. Hervorragend sind die Länderartikel über Griechenland, Island und Italien, ferner die theologischen Biographica (gerade auch von Mystikerinnen und Mystikern). An qualitativ ausgezeichneten Beiträgen können des weiteren genannt werden: Heimsuchung, Herbergsuche, Hesychasmus, Hexenwahn, Jungfräulichkeit, Klagen (Marienklagen), Konstantinopel, Kopten, Kreuzweg. Unter den Artikeln über Komponisten fallen zwei über Lebende ins Auge: Ernst Krenek (1991) und Bernhard Krol. Von hohem Rang sind die Künstlerartikel, z. B. über Joseph Henselmann, Max Klinger und Oskar Kokoschka sowie diejenigen über Hermann Hesse, Francis Jammes und – mutatis mutandis – über C. G. Jung. Zur Darstellung problematischer Sachverhalte äußern sich die Beiträge „Heede" und „Heroldsbach" (dieser ohne Verfasserangabe!). In allen bisherigen Bänden setzt H. Rzepkowski auf solidem wissenschaftlichem Niveau am ehesten kritische Akzente.

Doch nun zur Kritik.

Unter „Häresie" erfährt man von A. Ziegenaus, daß Maria als der „Überwinderin aller Irrlehren" eine besondere Aufgabe „gegenüber der Gefahr des theol. Pluralismus" zukomme. Zur lexikalischen Einordnung wird man sich fragen, warum es hier einen Artikel „Großes Gebet der Eidgenossen" gibt und warum ein wesentlicher Teil des zu erhoffenden Artikels „Weisheit" hier unter „Hokma" vorweggenommen ist. Erwartet irgend ein Benützer Informationen über die „Jüngere niederrheinische Marienklage" unter J ? Bei „Herz Jesu" findet sich im Unterschied zu „Herz Mariae" kein systematisch-dogmatischer Teil. Bei „Himmelfahrt Mariae" wird prinzipiell und richtig auf „Aufnahme" zurückverwiesen, für sich alleinstehend aber ein evangelischer Teil nachgeschoben. Bei „Karmeliten" finden sich keine Angaben über Klöster und Zahl der Angehörigen, wohl aber, von gleichen Autor, bei „Karmelitinnen". Unter „Jerusalem" sind Archäologie und Kunst nicht berücksichtigt. Die Artikel „Krone", „Krönung" und „Königtum" sind inhaltlich nicht ausgeglichen.

Gewiß ist das Optimum in dieser Welt menschlicher Kontingenz unerreichbar, aber etwas mehr redaktionelle Übersicht und Anstrengung wären dem Ganzen sehr zugute gekommen.

Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß es Hg.n und Redaktion gelingen möge, das Gesamtwerk in der angezielten Qualität und unter Vermeidung von Einseitigkeiten zur Vollendung zu bringen. Es wird zweifellos zahlreiche Benützer finden.

Münster Herbert Vorgrimler

Kittel, Gisela: **Der Name über alle Namen**. I: Biblische Theologie/AT / II: Biblische Theologie/NT. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989/1990. 243 S. (Biblisch-Theologische Schwerpunkte, Bd 2/3) kart. je DM 29,80

Diese beiden Bde der engagierten Religionspädagogin G. Kittel weiß ich nur zu loben. Auf sehr wenig S. vermittelt sie präzise Kenntnisse in einer gut lesbaren Sprache, die gewiß auch den Nichtfachmann erreicht. Ausgezeichnet scheint mir der gewählte Titel, da er für beide Testamente nicht nur Gemeinsames, sondern auch je Typisches erfaßt.

Wenn man die beiden Bde nach ihren Inhalten beschreibt, so kommt bei gleicher S.zahl das NT mit seinem viel geringeren Umfang viel ausführlicher zur Sprache als das AT. Das scheint mir sachlich berechtigt und darüberhinaus auch sehr notwendig, weil eine gute und lesbare Information zum NT dringlich sein dürfte. Natürlich kann man bemerken, daß dasselbe oder ähnliches zum AT gilt. Aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß zum AT kulturgeschichtlich viel mehr erklärt werden muß als zum NT. M. E. muß es unserer Kultur erst wieder ganz neu nahegebracht werden. Das geschieht in vielen Einzelbeiträgen, ist auf den Weg gebracht, aber si-

cher noch nicht aufgearbeitet. Insofern finde ich es richtig, daß K. eine Auswahl zum AT getroffen hat, das eine wahre Überfülle an Anregungen enthält. Die Auswahl halte ich für gelungen.

In dem dem AT gewidmeten Bd hat K. zusammengetragen, was sie an neueren Vorschlägen zu einer beide Testamente umfassenden biblischen Theologie für haltbar hält. Es wird an dem Fach Religionspädagogik liegen, daß sie soviel Vorschläge wie möglich berücksichtigt, auch wenn die so synthetisierten Autoren vielleicht nicht immer einverstanden wären. Jenes Fach schafft eben auch ein bißchen Distanz zur Debatte, und es ist lesenswert, wie K. mit ihr umgeht (9–22). Dies gilt um so mehr, als die Biblische Theologie sich noch immer im Projektstadium befindet, obwohl man sagen darf, daß die Debatte um sie neuerdings erheblich an Breite und Kontur gewonnen hat.

Der Bd zum AT enthält im übrigen vier Kap.: 1. Der Ruf in die Freiheit. 2. Anders als die Götter der Völker. 3. Glaube, der sich an JHWH festmacht. 4. Israel und die Völker. Dem Typ nach folgt die Auswahl dem Grundriß der atl. Theologie von W. Zimmerli – mit gutem Recht.

Der Fachmann mag in der Auswahl manches vermissen, was ihm/ihr lieb und wert ist. Trotzdem scheint mir K. eine Übersicht gelungen, die Wichtigstes zusammengestellt hat. Einen eigenen Beitrag leistet die Religionspädagogin zur Darstellung der Psalmen (59–81), da K. auf eigene und auf die Erfahrungen von I. Baldermann mit Psalmen im Religionsunterricht verweisen kann.

Der Bd zum NT enthält ebenfalls vier Kap.: 1. Gott war in Christus. 2. Und versöhnte die Welt mit sich selbst. 3. Glaube, der sich in Jesus Christus festmacht. 4. Die neue Welt Gottes. Parallele und differenzierende Nuancierung zum AT springen ins Auge.

Zum sachlichen Gehalt dieses Bds muß ich mich als Alttestamentler des Urteils enthalten. Soviel erlaube ich mir zu sagen, daß ich selbst durch die Darstellung gelernt habe und z. B. das erste schwierige Kap. ganz ausgezeichnet finde. Hier ist denn auch der Ort, deutlich zu sagen, daß der Typ biblischer Theologie, wie K. ihn vertritt, meinen Vorstellungen nicht fern ist. Dabei hat m. E. unberücksichtigt zu bleiben, daß es im einzelnen sachliche Differenzen geben kann, die aber bei dem von beiden Testamenten entstehenden Bild nicht das letzte Wort haben können.

Bonn Horst Seebass

Gese, Hartmut: **Alttestamentliche Studien.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. VIII, 307 S., kart. DM 118,00

Der bekannte evangelische Tübinger Alttestamentler hat mit dem vorliegenden Bd eine Reihe gewichtiger Aufsätze, die erstmals in den Jahren 1976–1987 erschienen sind, zusammengestellt und der Fachwelt so leichter zugänglich gemacht. Das thematische Hauptgewicht dieser Sammlung stellen die Aufsätze zur biblischen Hermeneutik dar, die wie ein Rahmen um die übrigen Studien gelegt sind. Zur Eröffnung wird G.s „Kanontheorie" entwikkelt („Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments"); modifiziert greift der letzte Aufsatz („Der auszulegende Text") dieses Thema wieder auf mit der methodischen Diskussion um den sogenannten „canonical approach". Die Vermittlung der konkreten methodischen Arbeit in der Exegese in einen größeren hermeneutischen Horizont thematisiert auch der in den Bonner Akademischen Reden zuvor publizierte Artikel „Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte". Zwischen diesen drei Beiträgen, stehen dreizehn weitere, die exegetische, historische oder theologische Detailfragen des Alten Testamentes behandeln.

Im einzelnen sind es: „Die Komposition der Abrahamserzählung – Die ältere Simsonüberlieferung (Richter c. 14–15) – Ezechiel 20,25f und die Erstgeburtsopfer – Jakob und Mose: Hosea 12,3–14 als einheitlicher Text – Komposition bei Amos – Das Problem von Amos 9,7 – Jona ben Amittai und das Jonabuch – Die Einheit von Psalm 19 – Psalm 50 und das alttestamentliche Gottesverständnis – Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen – Das Geschichtsbild des Danielbuches und Ägypten – Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches – Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie."

Von diesen Beiträgen ist der zuerst genannte „Die Komposition der Abrahamserzählung", der hier erstmals veröffentlicht wird, eigens hervorzuheben. Vom Gedanken, daß in Abraham Anfang und Prinzip, Urbild und Vorbild der göttlichen Heilsoffenbarung liegen, wendet G. sich hier der Frage der Gestaltungstendenz der Abrahamsgeschichten zu.

Ganz kurz geht er dabei zu Anfang auf die Probleme der aktuellen Pentateuchdiskussionen ein, leitet dann aber von der „hermeneutischen Grundregel den Text so zu verstehen, wie er sich selbst versteht" (30) zu einer modifizierten Quellenhypothese über, da die Zusammengesetztheit und die überlieferungsgeschichtliche Unterschiedenheit der behandelten Inhalte vom Text selbst nicht versteckt werde (vgl. 30). Zur so herausgearbeiteten alten Abrahamsüberlieferung gehören dann Gen 16.18.19 in ihrem Grundbestand, „die der Jahwist nach seiner Gestaltung einer Jakobs-Exodus- und Eisodusprolepse in c. 12–13 zitiert. Und diese alte Abrahamsüberlieferung zeigt einen erstaunlich einheitlichen, geschlossenen Charakter. Sie ist von dem einen Thema geprägt, der Herleitung aller ‚semitischen', also mit der Wende von der Bronze- zur Eisenzeit auftretenden Völker Syriens aus Abraham und seiner Familie." (39). „Für den Jahwisten ist Abraham aber der Beginn der Heilsgeschichte, das principium, in dem und in dessen Leben sich abbildet alles, was für Israels Heilsgeschichte konstitutiv ist; und so ist Abrahams Zug aus Harran die radikale Herauslösung aus seiner Umwelt, Abraham nimmt Jakobs Heilswirken vorweg, ebenso die Erfahrung des Exodus aus Ägypten und ebenso die Erfahrung der Landgabe." (40). Von hierher behandelt G. weiter die deuteronomistische (jehowistische) Bearbeitung und die exilisch-nachexilische der Priesterschrift. Dabei kommen insgesamt die sich schon beim Jahwisten anzeigenden weit ausgreifenden Bezüge von der Abrahamsgeschichte in den gesamten Pentateuch hinein in den Blick. – Und gerade von dieser Form der vorausgesetzten Großkomposition her stellt sich auch die Frage, ob das von G. an dieser Stelle nur skizzierte Pentateuchmodell dies alles, was ihm hier von der Abrahamsüberlieferung her aufgebürdet wird, zu tragen vermag, denn gegenüber klassischen Ansätzen wird von G. lediglich reduziert und umdatiert: Er geht von einem Jahwisten zur Zeit Hiskias aus, einer jehowistisch/deuteronomistischen Bearbeitung beim Untergang Judas und einer exilisch-nachexilischen Priesterschrift.

Unabhängig von diesen Fragen bieten die vielen interessanten Bezüge innerhalb des Pentateuch, die hier aufgewiesen werden, instruktive Ansätze für weitere Pentateuchforschung.

Der so sehr vielschichtig und interessant gestaltete Bd wird durch Namen, Sach- und Bibelstellenregister abgeschlossen, die das gesamte Material bestens erschließen.

Osnabrück Christoph Dohmen

Fleischer, Gunther: **Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern.** Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive. – Frankfurt/M.: Athenäum 1989. XIV, 486 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 74), geb DM 88,00

F.s für den Druck geringfügig überarbeitete Bonner kath. theol. Diss. von 1988 ist in sechs sehr unterschiedlich lange Teile gegliedert.

Teil 1 (Präliminarien) handelt von Legitimation und Gang der Arbeit. F. deckt vier „Defizite in der bisherigen Literatur zur prophetischen Sozialkritik" (2) auf:

„Es gibt zwar zahlreiche Globaluntersuchungen zur prophetischen Sozialkritik, aber es fehlt die gründliche Auseinandersetzung mit den Einzeltexten"; – es „fehlt die Profilierung der Sozialkritiken der einzelnen Propheten"; – im Blick auf Amos „fehlt die literarkritische Untersuchung von vollständigen Sprucheinheiten"; – schließlich fehlen „(a)usführliche Untersuchungen zur Semantik in den sozialkritischen Sprüchen der Propheten" (8f).

Diese Defizite zusammen mit der Forderung, bisher vorgelegte Erklärungsmodelle zum „sozialgeschichtlichen Hintergrund der prophetischen Sozialkritik" (10) vergleichend zu prüfen sowie „nach den neuesten Beiträgen der Archäologie zur Erhellung des sozialhistorischen Hintergrundes" zu fragen, führen F. zu dem Schluß. „daß eine Arbeit, die sich ausschließlich mit der Sozialkritik des Propheten Amos bzw. des nach ihm benannten Buches beschäftigt, ... eher ein Desiderat als überflüssig ist" (13).

Teil 2 (Exegetische Untersuchungen zu den sozialkritischen Texten des Amosbuches) nimmt über die Hälfte der Arbeit ein und behandelt folgende Texte: Am 2,6–16; 4,1–3; 5,1–17; 8,4–7; 3,9–11; 6,1–7 und 3,12.13–15 (in dieser Reihenfolge). Zu jedem Text wird eine literarkritische Untersuchung sowie ein „Interpretation" genannter Abschnitt vorgelegt.

Aufgrund der Literarkritik macht F. insgesamt sieben Schichten aus: „Amos; – ca. 740; – 733/722; Juda-Red.; dtr.; nachex.; apk." (Übersichtstabelle 254–258).

Im Paradigma der neueren literarkritischen Schule – F. ist Schüler Frank-Lothar Hossfelds – sind solche Feinstdifferenzierungen durchaus üblich. Dennoch muß hier die Frage nach der Schärfe der Unterscheidungskriterien erneut gestellt werden. Kann der Satz: „Die Formulierung des Höraufrufs שמעו זאת findet sich sonst nicht mehr im Amosbuch" (183, zu Am 8,4) angesichts der äußerst schmalen Textbasis ernsthaft für oder gegen Herkunft von Amos ins Feld geführt werden? Warum ist bei einem Text (3,9–11) wegen „der fehlenden Nennung der Opfer gegenüber den Amos zugewiesenen Schuldaufweisungen ... die Frage nach der Authentizität des Tex-

tes berührt" (201), während gleichzeitig bei anderen Texten (3,12.15; 6,1b.4.6a) die ebenfalls „fehlende Nennung der Opfer" damit erklärt werden kann, daß sie „das angesagte Unheil ... mit der Ahnungs- und Sorglosigkeit der Adressaten, die sich in maßlosem Luxus jeglicher Art ausdrückt", kontrapunktieren (260)? Sicher könnte man über die Zuweisung einzelner Verse und Versteile ebenso end- wie fruchtlose Diskussionen führen. Aber statt der Illusion nachzuhängen, man könne zwischen der „Intention der mündlichen, in einem konkreten geschichtlichen Augenblick ergehende(n) Botschaft des Amos" (417), den Worten eines Verfassers, der „noch Amos selbst gehört" hat (125), dem Sinnzuwachs, den „die Texte erst durch ihre schriftliche Fixierung" gewinnen (417), usw. trennscharf unterscheiden, wäre es wahrscheinlich sinnvoller, die Tatsache ernst zu nehmen, daß uns die „Worte des Amos" (1,1) nicht anders als in den neun schriftlichen Kap.n des nach ihm benannten Buches überliefert sind.

Aber glücklicherweise liegt das Gewicht von F.s Untersuchung der Einzeltexte nicht allein auf der Literarkritik. In der von ihm so genannten „Interpretation" des Inhalts der Texte nämlich werden die realen Vorgänge, die in den einzelnen Worten angesprochen sind, so gründlich diskutiert, daß keine weitere Untersuchung der Sozialkritik des Amos an F.s Auffassungen wird vorbeigehen können. Für die Fülle der Einzelbeobachtungen kann freilich nur auf das Buch selbst verwiesen werden.

In Teil 3 folgt eine „systematisierende Auswertung der Ergebnisse der Einzelexegesen".

Auf seiten der „Opfer des sozialen Unrechts" (264) fragt F. nach dem אביון, dem דל, dem עני und dem צדיק. Im אביון sieht er den „grundbesitzlosen, verarmten und bedürftigen Bürger", während der דל „zwar verarmt ist, aber durchaus noch Grundbesitz hat". עני „zielt einzig auf das Elend des Armen" (282), ohne daß die Formulierung eine „präzise Erfassung der wirtschaftlichen Situation der עניים" zuließe (274). Der צדיק schließlich „ist ‚unschuldig' im juristischen Sinne" (283).

„Die Adressaten der Sozialkritik" (284) sind „nicht ... vornehmlich Kanaanäer ... (A)uch die in Samaria ansässige Beamtenschaft ... stellt ... nicht die einzige Zielgruppe dar. ... Neben (ihr) sind zumindest nicht im königlichen Dienst stehende Großgrundbesitzer und Älteste als weitere Adressaten des Amos anzusehen" (301).

Hinsichtlich der „Normen der Sozialkritik" (302) weist F. überzeugend einige Herleitungen aus dem „Bundesrecht" bzw. der „Weisheit" zurück. „Amos argumentiert selbständig auf dem Hintergrund der Normen des tribalen Solidarethos" (344), das seinerseits – unabhängig vom Propheten – im Bundesbuch (321) wie in „weisheitlichen Kreisen" als Reaktion auf die „im 8. Jh. besonders deutlich zutage tretende Krisensituation" (337) aufgenommen wird.

„Der sozialgeschichtliche Hintergrund der Sozialkritik des Amos" (346) (Teil 4) ist nach F. „eine sozialgeschichtliche Situation, die erst im 8. Jh. entstanden ist und entstehen konnte" (385) und die nicht unmittelbar mit dem Aufkommen des Königtums im 10. Jh. zusammenhängt.

F. kritisiert die Erklärungsmodelle von Alt und Donner, Koch, Loretz und Lang („Rentenkapitalismus") sowie Kippenberg und Rüterswörden („antike Entwicklung"), die seiner Ansicht nach alle nicht in der Lage sind, „Faktoren" anzugeben, „die die soziale Stratifikation und den zeitlichen Abstand zwischen dem Aufkommen des Königtums bzw. der Anfänge der sozialen Probleme und demjenigen der prophetischen Sozialkritik erklären könnten" (370). Damit weist F. auf eine Schwäche der bisher vorgelegten Theorien zur sozialen Krise des 8. Jh. hin, die allesamt nicht erklären können, warum diese Krise nicht schon mit der Entstehung des Königtums im 10. Jh., sondern eben erst im 8. Jh. einsetzt.

F. selbst sieht die „Faktoren" für die Entstehung der sozialen Krise im 8. Jh. im Zusammenwirken von „Bevölkerungswachstum und Erbteilung", wodurch der anfänglich „zu großen Teilen gleichmäßig verteilte Boden zu Mikrofundien zersplittert und zu einem kleineren Teil sich auf einige große Landgüter verteilt" (380). Er zieht zur Begründung die Entwicklung im französischen Languedoc zwischen dem 15. und 18. Jh. n. Chr. heran (370–374) und gibt bezüglich seiner These freimütig zu: „Sie kann nicht vom Alten Testament her bewiesen werden" (386). Solange sie das freilich nicht kann, bleibt sie nicht mehr als eine, wenn auch interessante, „Anregung" (370).

Allerdings entgeht F. mit seinem malthusianischen Lösungsvorschlag selbst auch nicht dem Defizit der von ihm kritisierten Autoren, die nämlich entweder die Frage staatlicher Herrschaft ganz ausblenden oder sie mit dem Hinweis auf die Entstehung des Königtums schon für beantwortet halten. Auch wenn von der frühen Königszeit zu Amos eine Gewichtsverschiebung – „Wechsel" dürfte zu viel behauptet sein – „von der Königs- zur Sozialkritik" (355) stattfindet, und auch wenn die Krise des 8. Jh. nicht vom König und seinen Beamten ausgelöst wurde, zumindest nicht ausschließlich, entbindet dies nicht von der Frage nach der Rolle staatlicher Macht auch im 8. Jh. Textnäher gefragt: Wie kommt der Verfasser von Am 7,10–17 dazu, das Auftreten des Propheten als „Verschwörung" gegen den König (v.10) zusammenzufassen? Kann man diesen Hinweis mit einem hilflosen „es kann so sein, aber auch das Gegenteil mag stimmen" beiseiteschieben, indem man erklärt, Amos laste das gesellschaftliche Unrecht „einer Gruppe innerhalb der Gesellschaft unter völliger Ausblendung (oder stillschweigender Integration?, vgl. Am 7,10–17) des Königs" an (354)?

Im knappen 5. Teil zur „Frage nach dem archäologischen Befund" (391) kommt F. zu einem doppelten Ergebnis:

„Die ... Pauperisierung eines großen Bevölkerungsteils im Nordreich im 8. Jh. läßt sich archäologisch nicht nachweisen", wohl aber die andere „Seite der aufgezeigten sozialgeschichtlichen Entwicklung, nämlich die des Machtausbaus einer Oberschicht im Laufe des 9. Jh." (400f).

Abschließend untersucht F. die „Einordnung der Sozialkritik in die Botschaft des Amos" (402). Amos ist kein Umkehrprediger (411f). „Amos kündigt unabwendbares Unheil an, das aber, soweit erkennbar, nur den Adressaten seiner Schuldaufweise gilt, nicht dem ganzen Volk. ... Wenn es Überlebende gibt, dann nicht, weil sie besondere Taten vollbracht haben oder einer Umkehrmahnung folgen werden, sondern weil sie bisher Opfer waren und JHWH auf ihrer Seite steht" (416).

F.s Arbeit bringt die Untersuchung der Sozialkritik des Amos wie der Sozialgeschichte der israelitischen Königszeit ein gutes Stück voran. Was zu ihr kritisch anzumerken ist, hat weithin den Charakter eines Hinweises darauf, wo im Anschluß an F. weiterzuarbeiten sein wird. Hinter ihn zurück wird man dabei nicht gehen können.

Frankfurt a. M. Rainer Kessler

Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, hg. v. Martin Hengel / Anna Maria Schwemer. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. 495 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), Ln DM 278,00

Die im Oberseminar von M. Hengel initiierten bzw. in einem Symposion zu seinen Ehren vorgetragenen Untersuchungen von Schülern des Tübinger Neutestamentlers werden bereichert durch einen Beitrag des Meisters (Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium 163–184). Sie möchten eine korrigierende Ergänzung bieten zu O. Camponovos Bestandsaufnahme[1]. Vor allem die 1985 veröffentlichten Sabbatlieder[2] aus Qumran zeigen, daß das Thema des Königtums Gottes dort eine hervorragende Rolle spielt.

Diesen Texten ist der erste Beitrag von A. M. Schwemer (45–118) gewidmet. Ihre Funktion bestimmt sie ähnlich wie C. Newsom: Legitimation der Priesterschaft. Sie stellt noch einmal die Hinweise auf die Verwendung von Psalmen am Sabbat zusammen und findet für die Verbindung von Sabbat, Engelpreis und Gott als König die nächste Parallele im Jubiläenbuch, für die beiden letzteren Elemente ein Vorbild in späten Psalmen. Dann geht sie die – ins Deutsche übersetzten – Lieder (Textherstellung nach Newsom mit einigen eigenen Vorschlägen) im einzelnen durch und stellt für *malkût* sowohl einen räumlichen Gebrauch im Sinn von „himmlisches Heiligtum" wie einen abstrakten (= „Königlichkeit" – so exklusiv J. Carmignac) fest. Im Unterschied zu den Psalmen betonen die Sabbatlieder jedoch „ganz einseitig die himmlische Seite von Gottes universaler Herrschaft" (61), zeigen ein „kultisch-präsentisches Verständnis" (115). Weniger einleuchtend ist die These (85f.115), daß die Hymnen schon die philonische Unterscheidung von „Gott" als Schöpfer und „König" als (richtendem) Herrn vorwegnähmen. Die Begriffe wechseln aus stilistischen Gründen; außerdem ist Gott als der Schöpfer der Engel auch ihr König, wie Schwemer S. 101 selbst sieht.

Die Thematik des himmlischen Gottesdienstes wird in der sog. David-Apokalypse in die Endzeit transponiert. Dieselbe Vf.in behandelt dieses Traditionsstück aus dem Milieu der Hekhalot-Literatur 309–359 mit einem gründlichen Exkurs über die aramäische „Stimme", die die Tempelzerstörung ankündigt. Mit dem eschatologischen Königtum Gottes nach Ex 15,18 verbindet sich hier die Inthronisation des David-Messias.

Die Hg. bedauern, daß Camponovo die frührabbinische Literatur, namentlich die frühjüdischen Gebete ausgeschlossen hat (1). Diese Lücke wollen folgende Beiträge schließen:

B. Ego geht 257–283 methodisch sauber der Königsmetapher in der Mekhilta de R. Yisma'el nach. In der Exegese des Meerliedes Ex 15 erscheint das Königtum Gottes zwar durch seinen Sieg über die Ägypter begründet, es wird auch schon von Israel proklamiert, erlangt aber erst in der

[1] Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1984.

[2] Vgl. die Edition von Carol A. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice (HSS 27), Atlanta 1985.

Zukunft universalen Charakter, wenn die Feinde vernichtet und Gottes Einzigkeit überall anerkannt wird (so der Midrasch zu Ex 15,14.16). Letzteres nimmt Israel im Halten der Gebote und der Ablehnung jeglichen Götzendienstes schon vorweg (so die Auslegung zu Ex 20,2.3). Ego vermutet in der Abwandlung des Motivs an den drei Haftpunkten eine bewußte redaktionelle Komposition.

Th. LEHNARDT zeigt in einer problembewußten Studie (285–307), daß die Benediktionen um das Shema herum das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes als Aufsichnehmen des Jochs der Königsherrschaft deuten. Leider geht aber kein Beiträger ausführlich (Erwähnungen 138.286.313f) auf das Achtzehngebet und das Qaddisch ein, wo um die Aufrichtung der Königsherrschaft gefleht wird, so daß aus den Gebeten ein etwas einseitiges Bild – nur gegenwärtige *malkût* – entsteht.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das Verständnis der Verkündigung Jesu von der Herrschaft Gottes? Der präsentische, kultische Sprachgebrauch von *malkût* läßt sich mit A. SCHWEMER (116f) dafür nur so auswerten: „Im Himmel ist ewige Gegenwart, was auf Erden in der Heilszukunft erwartet wird." Die Hg. formulieren S. 8: „Das zukünftige Gottesreich ist nur ein bestimmter – für das unter der Macht des Bösen in der Geschichte leidende Gottesvolk gewiß wesentlicher – Aspekt von Gottes ewiger Herrschaft", ziehen aber daraus die Folgerung, man könne „nicht einseitig sagen", daß es sich bei der βασιλεία „um eine rein eschatologisch-futurische Größe handle" (10). Ihr Kommen ereigne sich nicht nur in Krankenheilungen und Exorzismen[3], sondern auch im Tun des Willens des Vaters, in Jesu Sündenvergebung und Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Gegen letztere Gleichsetzungen habe ich kürzlich Protest erhoben[4]. Andererseits betonen die Hg., daß das von Jesus gepredigte Königtum Gottes in schroffem Gegensatz zu dem himmlisch-kultischen der jüdischen Texte stehe. Es komme gerade „in diese Welt zu den Sündern, Unreinen, Kranken und Verstoßenen" (15, vgl. auch H. Merkel 143). Mir erscheint es unfair, so aus den jüdischen Texten Kapital für eine präsentische Deutung zu schlagen und sich gleichzeitig davon zu distanzieren.

H. MERKEL untersucht dann ausdrücklich „die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu" (119–161), indem er – nach einem Forschungsüberblick – das Kriterium der Unähnlichkeit an die Jesusworte anlegt. Die Logien von der nahen Gottesherrschaft entsprächen einer „damaligen (palästinischen) Allerweltswahrheit" (mit H. Schürmann – aber wo wird in der Umwelt ihre akute Nähe prophetisch angesagt?) und ließen sich nicht für Jesus sichern. Dagegen zeigten echte Jesusworte wie Lk 11,20[5] und die in ihrer Interpretation umstrittene Stelle Lk 17,20f, daß die Pointe der Botschaft Jesu „das Herrwerden Gottes im Alltag der Welt" (147) ist. Merkwürdigerweise bezieht Merkel die Seligpreisungen Lk 6,20f nicht in seine Untersuchung ein. Bei Mt 11,5f ist W.G. Kümmel, von dessen Methodik sich Merkel Anm. 83 abgesetzt hatte, plötzlich wieder Bundesgenosse für die Authentizität der Täuferanfrage (dagegen aber A.M. Schwemer 61 Anm. 52).

Diese Rekonstruktion erscheint mir als psychologische Ganzheit unwahrscheinlich. Einmal meinen die Gegenwartslogien doch das dramatische Schon-da von etwas an sich noch Ausstehendem, setzen also die Ankündigung der nahen βασιλεία voraus. Die Zeit, in die das Reich Gottes ankommt, ist kein undifferenzierter „Alltag", sondern Endzeit. Zum andern glaube ich nicht, daß Jesus von der Erfahrung der Heilsgegenwart ausging, um die „Vollendung" einer zeitlich völlig unbestimmten Zukunft zu überlassen.

Weitere Beiträge beschäftigen sich mehr mit dem himmlischen Kult. B. EGO stellt die rabbinischen Anschauungen über eine priesterliche Mittlergestalt im Himmel dar (361–384). H. LÖHR vergleicht die Vorstellungen über das himmlische Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern (185–205). Beide Autoren stellen jedoch durch Bemerkungen über die Komplementarität von Kultischem und Politischem bzw. von Priester- und Herrschaftsfunktionen eine Beziehung zur übergreifenden Thematik her (203ff; 361).

K. W. MÜLLER schneidet die Frage nach dem metaphorischen Reden von Gott an und macht in griechischem und jüdischem Schrifttum den geschichtlichen Wandel der Vorstellung von Gott als König deutlich (21–43). Doch die Hg. insistieren S. 5f auf der Unverzichtbarkeit dieser Metapher. N. UMENOTO erhebt ihren Gebrauch bei Philon in einer längeren Studie (207–256)[6]. Ch. MARKSCHIES schließlich geht von der Verwendung dieses Gottesepithetons im 2. platonischen Brief aus und stellt – detaillierter als K. W. Müller, wenn auch immer noch in Auswahl – die Vorgeschichte in der griechischen Religion und Philosophie und seine Rezeption bei Justin, Clemens und den Valentinianern dar (385–439).

Der Bd. bietet gediegene, gründliche Einzelarbeiten zu bisher meist wenig strapazierten Themen. Der Neutestamentler findet darin reiches Material und viele interessante Parallelen. Hinter der Zusammenstellung wittert der Rez. jedoch die Tendenz, das Problem der unerfüllten Naherwartung Jesu religionsgeschichtlich zu entschärfen.

Mainz Dieter Zeller

[3] Der nichtexistente Beleg Mt 6,43 ist ein Versehen.

[4] in einem Beitrag zum von H. Wißmann hg. Sammelband: Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen, Würzburg 1991, 89–102, 94ff.

[5] Merkel beruft sich hier auf H. Schürmanns überlieferungsgeschichtliche Analyse, die aber m. E. das Verhältnis zu V. 19 nicht befriedigend klärt.

[6] Zusammenfassung und Kritik gebe ich in Studia Philonica Annual.

Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, hg. v. Karl Kertelge. – Freiburg: Herder 1990. 298 S. (Quaestiones Disputatae, 126), kart. DM 69,00

Die deutschsprachigen katholischen Neutestamentler beschäftigten sich auf ihrer Arbeitstagung vom 13.–18. März 1989 in Trier mit der Thematik der vorliegenden QD, mit der ihre Ergebnisse der Öffentlichkeit unterbreitet werden. Die verhandelte Thematik ist bekanntlich voller Probleme. Denn niemand weiß genau, was „Metaphorik" (Metapher, metaphorische Redeweise) eigentlich ist, geschweige denn, was „Mythos" (mythologische bzw. mythische Redeweise) eigentlich ist, speziell in der Bibel.

Ich habe mich zur Vorbereitung dieser Rezension eingehend mit dem Werk des Kieler Philosophen Kurt Hübner „Die Wahrheit des Mythos" (München 1985) befaßt, aber allzu klug bin ich dabei auch nicht geworden. Wesentlich mehr habe ich seinerzeit von einem anderen Philosophen gelernt, nämlich in dem opusculum des Franz Vonessen „Mythos und Wahrheit. Bultmanns ‚Entmythologisierung' und die Philosophie der Mythologie" (Einsiedeln 1964), das allen Mitarbeitern der vorliegenden QD entgangen ist. Nach Vonessen ist der Mythos „die Weltbegegnung auf der Ebene der Anschauung". Er ist „die Offenbarung der Welt in ihrer ersten Gestalt. Er ist die Weise, in welcher der mythische Mensch seine Wahrheit empfing, in der er offen war für die Gewalt des Ursprungs, die Schönheit der Welt, das Wesen der Dinge" (ebd. 82f). Deshalb konnte Sallust sagen: ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν (ebd. 81). Besser wäre es vielleicht, so zu formulieren: ἔξεστι τὴν ἀρχὴν μῦθον εἰπεῖν. Denn es geht im genuinen Mythos besonders um die ἀρχή, um ein Ursprungsgeschehen, wie es auch in der Bibel um den Anfang geht: „im *Anfang* erschuf Gott den Himmel und die Erde"; „*im Anfang* war der Logos"; Christus, „welcher ist ἀρχή" (Kol 1,18). In K. Hübners gelehrtem Buch, das eine enorme Bildungsbreite verrät, geht es um die Flucht der Götter aus einer (vor allem seit Descartes) „wissenschaftlich" gewordenen Welt. Für die Götter ist kein Platz mehr im Kosmos, was unter den Dichtern vor allem Hölderlin beklagte. Es ist die „Seinsvergessenheit" inmitten einer errechenbaren Welt des Seienden, des „Gestells" (M. Heidegger). Das bringt dem Menschen kein Heil, der doch mit Hölderlin wissen sollte, „daß mehr ist als Maschinengang in der Welt, daß wir in einer höheren Beziehung stehen zu dem, was uns umgibt". Dieser Text Hölderlins ist zwar Hübner entgangen, aber für ihn ist jede „höhere Beziehung" des Menschen über die rechnende, rationalisierende Welt hinaus „mythisch". M. Heideggers nachgelassenes, umfangreiches Werk „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (Frankfurt 1989) scheint mir ein Musterbeispiel moderner Mythisierung der Welt zu sein; in ihm stehen die Sätze zu lesen: „Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über Flucht und Ankunft der Götter" (S. 405), und: „Das seynsgeschichtliche Denken steht außerhalb jeder Theologie und kennt aber auch keinen Atheismus im Sinne einer ‚Weltanschauung' oder einer sonstwie gearteten Lehre" (S. 439). Heideggers „letzter Gott" hat mit JHWH nichts zu tun!

Was „Metapher" ist, ist schon eher zu definieren, als was „Mythos" ist. Das zeigt auch die vorliegende QD. Wo im Neuen Testament eigentliche „mythische Redeweise" vorliegt, weiß keiner der Mitarbeiter recht zu sagen. Man spürt: die Verlegenheit ist groß.

Nach der „Einführung" des Hg.s K. KERTELGE kommt das für die Veröffentlichung stark erweiterte Einstimmungsreferat von O. FUCHS (Bamberg), das von großer Belesenheit und Gelehrsamkeit zeugt (wie übrigens auch die übrigen Referate).

Seine Hauptgliederung: 1. Neuer Mythosbegriff in philosophischen Konzepten, 2. Die Rettung der Erfahrbarkeit des Gegebenen, 3. Bibel und Rezeption im Horizont solidarisierender Mythen, 4. Anregungen und Anfragen, mit folgender Untergliederung: Rehabilitierung mythischer Erfahrung in pluralen Erkenntniswegen, Option für die (Verteidigung der) Einzelgeschichte, befreiender Umgang mit dem Vorgegebenen.

Um bei der „Einzelgeschichte" in der Bibel zu bleiben: Fuchs macht zu ihr die gute Bemerkung: „Die Wichtigkeit der Einzelgeschichte besteht demnach auch nicht in ihrer mehr oder weniger möglichen Repräsentanzfähigkeit für (andere) biblische Texte. Auch wenn ein Einzeltext sicher immer auch formale und inhaltliche Ähnlichkeit mit anderen Texten hat, ist er zunächst für sich selbst ein wichtiger Bestandteil der Bibel; er ist *in* ihrem Ganzen enthalten und muß nicht erst approximativ ihr Ganzes enthalten, um wichtig zu sein. Es gibt keinen Ort in der Bibel, von dem ihr Gesamt erreicht werden könnte" (S. 66, Anm. 192). Das stimmt gewiß, aber damit man die Einzelgeschichten *richtig* lesen kann, bedarf es eines hermeneutischen Gesamtschlüssels; dieser liegt vielleicht (um mit K. Rahner zu reden) in der „radikalen Selbstmitteilung Gottes" in Schöpfung, Tora, Inkarnation und Gnade. Dieser „Gesamtschlüssel" läßt einerseits die Bibel in der Pluralität ihrer Bücher und Aussagen und ermöglicht andererseits ihre „terrorfreie" Auslegung: zwei große Anliegen von Fuchs (vgl. z.B. S. 41ff; S. 71). „Die mythische Dimension der Bibel besteht" mit Blick auf „die Polymythie des biblischen Monotheismus" für Fuchs „im gewaltlosen Nebeneinander unterschiedlicher Geschichten und in der darin liegenden gegenseitigen Entgrenzungs- und Ergänzungspotentialität. Freiheit und Pluralität sind Strukturbestandteile der Offenbarung selbst" (S. 42f).

Gerade deshalb vermisse ich bei Fuchs ein intensives Gespräch mit dem genialen Werk von W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung (Düsseldorf 1981) – Thüsing selbst versuchte bei einem Abendgespräch in Trier das Interesse der Kollegenschaft für sein Buch zu wecken, das bisher kaum Beachtung gefunden hat, was mehr als erstaunt.

Der 2. Beitrag stammt von J. Kremer (Wien): Das Erfassen der bildsprachlichen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen „Kindheitsevangelien" und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes.

Nach K. entfallen auf den Bibelwissenschaftler „folgende drei Aufgaben": Er muß „den Einfluß des Lesers auf das Lesen aufdecken", er muß „die biblischen Texte selbst untersuchen, zunächst synchron ... und dann diachron", und er muß „den Leser dazu anleiten, die jeweilige Perikope im Kontext der ganzen Bibel und des kirchlichen Glaubens heute als Wort Gottes zu vernehmen" (S. 79f). Diese drei Forderungen an den Exegeten versucht dann K. an Lk 1,26–38 („Verkündigungsperikope") selbst zu erfüllen. Zunächst bespricht K. den „Code des heutigen Lesers der Kindheitsevangelien", der durch folgende Eigenheiten bestimmt sei: durch die neuzeitliche Sicht von Welt und Geschichte, durch das geschärfte Empfinden für die historische Distanz, „das ein gesteigertes *Interesse an der Historizität des Erzählten* weckt", und durch die mangelnde Sensibilität für bildhafte, metaphorische und symbolische Aussageweisen (vgl. S. 80–84). Dann faßt K. die bildsprachlichen Elemente in Lk 1–2, besonders in 1,26–38 ins Auge. „Mit ‚bildsprachlicher Dimension' ist in diesem Beitrag das Vorhandensein von bildhaften Elementen in den Texten verstanden, ob Bild, Metapher, Symbol oder Mythos." K. versucht zunächst, „Bild", „Metapher", „Symbol" und „Mythos" zu „definieren" und voneinander abzuheben (S. 85–88), bevor er an die Frage geht, „inwieweit in den ‚Kindheitsevangelien' bildsprachliche Ausdrucksweisen vorliegen und wie diese entsprechend der dargelegten Unterscheidung zwischen Bild, Metapher, Symbol und Mythos näher zu bestimmen sind" (S. 89); zweifellos ein schwieriges Unternehmen, das K. mit großer Sorgfalt zu bewältigen versucht, mit dem Ergebnis: Die Verkündigungsperikope „ist sehr reich an bildhaften Aussagen (Metaphern und Symbolen), die vornehmlich der Sprachwelt des AT entlehnt sind. Die bildsprachliche Dimension dieses Textes unterscheidet sich dadurch klar von einer neuzeitlichen Berichterstattung. Sie dient nicht der Information über äußere Vorgänge im Sinn neuzeitlicher Geschichtsforschung, also einer Nachzeichnung und Erklärung der superficies historica. Sie bringt vielmehr eine Wirklichkeit zur Sprache, über die letztlich nur in Metaphern und Bildern gesprochen werden kann" (S. 98). K. stellt dann Erwägungen zur Herkunft der bildsprachlichen Elemente in Lk 1,26–38 an. Die Perikope weist „viele Anzeichen lk Redaktion" auf. Was die Herkunft der Lk und Mt gemeinsamen Tradition angeht, so stamme diese „nicht aus einer familiären Überlieferung", vielmehr läge es nahe, „sie aus der urkirchlichen Meditation und Verkündigung herzuleiten", wodurch naturgemäß das Problem auftaucht: „Wie kam es dazu, und welcher Geschichtswert kommt dieser Überlieferung zu?" (S. 99). Die narrative Gestaltung der „als geschichtliches Faktum unbestrittenen Geburt Jesu" schließt nach K. „nicht apriori aus, daß Gott der Kirche auf diesem Wege der Traditionsbildung ein wunderbares Geschehen offenbart hat" (S. 102), wobei naturgemäß „keine historische Berichterstattung" vorliege, „sondern eine kirchliche Glaubensunterweisung; diese bedient sich der metaphorischen und symbolischen Sprache des Alten Testaments und möchte den verunsicherten Theophilus von der Zuverlässigkeit der ihm zuteil gewordenen kirchlichen Unterweisung überzeugen (Lk 1,4)" (S. 103).

Ich bezweifle allerdings, daß ein *moderner* „Theophilus" die *symbolische* Deutung der „Jungfrauengeburt" Kremer abnimmt (vgl. dazu S. 106), zumal K. ja nicht bloß die narrative Gestaltung der Perikope, sondern auch den erzählten *Vorgang als solchen* der von Gott erleuchteten Reflexion der Urkirche zuweist und in ihr zum „Wort Gottes" werden läßt. Ich sehe die Dinge anders, nämlich als einen realen Vorgang in der scintilla animae Mariens, der, sollte er in die Jesustradition eingehen, dies nur in narrativer Gestalt konnte. Im übrigen sehe ich die Dinge überhaupt anders: Die Verkündigungsperikope erzählt von der Botschaft *an* Maria, sie werde die Mutter des Verheißenen sein. Aber sie ist noch mehr Verkündigung *über* Maria – sie ist „Sklavin des Herrn" (1,38): eine besonders wichtige Metapher (dazu Th. Söding, ebd. S. 169: „Metaphern taugen nicht nur zur Illustration, sondern zur präzisen Prädikation"). Vor allem aber ist die Perikope Verkündigung *über den Gott Israels* (vgl. 1,26.28b.30b.32a.32b.35b.35c.38a; man beachte dabei die semantische Kohärenz der Prädikate θεός, κύριος, κύριος ὁ θεός, ὕψιστος). *Gott* wirkt das Wunder der Menschwerdung seines Sohnes im Schoß der „Jungfrau" Maria durch den Heiligen Geist. Er kann das, weil „bei Gott kein Ding unmöglich ist" (1,37): m. E. der „Spitzensatz" in der Perikope, wie ich schon in Trier anmerkte, der zugleich Kontinuität zum Gott Abrahams herstellt (vgl. Gen 18,14). Maria erweist sich in diesem Geschehen als die exemplarisch Glaubende (vgl. Lk 1,45), die nach der Weise Abrahams glaubt (vgl. dazu F. Mußner, Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefs, in: ders., PRAESENTIA SALUTIS. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 284–292). Deshalb sind auch alle angeblichen „religionsgeschichtlichen Parallelen" aus Ägypten und dem heidnischen Hellenismus zur Verkündigungsperikope fehl am Platz; sie bewegt sich zusammen mit der zu ihr gehörigen Heimsuchungserzählung und dem Magnifikat total im „semantischen Universum" *Israels* und in keinem anderen. Dies werde ich anderswo eingehender zeigen.

Der nächste Beitrag stammt von U. Busse (Duisburg): Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? Mk 1,21–28; Joh 9,1–41. Von B. habe ich gelernt. Er stellt die beiden Wundererzählungen mit ihren Metaphern jeweils entschieden in die semantische Kohärenz des ganzen Evangeliums und betont, daß die Metapher in der Semantik „und nicht in der Rhetorik ihren Ort hat" (S. 112); ich möchte hinzufügen: darüber hinaus in der Analogielehre (dazu w. u.).

„Der Einsatz der Metapher ist ... für einen Sprecher wie für seinen Zuhörer ein kreatives Mittel, bestimmte Ereignisse und Personen markant zu charakterisieren" (ebd.). Denn: „Im Kommunikationsakt lebt die vitale Metapher von der mehr oder minder gemeinsamen Erfahrung und dem Assoziationspotential von Sprecher und Hörer. In den beiden Evangelien, zumal im Johannesevangelium, wird sie vom Vf. als eine Textfunktion eingeführt, um als sprachliche Innovation, da sie für eine Wundergeschichte nicht obligatorisch ist, zur Schnittstelle für die inhaltliche Sinndimension zu werden. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die eigentliche Stellungnahme bzw. Meinung des Evangelisten zur erzählten Wirklichkeit ... Das literarische Verfahren, eine narrative Oberfläche mit einer metaphorischen Deutungsebene zu verbinden, dient der Kommunikation mit der Leserschaft (20,30f.) ... Die vertextete Metapher, wie sie im Neuen Testament weitgehend vorliegt, ist ... bewußt in einen Kontext eingebettet, um aus ihm heraus recht verstanden zu werden" (S. 132f).

Der folgende Beitrag von O. Schwankl (Passau) ging als Nacharbeit aus einem Seminar im Rahmen der Trierer Tagung hervor, das von H.-J. Klauck „angeregt und in gemeinsamer Arbeit vorbereitet und moderiert wurde. Die Autorenschaft bleibt dementsprechend relativ".

Sch. faßt „zunächst einige Grundlinien der Metapherntheorie ins Auge".

Im I. Teil seines Beitrags referiert er deshalb über „Impulse aus der Theoriediskussion", in folgender Gliederung: 1. Allgemeine und spezielle Metaphorik, 2. Das metaphorische „Gespann", 3. Die Relativität der Metapher, 4. Die Kreativität der Metapher, 5. Die Beliebigkeit der Metaphorik, 6. Das empirische Bezugssystem, 7. Das metaphorische Konzept von Licht und Finsternis (das ja vor allem auch im Johannesevangelium begegnet).

Im II. Teil bietet Sch. eine kursorische Erklärung einschlägiger Texte des 4. Evangeliums, des 1. Johannesbriefs und der Joh-Apk.

Meinem Eindruck nach kommt dabei Sch. in der Analyse der Texte unter dem Gesichtspunkt der Opposition Licht/Finsternis über die exegetische Konvention nicht viel hinaus (im Unterschied zu U. Busse). M.E. ist die oppositionelle Metaphorik Licht/Finsternis bei Joh nur durch eine Aktantenanalyse im Sinn von A. J. Greimas methodisch streng zu sichten. Die metaphorisch zur Sprache gebrachte Opposition Licht/Finsternis hängt, jedenfalls mit Blick auf das Evangelium, letztlich mit der „semantischen Achse" des 4. Evangeliums zusammen: Die geschichtlichen Erfahrungen mit Jesus von Nazareth, seine Annahme bzw. Nicht-Annahme durch sein Volk und die ähnlichen Erfahrungen der Urkirche mit der „Welt" werden vom Evangelisten in einem Reduktionsverfahren sprachlich auf die (mythologisch oder nicht mythologisch) vorgegebene Metaphernebene Licht/Finsternis transponiert und damit generalisiert, für jede Zeit als gültig erkannt (vgl. dazu F. Mußner, Die „seman-

tische Achse" des Johannesevangeliums. Ein Versuch, in: H. Frankemölle/K. Kertelge [Hg.], Vom Urchristentum zu Jesus [FS f. J. Gnilka] [Freiburg/Basel/Wien 1989] 246–255). Die Metaphernopposition Licht/Finsternis ist nicht der Ausgangspunkt der joh. Sicht der Dinge, die mit Jesus Christus zu tun haben, sondern der aus der Reflexion der historischen und immerzu bleibenden Erfahrung gewonnene Endpunkt: Es zeigt sich als Ergebnis, daß in der „Welt" Licht und Finsternis herrschen, verbunden jedoch mit der Glaubenszuversicht, daß das Licht (Christus) über die Finsternis „siegen" wird: νικᾶν ist ein Zeitwort, das das Evangelium (16,33!) mit dem 1. Joh-Brief und mit der Apokalypse bedeutsam verbindet!

Den folgenden Beitrag von Th. Söding (Münster): Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs (Joh 3,1–21), muß man als eine Meisterleistung bezeichnen, die einen aufgehenden Stern am exegetischen Himmel erkennen läßt.

Ich gebe deshalb die Gliederung seines Beitrags vollständig wieder:

1. Die Bildsprache des Johannesevangeliums, a) Die johanneischen Bildworte als Metaphern, b) Das Proprium der johanneischen Bildsprache.

2. Symbol und Mythos: Zur Klärung der Begriffe, a) Zum Begriff von Symbol und Mythos in der neueren Philosophie, b) Zum Begriff von Mythos und Symbol in der Religionswissenschaft, c) Zur tiefenpsychologischen Deutung von Mythen und Symbolen (hier auch eine überzeugende Auseinandersetzung mit Drewermann, der sich übrigens auch andere Autoren in der vorliegenden QD unterziehen).

3. Exegetische und hermeneutische Fragen zur johanneischen Symbolsprache, a) Die religionsgeschichtliche Frage nach Herkunft und Gestalt der johanneischen Symbolsprache, b) Die hermeneutische Reflexion auf die theologische Legitimität und Validität der johanneischen Symbolsprache (hier geht es vor allem um eine Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und mit Bultmanns Begriff des Mythos).

4. Das Motiv der Wiedergeburt, a) Der religionsgeschichtliche Kontext, b) Neutestamentliche Parallelen.

5. Zur exegetischen Analyse von Joh 3,1–21, a) Der Ort des Nikodemusgesprächs im Evangelium, b) Strukturanalyse und Literarkritik, c) Schlußfolgerungen aus der Analyse für die Interpretation [zur Vorbereitung der Antwort auf die Fragen, „was das Motiv der Wiedergeburt in Joh 3 leistet, woraufhin der Evangelist das archetypische Symbol interpretiert, wie sich seine Deutung im Vergleich mit konkurrierenden zeitgenössischen Adaptionen darstellt und wo der Zusammenhang zwischen dem christologisch-soteriologischen Inhalt und der symbolischen Form von Joh 3,3.5(7) liegt" (S. 201)].

6. Die Symbolik der Wiedergeburt in Joh 3,1–21, a) Das Schauen der Gottesherrschaft, b) Zum johanneischen Dualismus, c) „Von oben geboren werden" (3,3), d) „Aus Wasser und Geist geboren werden" (3,5), e) Das johanneische Symbol der Wiedergeburt im Vergleich mit den Mysterienreligionen und der Gnosis („Das johanneische Symbol der Wiedergeburt läßt sich aus keiner der paganen Parallelen direkt ableiten": S. 213; dies wird von S. nicht behauptet, sondern nachgewiesen). f) Das johanneische Motiv der Wiedergeburt als Adaption eines religiösen Ursymbols („Gewiß: Die Analogien aus der Umwelt belegen die Präsenz und Bedeutung des Urbildes in der Spätantike . . .", aber „präzise Bedeutung" gewinnt das Bild der Wiedergeburt in Joh 3 „nur durch seine Integration in das Ganze des Evangeliums, als Baustein in der Gesamtdeutung der Person wie des Werkes Jesu": S. 214f).

7. (bei S. fälschlich 8.) Johanneische Perspektiven einer christlichen Symbolsprache („Das Kriterium für die Legitimität christlicher Symbolsprache ist die theozentrische und christologisch-soteriologische Konzentration. Urbilder menschlicher Religiosität sind nur insoweit aussagekräftig, wie sie für den auferweckten Gekreuzigten als das Bild Gottes transparent sind": S. 216f, worauf auf der Tagung H. Schürmann aufmerksam machte).

Jedermann sieht, daß Söding mit seinem Beitrag eine gründliche und methodisch sauber durchgeführte Arbeit vorlegt.

Dies gilt auch für den folgenden Beitrag von M. Theobald (Tübingen): Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21–33. Das Ziel seiner Überlegungen ist: „Die Eheparänese Eph 5,21–33 auf ihr mögliches Bestimmtsein durch zeitgenössische Ausprägungen eines Mythos von der ‚Heiligen Hochzeit' zu befragen" (S. 220). Seine Gliederung:

1. „Heilige Hochzeit" als Thema der Religionswissenschaft, 1.1: Zur Terminologie, 1.2: „Hieros Gamos" als universales religiöses Symbol („Die rituelle Hochzeitsfeier galt als sichtbares Gegenstück einer himmlischen Vereinigung": S. 223), 1.3: Jahwe und der „Hieros Gamos" (gegenüber dem Baalskult mit seiner kultischen Prostitution entstand in Israel eine „kultische Intoleranz" [G. v. Rad], „die religionsgeschichtlich ihresgleichen sucht und für die insbesondere die Propheten einstanden. Dabei mußte die Symbolwelt des ‚Hieros Gamos' nicht unterdrückt, sondern konnte tiefgreifend transformiert werden": S. 224f), 1.4: Der „Hieros Gamos" in der hellenistischen Umwelt des Neuen Testaments.

2. Christliche Ehe als Abbild eines himmlischen Geheimnisses (Eph 5,21–33), 2.1: Die Analogie-Struktur des Textes, 2.2: Der Aufbau der Bildwelt (die einzelnen Bildelemente sind „ganz in das durch sie anschaulich werdende Heilsgeheimnis Christi und der Kirche einbezogen, das seinerseits in seinen einzelnen Momenten konsequent auf die jeweiligen Weisungen hin ausgerichtet ist": S. 238), 2.3: Tradition und Innovation (Die innovatorische Leistung des Autors in Eph 5,21–33 ist nach Th. in der „‚Auffüllung' der Haustafel-Tradition Kol 3,18f" zu suchen; beim genuinen Paulus selbst sei ja doch ein Vakuum zurückgeblieben: „Ein Mann, der vom Wunsch beseelt war, alle Menschen möchten so sein wie er, nämlich ehelos (1 Kor 7,7), mußte sich in seiner von Naherwartung geprägten Situation schwertun, christliche Ehe als ein eigenständiges und gleichwertiges Zeugnis des Glaubens zu durchdenken. Hierin, scheint mir, liegt das eigentliche ‚Vakuum', das der Autor des Epheserbriefes, bezeichnenderweise gerade im Namen des Apostels, durch seine Eheunterweisung aufzufüllen trachtet": S. 242), 2.4: Mit wem im Gespräch? Zur Pragmatik des Textes, 2.5: Zwischen Destruktion und Überhöhung: Eph 5 und der „Mythos".

Th. betont dabei mit Recht, daß in Eph 5 eine „Destruktion des Mythos" (speziell des gnostischen Weisheitsmythos) nicht festzustellen sei, vielmehr liege eine „Transformation des ‚Christus pro nobis' (5,2) in die *himmlische* ‚Ursprungsgeschichte' des Verhältnisses Christi zu seiner Braut, der Kirche" vor, „die für die *irdischen* Verhältnisse urbildlichen Charakter besitzt" (S. 251). „Mögen sie in ihrer Ehe früher einmal vielleicht auf Zeus und Hera geschaut haben, jetzt ist ihnen [als *christlichen* Eheleuten] in Christus und seiner Braut das wahre prägende Urbild geoffenbart worden" (S. 252). Dazu eine exegetische Bemerkung: Nach der Zitierung des Textes von Gen 2,24 in Eph 5,31 fährt der Vf. des Briefes so fort: „Dieses Geheimnis ist groß, *ich aber* beziehe es auf Christus und die Kirche". Ich habe dazu in meinem Kommentar zum Epheserbrief im ÖTK (Gütersloh/Würzburg 1982) bemerkt, daß der Vf. mit diesem betont herausgestellten ἐγὼ δὲ *sein* Verständnis des großen „Geheimnisses", das in Gen 2,24 zur Sprache kommt, das er „aber" überraschenderweise auf Christus und die Kirche bezieht, *als etwas völlig Neues*, also nicht als Innovation einer „Ursprungsgeschichte" (eines „Ursprungsmythos"), begegnend in Gen 2,24, sehen möchte. Es liegt m.E. auch keine weiterführende Innovation von 2 Kor 11,2 vor.

Die zwei nächsten Beiträge sind dem letzten Buch im NT gewidmet. H. Giesen (Hennef) schreibt über „Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung", und P. Trummer (Graz) über „Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse".

G. stellt eingangs gleich mit Recht fest: „In keinem anderen Buch des Neuen Testaments finden wir so viele Bilder, Metaphern und Symbole wie in der Offenbarung des Johannes" (S. 255). Dabei benutzt Johannes „Bilder, die ihm und seinen Adressaten aus der Überlieferung vertraut sind. Er stellt sie ganz in den Dienst der von ihm beabsichtigten Aussage. Alle von uns [von G.] vorgestellten symbolischen Aussagen stehen im Dienst der Soteriologie" (S. 276). „Hinter manchen Metaphern verbergen sich ursprüngliche Mythen", aber: „Entscheidend ist . . . der im jetzigen Kontext erkennbare Sinn" (S. 257).

Ganz andere Wege geht T. bei seiner Deutung der Bildersprache der Johannesapokalypse. Es geht nach T. bei den Bildern, Metaphern, Symbolen, Mythen der Apk nicht etwa um die Deutung der Geschichte etc., vielmehr um Hilfen in den individuellen Lebensprozessen mit ihren dramatischen Höhen und Tiefen (wie sie T. selbst erfahren hat).

Ich selbst sehe die Dinge z.T. anders als G. und ganz anders als T., worauf ich schon in Trier kurz hingewiesen habe. Es geht m. E. in der Apk um die Frage: Wem gehört am Ende die Herrschaft über die Welt? Dem erhöhten Menschensohn und geschlachteten „Lamm" Christus oder dem Antichrist? In dem Siegeslied 11,15 taucht der Begriff ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου ausdrücklich und bedeutsam auf! Deshalb führt m. E. nur eine „politische" Hermeneutik die Joh-Apk dem Verstehen zu. Vgl. dazu Näheres bei F. Mußner, „Weltherrschaft" als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse, in: E. Gräßer/O. Merk (Hg.), Glaube und Eschatologie (FS für W.G. Kümmel zum 80. Geburtstag) (Tübingen 1985) 209–227.

Abschließend einige Bemerkungen, freilich höchst subjektiver Art, zum Thema „Mythos, Metapher, Analogie":

1. Der erste Satz der Bibel (Gen 1,1) reißt sofort die „ontologische Differenz" zwischen creator und creatura auf, was zur Folge hat, daß aus der mythologischen Weltbetrachtung, in der Platz für die Götter ist, eine metaphorische wird, in der die Götter ihren angestammten Platz verloren haben. Die eben genannte „ontologische Differenz" transformiert zusammen mit dem „Jahwismus" den Mythos zur Metapher, auch wenn Reste desselben noch durchschimmern (vgl. dazu etwa A. Ohler, Mythologische Elemente im Alten Testament, Düsseldorf 1969; C. Petersen, Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen, Berlin 1982).

Israel „blieb in seinem innersten Wesen mythisch und idealistisch stumm" (J.B. Metz, Kirche nach Auschwitz, in: Kirche und Israel 5, 1990, 99–108, 102).

2. Das „semantische Universum", objektiviert in Texten, besitzt den Rang einer hermeneutischen Instanz für das Verstehen aller Metaphern in diesen Texten. Das „semantische Universum" der Bibel aber hat unlösbar mit Israel und der Urkirche zu tun.

3. Die Metapher in der Bibel hat mit Analogie (im erkenntnistheoretischen Sinn) zu tun – nur J. Kremer weist kurz in seinem Beitrag darauf hin (S. 109). Das wichtige Buch des unvergeßlichen G. Söhngen, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache (Freiburg/München 1962) ist allen Mitarbeitern entgangen, ebenso B. Snell, Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Die Entwicklung vom mythischen zum logischen Denken, in: ders., Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen (Hamburg ^{2}1948) 181–216.

4. Was man in der vorliegenden QD vor allem vermißt, ist eine Theologie der Metapher, wie sie etwa in großartiger Weise bei Thomas von Aquin vorliegt (S. th. I,9.1,a.9: Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris?). Dazu Näheres bei F. Mußner, Thomas von Aquin über die „Entmythologisierung", in: ders., PRAESENTIA SALUTIS. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes (Düsseldorf 1967) 35–41 (mit elf Thesen über den Mythos). Vgl. zur Thematik der hier rezensierten QD jetzt auch noch Chr. Jamme, „Gott an hat ein Gewand". Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart (Frankfurt/M. Suhrkamp 1991) [mit umfassender Literatur].

Passau Franz Mußner

Piper, Ronald A.: **Wisdom in the Q-tradition**. The Aphoristic Teaching of Jesus. – Cambridge: Cambridge University Press 1989. IX, 325 S. (Society for the New Testament Studies. Monograph Series 61) kart. £ 32,50

R. A. Piper legt die überarbeitete Fassung seiner Diss. vor, die 1986 an der Univ. von London eingereicht wurde. Einleitend (Introduction 1ff) stellt Vf. zu Recht fest, daß die Forschung den „aphoristic sayings" in der Verkündigung Jesu bisher weniger Aufmerksamkeit gewidmet hat als den Gleichnissen Jesu. Sein besonderes Augenmerk gilt dabei der Q-Tradition.

Bemerkenswert ist, daß zwischen Abfassung und Druck der Arbeit von P. zwei Monographien erschienen sind, die sich ebenfalls mit der Logienquelle Q und der Weisheitstradition in ihr beschäftigen: John S. Kloppenborg, The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections (Philadelphia 1987) und Migaku Sato, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q (Tübingen 1988). Leider sind die drei Arbeiten ohne Kenntnis voneinander erschienen, so daß die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Zugangsweisen zu den in Q vorliegenden Weisheitstraditionen dem Leser überlassen bleibt. Seit dem Buch von P. ist zudem eine weitere thematisch verwandte Arbeit erschienen: Alan P. Winton, The Proverbs of Jesus. Issues of History and Rhetoric (Sheffield 1990). Das Anliegen P.s ist, wie ersichtlich, gegenüber den drei genannten Autoren enger gefaßt, indem er weder die Weisheitsworte Jesu insgesamt noch Q insgesamt untersucht, sondern nur den mit der Kategorie „aphoristic sayings" in Q erfaßten Textbestand.

Der mit „Aphoristic wisdom and the New Testament era" überschriebene Teil 1 (4–13) steckt den begrifflichen und traditionsgeschichtlichen Rahmen ab. Mit formalen und inhaltlichen Kriterien wird definiert, was Vf. unter „aphoristic saying" versteht. Die Definition entspricht in etwa dem, was in der deutschsprachigen Literatur als erfahrungsbezogener Weisheitsspruch eingeordnet wird (vgl. Bultmann, von Rad u. a.).

Nach einem Überblick über Sammlungen von „aphoristic sayings" in atl und frühjüdischen Schriften setzt sich P. mit Georgis These von der Existenz jüdischer Weisheitsschulen in urchristlicher Zeit auseinander. Er stellt deren Existenz als zu wenig beweisbar in Frage und hält es für besser, „to be more cautious and refer only to the ‚circle' of those responsible for the collections" (11).

Von hier aus gewinnt P. das Ziel seiner Untersuchung, im Rahmen der Q-Tradition „to examine collections of aphoristic sayings" und auf diese Weise „to identify an important sphere of sapiential activity behind the traditions which may ultimately feed into Q and which may continue to develop in the history of the Jesus-tradition" (13).

Die Hauptteile 2 und 3 sind der Untersuchung von Einzeltexten gewidmet. Dabei ist P. wichtig die Unterscheidung zwischen „Collections of aphoristic sayings in the double tradition" (Teil 2, 14–99) und isoliert verwendeten aphoristic sayings, die in Teil 3 untersucht werden. Denn von Spruchsammlungen her ergebe sich am ehesten die Evidenz für einen Sammler (collector), „guided by particular motives and interests" (14).

Untersucht werden in Teil 2 folgende fünf Spruchsammlungen mit ähnlicher Struktur: Mt 7,7–11//Lk 11,9–13; Mt 6,25–33//Lk 12,22–31; Mt 7,1–5 (15,14; 10,24f)//Lk 6,37–42; Mt 7,16–20; 12,33–35//Lk 6,43–45; Mt 10,26–33 //Lk 12,2–9 sowie ergänzend dazu noch Mt 5,44–48//Lk 6,27–36 und Lk 16,9–13. In der Zusammenfassung der Ergebnisse werden hauptsächlich folgende Punkte festgehalten: Der Aufbau der Sammlungen zeige jeweils gemeinsame formale und strukturelle Charakteristiken, die eine Argumentation in vier Schritten erkennen lassen – jeweils beginnend mit einem „rather general aphoristic saying" und schließend mit einem Spruch, der den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen liefere. Es seien also keine zufälligen Sammlungen; „they display a design and argument unique in the synoptic tradition" (64).

Da es in der atl-frühjüdischen Weisheitsliteratur keine Analogie für solcherart strukturierte Sammlungen gebe, seien diese einer frühen christlichen Tradition zuzuordnen. Es seien Mahnungen an Christen, inhaltlich auf wenige Themen beschränkt sowie ohne expliziten Bezug auf das Gesetz und auf die eschatologische Erwartung. Die dann im 4. Teil noch auszuführende Konsequenz ist die, daß zu schließen sei auf „the existence of a unique circle of people who formulated these collections" (161).

Teil 3 behandelt „The use of aphoristic sayings outside the aphoristic collections" (100–160). Hier geht es P. darum, nach der Funktion von isolierten Aphorismen in bestimmten Textzusammenhängen zu fragen.

Er unterscheidet formal zwischen „isolated wisdom admonitions" (Mt 6,19–21//Lk 12,33b–34; Mt 5,25–26//Lk12,58–59; Mt 7,13–14//Lk13,23–24; u.a.) und „isolated aphoristic sentences". Bei letzteren wird eine nochmalige Unterteilung nach Inhalt und Funktion vorgenommen: „Aphorisms used to defend or validate Jesus' ministry" (Mt 12,22–30//Lk 11,14–23; Mt 11,7–19 //Lk 7,24–35); „Aphorisms used as general teaching for disciples" (Mt 5,15; 6,22–23//Lk 11,33.34–36; Mt 5,13//Lk 14,34–35; Mt 10,24–25a//Lk 6,40; Mt 9,37–38//Lk 10,2; Mt 10,10b//Lk 10,7b); „Aphorisms used in eschatological announcements" (Mt 24,28//Lk 17,37b; Mt 3,10b//Lk 3,9b; Mt 25,29//Lk 19,26).

Auch bei diesen Texten stellt P. eine charakteristische Prägung durch Erfahrungsweisheit fest, die diese Q-Tradition deutlich vom Mk-Ev und den bei den Evangelisten Mt und Lk zu beobachtenden Tendenzen abhebe. Für die Verwendung isolierter aphoristic sayings in den genannten Texten der Q-Tradition sei typisch „(the) confidence in the power of proverbial insight" (157) bzw. „(the) confidence in the persuasive effect of aphorism and reason" (158).

Im Teil 4 („The place of aphoristic wisdom in the sapiential traditions of the double tradition") fragt nun der Autor, wie in Q die untersuchte Erfahrungsweisheit mit anderen Linien weisheitlichen Denkens verbunden wird, „which treat wisdom as a special revealed knowledge and Jesus as representing divine Sophia" (160).

Bei den Logien, die Jesus mit der personifizierten Sophia in Verbindung bringen, betont P. das Ablehnungsmotiv als zentral (166f) und sieht Jesus als Repräsentanten der Sophia, nicht aber mit ihr identifiziert (169). Auch Lk 10,21f par sei (gegen Jacobson u. a.) nicht als später einzustufen. Den verschiedenen Positionen der Forschung, aphoristisches Material und Sophia-Logien verschiedenen Traditions- oder Redaktionsstufen von Q zuzuordnen, stellt P. die These gegenüber, daß diese unterschiedlichen Weisheitstraditionen „need not presume different bearers of the traditions or even widely differing situations" (176). Aphoristic collections und Sophia-Logien haben ihre Gemeinsamkeit im Bezug auf Jesu Geschick bzw. auf das seiner Nachfolger: „Thus, the ‚Sophia' logia are used mainly with respect to understanding Jesus' fate; the aphoristic collections for encouraging anxious followers in their present crisis" (177).

P. betont als das Gemeinsame dieser weisheitlichen Traditionen ihre Intention „to commend the message". Insbesondere die aphoristischen Logien haben die Funktion der „persuasion". Die Frage „How far ist persuasion still a function of aphoristic material?" wird in Auseinandersetzung mit anderen Meinungen, die die Differenz zu Offenbarung und Eschatologie betonen, ausdrücklich bejaht. Diese Betonung der Zusammengehörigkeit von aphoristischem Material und Sophia-Logien führt schließlich zur Frage nach dem für beide Traditionen gemeinsamen Trägerkreis. Aufgrund inhaltlicher Bezüge zwischen Q-Texten und Apg 6–7 sowie gemeinsamer Situation (Verfolgung) wird der gesuchte weisheitliche Trägerkreis im Kreis der Hellenisten um Stephanus vermutet.

Ein kurzer zusammenfassender Teil (Conclusion, 193–196) sowie ein Anhang (Appendix: Mk 8,34b–38 and Lk 14,26–35) schließen die Untersu-

chung ab. Angefügt sind der Anmerkungsteil (203–276), eine ausführliche Bibliographie (277–304) sowie ein Stellen- und Autoren-Index (305–325).

Es ist das wesentliche Verdienst dieser Arbeit, eine Detailuntersuchung der im engeren Sinne „weisheitlichen" Texte in der Logienquelle Q vorgenommen zu haben. P. legt den konsequenten und weitgehend überzeugenden Versuch vor, diese Texte von genuiner Weisheitstradition im Sinne von Erfahrungsweisheit her zu interpretieren anstatt – wie es häufig geschieht – sie vom Gesamtkontext in Q her zu relativieren und abzuschwächen. Es unterstreicht den Wert der Untersuchung, daß sie in intensiver Auseinandersetzung mit der Literatur durchgeführt ist – und dabei auch, was ja nicht selbstverständlich ist, reichlich deutschsprachige Literatur einbezieht.

Das Vorgehen von P., einen bestimmten Textkomplex aus Q zu untersuchen und ihn einem bestimmten (weisheitlichen) Kreis im Urchristentum zuzuschreiben, läßt wesentliche Fragen offen, wessen sich P. aber durchaus bewußt ist (195f): zum einen die Frage nach der Integration der weisheitlichen Tradition in die Logienquelle („how and when this sapiential activity was integrated with the rest of the double-tradition"), zum anderen die Frage einer Rückführung solcher Tradition auf Jesus selbst. Daß beide Fragen offenbleiben, ist aber zweifellos unbefriedigend. Die vorliegende Untersuchung könnte so auch in Richtung der problematischen These von Schmithals führen, wonach die Weisheitstexte nicht auf Jesus zurückgehen, sondern erst sekundär in die Jesustradition von Q Eingang gefunden haben. Aufgrund dieser fehlenden Rückfrage nach Jesus bleibt auch der Untertitel „The Aphoristic Teaching of Jesus" mißverständlich, wenn nicht irreführend.

An Anfragen im einzelnen sind noch anzumerken:

1. Die Auswahl der untersuchten Texte ist im Falle von Mt 10,26–33par nicht überzeugend. Der Abschnitt wird als eine der aphoristic collections analysiert, obwohl 10,32f//Lk 12,8f mit ihrem Bekenntnisbezug nun wirklich nicht der Erfahrungsweisheit zuzuordnen sind. Nicht zufällig muß P. in seiner Auswertung gerade für diesen Abschnitt mehrere Ausnahmen konzedieren (74f.76f).

2. Der Versuch, die Interaktion der verschiedenen Weisheitstraditionen in Q aufzuweisen (173ff), gerät zu harmonistisch, da die Weisheitstradition in Q nicht immer streng abzusondern ist. So ist etwa Lk 10,21par kaum ohne den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Apokalyptik zu verstehen.

3. Zwar betont P., daß es nur als Möglichkeit zu sehen sei, die Hellenisten als weisheitlichen Trägerkreis zu bestimmen. Aber auch die dafür zugrunde gelegten Analogien zwischen Q-Texten und Apg 6–7 sind z. T. nicht stichhaltig: z. B. wenn er die (generelle) Problematik der Frage nach dem zum Leben Notwendigen in Mt 6,25ff als Analogie darstellt zur (akuten) Problematik schlechter Versorgung in Apg 6,1ff; für die in Apg 6–7 gefundene Weisheitsterminologie wird zu schnell an einen traditionsgeschichtlichen Bezug zu den Hellenisten gedacht, anstatt mit dem Einfluß der lukanischen Redaktion zu rechnen.

München Hermann von Lips

Habermann, Jürgen: **Präexistenzaussagen im Neuen Testament.** – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1990, 645 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23; Bd. 362) kart. sfr. 105,00

Die urchristliche Präexistenzchristologie ist seit den siebziger Jahren wieder zu einem Thema der exegetischen Diskussion geworden. Kontrovers beurteilt wird nach wie vor die genauere Situierung der ersten Traditionsträger, der traditionsgeschichtliche Ansatz und – nicht zuletzt – die dogmatische Relevanz dieser Vorstellung. Hingegen hat sich mittlerweile weithin die Einsicht durchgesetzt, daß die religions- und motivgeschichtliche Herkunft des Christologoumenons in der frühjüdischen Weisheitsreflexion liegt. Dies hat zuletzt die 1985 erschienene Diss. von Gottfried Schimanowski (Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, Tübingen 1985 – vgl. ThRv 83, 1987, 98–100) aufgewiesen. In seiner religionsgeschichtlichen Sorgfalt und mit seinem regen Interesse an der jüdischen Kontinuität der Vorstellung wie an der Konsequenz ihrer christologischen Entfaltung spiegelte das Werk die Herkunft aus der „Tübinger Exegetenschule" deutlich wider. Mit anderen Schwerpunkten setzt H., Schüler von Ferdinand Hahn, das Gespräch fort; seine Studie wurde 1988/89 von der Ev.-Theol. Fak. der Münchener Ludwig-Maximilians-Univ. als Diss. angenommen.

Ein ausführlicher kritischer Forschungsüberblick und eine knappe Begründung des religionsgeschichtlichen Rekurses auf die Sophia-Reflexion eröffnen die Untersuchung (21–89). Als Textgrundlage wählt H. Phil 2,6–11 (91–157), 1 Kor 8,6 (159–188), 1 Kor 10,1–13 (189–223), Kol 1,15–20 (225–266), Hebr 1,1–4 (267–299) im Rahmen des gesamten Schreibens (301–316) und Joh 1,1–18 (317–414). Das abschließende Resümee trägt die Ergebnisse unter thematischen Aspekten zusammen und wertet sie ideengeschichtlich und theologisch aus (415–430). Ein Stellenregister fehlt.

H. definiert Präexistenz bewußt global als „Sein vor dem irdischen Dasein" (20). Die Untersuchung führt zu einer Differenzierung von drei Grundtypen dieser Vorstellung: die präinkarnatorische (Beispiel: Phil 2,6–11) und die präkreatorische Präexistenz (Beispiel: Kol 1,15–20) sowie die Präexistenz in der Geschichte Israels (Beispiel: 1 Kor 10,1–13). Durchweg beziehen sich die Aussagen auf eine reale und personale Präexistenz Christi. Oft wird die Vorstellung nicht ausgeführt, sondern schlicht vorausgesetzt, so daß sie trotz des nicht allzu dichten textlichen Niederschlags weiter verbreitet gewesen sein muß. Immerhin präsentieren die Autoren den Gedanken der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft auffallend oft an pointierter Stelle. Die Texte hegen kein spekulatives Interesse am Modus der Präexistenz oder den Eigenschaften des Präexistenten, sondern interpretieren ihre Aussagen vorwiegend in soteriologischem oder inkarnationschristologischem Zusammenhang. Theologischer Ausgangspunkt des Gedankens ist die Erhöhung Christi: Im Blick auf den erhöhten Kyrios fragt die Gemeinde protologisch zurück nach den Ursprüngen seiner Dignität. In Abgrenzung von Schimanowski betont H., daß erst das hellenistische Judenchristentum diesen Denkweg eingeschlagen haben dürfte; für die Vorstellung von einem „präexistenten Messias" findet er keinen ntl. Anhalt. Als Katalysator der Traditionsentwicklung diente vor allem die alexandrinische Sophia-Reflexion, indem die Prädikate der präexistenten, bei der Schöpfung als Mittlerin tätigen, personifizierten göttlichen Weisheit allmählich auf den Erhöhten übertragen wurden. Die „Sophialogie" in Q wie die matthäische Weisheitschristologie belegen, daß dieser Prozeß von bestimmten urchristlichen Traditionen zwar nicht herbeigeführt, wohl aber gefördert werden konnte. Als Specificum Christianum ist die personale Konzentration der Aussagen auf Jesus von Nazaret zu werten. H. beurteilt die ideengeschichtliche Entfaltung, die Christus sukzessive (vgl. Phil 2,6–11 – Kol 1,15 – Hebr 1,3 – Joh 1,1) immer näher bei Gott sieht, als „folgerichtig" und als Ansatz für die spätere Dogmenbildung. Die systematische Diskussion der Gegenwart werde freilich die Präexistenz im Rahmen ihres christologischen Gesamtgefüges würdigen müssen.

H.s Studie stellt keine „umwälzend" neuen Thesen auf. Gerade dies kann aber auch ein Vorzug sein. In nüchterner Sachlichkeit mustert der Vf. die bisherige Forschung; er bestätigt sie, wenn der Text es erlaubt; er modifiziert sie, wenn der Text dazu zwingt. Die Arbeit argumentiert durchgehend differenziert und streng textbezogen, mit nachgerade mustergültiger Sorgfalt bei der Auslegung des Philipperhymnus. Man wird H.s besonnenen Urteilen weithin beipflichten können. Der traditionsgeschichtliche Ansatz bei der Erhöhung (nicht beim heilsstiftenden Tod Jesu) kann als nachgewiesen gelten; bei der Annahme gnostischen Einflusses auf die Präexistenzchristologie wird man künftig noch vorsichtiger sein müssen. Insofern H. die frühjüdische Weisheitsreflexion durchweg als Verstehenshorizont der Präexistenzaussagen zu profilieren vermag, stellt seine Studie eine sachgerechte Ergänzung zu Schimanowskis Untersuchung dar, die das Problem von seinen jüdischen Voraussetzungen her angegangen war. Daß zu diesen Voraussetzungen aber das Motiv vom präexistenten Messias gehört hat, bezweifelt H. mit Recht. Der Streit um palästinisch- oder hellenistisch-jüdische Traditionsbildung dürfte indes mit einer überholten Alternative arbeiten. Dem innertheologischen Gespräch wird es zugute kommen, daß H. immer wieder Anknüpfungspunkte der altkirchlichen Christologie aufweist, ohne dabei ins Apologetische zu geraten.

Freilich bleiben Fragen: H. neigt dazu, die Möglichkeiten diachroner Mikroanalyse zu überschätzen. Schon das unbeirrbare Bestreben, „nun doch noch" den Logos-Hymnus bis in die Teilverse hinein zu rekonstruieren (333–383), stimmt skeptisch. Der Vf. entwickelt sogar Hypothesen, wie denn der Text bis in die Einzelformulierung hinein gelautet haben mag, der ursprünglich zwischen Hebr 1,3a und 1,3b gestanden haben dürfte (274); er mutmaßt, welche Bedeutung der Vers Joh 1,17 gehabt hat, bevor der Evangelist diesen isolierten Spruch reinterpretierte (399). Mit Versuchen wie diesen begibt er sich auf jene Ebene konjekturaler Unverbindlichkeit, die die Diachronie in den methodologischen Mißkredit gebracht hat.

H. beschränkt seine Textgrundlage auf die genannten Passagen. Das ist legitim, und die Arbeit verzichtet im Titel denn auch bewußt auf den bestimmten Artikel (vgl. 19). Nur ergibt sich daraus noch nicht das Recht, anderen Texten – wie vor allem den Sendungsformeln – Relevanz abzusprechen (vgl. 422f). Angesichts der Pluralität der Präexistenzaussagen und ihrer Traditionsträger wird man kaum mit monokausalen Entwicklungen rechnen dürfen. In jedem Fall ist dem Vf. zuzustimmen, daß es hier weiterer Texterschließung bedarf.

H.s Untersuchung ist ein wichtiger und kundiger Forschungsbeitrag. Der Ausleger ntl. Präexistenzchristologie findet sich nach Lektüre der Studie nicht auf neuem Gebiet wieder, aber das Terrain, auf dem er sich bewegt, ist solider abgesichert.

Münster Knut Backhaus

Neymeyr, Ulrich: **Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert**. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte. – Leiden: E. J. Brill 1989. X, 279 S. (Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, Vol. IV), geb US $ 65,00

Die vorliegende Diss. ist auf die Erhellung der in der Forschung wenig beachteten Frage nach der Motivation und Methode der frühchristlichen Lehrer gerichtet.

Um dieser Zielsetzung gerecht zu werden und Entwicklungslinien aufzeigen zu können, wertet der Vf. die vorhandenen Quellen geographisch gegliedert aus, wobei sich die Schwerpunkte Rom (9–39), Alexandrien (40–105), Karthago (106–138) und Syrien (139–168) ergeben. Da dieses Raster nicht alle für das Thema relevanten Zeugnisse und Nachrichten erfaßt, werden nicht eindeutig lokalisierbare Lehrer (169–200) wie auch gnostische Lehrer (201–214) in einem eigenen Kap. behandelt.

Aufgrund des teilweise äußerst spärlichen Quellenmaterials zieht der Vf. an einigen Stellen Schlüsse, die lediglich auf Vermutungen beruhen (z.B. 124, 138, 145, 154f., 168, 179f.), doch ist er sich des hypothetischen Charakters seiner Äußerungen bewußt, die er als Anregungen zur Ausschöpfung aller Betrachtungsmöglichkeiten ansieht.

Die allen christlichen Lehrern gemeinsamen Grundzüge und Tendenzen, die sich trotz der geographischen, kulturellen und individuellen Differenzierung feststellen lassen, werden deutlich herausgearbeitet. Dazu gehören die Übereinstimmung von Leben und Lehre, die Überzeugung von der Fortsetzung der Lehrtätigkeit Jesu Christi und die enge Bindung an die Gemeinde, die durchaus auch zu einer kritischen Auseinandersetzung führen kann, der sich z. B. Klemens von Alexandrien (86–93) und Tertullian (133–136) nicht entzogen haben.

Die vielfältigen Formen und Methoden der Lehrtätigkeit, die der Vf. vorstellt und analysiert, entsprechen dem damaligen Bildungsbetrieb und weisen damit zugleich auf die schon früh erfolgte Verbindung von Christentum und antiker Kultur hin.

Leider erörtert der Vf. das Problem der außerchristlichen Einflüsse auf das christliche Lehrertum erst am Schluß der Arbeit (215–232), obwohl es den Hintergrund für alle frühchristlichen Lehrer bildet, vor dem die Art und Weise ihrer Tätigkeit erst verständlich wird. Da der Vf. das geistige Umfeld der frühchristlichen Autoren nur teilweise beachtet, interpretiert er den Abschnitt Strom. 1,37,2 des Klemens von Alexandrien im Hinblick auf den christlichen Unterricht, wenngleich der Kontext auf die vorchristliche Philosophie im Sinne des Klemens verweist (64). Bei der Deutung von Strom. 7,3,3 übersieht der Autor, daß Klemens an dieser Stelle eine Transponierung des platonischen Ideals vom rechten Staatslenker (resp. V 473 c-d) in christliches Denken vorgenommen hat.

Die Untersuchung bietet in der Diskussion mit der bisherigen Forschung einen guten Überblick über den Stand der christlichen Lehrer, der aufgrund der zunehmenden Lehrstreitigkeiten und der Stärkung der Autorität des kirchlichen Amtes zu Beginn des 3. Jh.s mit den Presbytern verschmolzen ist.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Korol, Dieter: **Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola**. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen. – Münster: Aschendorff 1987. 195 S., 3 Tabellen, 34 S. Abb., 56 teilweise farbige Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd 13), kart. DM 138,00 / Ln DM 148,00

Es ist keine Übertreibung, Vf. den Wiederentdecker des wohl bedeutendsten Pilgerheiligtums der Spätantike westlicher Provenienz nach der Petersmemorie in Rom zu nennen. Während jedoch Rom sein Petrusgrab zu bewahren weiß, schreitet der Verfall der altchristlichen Denkmäler von Cimitile/Nola trotz oder wegen mancher konservatorischer Bemühungen weiter voran. So kommt Korol das weitere Verdienst zu, mit seinen Arbeiten und den selbst aufgenommenen Bilddokumentationen die Ergebnisse der verschiedentlichen „Ausgrabungen" über die Destruktion der Denkmäler hinüber gerettet zu haben.

Nach Abschluß der Diss. widmete K. dem Pilgerkomplex weitere Beiträge, die Detailfragen und neueste Forschungsergebnisse erläutern, sowie Anfragen beantworten.

Z. B. „Zu den gemalten Architekturdarstellungen des ‚NT-Zyklus' und zur Mosaikausstattung der ‚Aula' über den Gräbern von Felix und Paulinus in Cimitile/Nola", in: JAC 30, 1987, 156–171 mit 6 hervorragenden Tafeln. Dieser Beitrag ergänzt vor allem hinsichtlich des Bildmaterials einen Bericht auf dem 11. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie vom Jahr 1986, der unter dem Titel „Architekturdarstellungen in der Aula über dem Felixgrab in Cimitile/Nola" publiziert wurde in: Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. École Francaise de Rome – Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1989, 1323–1339. „I sepolcreti paleocristiani e l'aula soprastante le tombe dei santi Felice e Paolino a Cimitile/Nola", in: Didattica e Territorio. Corso di formazione per docenti in servizio 1988 (= XXX Distretto Scolastico Nola) 133–164. „Il primo ritrovamento di un oggetto sicuramente giudaico a Cimitile: una lucerna con la rappresentazione della menoràh", in: Boreas. Münsterische Beiträge zur Archäologie 13, 1990, 94–102 mit 2 Tafeln. Schließlich ist noch die selbständige Publikation zu erwähnen: „Il cimitero paleocristiano e gli edifici soprastanti le tombe dei santi Felice e Paolino a Cimitile/Nola. Associazione Pro-Loco Cimitile 1988".

Die bewußt in italienischer Sprache, die der Vf. glänzend beherrscht, abgefaßten Aufsätze sollen zugleich der Motivation zum Erhalt der kulturgeschichtlich sehr bedeutsamen Denkmäler dienen. Dies ist eine originäre Aufgabe der christlichen Archäologie, die, weil sie der Tätigkeit eines Archivars entspricht, in der Regel wenig Beachtung findet. Gerade auch unter diesem Aspekt ist die Diss. K.s zu würdigen.

Die Untersuchung beschäftigt sich vornehmlich mit der Malereiausstattung zweier Bauten des Pilgerkomplexes, deren Bedeutung für die Kenntnis der altchristlichen Malerei 1961 von F. Gerke und H. L. Hempel hervorgehoben wurde. Die damals erstmals entworfene Sicht kann K. aufgrund seiner Bestandsaufnahme und Analyse in zahlreichen Punkten korrigieren bzw. neu interpretieren. In der Nekropole der Stadt Nola, in der die Errichtung eines quadratischen Grabbaus (erstmals von K. eindeutig nachgewiesen) über dem Grab des Confessors Felix auf die Zeit 303 und 305 eingegrenzt werden kann, wurden zwei Mausoleen nebeneinander erbaut (nach G. Chierici die Anlagen 13 und 14) und mit figürlichen und dekorativen Malereien ausgestattet.

Die Malereien von Anlage 13 (Adam und Eva nach dem Sündenfall, Meerwurf des Jona) datiert K. in die zweite Hälfte des 3. Jh.s., ohne allerdings zur Absicherung einen Stilvergleich anbieten zu können, was korrekterweise vom Vf. eigens vermerkt wird. Schon an dieser Stelle wird deutlich, daß K. von der bekannten Manie der Frühdatierungen um jeden Preis wohltuend abrückt und so auch die literarischen Quellen, sofern solche zur Verfügung stehen, in präziser Weise in seine Überlegungen miteinbezieht. Dieser grundsätzlich vorsichtige Ansatz, der zutreffend gewichtet, wirkt sich auch auf Anlage 14 aus. Mit Hilfe summierter Indizien kann Anlage 14 in das 4. Jh. und deren sicherlich einheitliche malerische Ausstattung in den Anfang des 5. Jh.s plaziert werden. Für die zeitliche Lücke, die zwischen dem Grabbau im Verlauf des 4. Jh.s. und dessen Dekoration in den ersten Jahrzehnten des 5. Jh.s klafft, konnte keine überzeugende Hypothese vorgelegt werden. Dies ist einerseits eine zurückhaltende Bemerkung des Autors, markiert aber andererseits das Problem, eine vorhandene Schicht abzunehmen, um eventuell eine bestehende Untermalung festzustellen. Aufgrund der besonderen Position der gerade noch erkennbaren Bilder läßt sich ein deutlicher Bezug zum Sepulkralbereich ausmachen und als Gesamtaussage eine Auferstehungsexpektanz gemäß Mt 12,40 postulieren, die in der Ursprungszeit dieser Malereien von Paulinus von Nola in Verbindung mit der Jona-Historie ausdrücklich geäußert wird. Alles spricht bei Anlage 14 dafür, daß die christlichen Eigner des Mausoleums einen intensiven Kontakt zu Paulinus von Nola hatten. Möglicherweise kann die Frage, ob es sich hier um Mitglieder der gemeinsam mit Paulinus am Pilgerzentrum lebenden Gemeinschaft handelt, mit Ja beantwortet werden.

Das Adam- und Eva-Bild nach dem Sündenfall in Anlage 13 gehört zu den frühesten Darstellungen dieser Ikonographie. Was besonders interessiert, ist der Nachweis K.s, daß die Darstellungen des ersten Menschenpaares außerhalb Roms im Westen wie im Osten des Römischen Reiches zum ältesten christlichen Bildbestand zählen. Das wäre nicht weiter verwunderlich, wenn man den Ursprung derartiger Bilder in der bildlichen Darstellung des AT sucht und die Typologie Adam-Christus voranstellt. Damit wird die Hypothese bestärkt, daß es in der Spätantike eine größere Zahl als die bisher angenommene Anzahl von Erstillustrationen atl. biblischer Texte gegeben hat, die vom NT aus interpretiert worden sind.

Damit stimmt eine weitere Beobachtung überein, die in der Forschung weiter forciert werden sollte. Die ikonographischen Ähnlichkeiten zwischen jüdischen und christlichen Kunstwerken soll-

ten nicht prinzipiell auf eine direkte Beeinflussung zurückgeführt werden. Schon die literarische Polemik zwischen Judentum und Christentum und umgekehrt würde dies verbieten. Näherliegend ist der jeweilige pagane Einfluß, d.h. enge formale und teilweise inhaltliche Relationen zu paganen Darstellungen aus dem römischen Kulturkreis.

Mit Recht verweist K. auf Vergleiche mit Totenmahldarstellungen und Segensszenen, mit Ringkampfdarstellung und der Jakob-Engelkampf-Ikonographie, mit Darstellungen des neben einem Seeungeheuer liegenden Okeanos und den Bildern des neben einem Ketos ruhenden Jona. Hinzu kommen die asymmetrischen Menschenpaardarstellungen mit dem Bild des Verbotes Gottes an Adam und Eva, und letztendlich die Moseszene aus Anlage 14 mit Adlocutio-Darstellungen. Solche Abhängigkeit vom römisch-paganen Motivrepertoire geht so weit, daß bei einzelnen Szenen bedeutsame Details vom Bibeltext abweichen. Adam- und Evadarstellungen sind eher Darstellungen des Heraklesabenteuers bei den Hesperiden bzw. vom Elysium-Scenario abhängig. Der Schwur Josefs und der Jakobssegen hingegen sind nur durch einzelne Bildvokabeln mit der paganen spätantiken Kunst verbunden.

Die Frage einer Abhängigkeit der Cimitile Malereien von der Kunst der östlichen Reichshälfte muß verneint werden. Im Gegenteil darf jetzt vermutet werden, daß der Bildtypus Gottes Verbot gegenüber Adam und Eva und die Stammeltern nach dem Sündenfall im geographischen Raum des heutigen Staates Italien entstanden sind. Die ungewöhnlich qualitätsvolle Malerei der Anlagen 13 und 14 in Cimitile bietet ein Zeugnis dafür, daß die große Malereitradition Kampaniens bis in die Spätantike hinein wirksam war und diese Kulturlandschaft auch im Bereich der frühchristlichen Kunst eigenständige Bildschöpfungen hervorgebracht hat. Durch solche Ergebnisse ist auch der zunächst etwas vollmundig klingende Untertitel der Diss. gerechtfertigt.

K.-D. Dorsch kommt in seiner Rez. in RQ 85, 1990, 116–122 zu dem Urteil: „Flüchtigkeitsfehler, ungeschickte Zitierweise und Überfrachtung sowohl des Textes wie der Anmerkungen mit Nebenüberlegungen machen die Lektüre zu einer beschwerlichen Aufgabe. Es fehlt die große Linie und die Darstellung von einem über den Detailproblemen stehenden Standpunkt". Die Überprüfung der angemahnten angeblichen „Flüchtigkeitsfehler" überzeugt vom Gegenteil. Es müßte auch allgemein bekannt sein, daß erst detaillierte und klar aufgegliederte Untersuchungen zu neuen Erkenntnissen führen. Außerdem liegen kaum Ausgrabungsdaten für die weitreichenden Umdatierungen vor. Diese mußte der Vf. erst durch Kleinarbeit gewinnen. Der äußerst schlechte Erhaltungszustand der Malereien verkomplizierte natürlich die Identifizierung. Die durchgehende Fragestellung markiert der Untertitel des Buches, der die Einzelgliederung in den Überschriften weiterführt und die ikonographischen Untersuchungen auf die paganen, die eventuellen jüdischen Vorlagen bzw. deren Einfluß auf die Bildgestaltung in Cimitile hinlenkt. Nur so konnten in der Zusammenfassung anhand der eruierten Einzelaspekte Schlußfolgerungen gezogen bzw. bisherige Thesen in Frage gestellt werden.

Wie schließlich „Nebenüberlegungen" ein Gesamtbild abrunden können, zeigen die Ausführungen zu den Wandpartien im Gebäude über den Gräbern der Heiligen Felix und Paulinus. Die dort formelhaft gemalten Architekturen lassen u. a. die älteste Darstellung einer polygonal ummauerten Stadt innerhalb einer ntl. Bildepisode erkennen (Datierung 401/3). Bisher war eine solche Stadtdarstellung erst aus den Szenen am Triumphbogen in S. Maria Maggiore aus den Jahren 432/40 bekannt. Im Gegensatz zu Beispielen mit einer solchen Stadt in einer atl. Szene haben sich aus dem 3. und 4. Jh. lediglich ntl. Episoden erhalten, in denen ein einzelnes oder mehrere Gebäude als topographische Angabe oder als handlungsbedingtes Motiv vorkommen

Jede ikonographische Untersuchung steht oder fällt mit ihrer Dokumentation. So wundert es nicht, daß gut 45% der Diss. aus Zeichnungen und Bildtafeln bestehen. Alle Abb. sind mit knappen und präzisen Legenden versehen. So kann jede These bzw. Hypothese K.s Punkt um Punkt vom Schreibtisch aus nachgeprüft werden. Selten jedoch wird gewürdigt, welche Energie aufgebracht werden muß, derartige Bilder vor Ort zu gewinnen. Nicht nur die Erlaubnis der zuständigen Behörden muß mühevoll erbeten, sondern dann auch der Kampf mit Müllhaufen, Ratten und Schlangen bestanden werden. Ein weiteres Problem ist in der Regel die Beleuchtung, die zusätzlich zu beschaffen ist.

Um so bewundernswerter ist die Leistung K.s, der zum Problem die Forschungsgeschichte lückenlos aufarbeitete, das Material zugänglich machte und im Rahmen seiner kühl-distanzierten Analyse der abendländischen Ikonographie des frühen Christentums neue Erkenntnisse vorlegte, die den Rahmen einer Diss. überschreiten.

Der Vollständigkeit halber sei noch auf die Arbeit des Architekten A. Mercogliano hingewiesen: Le basiliche paleocristiane di Cimitile. Roma 1987. Das opusculum mit einigen Skizzen von E. Di Ferrante – G. Grosso: Basiliche paleocristiane di Cimitile. La ragione di un restauro. Napoli 1991, liest sich angesichts der tatsächlichen Verhältnisse vor Ort wie ein Abgesang auf das Thema: Jedes Kunstwerk hat das Recht zu sterben.

Augsburg Wilhelm Gessel

Halleux, André de: **Patrologie et Œcuménisme**. Recueil d'études. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1990. XVI, 887 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCIII) kart. bfr 3.000

Unter dem Titel „Patrologie et Œcuménisme" legt der wohlbekannte Patrologe von Löwen einige seiner Studien vor, in denen er im Lauf der letzten fünfzehn Jahre zu philologisch-historischen Problemen der griechischen Patristik Stellung genommen oder sich über den Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken Gedanken gemacht hat. Er läßt sich dabei von der Überzeugung leiten, daß heute die ökumenische Ausrichtung der patristischen Forschung deren wichtigste Aufgabe ist. Es kommt ihm nämlich darauf an, die Bedeutung der Überlieferung der noch ungeteilten Kirche zur vollen Geltung zu bringen und gerade darum auf die Anliegen einzugehen, welche den orthodoxen Kirchen teuer sind. Nur so kann nach ihm der „Dialog der Liebe", der seit dreißig Jahren eingesetzt hat, auch zu einem „Dialog der Wahrheit" werden. Dabei sollte stets heraustreten, wie sehr die Bemühungen der beiden Schwesterkirchen, das unerschöpfliche Geheimnis Gottes zu ergründen, immer komplementär sein müssen.

Um selbst einem gegenseitig offenen Gespräch zwischen den Kirchen zu dienen, stellt H. seine Studien unter sechs Gesichtspunkten zusammen:

vier Studien zum gemeinsamen nizänisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis (1–109), drei Studien über das 381 grundgelegte trinitarische Dogma (111–299), fünf Studien zur Pneumatologie, welche gewöhnlich als das eigentlich Unterscheidende zwischen den beiden theologischen Überlieferungen angesehen wird (301–442), vier Studien über das Konzil von Chalzedon und die damit zusammenhängenden, das Alte und das Neue Rom betreffenden Fragen (443–555), sieben Studien über die Sakramente, im besonderen über die Unwiederholbarkeit der Taufe (557–765) und schließlich vier Studien über die Frage des Palamismus, bei der sich zeigt, wie wenig Verständnis westliche Theologen gegenüber der östlichen Gnadenlehre oft aufzubringen vermögen (767–856).

Es kann sich nun nicht darum handeln, den vielfältigen Reichtum der gesammelten Studien gebührend zu würdigen. Es sei indes wenigstens auf drei Dinge hingewiesen.

Es muß vorerst jedem Leser sofort auffallen, mit welcher Genauigkeit der Vf. sowohl die Dokumente als auch die Abfolge der geschichtlichen Ereignisse analysiert.

Weiter sei darauf aufmerksam gemacht, daß ein Teil seiner Arbeiten die Grundlage für größere historische Synthesen bilden, wie etwa für das klassisch gewordene Werk von A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Alten Kirche I, Freiburg 1979 (vgl. bes. 755–759) oder auch für meinen Versuch, die Trinitätslehre und die Christologie zusammen zur Darstellung zu bringen (Düsseldorf 1985).

Schließlich ist zu erwähnen, daß H. auf die ökumenischen Fragen nicht immer in der gleichen Optik eingeht. Im allgemeinen setzt er sich mit viel Sympathie für die zum Teil noch verkannten Werte der östlichen Theologie ein. Zum Teil muß jedoch auch er zugeben, daß die Schwierigkeiten des ökumenischen Dialoges nicht bloß vom Unverständnis der westlichen Theologen herkommt. So im Bericht über die recht einseitigen Gespräche zwischen den chalzedonensischen und nicht-chalzedonensischen Orthodoxen (481–503). Gerade diese persönliche Anteilnahme läßt aber einen die letzten zehn, zwölf Jahre des katholisch-orthodoxen Dialoges aus der Nähe miterleben.

Wenn ich im weiteren auf einige Punkte hinweise, welche ich anders sehen möchte, geschieht dies nur, um mein reges Interesse für die hier dankenswert zusammengestellten Studien zum Ausdruck zu bringen und zugleich mit meinen bescheideneren Mitteln selbst in das Gespräch der Wahrheit einzutreten, welches dem Vf. so teuer ist.

Vorerst zur nizänischen Theologie des 4. und 5. Jh.s. Es wird jedem Leser der diesbezüglichen Studien beeindrucken, mit welcher Sachkenntnis und Präzision ihr Vf. die sehr komplexe Frage der Rezeption des Glaubens der 318 Väter angeht. Dabei wird niemand überrascht sein, daß er auch ganz klar zur heute überholten Frage des „Jungnizänismus" Stellung bezieht (117). Vielleicht hätte er jedoch noch eindeutiger herausstellen können, daß hinter der nizänischen „Wesensgleichheit" (nicht „Wesenseinheit", wie noch immer gesagt wird) die alexandrinische Bildtheologie steht. Die vollkommene Gleichheit von Vater und Sohn, wie sie

schon auf der Synode von Antiochien (324) gegen Arius verteidigt wurde und später von Augustinus in seiner Lehre von der *aequalitas personarum* noch eindringlicher vertreten wurde, läßt sich nur in diesem Zusammenhang voll verstehen (vgl. 31).

Bei der Frage nach der Bedeutung des ersten Glaubensartikels „Ich glaube an Gott Vater den Allmächtigen" (68–86) hätte man noch mehr hervorheben können, daß die zuerst der ersten Person reservierten Titel „Vater" und „Allmächtig" mit der Zeit auf die anderen Personen übertragen wurden und daß vor allem der Titel „Gott" im spontanen, nicht-reflexen Gebrauch wie im NT den Gott Israels und den Vater Jesu Christi bezeichnet, also die „erste Person" der Dreifaltigkeit. Das gilt selbst von Augustinus, der besonders in den Bekenntnissen mit Deus den Vater anredet, der durch sein Wort und seinen Geist spricht und wirkt. Gerade so wird klar, wie viele Fragezeichen hinter die Theorien von de Régnon zu setzen sind, mit welchen nicht nur westliche, sondern auch östliche Theologen noch immer die lateinische und die griechische Trinitätslehre gegen einander ausspielen wollen.

Im Artikel „Personnalisme ou essentialisme chez les Pères cappadociens?" (215–268) nimmt H. vor allem zur Studie von G. Lafont, „Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?" (Paris 1969), kritische Stellung (246–265). Es mag sein, daß bei diesem die Analyse der patristischen Texte zum Teil zu kurz kommt. Im Grunde genommen hat er aber dennoch recht. Selbst wenn die östlichen Autoren, vor allem die Kappadozier, großen Wert auf die trinitarischen Hypostasen legen, bleiben sie damit für einen modernen Menschen allzu sehr auf der essentialen Ebene. Es geht auch bei ihnen um Seinsweisen, nicht um „Personen", mit denen man spricht und zu denen man betet. H. gibt das selbst in seiner Kritik an den Griechen weitgehend zu (vgl. 265f). M. E. ist die Frage nach dem Personalismus und dem Essentialismus in der Trinitätslehre der Kirchenväter nicht richtig gestellt. Auf jeden Fall müßte man bei dieser Gegenüberstellung in viel größerem Masse die Verkündigung und die Volksfrömmigkeit der griechischen und lateinischen Überlieferung mit in Betracht ziehen. Im besonderen müßte man auf die Frage eingehen, in welcher Form die östlichen und westlichen Christen zum Heiligen Geist beten. Diese Bemerkungen gelten auch vom Artikel „Du personnalisme en pneumatologie", in dem die doch sehr konstruierte Theologie von V. Lossky zur Sprache kommt (396–423). Im übrigen frage ich mich nach wie vor, ob in den letzten Jahren nicht manche Ökumeniker des Westens in der Pneumatologie den ostkirchlichen Theologen allzu sehr entgegengekommen sind und ihnen falsche Hoffnungen gemacht haben. Es gibt doch im dogmatischen Denken einen Fortschritt. Wenn man in der arianischen Kontroverse des 4. Jh.s Grund hatte, gegenüber der These des Hervorganges des Geistes durch den Sohn Zurückhaltung zu üben, konnte man sich dennoch später nicht mit der verbalen Unterscheidung zwischen Zeugung und Hervorgang begnügen und damit auf die Frage nach dem seinsmäßigen Unterschied zwischen dem Ursprung des Sohnes und dem des Heiligen Geistes verzichten. Nach meiner vielleicht altmodischen Meinung kann man hier nicht von komplementären Traditionen sprechen, sondern man müßte zugeben, daß Basilius und andere ihre Gründe hatten, noch nicht auf die Frage einzugehen.

Bei der Diskussion der einzigen Taufe macht der Vf. auch auf die antidonatistische Unterscheidung des Augustinus zwischen der *communio sacramentorum* und der *societas sanctorum* aufmerksam (559–595, besonders 587–591). Dabei beachtet er indes zu wenig, daß Augustinus die Idee der *consecratio*, die durch die Anrufung Gottes erfolgte Weihe der Personen und Sachen, voraussetzt sowie von seiner ganz pastoralen Ansicht ausgeht, nach welcher die moralische, nicht bloß ekklesiale Verfassung des Ministers die Heilswirksamkeit des Sakramentes nicht verhindern darf. Der Mensch soll nicht Sündern ausgeliefert sein, sondern auf Gott allein vertrauen können. Vor allem scheint mir die Kritik gegenüber Augustinus selbst zu schwach zu sein. Niemand wird heute, wie dieser damals es praktisch tat, ernstlich vertreten, daß die Mitglieder anderer christlicher Kirchen wohl gültig getauft, aber durch die Taufe nicht gerechtfertigt worden sind (vgl. 588f; etwas nuancierter 646–651). Im übrigen ist es offensichtlich, daß eine entschlossenere Kritik an der augustinischen Sakramententheologie auch weittragende Folgen für die Frage der communicatio in sacris hätte. Wenn unsere Mitchristen die Liebe des Heiligen Geistes auch besitzen, wie kann man ihnen die gemeinsame Teilnahme am Mahl der Liebe verweigern?

Schließlich noch zwei Hinweise zum äußerst interessanten Artikel „Ministère et sacerdoce" (710–765). Bei der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung wäre es gegeben gewesen, auch die wohl dokumentierte Untersuchung von E. Herrmann, Ecclesia in re publica (Frankfurt – Bern 1980) heranzuziehen. Ebenso hätten die sehr bemerkenswerten Ausführungen über die Natur des christlichen Priestertums (750–760) noch mehr Kraft bekommen, wenn dabei auch die Auffassung berücksichtigt worden wäre, welche Augustinus im zehnten Buch von De Civitate Dei entwickelt (vor allem X,6). Selbst wenn es sich dabei um eine Polemik gegen Porphyrius und damit um eine diesem entgegenkommende argumentatio ad hominem handelt, kommt darin trotzdem die dem Vf. selbst so teure ntl. Grundauffassung zum Ausdruck (vgl. 756f), nach welcher das Opfer der Christen nicht in Riten, sondern in der Ausrichtung aller Liebe auf Gott besteht, wie sie allein durch das Leiden Christi, des einzigen wahren Priesters, möglich geworden ist. Wenn die Kirche täglich die Eucharistie feiert, tut sie es somit darum, um die Christen immer wieder daran zu erinnern, daß sie in ihrer gegenseitigen Liebe zusammen mit Christus ein einziges Opfer sind und sich damit auf dem allen offenen Weg des Heiles befinden.

Rom Basil Studer

Augst, Rüdiger: **Lebensverwirklichung und christlicher Glaube**. Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus. – Frankfurt/Bern/New York/Paris: P. Lang 1990, XXXVI, 481 S. (Saarbrücker Theologische Forschungen Bd. 3) kart. DM 108,00 / sfr 103,00

Geschrieben wurde diese Saarbrücker Doktorarbeit noch in der ehemaligen DDR. Von daher wird die Zielausrichtung eines Vergleichs des monastischen Grundlaster der Akedia (Gleichgültigkeit) mit der Deontik des marxistischen Philosophen Wolfgang Segeth verständlich. Verständlich werden auch die Lücken in der neueren Literatur (Verzeichnis: XI-XXXVI); erstaunlicherweise fehlen auch die wichtigen, z. T. monographischen Artikel von A. Guillaumont in DictSpir, TRE und RAC.

Die These arbeitet mit zahlreichen, genau übersetzten Zitaten aus dem Gesamtwerk des Evagrios (Anm. 353–478). Ihr Aufbau ist klar: (a) Leben – Werke – Leben – Bedeutung; (b) Die Darstellung des evagrianischen Denkens mit dem Blick auf das Grundthema der Zielgerichtetheit auf, des Interesses an Gott; (c) Das Grundproblem der Akedia als religiöse Gleichgültigkeit; (d) Vergleich mit der marxistischen Deontik.

Am wichtigsten an der Arbeit ist die gründliche Aufarbeitung der Quellen des Evagrios und die reich belegte Darstellung seiner Lehre von der Akedia. (Die Weiterentwicklung des Lastersystems ins Mittelalter hinein wird weniger ausführlich beobachtet). Dabei wird die historische Bedeutung des Evagrios noch einmal herausgestrichen; seine Verbindung der dämonologischen Deutung (Mittagsdämon) mit dem Grundlaster der Akedia stammt in dieser Form und Genauigkeit aus eigener psychologischer Beobachtung. Der theologische und theologiegeschichtliche Fragebereich – z. B. der Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit, den immerhin H. U. v. Balthasar und K. Rahner und weniger deutlich auch I. Hausherr äußerten, oder auch die Auswirkung auf die ignatianische Unterscheidung der Geister – wird nur kurz dargestellt, aber sachlich oder historisch kaum ausgebreitet und beurteilt.

Die Zielstellung der Arbeit macht ihr dürftiges, im Formalen bleibendes Ergebnis verständlich:

„Die evagrianischen Logismen sind ... Gedankengebilde. Sie zielen auf Handlungen oder Handlungsunterlassungen und weisen sich so als handlungsleitende Gedankengebilde aus, die unter den Begriff der ‚Aufforderung' fallen." (255) „Die Acedia-Logismen entstehen ... in einer ... als unbefriedigend wahrgenommenen Situation. ... Hinsichtlich der vorgeschlagenen Handlungen sind die Acedia-Logismen stets inadäquat. Diese Inadäquatheit bringt Evagrius durch Konfrontation mit ... biblischen Entgegnungen ans Licht und hilft so die Lebensführung und Zielstrebigkeit des engagierten Christen ... vor Zersplitterung, Desorientierung und Frustration zu bewahren." (261)

Allerdings bietet der umfangreiche Text der Arbeit mit zahlreichen, sorgfältig belegten Einzelbeobachtungen reiche inhaltliche Informationen über die Akedia bei Evagrios.

Deutlich wird die Engführung der Zielsetzung durch den Vergleich mit den deutschsprachigen Arbeiten Gabriel Bunges über Evagrios, die A. in der DDR entgangen sind (besonders: AKEDIA, Die geistliche Lehre des EVAGRIOS PONTIKOS vom Überdruß; 1. Aufl. 1983). Schon die Übersetzung mit Überdruß (statt Gleichgültigkeit) bringt die ganzheitlichere Sicht zum Ausdruck und läßt die erstaun-

liche Modernität (La nausée: Sartre; Angst: Drewermann, Biser) ahnen.

Entschädigt wird der Leser bei A. durch die Übersetzung zweier wichtiger Schriften des Evagrios: De Oratione (leider nur nach Migne, mit Blick auf die französische Übersetzung durch I. Hausherr; aber besser als die vorliegende Übersetzung aus dem „Amerikanischen" (!), Münsterschwarzach 1986; vgl. die Teilübersetzung von H. Bacht bei Ruhbach/Sudbrack, Mystische Texte, 1989) und Kap. IV–VI des Antirrheticus. Aber auch hier zeigt der Vergleich mit entsprechenden Übertragungen von Bunge, daß die an die marxistische Logik angelehnte Formalisierung der Problematik leicht den existentiellen Ansatz der Akedia vergessen läßt und ihn in ein rein-intellektuelles Richtig-Unrichtig-Schema hineinpreßt.

Um die Arbeit von A. mit Gewinn zu lesen, sollte man Bunges mit Recht vielgerühmte Akedia-Schrift neben sich liegen haben. Dann zeigt sich, daß der Mönchstheologe des 4. Jh.s tatsächlich Probleme angeht, die an die Grundbefindlichkeit des Christen von heute reichen.

München Josef Sudbrack SJ

Sharpe, Richard: **Medieval Irish Saints' Lives**. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae. – Oxford: Clarendon Press 1991. IX, 427 S., Lw. £ 50,00

Richard Sharpe, Prof. für Urkundenlehre an der Univ. Oxford, greift hier ein Desiderat auf, bei dem man die Hoffnung beinahe schon aufgegeben hatte: die Erforschung der Überlieferungsgeschichte der Vitae Sanctorum Hiberniae.

Wie der Vf. in seinem Forschungsüberblick (39–90) zeigt, kann er bei seinen Studien auf die entsprechenden Vorarbeiten von Charles Plummer (+1927) zurückgreifen, die er allerdings mit veränderter Zielsetzung und verfeinerter Methodik (341) vorantreibt: Die zwischen dem 7. und dem 12. Jh. entstandene und in vier Phasen einteilbare hagiographische Literatur Irlands (8–38) ist größtenteils in drei Textsammlungen des 13. und 14. Jh.s überliefert, die heute in Dublin (D), London (O) und Brüssel (S) liegen. Diese sind zwar nicht direkt voneinander abhängig, basieren aber z.T. auf einer gemeinsamen Quellengrundlage (6). Natürlich habe Plummer diese drei Überlieferungsversionen gekannt, bei seinen textkritischen Studien aber nicht klar genug zwischen dem „process of composition" und dem „process of redaction" einer Vita unterschieden, „whereby an existing text may be added to, abbreviated, or otherwise revised". (84)

Genau um dieses Defizit geht es dem Vf., der keine Datierung der zugrundeliegenden Viten beabsichtigt, sondern vielmehr „the closest possible understanding of the work of the collectors" intendiert (85). Methodisch orientiert er sich dabei besonders an den neuesten Erkenntnissen der Literarkritik.

Ein Beispiel: Um sich ein Bild von der Arbeitsweise des Redaktors von D machen zu können, vergleicht er die Vita IV S. Brigitae aus der Kollektion D mit der Vita I S. Brigitae, die außerhalb der drei genannten Textsammlungen überliefert ist. Anhand dieses minutiösen Textvergleichs, der in eine erstmalige vollständige Edition der Vita IV mündet (139–208), gelingt es dem Vf., ein genaues Bild von der Arbeitsweise des D-Redaktors zu zeichnen: So neige jener u. a. dazu, die Chronologie seiner Vorlagen zu glätten, unlogische Passagen zu eliminieren und Skandalgeschichten zu beschönigen (213). Darüber hinaus zeige er gute topographische Kenntnisse (214), ja, die Vita IV S. Brigitae sei geradezu ein „paradigma to show how the redactor of D worked up an individual text in his own way" (216). Dagegen ergäben Textvergleiche, daß die Redaktoren von S und O ihre Textvorlagen weitgehend unverändert übernommen hätten: Es ließen sich kaum inhaltliche Variationen festmachen, allenfalls terminologische Abwandlungen wie die Ersetzung des Nomens „regulus" in der Vorlage durch „rex" in der Sammlung O. Darüber hinaus seien allerdings für S und O näher eingrenzbare gemeinsame Textvorlagen zu erkennen (247–296).

Der Vf. rundet seine Darstellung ab mit einer behutsamen Auswertung seiner textkritischen Befunde im Blick auf die Entstehungszeiten und -orte der drei Vitensammlungen (347–389). Es folgen ein nach Primär- und Sekundärliteratur gegliedertes Literaturverzeichnis sowie ein „General Index" (390–427).

Das an minutiösen textkritischen Detailbeobachtungen überreiche Werk des Vf. ist anregend, ja auch spannend zu lesen, weil der Leser für sein Mitgehen auf dem steinigen Weg der Textkritik immer wieder durch überraschend konkrete und leicht verständliche Einblicke in die Redaktionsgeschichte der irischen Viten belohnt wird. Auf diese Weise erhält er sowohl ein konturiertes Panorama von der schwierigen Überlieferungslage der irischen früh- bzw. hochmittelalterlichen Viten als auch eine Vorstellung davon, was auf diesem Feld noch zu leisten ist: Der Vf. selbst wirbt dafür, daß seine textkritische Untersuchung der irischen Viten fortgesetzt wird, um so noch gründlichere Einblicke in deren Redaktionsgeschichte zu erhalten und diese für die Datierung des „earliest recoverable stage" einer jeweiligen Vita heranziehen zu können (388).

Münster Hubertus Lutterbach

Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg, II. Bd, Zweite Hälfte: Handschriften aus benediktinischen Provenienzen II. bearb. von Hans Thurn. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1986. XI, 216 S., DM 130,00

Das hier besprochene Werk ist der fünfte umfangreiche Bd bzw. Teil-Bd der Handschriften der Würzburger Universitätsbibliothek, den der gelehrte Bearbeiter veröffentlicht hat.

Der I. Bd umfaßte die Handschriften der Zisterzienserabtei Ebrach. Die zwei Teil-Bde des III. Bds behandeln die Pergament- bzw. Papierhandschriften der ehemaligen Würzburger Dombibliothek. Der erste Teil-Bd des II. Bds beschrieb Handschriften benediktinischer Provenienz, nämlich Amorbach, Kitzingen, Münsterschwarzach, Theres, St. Afra (Würzburg), St. Burkhard (Würzburg) und St. Jakob (Würzburg). Mit diesem neuen Katalogbd ist nun ein letzter großer Handschriftenbestand benediktinischer Herkunft erfaßt.

St. Stephan in Würzburg wurde 1013 als Kanonikerstift gegründet, aber schon 1057 in eine Benediktinerabtei umgewandelt und mit Mönchen aus Münsterschwarzach besetzt. Im 12. Jh. wurde es stark durch Hirsau beeinflußt. 1459 trat es der Bursfelder Reform bei. Der erhaltene geschlossene Handschriftenbestand der Klosterbibliothek ließe an sich erhoffen, daß er wertvolle geschichtliche Rückschlüsse auf das geistige und religiöse Leben der Klostergemeinde ermöglicht. Doch ist dies nur für das 15. Jh. zutreffend.

Thurn weist jedenfalls in seinem Vorwort darauf hin, daß aus der Zeit vor 1400 relativ wenige Codices erhalten sind, und nimmt an, und kann es auch in manchen Fällen nachweisen, daß die Buchbinderei des Klosters in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s ältere, nicht benötigte Handschriften makulierte und als Material zum Einbinden verwendete.

Der vorliegende Bd beginnt mit der Beschreibung von zwei Pergamenthandschriften (lateinische Bibel des 14. Jh.s und Antiphonale/Responsoriale vom Jahr 1463), die leider beide nicht mehr existieren, sondern im Jahre 1945 bei dem Brand von Würzburg zugrunde gingen. Noch ein anderer, wesentlich größerer Verlust gegenüber dem, was der Bibliothekskatalog der Abtei vom Jahre 1797 an Manuskripten bezeugt, wurde vom Bearbeiter festgestellt: 14 der damaligen Handschriften sind 1803 nicht in die Universitätsbibliothek Würzburg gelangt, sondern in den Wirren der Säkularisation offenbar verschollen.

Bei einer Durchsicht des Katalogs ist man einerseits überrascht über die Fülle an monastischer Literatur und an religiös-erbaulichen Traktaten, zumal aus dem Spätmittelalter. Reich vertreten sind namentlich Johannes Gerson, Jacobus de Jüterbog und Thomas a Kempis. Dagegen fehlen fast völlig die mittelalterlichen Werke der systematischen Theologie, etwa eines Bonaventura und Thomas von Aquin. Spärlich ist ferner der Bestand an Schriften der Väter. Auch die Werke Platons fehlen ganz; was Aristoteles betrifft, so besaß das Kloster nur ein paar kurze Kommentare zu einzelnen Werken des Stagiriten.

Die Bearbeitung und Beschreibung der Handschriften ist nach den heute üblichen Grundsätzen vorbildlich durchgeführt.

Die Sekundärliteratur wurde im vollen Umfang beigezogen. Auch die Editionen einzelner in den Manuskripten enthaltener Stücke sind exakt vermerkt. Ein gründliches Personen- und Sachregister ist beigegeben, das auch über Buchschmuck, datierte Handschriften, Schriftarten u. ä. hinreichend Aufschluß gibt. Das Initienregister umfaßt nicht weniger als 20 doppelspaltig bedruckte Folioseiten. Wertvoll wird es für die Benützer der Würzburger Handschriftenabteilung sein, daß dem Bd (S. 207–215) eine Signaturenkonkordanz beigegeben ist, die für jedes in den bis jetzt gedruckten Katalogen bearbeitete Manuskript Bd und Seite der Beschreibung mitteilt.

Eine kleine Richtigstellung zu den Handschriften M.ch.q.107 und M.ch.q.111 erscheint notwendig. Bei dem *„Tractatus excerptus ex collacionibus et institucionibus sanctorum patrum de discretione"* des Heinrich von Friemar, der sich in diesen beiden Handschriften fol. 5r–9v bzw. fol. 101r–106v findet, handelt es sich nicht um einen bisher unbekannten Traktat, sondern um ein Exzerpt, und zwar das dritte Buch aus Heinrichs Traktat *„De perfectione spiritualis hominis interioris"*, der als ganzer in der Handschrift M.ch.q.104, fol. 151v–317r enthalten und in diesem gedruckten Katalog S. 135 verzeichnet ist. In dieser Würzburger Handschrift findet sich das Exzerpt mit dem angegebenen Incipit und Explicit auf fol. 175r–181v.

Es ist Thurn gelungen, auch eine reiche Zahl anonymer Stücke zu identifizieren, wofür ihm die Forschung Dank schuldet.

Ein Beispiel von einiger Bedeutung bildet M.ch.q.103, ein Papierkodex aus dem Jahr 1455, der einen anonymen *„Liber de monastica vita"* enthält. Es handelt sich um eine der ersten und umfangreichsten Schriften, die im Spätmittelalter zu den Fragen der Klosterre-

form von dem Nürnberger Augustiner Conradus de Zenn zur Zeit des Konstanzer Konzils geschrieben wurde (vgl. dazu neuestens: Hellmut Zschoch, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jh.. Conrad von Zenn OESA [† 1460] und sein Liber de vita monastica, Tübingen 1988). Die neuaufgefundene anonyme Würzburger Handschrift könnte aber Zweifel aufkommen lassen an der Richtigkeit dieser bisherigen Zuteilung des Werkes an den Nürnberger Augustiner.

Jedenfalls bietet sie schon in den ersten Zeilen des Prologs eine schwerwiegende Textvariante, die für einen Benediktiner als Vf. zu sprechen scheint. Das Initium lautet nämlich: „Universis in Christi Jesu religiosis, ad quos presentes pervenerint, et presertim sub regula sancti Benedicti militantibus . . .". Zwar hat schon eine andere Hand aus gleicher Zeit auf dem Rand das „Benedicti" durch „Augustini" ersetzt, aber die Frage bleibt offen, ob der Würzburger Schreiber das Werk seinem benediktinischen Milieu adaptieren wollte oder ob vielleicht sogar ein Benediktiner der eigentliche Vf. dieses „Liber de monastica vita" ist.

Der Rez. ist der Frage nachgegangen, indem der den Text des Würzburger Manuskripts mit dem der anderen Textzeugen verglichen hat. Zu den schon länger bekannten vier Handschriften (vgl. A. Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens, Würzburg 1966, S. 195 und 575) sind noch einige anonyme Münchener Textzeugen hinzuzufügen, auf die schon Thurn hinweist. Das Werk ist somit heute in acht Codices überliefert, nämlich:

1) Augsburg, Universitätsbibliothek: Oettingen-Wallersteinsche Bibliothek II 1 Fol. 193, aus der Benediktinerabtei St. Magnus, Füssen. – 2) Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Lat. fol. 704, aus der Kartause zu Erfurt. – 3) München Clm. 3553, aus dem Karmelitenkloster in Augsburg. – 4) München Clm. 5176, aus dem Augustiner-Chorherrenstift Beyharting (Oberbayern). – 5) München Clm. 5892, aus der Benediktinerabtei Ebersberg (bei München). – 6) München Clm. 8391, aus dem Augustiner-Eremitenkloster zu München. – 7) Wien, Nationalbibliothek 4934, vielleicht aus dem Augustiner-Eremitenkloster zu Wien. – 8) Würzburg, Universitätsbibliothek, M.ch.q.103, aus der Benediktinerabtei St.Stephan in Würzburg.

Die für ein solch umfangreiches Werk immerhin beträchtliche Zahl von acht Textzeugen, dazu deren Vorhandensein in Klosterbibliotheken ganz verschiedener Orden zeugt zweifellos für das nicht geringe Interesse, das dieser „Liber de monastica vita" im süd- und mitteldeutschen Raum im 15. Jh. besaß. Doch wird das Werk nur in den Manuskripten Nrr. 1,2 und 7 Conrad von Zenn ausdrücklich zugeschrieben. Ein Nachtrag des Verfassers aus späteren Jahren, der zwischen 5–9 Blatt füllt, ist in dem Würzburger Manuskript und ebenso in dem der Berliner Bibliothek nicht vorhanden.

Was aber ist das Ergebnis unseres Textvergleichs? Die Lesart „Benedicti" am Anfang des Prologs findet sich nur im Würzburger Manuskript und ist auch in ihm offensichtlich als Schreibfehler zu bewerten. Denn schon im Text des Prologs heißt es im Würzburger Textzeugen – genau wie in den übrigen, auch denen benediktinischer Provenienz –: „In religione vero nostra secundum regulam sancti Augustini..." (fol. 7r) und wenig später: „Ideo(?) beati patris Augustini regula..." (fol. 7v). So ist also die erwähnte Variante „Benedicti" ein reines Versehen des Schreibers.

Würzburg Adolar Zumkeller OSA

Johnson, Timothy: **Iste Pauper Clamavit**. Saint Bonaventure's Mendicant Theology of Prayer. – Frankfurt/Bern/New York/Paris: P. Lang 1990, 270 S. (Europäische Hochschulschriften, XXIII, Bd 390), kat. DM 77,00.

Die römische Doktorarbeit von 1989 geht das Thema: Gebet bei Bonaventura zum einen unter dem Gesichtspunkt des Bittens an (petitionary prayer). Zum anderen versteht sie diese Gebethaltung aus dem franziskanischen Armutsimpuls heraus: „The Poverty of Being" (creatura de se habeat non-esse, totum esse habet aliunde) und „The Poverty of Sin" (*genus humanum est mendicans per defectum gratiae et iustitiae*). Mit und durch Christus sind wir aber Söhne Gottes geworden, *„nec omnino aequivoce, nec omnino univoce"*. Und so gehört das Gebet, als Aussprechen unserer Armut, die von Gott beschenkt wird, zur Nachahmung Christi.

Diesen Aspekt (er ist die Mitte!) der geistlichen Theologie Bonaventuras stellt J. mit vielen Stellenverweisen dar:

Nach den Sieben Gaben des Hl. Geiste, die Bonaventura im Vater-Unser findet; an der Problematik des unaufhörlichen Betens, das Bonaventura in der Drei-Einheit von mündlichem Gebet, von innerer Sehnsucht und äußerem Tun entfaltet; und am Schluß als Thema des Friedens, womit auch das kontemplative Beten berührt wird.

Die Arbeit konzentriert sich auf die Bonaventura-Exegese. Moderne Problemstellungen (Gebets-Erhörung; Auseinandersetzung mit der kontemplativen Religiosität Ostasiens; der „politische" Aspekt) werden nicht ausdrücklich gemacht. Besonders ein Vergleich mit der Theologie des Thomas von Aquin (den U. v. Balthasar aus der Reihe der theologischen Heiligen, d. h. der spirituellen Theologen ausschließt, zu denen er aber Bonaventura rechnet) hätte die Bedeutung des franziskanischen Kirchenlehrers unterstrichen. So aber bietet uns diese Doktorthese eine sorgfältig gearbeitete Darstellung eines (des) Herz-Themas Bonaventuras.

München Josef Sudbrack SJ

Hildegard von Bingen: **Heilkraft der Natur. „Physika"**. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen der Geschöpfe. Erste vollständige, wortgetreue und textkritische Übersetzung, bei der alle Handschriften berücksichtigt sind. Übers. von Marie-Louise Portmann, Hg. von der Basler Hildegard-Gesellschaft. – Aschaffenburg: Pattloch 1991. 552 S. geb. DM 39,80

Hildegards „Physica", vermutlich entstanden zwischen 1150 und 1160, ist uns lediglich aus Handschriften des 14. und 15. Jh.s überliefert, die jeweils stark differieren und mit sicherlich unechten Zutaten versehen sind. Marie-Louise Portmann hat sich bei ihrer Übersetzung vor allem auf die Pariser Handschrift gestützt, aber auch Texte aus Wolfenbüttel, Brüssel, Bern sowie den Erstdruck (1533) hinzugezogen. Während sie behutsam das Echte vom Unechten zu scheiden sucht (etwa 497: „Visionären Ursprungs kann ja nicht sein, was sinnlos ist"), preisen die Hg. das Ganze als „visionäres" Schrifttum an, das der Verlag schließlich als „außergewöhnliche Heilkunde", auch für unsere Zeit, anbietet (so auf dem Schutzumschlag: „Rezepte und Ratschläge für ein gesundes Leben").

In Wirklichkeit handelt es sich bei den vorliegenden Texten um eine Sammlung von Naturwissen der Zeit, der Epoche der ausklingenden „Klostermedizin". In ihrer Theorie basiert diese „Naturkunde" auf der antiken Humoralpathologie; in der Praxis stellt sie uns die „Volksmedizin" spätantiker und frühmittelalterlicher Provenienz vor Augen, wie sie auch in zahlreichen Varianten zu finden ist. Man mag dieses Naturwissen als historisch interessant bewerten, es auch für eine aktuelle „Naturheilkunde" auszuwerten versuchen, unter dem Etikett „Hl. Hildegard" (so auf dem Schutzumschlag) sollte es nicht auf den Markt gebracht werden. Man braucht nur eine Seite dieser naiven naturkundlichen Texte mit dem Duktus und Niveau ihrer theologischen Schriften zu vergleichen, um zu wissen, daß man hier zwei völlig verschiedene Welten vor sich hat.

Aus der „Einführung" geht leider nicht hervor, wo die Hg. ihre Meinung kundtun und an welcher Stelle sie das Wort der eher kritischen Übersetzerin weitergeben. Der „Anhang" bringt eine interessante „Zusammenfassung der wissenschaftlichen Namen" in neuer Nomenklatur, zusammengestellt von Friedrich Wiedemann (Frankfurt); ferner ein „Verzeichnis der Heilanzeigen", das den Leser eher verwirrt als informiert (Beispiele: „Und wenn Krebse, nämlich dünne Würmlein, das Fleisch des Menschen zernagen, lege er warme Brotkrümel auf", oder: „Ein Mensch, der fürchtet, er werde durch Gift getötet, der lege den Huf des Einhorns unter die Schüssel").

Diese mittelalterliche Volksmedizin als Rezepte aus der Apotheke Gottes anzupreisen und die hl. Hildegard als visionäre Mittlerin einzuschalten, entbehrt jeder Grundlage. Abgesehen davon, daß uns keine authentischen Texte vorliegen, ist es kaum noch möglich, die angeführten pflanzlichen Heilmittel zu identifizieren oder gar die damaligen Kranheitsnamen mit heute gebräuchlicher Symptomatik auf einen Nenner zu bringen. Das Ganze – wie auch die sogenannte „Hildegard-Medizin" – hängt damit in der Luft. Inwiefern aber die vorliegenden Texte nun auch „eine Grundlage zu eigenem Forschen" (18) bieten sollen, bleibt schlichtweg unerfindlich!

Heidelberg Heinrich Schipperges

Albert, Marcel: **Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus 1639–1651**. Ein römischer Diplomat in theologischen Auseinandersetzungen. – Freiburg: Herder 1988. XXXIV, 301 S. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 44. Supplementheft)

In den vergangenen Jahrzehnten wurde die Erforschung des Jansenismus vor allem vorangetrieben durch die zahlreichen Untersuchungen und Quellenpublikationen von Lucien Ceyssens. Eine im katholischen Bereich früher übliche globale, eher negativ ausgerichtete Wertung ist einer behutsamen und differenzierenden Beurtei-

lung dieser das 17. und 18. Jh. so stark bestimmenden theologischen und kirchenpolitischen Bewegung gewichen.

Die vorliegende Arbeit, eine Bonner kirchengeschichtliche Diss., unternimmt es, einen Ausschnitt aus dem werdenden Jansenistenstreit zu erhellen, nämlich die Aktivitäten des Kölner Nuntius Fabio Chigi, des späteren Papstes Alexander VII. Chigi profilierte sich als Papst durch den Erlaß einiger wichtiger Bullen und bereits zuvor als Staatssekretär unter Innocenz X. als entschiedener Gegner der Jansenisten. Sein Eingreifen in die Auseinandersetzungen um das Werk des Bischofs von Ypern, Cornelius Jansen, „Augustinus" als Nuntius in Köln wurde dagegen früher kaum eingehender gewürdigt, erst seit einschlägigen Quellenpublikationen durch Lucien Ceyssens und Konrad Repgen stärker beachtet. A. zeichnet nun unter Heranziehung auch bisher nicht bekannter Quellen ein minutiöses Bild, wie das Erscheinen des „Augustinus" und die sich daran anschließenden Streitigkeiten den Kölner Nuntius beschäftigten.

Die Darstellung zeigt aufs neue, wie die Gnadentheologie des Cornelius Jansen im Anschluß an Augustin von Anfang an in theologisches Parteiengezänk und kirchenpolitische Richtungskämpfe hineingezogen wurde. Vor allem die Jesuiten sahen im „Augustinus" einen Generalangriff auf ihre theologische Schulrichtung und suchten seine Verbreitung mit allen Mitteln zu verhindern bzw. ein Verbot der römischen Stellen wegen Verstoß des Werkes gegen kuriale Erlasse und wegen theologischer Irrtümer in der Gnadenlehre herbeizuführen.

Die lebhaften antijansenistischen Aktivitäten des päpstlichen Diplomaten Chigi erstreckten sich nicht nur auf den Bereich seiner Kölner Nuntiatur, sondern auch in die spanischen Niederlande hinein. Trotz gelegentlicher vermittelnder Versuche war Chigi doch sehr stark der Partei der Jesuiten verbunden. Selbst ohne tiefergehende theologische Bildung, die ihm ein eigenständiges und unabhängiges Urteil erlaubt hätte, hatte sich der junge Student Chigi an der Lehre des Jesuitentheologen Francisco Suarez begeistert, die er nach eigenem Bekunden einleuchtend fand. Von daher ist sein Hinneigen zur jesuitischen Richtung im Gnadenstreit einsichtig. Der Nuntius mußte jedoch bei seinem Weggang nach Rom im Jahre 1651 erkennen, daß es seinem unermüdlichen Bemühen nicht gelungen war, das Feuer, das der „Augustinus" Jansens entfacht hatte, einzudämmen. Zu sehr beschäftigte die Gemüter der Menschen des 17. Jh.s die Frage nach der Begnadigung des Christen und nach den Formen christlicher Frömmigkeit und zu groß waren – wie so oft in der Kirchengeschichte – nicht nur theologische, sondern auch kirchenpolitische Parteilichkeiten und Rechthabereien.

A.s Diss. ist mit großem Fleiß und mit Sorgfalt gearbeitet. Sie vermittelt nicht nur ein treffliches Bild des Antijansenisten Fabio Chigi, sondern bietet auch einen guten Einblick in die Aktivitäten des Kölner Nuntius und bildet daher ein Kapitel Nuntiaturgeschichte des 17. Jh.s.

Der Vf. geht in seiner Gliederung des Stoffes sehr atomisierend vor. Es wäre für die Lektüre vielleicht günstiger gewesen, wenn die Gliederung etwas großräumiger erfolgt wäre.

Würzburg Klaus Ganzer

Russo, Antonio: **Henri de Lubac**: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel. Prefazione di Walter Kasper. – Brescia: Edizioni Studium 1990. 433 S. (La Cultura 40), kart. Lit 42.000

Das vorliegende Werk ist eine theol. Diss., die der Vf. 1989 der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen vorlegte (Erstgutachter W. Kasper). Es handelt sich um einen Zugang zum Lebenswerk des französischen Kardinals Henri de Lubac SJ (1896–1991), insofern darin das Verhältnis von Dogma und Geschichte thematisiert wird. In besonderer Weise wird dabei der Einfluß M. Blondels untersucht.

Die Arbeit ist in ungewöhnlicher Weise umsichtig und intensiv zugleich. Der Vf. erweist sich als profunder Kenner der Schriften de Lubacs wie der Philosophie Blondels (und der Interpreten wie Bouillard, Henrici usw.); er dokumentiert das auch durch umfangreiche Zitation in den Anmerkungen. Besondere Authentizität kommt der Arbeit dadurch zu, daß der Vf. relevante Fragen dem greisen Kardinal vorlegte und von diesem briefliche Antworten erhielt, die hier mit aufgenommen sind. Dadurch wird das ein wenig mißliche Faktum ausgeglichen, daß der Vf. de Lubacs „Mémoire" von 1989 nicht mehr berücksichtigen konnte (in der Konklusion kommt er selber darauf zu sprechen).

Über das engere Thema hinaus enthält das Werk wertvolle Darstellungen der geistesgeschichtlichen „Ausgangslage" zu Beginn dieses Jh.s sowie der Kontroverse um die „Nouvelle théologie". Innerhalb der Literatur zu H. de Lubac ist ihm ein bleibender Rang sicher.

Münster Herbert Vorgrimler

Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. Hg. v. Michael Sievernich. – Mainz/München: Grünewald/Kaiser 1988. 195 S. (Gesellschaft und Theologie. Politische Theologie Bd. 6), kart. DM 22,80

Als das Wort von der Theologie der Befreiung vor vielen Jahren erstmals um die Welt ging, stieß es nicht überall auf Zustimmung. Und auch heute sind Widerstände in manchen Kreisen unverkennbar. Allerdings hat sich auch eine realistische Betrachtung immer mehr durchgesetzt und vielerorts zu der Einsicht geführt, die im Vorwort zu diesem Buch so formuliert ist:

„Das Auftauchen der Befreiungstheologie stellt für die katholische Weltkirche und die Theologie eine Herausforderung dar, die anzunehmen einen Dialog zwischen Volk, Theologen und Lehramt erfordert; als dessen Grundregel hat zu gelten, daß jeder gute Christ mehr dazu bereit sein muß, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verdammen" (9).

Das aber geht nur am besten, wenn man sich mit den Grundideen der Befreiungstheologie vertraut macht und sich Kenntnis darüber verschafft, worin ihre zentrale Inspiration besteht. Vielen ist es gar nicht bewußt, daß der Kern dieser Theologie nicht die sozialwissenschaftliche Analyse oder die Befürwortung einer bestimmten politischen Doktrin ist. Das entscheidende Merkmal der Befreiungstheologie ist vielmehr eine tiefe Spiritualität, nämlich die Spiritualität der Christusbegegnung im armen Nächsten. Darin steckt auch die Frage nach dem Gott des Lebens in der Praxis der Liebe. Nur im Licht dieser Frage – und nicht umgekehrt – werden die sozio-ökonomischen, kulturellen und politischen Verhältnisse des lateinamerikanischen Kontinents als Frage an die Theologie aufgenommen und diskutiert.

Vielen engagierten Christen, die sich für eine Anwendung der befreiungstheologischen Grundideen auf europäische Verhältnisse interessieren, möchte das vorliegende Lesebuch eine Hilfestellung bieten. Die Beiträge stammen von führenden lateinamerikanischen Theologen und informieren so aus erster Hand über die Entstehung und Entfaltung, über die verschiedenen Phasen und Strömungen der Befreiungstheologie. Der Leser erhält außerdem anregende Hinweise auf mögliche Impulse für Gemeindeleben und Theologie in Europa und somit auch die Einladung zu einem für die Zukunft der Weltkirche hoffnungsvollen Austausch.

Münster Kossi J. Tossou

Jesus der Offenbarer I: Altertum bis Mittelalter, II: Frühe Neuzeit bis Gegenwart. Bearb. von **Franz-Josef Niemann**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990, 151 / 216 S. (Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie 5,1-2. Hg. von Karl Heinz Weger), kart. DM 29,80 / öS 198,00

Der Verlag Styria möchte mit seiner Reihe „Texte zur Theologie" die entscheidenden Texte und Zeugnisse für die systematischen Disziplinen der Theologie präsentieren. Unter den von K.-H. Weger herausgegebenen 6 Bänden zur Fundamentaltheologie dürfen die beiden von F.-J. Niemann bearbeiteten beiden Teilbände „Jesus der Offenbarer" als besonders geglückt bezeichnet werden.

Der Aufbau folgt dem generellen Schema der Reihe. Im Vorwort wird betont: „Die vorliegende Sammlung möchte zum einen Texte präsentieren, die zu Recht als klassisch gelten, zum anderen aber auch solche Quellen zu Wort kommen lassen, die nicht ganz leicht zugänglich sind, aber eine beachtenswerte Wirkungsgeschichte haben." (11) In seiner Einleitung führt N. in „Die Aufgabe des Traktats", genauer: in die „entscheidende Frage des mittleren dieser drei Traktate [...], ob der Offenbarungsanspruch des Christentums glaubwürdig sei" (12), ein und gibt einen präzisen Abriß der „Geschichte der Problematik". Unter dem Titel Die Bibel und ihre Umwelt werden neben Passagen aus dem AT und NT als „Außerchristliche Quellen und Texte zu Jesus" die einschlägigen jüdischen und römischen Zeugnisse herangezogen. Im Teil Spätantike erhält unter dem Stichwort „Christliche Theologen" hinsichtlich der „Apologeten" Justin ein besonderes Gewicht. Aus der „Apokryphen Literatur" werden die sog. Sibyllinischen Weissagungen herangezogen. Unter den „Griechischen Kirchenvätern" bekommt (neben Clemens v. Al. und Athanasius) die Auseinandersetzung des Origenes mit Kelsos den Vorrang, von den „Lateinischen Kirchenvätern" kommen Tertullian, Laktanz und (relativ kurz) Augustinus zu Wort. Aus den Texten „Nichtchristlicher Autoren" werden ein Abschnitt aus den Wundererzählungen bei Philostrat und Passagen aus Porphyrios und Julian vorgelegt. Im Teil Mittelalter gehen Texte aus dem Islam (Koran, Abû Tâhir, Al-Ghazali) und dem Judentum (Toledoth Jeschu) der Auswahl christlicher Theologen voraus, die sich auf Anselm v. C. und Thomas v. A. konzentriert.

Der zweite Teilband bringt unter der Überschrift Frühe Neuzeit an Texten Christlicher Theologen neben zwei Abschnitten von M. Luther und H. Grotius vor allem Auszüge aus den „Pensées" B. Pascals. Das Schwergewicht kommt dann aber den Texten zur „Offenbarungskritik" zu, vor allem H. S. Reimarus und G. E. Lessing. Die Christlichen Texte im Teil 19. und 20. Jh. sind nach „Leben-Jesu-Forschung" (H. E. G. Paulus, D. F. Strauß, E. Re-

nan, A. Schweitzer), „Evangelische Theologie" (S. Kierkegaard, E. Troeltsch, R. Bultmann, K. Barth, E. Käsemann, W. Pannenberg), „Katholische Theologie" (eine größere Auswahl aus J. S. v. Drey, A. Günther, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, daneben J. H. Newman, J. N. Ehrlich, F. Hettinger, M. Blondel, abschließend H. J. Pottmeyer) und „Kirchliches Lehramt" (kurze Abschnitte von Pius IX. bis zu einer Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission von 1983) gegliedert, die Nichtchristlichen Texte in die Unterabschnitte „Religionskritik" (L. Feuerbach, F. Nietzsche, A. Drews), „Neomarxismus" (E. Bloch, M. Machoveč), „Judentum" (L. Baeck, J. Klausner, M. Buber, Sch. Ben-Chorin), „Hinduismus" (M. Gandhi), „Buddhismus" (D. T. Suzuki).

Sehr informativ sind die kurzen, präzisen Einleitungen vor jedem Text. Hier wie durch die Textauswahl selbst wird z. B. anschaulich, wie manche Topoi der Offenbarungskritik sich von der Antike bis in die Neuzeit wie ein roter Faden durchhalten. Begrüßenswert ist, daß sich N. häufig auf wichtigere Autoren konzentriert und damit ein weniger buntes Gesamtspektrum in Kauf nimmt. Das gibt der Auswahl ein größeres Profil. Einen vergleichbaren „Reader" zur „demonstratio christiana" gibt es derzeit nicht. Sowohl als begleitende Lektüre für Vorlesungen in Fundamentaltheologie wie zur ersten Information in deren Sache ist die Sammlung bestens geeignet.

Freiburg i. Br. Hansjürgen Verweyen

Sullivan, Francis A. SJ: **The Church We Believe In**. One, Holy, Catholic and Apostolic. – New York / Mahwah. N.J.: Paulist Press 1988. VI, 241 S., Pb. US$ 9,95

Bescheiden vermerkt der Ekklesiologe der römischen Gregoriana, er wolle keinen Schul-Traktat bieten; tatsächlich legt er einen konzisen und inhaltsreichen Entwurf einer Lehre von der Kirche auf der Grundlage des Vaticanum II vor, der hohe Beachtung verdient. Leitidee seiner didaktisch gut aufgebauten und leicht verständlich geschriebenen Abhandlung sind die vier Kirchenattribute des Nicaeno-Constantinopolitanum, in denen das Wesen der Kirche Christi entfaltet wird. Obschon das Buch sich vorwiegend an die Glaubensgenossen des Autors richtet, bezieht es je und stets auch die gesamte Christenheit und ihre ekklesiale Stellung mit ein.

Nach einem Kurzkommentar zu „Lumen gentium" I, in dem die Kirche als Mysterium geschildert wird, befaßt sich die Studie eingehend mit dem berühmten „subsistit" (LG 8), also mit der Frage, wie sich die Kirche Jesu Christi und die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft zueinander verhalten. Sicher ist: eine absolute und schlechthinnige Identität wollte das Konzil nicht aussagen. Aus der Intention der Väter und vor allem aus deren Niederschlag im Ökumenismusdekret eruiert Sullivan, *subsistere* sei mit *fortdauern, bleiben* (to continue, to remain) zu übersetzen – mithin solle gesagt sein, daß die neutestamentliche Kirche in der römisch-katholischen Kirche *weiterbestehe*. Er plädiert, mit anderen Worten, für eine strukturelle Identität. Für die anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften folgt dann, daß sie zwar „nur" Elemente der echten Kirchlichkeit bewahrt haben, aber – und hier widerspricht er der Erklärung der Glaubenskongregation von 1985 – nach Ansicht der Kirchenversammlung gleichwohl wirkliche Kirchen sind.

Nun beginnt sich S. mit den vier Adjektiven des Symbolums zu beschäftigen. Die Einheit der Kirche sieht er als Einheit in der communio ecclesiarum. Sie kann juridisch, hierarchisch und theologisch verstanden werden; nötig sei nur die theologische, um einer Gemeinschaft den ekklesialen Status zusprechen zu können. Damit lassen sich dann die „Außengrenzen" der Kirche abstekken: Christlicher Glaube und sakramentales Leben (Taufe und die Feier des Herrenmahles) genügen für die Kircheneinheit. Denn für die Eigenschaft „unum" kann nicht mehr eingefordert werden als für die der Heiligkeit, wo bekanntlich niemand der Meinung ist, diese müsse für die Kirchlichkeit der Kirche perfekt sein.

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Studie der Katholizität. Sie ist Gabe, Aufgabe und Missionsmotiv der Kirche. In diesem Zusammenhang wendet sich der Vf. dem Gliedschaftsproblem zu. Er sucht es mit der konziliaren Kategorie des „universalen Heilssakraments" zu lösen. Damit erhebt sich zugleich die Frage nach den Beziehungen der römischen zu den anderen Kirchen, bzw. die Frage nach dem Sinn des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus": S. entscheidet sich für die Inklusivitätsthese; alle christlichen Kirchen sind, je auf ihre Weise, Instrumente des konkreten Heils. Es kommt den Menschen vor allem durch die Eucharistie zu. Gott sind natürlich auch andere Wege, z.B. über die Religionen, möglich, um Menschen seine Gnade zu schenken. Im Gegensatz zu vielen anderen ekklesiologischen Werken betrachtet das vorliegende die Sakramentalität der Kirche nicht nur hinsichtlich des Gottesheiles, sondern auch, entsprechend dem zweiten Teil der Beschreibung von LG 1, im Blick auf die Einheit der Menschen untereinander. Hier wird die ansonsten manchmal etwas abstrakt wirkende Darstellung sehr konkret: Die Kirche ist „Sakrament des integralen Heiles"; heute bedeute dies den vollen Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – so kommentiert das Werk anhand der lehramtlichen nachkonziliaren Aussagen von „Octogesima adveniens" bis zur Instruktion der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie von 1986.

Endlich wendet sich das Buch der Apostolizität zu: Hier werden vor allem die interkonfessionellen Probleme um das Amt erörtert; das geschieht durch die Kommentierung der entsprechenden ökumenischen Konvergenz- und Konsenspapiere.

Im Schlußkap. unternimmt der Vf. eine kurze Synthese der vier Proprietäten der Kirche. Ein Namens- und ein Sachregister runden das Buch ab.

Die Übersicht deutet hinlänglich an, daß ein wichtiges, auf weite Strecken originelles Werk entstanden ist. In soliden Analysen gelangen die Hauptfragen heutiger ekklesiologischer Reflexion zur Darstellung. Man wünschte sich angesichts des ziemlich dürftigen Marktes hierzulande eine Übersetzung dieser Lehre von der Kirche.

Regensburg Wolfgang Beinert

Szafrański, Adam Ludwik: **Kairologia**. Zarys nauki o Kościele w świecie wspólczesnym (Kairologie. Abriß der Lehre von der Kirche in der Welt von heute). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1990, 478 S.

Die zeitgenössische Ekklesiologie ist um eine weitere summarische Arbeit reicher geworden. Inspiriert wurde diese Unternehmung durch den langjährigen und sehr verdienstvollen Mitarbeiter am Institut für Pastoraltheologie der Katholischen Univ. Lublin, Prof. A. L. Szafrański. Er ist bekannt für die fruchtbare Verbindung seiner Dienste als Priester und Professor. Der wissenschaftlich-didaktischen Arbeit widmet er sich seit 1952. Zu seinen Werken gehören u. a. „Liturgia i jej znaczenie wychowawcze" (Die Liturgie und ihre erzieherische Bedeutung, 1958), „Kaplaństwo wiernych" (Das Priestertum der Gläubigen, 1958), „Sumienie, jego struktura i wychowanie" (Das Gewissen, seine Struktur und Erziehung, 1960), „Teologia liturgii eucharystycznej" (Die Theologie der eucharistischen Liturgie, 1973), „Partycypacja. Geneza i rola pojecia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu" (Partizipation. Genese und Rolle des Begriffs der Teilnahme in der Theologie des heiligen Thomas von Aquin, 1973), „Eucharystia w duszpasterstwie" (Die Eucharistie in der Seelsorge, 1978), „Malżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościola i współczesnej teologii" (Ehe und Familie im Licht der Lehre der Kirche und der zeitgenössischen Theologie, 1985). In den Jahren 1970–1980 war er Hg. der Reihe „Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia", die in Warschau erschien.

In „Kairologia" setzt sich der Vf. das Ziel, die wichtigsten Motive der die für die in einem gegebenen historischen Zeitraum existierende Kirche charakteristischen Zeichen systematisierenden und beurteilenden Wissenschaft zu präsentieren.

Der Vf. gliedert seine Arbeit in 5 Hauptabschnitte:

In den ersten drei Kap.n wird die zeithistorische Perspektive der Existenz und des Wirkens der Kirche aufgezeigt; ihr definitiver Horizont ist die Erfüllung von allem in Christus. Die Kirche hört als Heilsinstitution auf notwendig zu sein, wenn sie ihre Bestimmung erreicht hat. Die Zeit – als Zeit der Veränderung und des Wachsens im Heiligen Geist – wird als heilige Zeit erlebt, die den Menschen auf Gott als das Sacrum ausrichtet; das tägliche Leben der Menschen ist mit Arbeit ausgefüllt, die sie selbst gestaltet und das fortdauernde Werk der Menschheit, die Kultur, schafft. Die Freizeit ist ein Geschenk, das die schöpferische Gestaltung seiner selbst und gleichzeitig den der Berufung eines jeden Menschen würdigen Gebrauch der Freiheit ermöglicht. In der geschichtlichen Heilszeit gibt es zwei Inspirationsquellen für die Kirche – die erste ist die in der Heiligen Schrift und in der Tradition enthaltende Offenbarung, die auf die existentiellen Fragen der Menschen jeder historischen Epoche Antwort liefert; die zweite Quelle, die die Offenbarung ständig aktualisiert, sind die Zeichen der Zeit, d.h. Ereignisse, Errungenschaften, Bedrohungen und Wünsche der Menschheit und der einzelnen Nationen. Die Kirche ist als Institution des Heils und Gemeinschaft der Gläubigen ein Zeichen (KK 1).

Der Kirche als Zeichen in Christus sind die Kap. IV-IX gewidmet. Das Wachstum und die Veränderungen in der Kirche geschehen nicht nur unter dem Einfluß unmittelbarer Inspiration des Heiligen Geistes (Joh 14,26), sondern auch durch die Zeichen der Zeit, die ihr den Weg und die konkreten

Aufgaben zeigen, die sie in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s zu erfüllen hat. Im Kontext der konziliaren Konzeption der Kirche als sakramentale Dienstgemeinschaft gegenüber Christus und den aktuell lebenden Menschen wurde die Diakonie, d. h. der Dienst der Bischöfe, Presbyter und Laien (auch als Theologen) dargestellt. Die organisatorische Struktur der Weltkirche als eines in den Diözesen und Pfarrgemeinden gegenwärtigen Mysteriums hat in erster Linie nicht die Organisation selbst zum Ziel, sondern das geistige Wohl der die Kirche bildenden Gläubigen und aller außerhalb Stehenden.

Das X. Kap. ist der Anwesenheit der Kirche in der politischen Gemeinschaft der Nationen der Welt und ihren Inspirationen angesichts der Rüstungsspirale und der Eventualität der Vernichtung durch einen Krieg, nach dem es weder Sieger noch Besiegte, sondern allgemeine Vernichtung und Tod geben wird, gewidmet. Der Frieden ist das dringendste Bedürfnis der Menschheit, dem die Kirche mit vollem doktrinalen und moralischen Engagement dient. Das Verlangen nach Freiheit und Befreiung von der Gewaltherrschaft der Ideologien und wirtschaftlichen wie politischen Systeme, die der Würde des Menschen widersprechen, ist in unserer Zeit auf allen Kontinenten der Welt verbreitet. Die Kirche kommt diesem Verlangen entgegen, sie zeigt die Ursachen auf und stellt eine Rangordnung der Mittel auf, die zur Veränderung der Strukturen oder zu ihrer Beseitigung führen sollen, wenn sie nicht fähig sind, sich selbst zu reformieren.

Das XI. Kap. stellt in historischer Perspektive die Hilfeleistung der Kirche für die polnische Nation dar, wobei man sich immer solcher Werte wie Glauben, ungeborenes Leben, Erziehung der Kinder und Jugendlichen, Unauflöslichkeit der Ehe bewußt war.

Im letzten Kap. (XII.) zeigt S. auf, wie die Entwicklung und die Effektivität des Wirkens der Kirche von der Dialogbereitschaft und den Kontakten mit den Menschen abhängt. Die Jh.e des Befehlens und Bekehrens von oben herab – manchmal mit Gewalt und unter dem Druck der Vertreter der geistlichen und weltlichen Machthaber – gehören der Vergangenheit an. Der Dialog innerhalb der Kirche, auf allen Ebenen, sowie der Dialog mit allen Menschen guten Willens erweist sich in unserer Zeit als die einzige Form des Dienstes an den Menschen nach dem Vorbild Christi. Im Schlußteil streckt sich der Vf. in Gedanken nach der geheimnisvollen Zukunft aus, die von der bewußten und völligen Realisierung der Gegenwart in den für die Kirche, ihre Hierarchie und die Gläubigen zugänglichen Grenzen bedingt ist.

Insgesamt bildet das präsentierte Buch ein Kompendium der Kairologie, das gleichzeitig eine Analyse eines Landes und einer Nation enthält, die noch bis vor kurzem in einem atheistischen und sozialistischen Gesellschaftssystem lebte. Die weitgehend angewandte theologisch-anthropologische Methode ermöglicht die vielgestaltige Untersuchung des sog. zeitgenössischen Menschen und des „Zeitgeistes". Einwände kann die nicht immer in ausreichendem Grade aufgezeigte Perspektive der Heilsgeschichte wecken. Einen Schwachpunkt der Arbeit bildet das Fehlen – dem Vf. zufolge aus praktischen Gründen – einer Exegese der biblischen Texte. Diese Einwände mindern jedoch den Wert der Arbeit nicht, da sie dennoch die in der Einführung skizzierten Vorhaben gut realisiert, „. . . eine Öffnung der vom 2. Vatikanischen Konzil aufgezeigten Perspektiven zu sein und der Kirche ihre wesentliche Sendung in Erinnerung zu rufen – die Diakonie, d. h. den Dienst, der eine Teilhabe am Dienst Christi ist, der ‚in Gottesgestalt war, das Gottgleichsein nicht als Beutestück erachtete, sondern sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde' (Phil 2,6–7)."

Opole Stanislaw Rabiej

Schütte, Heinz: **Kirche im ökumenischen Verständnis**. Kirche des dreieinigen Gottes. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 1991. 203 S., kart. DM 19,80

Der bekannte Systematiker und Ökumeniker Sch. legt hier nach seinen verschiedenen Veröffentlichungen über den weiteren Weg der ökumenischen Arbeit (vgl. vor allem sein Buch: Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, [4]1986) einen neuen Bd vor, in welchem er Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Ekklesiologie der großen Kirchen erörtert. Nachdem in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte etliche Kontroversfragen, die man früher für besonders gravierend gehalten hatte, aufgearbeitet worden sind und eine recht weitgehende Übereinstimmung sogar in der Auffassung von der Rechtfertigung erreicht worden ist, sieht man heute allenthalben mit guten Gründen die wichtigsten, noch verbleibenden Unterschiede in der Ekklesiologie, dabei insbesondere in der Frage des Amtes und der Sukzession.

Sch. zeigt nun in seinem Buch, daß selbst in der Auffassung von der Kirche zwischen den großen Konfessionen, unbeschadet der nicht zu bestreitenden Differenzen, eine außerordentlich bemerkenswerte Gemeinsamkeit besteht; es sei notwendig, nicht nur die Unterschiede, sondern vor allem auch diese Gemeinsamkeit zu sehen, um die Unterschiede vor deren Hintergrund nicht zu stark zu gewichten. Sch. sieht diese fundamentale Gemeinsamkeit in der Ekklesiologie vor allem in dem trinitarischen Verständnis der Kirche, das sich in allen großen Kirchen nachweisen läßt.

In den ersten vier Kap.n seines Buches arbeitet er diese trinitarische Ekklesiologie heraus: „Wir glauben: eine heilige Kirche"; „Die Kirche – vom dreieinigen Gott gewollt, begründet, verwirklicht"; „Das Mysterium Kirche im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit"; „Die Kirche als communio: Gemeinschaft mit Christus durch den Heiligen Geist zur Ehre des Vaters".

Methodisch geht Sch. in seinem allgemeinverständlich geschriebenen Buch so vor, daß er zunächst kurze thesenartige Sätze mitteilt, auf die dann Bibelzitate sowie weiter wichtige Texte aus Lehräußerungen der jeweiligen Kirche, aber auch Texte aus der ökumenischen Bewegung folgen. Durch ein übersichtlich gestaltetes Abkürzungsverzeichnis für die Fundorte konnten die Anmerkungen eng begrenzt gehalten werden.

Sch. verschweigt an keiner Stelle etwaige Differenzen. Insbesondere erwähnt er die Unterschiede in der Haltung zum Papstamt oder zur apostolischen Sukzession. Andererseits teilt er auch bei solchen Differenzen meist Texte aus der ökumenischen Diskussion mit, die an etlichen Stellen über die festgefahrenen Fronten aus der Zeit des 16. Jh.s hinausführen. In einem gewissen Umfang werden von ihm dabei auch Äußerungen einzelner Theologen mit angeführt.

Auf diese Weise ist ein ebenso übersichtliches wie nützliches und förderliches Buch entstanden, das sich vorzüglich etwa für die Arbeit in ökumenischen Kreisen eignet. Beachtlich ist dabei, daß vier Kirchenführer je ein Vorwort beigesteuert und darin sowohl die Darstellung als auch die Intention Sch.s gebilligt haben, nämlich für die orthodoxe Kirche Metropolit Augoustinos, für die evangelisch-lutherische Kirche Landesbischof Hanselmann, für die evangelisch-reformierte Kirche Landessuperintendent Haarbeck sowie für die römisch-katholische Kirche Erzbischof Degenhardt. Das Buch kann sowohl für die ökumenische Diskussion von Fachleuten als auch für breite Kreise ohne jede Einschränkung empfohlen werden.

Hamburg Bernhard Lohse

Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hg.v. Lutherischen Kirchenamt. Bearb. v. Horst Georg Pöhlmann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1991 3. erweiterte Aufl., 928 S. (GTB/Siebenstern 1289)

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sind inhaltlich normiert durch das Konkordienbuch von 1580, dem wichtigsten Corpus Doctrinae des Luthertums. Es enthält folgende Texte: die drei altkirchlichen Symbole, nämlich Apostolikum, Nizäno-Konstantinopolitanum und das sog. Athanasianum; das Augsburgische Bekenntnis von 1530 und seine Apologie; die Schmalkaldischen Artikel, die Luther im Jahre 1537 im Blick auf das von Papst Paul III. nach Mantua ausgeschriebene Konzil mit dem Anspruch eines theologischen Testaments formulierte; es folgen der als Ergänzung zur CA konzipierte „Tractatus de potestate et primatu papae" von Melanchthon, der Kleine und der Große Katechismus sowie die Konkordienformel von 1577 als das schließliche Ergebnis zahlreicher Bemühungen, angesichts diverser interner Lehrstreitigkeiten die doktrinale Einheit der aus der Wittenberger Reformation hervorgegangenen Territorialkirchen herzustellen und zu sichern.

Die 1986 in erster Aufl. erschienene Gemeindeausgabe gibt die lutherischen Bekenntnisschriften auf der Grundlage der Originaltexte wieder. Die altkirchlichen Bekenntnisse, die Apologie und der Traktat werden vom Bearbeiter aus dem Lateinischen übersetzt, die Urfassungen der Confessio Augustana, des Kleinen und Großen Katechismus und ausgewählte Stücke der Konkordienformel in ein verständliches Deutsch übertragen. In Anbetracht der Tatsache, daß es sich um kirchliche Normtexte handelt, wurde auf wörtliche Wiedergabe Wert gelegt. Lese- und Benutzungshilfen, einleitende Bemerkungen zu den einzelnen Bekenntnissen und kommentierende Erläuterungen in den Fußnoten sowie ein Stichwort- und Sachregister erleichtern die Lektüre und leiten zu intensiver Arbeit an den Schriften an. Abgesehen von einem verbesserten Register enthält die um ca. 50 Seiten erweiterte dritte Aufl. im Unterschied zu den beiden vorhergehenden den fast vollständigen Text der Kurzfassung (Epitome) der Formula Concordiae mit den entsprechenden Erläuterungen des Bearbeiters. Bestimmend für diese Ergänzung war nach

den Geleitworten des derzeitigen Leitenden Bischofs der VELKD die Absicht, die Gemeinde mit jenen Aussagen der eigenen Bekenntnistradition vertraut zu machen, „die in einprägsamen Formulierungen Unterscheidungslehren und Verwerfungen enthalten, die die Vorstellungen von der Lehre anderer Kirchen prägten". Damit soll auch der Nichttheologe die Möglichkeit erhalten, „die geschichtliche Leistung zwischenkirchlicher Dialoge nachzuvollziehen und in ihrer Bedeutung zu würdigen" (12). In den Fußnoten zu den Lehrverurteilungen der Epitome wurden deshalb von dem Bearbeiter vor allem die ökumenischen Aspekte und die Verständigungschancen im Dialog der Kirchen geltend gemacht, ohne daß deshalb die schon in der Erstaufl. zu lesende Devise außer Kraft gesetzt werden sollte: „Konfessionelle Identität ist Voraussetzung des ökumenischen Dialogs." (16)

Augsburg Gunther Wenz

Vogel, Cyrille: **Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources**. Revised and Translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen, OP. – Washington: Pastoral Press 1986 XIX, 443 S. kart. US $ 24,95

Die „Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge" des 1982 so plötzlich verstorbenen Straßburger Liturgikers Cyrille Vogel, die 1975 in 2. Aufl. erschienen ist, haben W. Storey und N. Rasmussen ins Englische übersetzt, dabei sowohl den langen Nachtrag der 2. Aufl. und darüber hinaus weiteres, älteres wie auch neueres Material eingearbeitet. Die englische Ausgabe ist die fortan zu zitierende. Das Werk ist als Handbuch längst rezipiert und braucht hier nicht mehr im einzelnen vorgestellt und empfohlen zu werden.

Behandelt werden die verschiedenen liturgischen Buchtypen: Sakramentare, Ordines, Pontifikalien, Ritualien, Lektionare, Antiphonarien und Homiliare. Alle Buchtypen werden in ihrer Eigenart und Geschichte dargestellt, dazu mit ihren Handschriften und Editionen und obendrein noch mit der entsprechenden Forschungsliteratur angeführt, letztere quer durch alle Sprachen.

Das bewährte Nachschlagewerk hat dadurch noch weiter gewonnen; es ist wirklich eine wahre Fundgrube und für jeden mit der Liturgiegeschichte Befaßten unabdinglich.

Zu bedauern ist nur eins: Es fehlen die Kalendare, Martyrologien und Gedenkbücher. Gerade hier ist in den letzten 30 Jahren Bedeutendes geleistet worden, im deutschsprachigen Raum besonders durch K. Schmid und J. Wollasch; ihnen wie ihrem großen Schülerkreis verdanken wir ganz neue Einsichten in die Gedenkliturgie etwa der Abteien Reichenau, Fulda und Cluny. Aber diese Forschungsunternehmen und die dabei erzielten Ergebnisse sucht man vergeblich. Ob es daran liegt, daß hier „nur" Historiker am Werke sind, deren Publikationen nicht bis in die Fachorgane der Liturgiewissenschaft vorzudringen vermögen?

Zu berichtigen sind S. 148: Gregor, Abt von Utrecht „z. Z. Bonifaz II: (530–532)", ferner einige Namensverschreibungen (z. B.: S. 215: „Eisenhofer" statt „Eizenhofer"). Zu überdenken ist die Aussage, Bonifatius scheine nicht um die Einführung der römischen Liturgie besorgt gewesen zu sein (S. 148); in Wirklichkeit hat er sich 718 bei seiner Missionsbeauftragung durch Gregor II. auf die Befolgung mindestens des römischen Taufritus verpflichtet, wodurch dann in Gallien das Problem der Firmung (der zweiten postbaptismalen Salbung) entstand.

Münster Arnold Angenendt

Volk Gottes auf dem Weg. Bewegungselemente im Gottesdienst, hg. v. Wolfgang Meurer. – Mainz: M. Grünewald 1989. 178 S., kart. DM 29,80

„Die Bewegung als liturgische Ausdrucksdimension" – so eine Kap.überschrift im neuen Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche" (Teil 3: R. Berger u. a., Gestalt des Gottesdienstes, Regensburg 1987) – ist erst in jüngster Zeit als Bereich liturgiewissenschaftlicher Forschung wieder neu entdeckt worden. Das noch unmittelbar vor dem II.Vatikanum erarbeitete „Handbuch der Liturgiewissenschaft" (Hg. A.–G. Martimort, Bd.1 Freiburg und Leipzig 1963) enthält unter dem Abschnitt zu den Zeichen zwar auch knappe Hinweise auf Körperhaltungen, Gebärden und Handlungen, doch sind diese noch einer starken Reglementierung verpflichtet, so wie sie im „Riten– und Rubrikenbuch für Priester und Kandidaten des Priestertums" zum Ausdruck kommt, das 1963 in 26.Aufl. von Eugen Frei herausgegeben wurde (Freiburg und Leipzig).

Darin wird etwa unterschieden zwischen tiefen und mäßigen Körperverneigungen, und es gibt exakte Anweisungen über die Haltung der Hände, der Augen sowie über die Stimme. Eine solche minutiöse Festlegung der Körpersprache sollte jeglichen Spielraum für persönliche Entfaltung verhindern, denn der korrekte Vollzug aller genau vorgeschriebenen Bewegungsabläufe garantierte die Identität dieses Vollzugs und damit letztlich auch die Gültigkeit des Tuns.

Mit dem Wegfall einer solchen Rubrizistik muß nun das Idiom Körpersprache erlernt werden. Welche Probleme damit verbunden sind, zeigen viele unserer Gottesdienste, in denen die Gebärden nicht selten sogar im Gegensatz zu dem stehen, was gemeint ist.

Mit Recht schreibt daher Albert Gerhards in einem grundlegenden Artikel des vorliegenden Sammelbandes: „Die Liturgie ist eine Ausdruckshandlung, in der Gemeinschaftliches und Individuelles, Objektives und Subjektives miteinander verschmelzen. Wenn der Gottesdienstleiter betet, dann muß sich auch körperhaft ausdrükken, daß seine Seele daran beteiligt ist. Bei der Begrüßung oder Entlassung muß in Mimik und Gestik die innere Beteiligung sichtbar werden. Hier stellt die erneuerte Liturgie ungleich größere Anforderungen an die Handelnden als die Liturgie vor dem 2. Vatikanischen Konzil" (17).

Dem Hg., Referent für Liturgie im Bistum Aachen, ist es gelungen, 24 vornehmlich auch jüngere Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler zu grundlegenden wie auch ganz praxisbezogenen Beiträgen zum Thema zu vereinen.

Anthropologische, historische und theologische Zusammenhänge werden aufgezeigt von Albert Gerhards: Vorbedingungen, Dimensionen und Ausdrucksgestalten der Bewegung in der Liturgie (11–24); Heinzgerd Brakmann: Muster bewegter Liturgie in kirchlicher Tradition (25–51); Birgit Jeggle-merz: Bewegung als lebendiger Ausdruck des Glaubens (52–61). Weitere Kap. befassen sich mit den Bewegungselementen in der Messe (63–99), im Verlauf des Kirchenjahres (101–142), bei der Sakramentenliturgie (143–163) sowie bei der Tagzeitenliturgie (165–174). Hier findet sich auch der wohl letzte Aufsatz des 1990 verstorbenen Münsteraner Diözesanreferenten für Liturgie P. Basilius Senger OSB zur Wallfahrt (135-138).

Die einzelnen Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität, geben aber immer auch weiterführende Literatur an. So ist dem Hg. ein Buch zu danken, das sowohl wissenschaftlichen als auch der Praxis dienenden Ansprüchen genügt. Es geht um einen Bereich, der dringend der weiteren Aufarbeitung bedarf, wenn unsere Gottesdienste Feiern von mystagogischer Qualität sein wollen. Darauf mit konkreten Vorschlägen aufmerksam zu machen, ist ein Verdienst dieses Bandes.

Münster Klemens Richter

Gfrerer, Walter C. M.: **Nicht nur Aquileia**. 26 frühe Kirchenbauten zur Liturgie des Wortes noch vor Ambo und Kanzel 4.–6. Jahrhundert. – Salzburg: Eigenverlag Gfrerer 1991. 153 S., kart. ÖS 198,00 / DM 29,00

Kurz vorzustellen ist hier die kleine Arbeit von Walter Gfrerer, die der Vf. (geb. 1913) als Ergebnis seiner mehrjährigen Studien nach dem Ausscheiden aus dem Beruf im Selbstverlag publiziert hat.

Vf. trägt auf 116 S. die archäologischen Forschungsergebnisse dieses Jh.s über die frühen Kirchbauten im Bereich Aquileia – Grado – Säben – Binnen-Noricum – Istrien zusammen, die er anhand der vorliegenden Literatur – ihr entnimmt er auch die zahlreichen Skizzen – und eigener Beobachtungen vorstellt. Anschließend versucht er (III, 98–114) „Die Gemeinsamkeiten der frühchristlichen Architektur im Einflußbereich von Aquileia und ihre Ursachen" zusammenzufassen. Die Arbeit wird ergänzt durch ein Nachwort von H. Muck (117ff) und Verzeichnisse der verwendeten Fachausdrücke, Literatur und Abbildungen.

Dem Untertitel, hinter dem man eine differenzierte Untersuchung zu Gestalt und Ort der Liturgie des Wortes in der Alten Kirche erwartet, trägt Vf. Rechnung, indem er bei der Darstellung des archäologischen Befundes die Solea-Anlagen mitbehandelt. Vf. bemüht sich primär um die zusammenfassende Darstellung des Befundes, – bei abschließenden Deutungsversuchen geht er allerdings teilweise doch recht weit: so favorisiert er hinsichtlich der Solea (110f) in der Nachfolge K. Gambers aufgrund eines in einem Fall gefundenen Stufenabschlusses die These, diese „Laufstege" seien nicht nur als Orte der Verkündigung im Raum des Volkes – in Aquileia durch einen Ambo belegt – zu interpretieren, sondern könnten auch den Gabenprozessionen hin zum Altar gedient haben, wie sie die gallikanische Liturgie aus der ostkirchlichen Liturgie adaptierten haben könnte.

Es finden sich weitere Aussagen, die als Thesen natürlich erlaubt, aber hier doch wenig bewiesen scheinen: Was spricht für die Theorien über die Nutzung ergrabener Räume (14)? Liegt der Hauptgrund für die Nutzung von

Hauskirchen „natürlich" in einer dauernden Verfolgungssorge der Christen durch immerhin über 300 Jahre (98)? Kann die Begründung für die Errichtung von Parallelsaalkirchen so eindeutig und ausschließlich in der Zunahme der Taufbewerber nach d.J. 313 gesehen werden (99)? Wie ist eine Geschlechtertrennung im Kirchenraum zu belegen (107ff)?

Insgesamt dürfte es etwas forsch sein, angesichts des spärlichen Kenntnisstandes über die damalige Liturgie (zu den wenigen gesicherten Erkenntnissen über den gallikanischen Ritus vgl. H. B. Meyer, Eucharistie [GdK 4], Regensburg 1989, 154–157) zu resümmieren, die Bauweise sei „weitgehend von der Liturgie geprägt" worden (116), eine heute nicht nur von Kunsthistorikern stark angefragte These.

Ohne Zweifel ist das Heft „ein Ergebnis engagierter und hingebungsvoller Bemühungen", wie eine nicht namentlich gezeichnete „Kurzrezension" auf der 2. Umschlagseite meint. Und mit dem Nachwort von H. Muck kann man sagen, diese Arbeit führt als zusammenfassende Dokumentation „an wichtige Fragen heran" (117).

Münster Stefan Rau

Archiv für Liturgiewissenschaft. Inhalt der Bände und Jahrgänge 1–30 1950–1988, hg. v. Angelus A. Häußling OSB unter Mitarbeit von Franz Bartunek. – Maria Laach: Abt-Herwegen-Inst. 1990. 46 S.

An dieser Stelle wurden mehrfach von E. J. Lengeling († 1986) die Jg.e und Bd.e von ALw zwar kritisch, aber immer in Anerkennung der großen Leistung von Bearbeitern und Hg.n rezensiert. Das ALw bleibt nach wie vor neben den grundlegenden Aufsätzen das wichtigste Organ für Literaturberichte zur Liturgie und Liturgiewissenschaft im deutschen Sprachgebiet, das auch in anderen Sprachgebieten seinesgleichen sucht. Dabei werden keineswegs nur die das Fach unmittelbar betreffenden Publikationen erfaßt. So enthält z. B. ALw 31, 1989, Literaturberichte zu: Texte, Quellen und Studien des Gottesdienstes (152–222), Liturgie vom Trienter Konzil bis zum 2. Vatikanum (223–272), Liturgie in der Religionspädagogik (273–312), Liturgie im Gesamtzusammenhang der Theologie (347–390), Gebetbücher und Gebetbuchliteratur seit dem Mittelalter (391–425), Liturgie und bildende Kunst (426–452), Liturgie in Arbeitsinstrumentarien und Sammelwerken (453–479). Wie akribisch dabei vorgegangen wird, dafür nur ein Beispiel: Da Eugen Drewermann, Kleriker (Freiburg 1989), auch einen Beitrag zur Pathologie der Stundenliturgie enthält, geht ALw 32, 1990, 95–97 ausführlich darauf ein, u. a. mit dem Hinweis, daß Vf. die Geschichtlichkeit der Frömmigkeit nicht beachtet.

Hier ist nun anzuzeigen, daß der Schriftleiter von ALw, Angelus Häußling, der schon 1977 für die ersten 19 Jg.e des ALw, des Nachfolgeorgans des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft, ein Inhaltsverzeichnis erstellte (Regensburg: Pustet. 24 S.), nach Vollendung von 30 Jg.en eine auf den neuesten Stand gebrachte Ausgabe vorlegt. Eine bibliographische Beschreibung (6f) gibt eine Übersicht über alle bibliographisch relevanten Daten; weiter findet sich ein Verzeichnis der Beiträge nach Verfassern (9–32) sowie ein Register der behandelten Themen (33–40). Ein systematisches Verzeichnis der Literaturberichte (41–44) ordnet unter historischer und systematischer Rücksicht in 7 übergreifenden Gruppen: Liturgie und Liturgiewissenschaft, Zeitraum der biblischen Offenbarung (AT, NT, Judentum), Abendländische sowie Morgenländische Kirche, Kirchliches Leben (u. a. Spiritualität, Volksfrömmigkeit, Pastoralliturgik, Evangelisationsgebiete, Religionspädagogik), Musik im Gottesdienst, Kunst, Kultur und Gesellschaft.

Über die Erschließung von Zeitschriften läßt sich streiten, aber zweifellos ist hiermit in übersichtlicher Form ein gutes Hilfsmittel entstanden, wobei zudem jeder Jg. selber noch ein ausführliches Register aufweist. Es fügt sich, daß die ersten 30 Bd.e bei Pustet in Regensburg verlegt wurden, die folgenden nun im Verlag ars liturgica in Maria Laach erscheinen. Der unermüdlichen Arbeit des Schriftleiters sei an dieser Stelle zumindest im Namen der Liturgiewissenschaft ein herzlicher Dank gesagt.

Münster Klemens Richter

Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner Ludwig / Wolfgang Schroeder. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1990. 287 S., kart. DM 34,00

Das Buch bringt (mit Ausnahmen) die Beiträge einer Vortragsreihe an der Univ. Frankfurt aus dem Jahr 1989, die trotz (oder sogar wegen) des Umbruchs in Osteuropa aktuell geblieben sind. Denn der Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" hat – entgegen einer selbstgefälligen und doch verbreiteten Meinung – längst nicht alles, was als Sozialismus gerade auch von Christen erwogen wurde, abgedeckt und entsprechend ist eine „orientierung-stiftende" Erinnerung an deren Ideen, die oft genug quer zur offiziellen Doktrin der Partei standen, im Sinn einer gesunden Selbstkritik in und am Westen durchaus sinnvoll. Die in den Beiträgen geweckten Erinnerungen sind sowohl bewegungs- wie personbezogen:

Nach den Beiträgen zum Katholizismus im allgemeinen und zum dazu in etwa kontrastierenden Sozialkatholizismus im besonderen sowie zu deren Frankfurt-Organ, der „Rhein-Mainischen-Volkszeitung" kommen der Prof. Theodor Steinbüchel und der Publizist Ernst Michel ins Bild, während Theo Pirker in einem Gespräch zu seiner „Kleinen Arbeitstheologie" von 1949 (diese ist im Nachdruck ebenfalls beigegeben) vorgestellt wird. Zwei weitere Beiträge befassen sich mit O. von Nell-Breuning (einer davon mit seiner Gewerkschaftskontroverse mit V. Agartz). Ein letzter Beitrag öffnet mit einem Essay zu Marie Dominique Chenu – dies auch im Anschluß an den davon mitgeprägten Pirker – den Blick über den Zaun auf die für die hier vorgestellte Sache wesentlich bedeutsamere französische Theologie, welche mit den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. sowie über das Zweite Vatikanum auch die Katholische Soziallehre mit geprägt hat.

Leider greift aber gerade dieser griffig verfaßte Art. in manchem zu kurz. Wenn schon die Beschränkung auf eine Persönlichkeit aus dem französischen Raum kaum angemessen ist (der Redaktor der Enzyklika „Populorum progressio", L. J. Lebret, aber auch der bis ins hohe Alter in Lateinamerika tätige P. Bigó oder J. Loew hätten, nachdem der Bd die Vortragsbeiträge ohnehin schon überschreiten dürfte, ebenfalls Erwähnung verdient), so ist vor allem die Polarisierung, die sich im Untertitel „Abschied vom Begriff ‚Katholische Soziallehre'" ankündigt, unangemessen. Zwar stimmt es, daß Chenu wesentlich dazu beitrug, daß in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, „Gaudium et spes", das Wort „doctrina" (außer in einer Nachkorrektur) vermieden wurde. Denn zwischen Lehre als Doktrin und Lehre als Unterweisung (französisch: enseignement) sollte durch die Verwendung des zweiten Sinnes der Eindruck einer indoktrinierenden Einheitslehre (zu Recht) künftig vermieden werden. Nur sollte man, wenn dies referiert wird, nicht nur die Quellen richtig zitieren (die S.-angabe auf S. 277 bezieht sich auf ein anderes Heft der Zeitschrift „Concilium"), sondern man dürfte auch nicht übersehen, daß eine doktrinäre Verfestigung im Stil der rationalen Neuscholastik erst 1931 mit „Quadragesimo anno" (Redaktor war der hier mitgenannte Oswald von Nell-Breuning!) einsetzte und sich unter dem Einfluß von G. Gundlach weiter festigte, während „Rerum novarum" als erste Sozialenzyklika der Kirche viel deutlicher erfahrungsbezogen vorging und vor allem bei der Verelendung des Industriearbeiters, also durchaus in einer „Option für die Armen", ihren Ausgang nahm. So bedauerlich die Zurücksetzung des späteren Konzilstheologen Chenu durch die römische Kurie war und so belastend das Nachwirken davon bleibt, so wenig nützen Pauschalisierungen, die Roß und Reiter obwohl bekannt, offenbar nicht zu nennen wagen.

Wenn so der gerade für die neueren sozialethischen Entwicklungen in der katholischen Theologie prägende Ausblick in den romanischen (zum französischen müßten ja auch noch italienische und spanische Ansätze genannt werden) Raum von der Anlage der Vortragsreihe her notwendigerweise zu kurz greift, so geben die drei Beiträge zum Katholizismus, zu welchen dann noch der Aufsatz über die „Erosion des Milieus" (als Frage über „das Ende von Arbeiterbewegung und Katholizismus?") mitzubedenken wäre, einen Eindruck über die Entwicklung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh. in den Krisen von Kulturkampf, industrialisierungsbedingter Migration und weltanschaulichen Erschütterungen durch Aufklärung und Wissenschaft zum schichtenübergreifenden Schulterschluß der Katholiken führte. Dieser „Weg ins Getto" (so U. Altermatt für die Schweizer Katholiken, Zürich 1972) muß jedoch trotz seiner zeitweiligen sozialpsychologischen Notwendigkeit in der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung, wo immer Zeitumstände Neuorientierungen erzwingen, in seiner Geschlossenheit zu Konflikten führen.

Der erfrischende Jubiläumsvortrag zum 100. Geburtstag von O. von Nell-Breuning und mehr noch der Bericht über dessen Auseinandersetzungen um die Einheitsgewerkschaft mit Agartz nach 1954 bringen dazu vor allem auch indirekt das Anschauungsmaterial bei. Obwohl Nachwirkungen des Streites noch immer spürbar bleiben ist mit dem Godesberger Programm der SPD (1959) eine saubere Abgrenzung der Katholiken gegenüber dem Sozialismus offenbar nicht mehr durchzuhalten. Die Öffnung, die andere – hier zeugen davon die Aufsätze zu T. Steinbüchel und E. Michel – schon früher versucht hatten und die in der unmittelbaren Nachkriegszeit restaurative Tendenzen im Katholizismus namhaft machen ließ (der diesbezügliche Sachbeitrag könnte durch eine personbezogene Stu-

die über W. Dirks nützlich ergänzt werden) ist heute die von der deutschen Kirche als dem Volk Gottes in diesem gesellschaftlichen Umfeld eine zu bewältigende Tatsache, die im Ausleuchten wenigstens eines Bereichs ihrer Entstehungsgeschichte deutlich an Relief gewinnt.

Daß dabei der „Sozialismus als sittliche Idee" (T. Steinbüchel) mit 1989/90 nicht einfach vom Tisch ist, wird hier auch im Blick auf den Dialog mit den befreiungstheologischen Ansätzen zurecht angemahnt. Obwohl kurzschlüssige Extrapolationen – hier die Annäherung von Steinbüchel an die „Ethik der Gemeinschaft" von E. Dussel (90–100), deren „Verifikationsresistenz" (vgl. ThRv 86, 1990, 49) eine solche Weiterführung der Ansätze Steinbüchels aber gerade verbieten würde – diesem Anliegen wenig dienlich sind.

Auch wenn man sich langfristig eine systematische selbstkritische Gesamtstudie zum gesellschaftlich ekklesialen Prozeß des „Linkskatholizismus" wünschen möchte, so ist es das Verdienst dieser Vortragsreihe, dafür das Bedürfnis gestärkt zu haben.

Münster Franz Furger

Vergessen heißt verraten – Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag. Hg. v. Giancarlo Collet / Justin Rechsteiner. – Wuppertal: Hammer 1990 (Peter Hammer Taschenbuch, 62)

Zum 10. Todestag von Erzbischof Oscar A. Romero (24. März) haben Collet und Rechsteiner ein sehr eindrückliches Büchlein zusammengestellt, das auch den sechs Jesuiten und ihren beiden Mitarbeiterinnen gewidmet ist, die in der Nacht vom 15. auf den 16.11.1989 in El Salvador ermordet wurden und so ihren Einsatz für Gerechtigkeit ebenso wie Romero mit dem Tode bezahlen mußten.

Sechs der insgesamt elf Beiträge behandeln Themen, die in unmittelbarem Zusammenhang zum notwendigen Gedenken Romeros stehen:

In sehr persönlicher Weise und zum Teil mit interessanten Einschätzungen und überraschenden Details wird das befreiende Zeugnis Romeros vorgestellt (Jon Sobrino, Gustavo Gutérrez und Daniel Berrigan). Johannes Meier liefert den für das Verständnis Romeros notwendigen historischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Hintergrund. Giancarlo Collet reflektiert über das lateinamerikanische Selbstverständnis des „Zeugnis-Gebens", und Justin Rechsteiner beschreibt, wie sehr Erzbischof Romero im Leben und Kampf der salvadorianischen Kirche lebendig bleibt.

Fünf Aufsätze gehen auf aktuelle kirchliche und gesellschaftliche Problemfelder ein, deren Diskussion im Zusammenhang mit Lateinamerika und der Theologie der Befreiung wichtig ist.

Die bleibende und mahnende Bedeutung des Martyriums Romeros sieht Kuno Füssel in der Aufforderung auch und gerade an die westliche Welt, aus der eigenen Gewaltgeschichte auszubrechen und endlich zum Faktor des Friedens und der Gerechtigkeit zu werden. – Peter Rottländer stellt die nach dem „Ende des Sozialismus" und dem Scheitern entsprechender Versuche der sogenannten Dritten Welt überall zunehmende „ökonomische Desillusionierung" einer in Kirche und Theologie konsolidierten Option für die Armen gegenüber. Er betont, die Option für die Armen als Kern der Theologie der Befreiung werde durch diesen Prozeß der Desillusionierung eigentlich gar nicht berührt. Es sei jedoch klar geworden, daß sie selbst noch kein fertiges politisches Programm enthalte. Im Sinne einer Erinnerung, die dem Vergessen und Verraten Halt bietet, meint Rottländer, „daß es ein Gebot der Treue zum Werk Romeros ist, am *Daß* der Option für die Armen unumstößlich festzuhalten, aber aus eben dieser Treue heraus das *Wie* dieser Option sorgfältig und differenziert jeweils neu zu bestimmen" (130). – Gedanken u. a. von A. Nolan aufgreifend formuliert Norbert Mette „Lernschritte zur Umkehr" in Richtung einer Option für die Armen unter den Bedingungen der Wohlstandsgesellschaft. – Ludger Weckels Beitrag macht deutlich, daß Gemeindepartnerschaften eine Chance solchen solidarischen Lernens sein können. – Norbert Arntz sieht christliche Gemeinden vor vier Zumutungen „samaritanischer Spiritualität" in einer gespaltenen Welt gestellt: In einer Welt des Todes das Leben zu wählen, so dem Gott des Lebens treu zu bleiben und den Götzen des Todes zu wehren, sich im Bund mit diesem Gott selber zu riskieren und in allem aus dem Geist zu leben, der den Tod überwindet (171).

Insgesamt ein gelungener und würdiger Versuch, dem Gedenken an „San Romero de América" gerecht zu werden.

Gerbrunn Gerhard Kruip

Deeks, David: **Pastoral Theology: An Inquiry**. – London: Epworth Press 1987. 279 S., kart. DM 32,80 / £ 9.50

Alles Lernen geschieht aus Erfahrung – dieses Postulat löst das vorliegende Buch selbst ein, indem es bei konkreten Lebens- und Alltagserfahrungen ansetzt und diese zum Ansatzpunkt des theologischen Nachdenkens macht. Mittel dazu sind weniger die analytische und systematische Erforschung als die Erzählung, das (sprachliche) Bild und die Poesie, die mehr als jede abstrakte These ahnen lassen, worum es der Seelsorge letztlich geht. Ausgangspunkt sind elementare Erfahrungen, in denen sich die menschliche Suche nach Lebenssinn artikuliert: Sprache, Handeln und Fühlen. Anhand vieler Beispiele und Alltagssituationen macht D. deutlich, wie im Gespräch, im Tun und im intuitiven Wahrnehmen Sinn entdeckt, aber auch die Gebrochenheit und Vielschichtigkeit des Lebens erfahren wird. Pastorale Zuwendung soll unaufdringlich dazu ermutigen, auf dem eigenen Weg Gott als Grund des Lebens zu entdecken.

Für diesen Weg, noch mehr für die Begleitung anderer ist jedoch eine gründliche Ortskenntnis erforderlich: In drei Reisen vermittelt der Vf. eine Landkarte des pastoralen Terrains.

Die „Reise nach innen" führt in die Tiefe der Person. Nur wer sich selbst kennt und auch um seine verborgenen Anteile und Schichten weiß, wird andere verstehen und ihnen gerecht werden können.

Die „Reise nach vorn" verhilft zur Orientierung über die einzelnen Lebensphasen des Menschen, deren spezifische Thematik die Fragen aufwirft, denen sich die/der SeelsorgerIn in der Begleitung stellen muß.

Die „Reise nach außen" läßt die Dynamik von Beziehungen entdekken, in der Partnerschaft wie in gesellschaftlichen Großgruppen. In diesem letzten Zusammenhang werden auch verstärkt Erfahrungen und Probleme seelsorglicher Beziehungen beleuchtet, so z. B. Leitungsfunktion und Autorität, Kirche als Institution, Möglichkeiten pastoralen Handelns in der säkularen Gesellschaft, z. B. als befreiende Option für die Marginalisierten.

In Abgrenzung von der traditionellen Metapher des „Hirten" versucht D. über die Dramengattung der „Pastoralen" bei W. Shakespeare einen neuen Zugang zu diesem Begriff: In diesen späten Werken des Dichters finde sich eine Synthese von Tragödie und Komödie, die in der Erfahrung der Gebrochenheit der Welt den Glauben daran bewahre, daß das Leben des Menschen sich letztlich nicht in Absurdität und Tod, sondern in Wachstum und Erlösung hinein verwandle.

Hier kommt am klarsten ein Gegenbild zu den gängigen modernen Pastoralkonzepten in den Blick: PastorInnen sind weniger ManagerInnen als vielmehr KünstlerInnen in Sachen Gemeinschaft (255–262), die den Raum schaffen und dazu einladen, dem Geheimnis des Lebens auf die Spur zu kommen. Abschließend formuliert D. Konsequenzen für die pastorale Ausbildung: Alles Lernen geschieht aus Erfahrung. Also muß die seelsorgliche Ausbildung bei den Erfahrungen ansetzen, sie mittels Bildern und Metaphern zur Sprache bringen und reflektieren – und dann wieder zur praktischen Erfahrung zurückführen, so daß eine ständige Wechselbeziehung entsteht. Als Struktur für eine solche pastorale Grund-Befähigung fordert der Vf. ein Lernen in Basisgruppen, das auf der Erfahrung und Kompetenz aller aufbaut (238–251).

Wissenschaftlichen Ansprüchen im engeren Sinn wird (und will) das Buch nicht genügen; eine differenzierte Reflexion der theologischen und humanwissenschaftlichen Voraussetzungen sowie des eigenen Ansatzes im Gesamt der Pastoraltheologie fehlt hier. Auch der konfessionelle Hintergrund der methodistischen Spiritualität und Kirchenstruktur mag die Rezeption erschweren. Dennoch vermittelt das Werk wichtige Impulse: Gedacht ist es ja für sogenannte Laien als verantwortliche und kompetente Träger der Pastoral, denen es eine praktisch-spirituelle Reflexionshilfe ihrer Erfahrung sein will. Dieser Zielsetzung wird es voll gerecht, und gerade als ein solches „Praxisbuch" ist es auch für die Theoriebildung in der Pastoraltheologie wichtig.

Würzburg Ursula Silber

Ganz und heil. Unterschiedliche Wege zur „Selbstverwirklichung", hg. v. Karl Frielingsdorf und Medard Kehl. – Würzburg: Echter 1990. 228 S., 10 Abb., kart. DM 29,00

Dieses Buch sucht mit einer Anzahl von Aufsätzen das Problem der Selbstverwirklichung zu klären.

Medard Kehl z. B. übt an der Bewegung des New Age Kritik, da sie nur einen „quasi religiösen" Heilsweg bietet mit einer psychologischen Selbsterfahrung und mit gnostischem Kurzschluß: „Ich erfahre (mich), also bin ich heil." (21) Bis zu einer „Botschaft der Vergebung" und der „Erlösung von mir selbst" schreiten diese Heilslehren jedoch nicht fort (22–23).

Harald Fischer untersucht die „Bedeutung von ‚Schuld und Vergebung' in der Selbstverwirklichung nach Sigmund Freud". Erst wenn das Überich die Elternautorität gelernt hat, so daß sie zur Gewißheit wird, entwickelt sich aus der Spannung zwischen Ich und Überich das Schuldgefühl als Grundlage der Gewissensangst (30). Dabei unterscheidet Freud nicht zwischen Schuldgefühl und Schuldbewußtsein. Nach Freud liegt die Wurzel jeder Neurose im Verdrängen von Aggression und Schuldgefüh-

len. Schuldgefühle sind nach Freud immer das Ergebnis der Triebe, die einander widerstreben, und eines Konfliktes zwischen Es und Überich.

Hermann Kugler SJ berichtet über die Selbstverwirklichung nach Erich Fromm (in seinem Beitrag: Die Kunst, menschlich zu leben). Er zeichnet zunächst das Bild des Menschen, den er einer „existentiellen Dichotonie" ausgesetzt sieht; denn die Tatsache seines Menschseins schließt die Aufgabe ein, die Spaltung zwischen sich selbst und der Welt zu überwinden (48). Fromm fragt nicht: Religion ja oder nein? Sondern: Welche Art von Religion? Fördert die jeweilige Religion die menschlichen Kräfte, oder hemmt sie seine Entwicklung? (50) Fromm untersucht zunächst „die autoritäre Religion" anhand ihrer Hauptsünde des Ungehorsams. Religion heißt hier Unterwerfung (51). Bei der humanistischen Religion dagegen, wie sie Fromm am reinsten im Buddhismus vertreten sieht, kann der Mensch sich selbst verwirklichen und seine irrationalen Leidenschaften befreien.

Karl Frielingsdorf SJ schreibt über die „Identitätsfindung nach Erikson". Erikson, der 1933 Wien verlassen mußte, hat in den USA eine größere Anzahl von Büchern über Fragen der Entwicklungspsychologie und über religiöse Probleme geschrieben, unter denen „Der junge Mann Luther" besonders bekannt geworden ist. Im Unterschied zu Freud, der seine Aufmerksamkeit vorwiegend dem Es, dem Unbewußten zuwandte, liegt das Schwergewicht der Eriksonschen Forschungen bei dem Wachstum und der Stärkung des Ich. „Vertrauen, Wille, Zielstrebigkeit, Trotz, Liebe ... und Gewißheit sind die Grundtugenden des menschlichen Lebens, die heute nicht weniger wichtig sind als das Studium der Sexualität zu Freuds Zeiten". Ein zentraler Begriff für Erikson ist die „Identitätsfindung", wobei Identität als „Selbstverwirklichung verbunden mit wechselseitiger Anerkennung" verstanden wird (60). Auch im Christentum sieht Fromm eine Möglichkeit, „Früchte der Liebe" zu entfalten (54). Mit der christlichen Anthropologie sieht Fromm den Menschen als Wesen, das nicht nur leben muß, sondern leben darf. Doch der christliche Glaube führt weit über den gnadenlosen Zwang zum Leben hinaus zu jener „gelassenen Leidenschaft, die im Glück nicht übermütig wird und im Unglück nicht verzagt" (57). Für die Eriksonsche Identitätstheorie sieht der Vf. autobiographische Hintergründe, so daß er Erklärungen aus dem Leben Eriksons anschließt, gerade auch in dessen Auseinandersetzung mit religiösen Fragen. Dabei eignet sich Eriksons Denkmodell besonders mit den Begriffen der Identität und der Krise sowie mit seinen genannten Phasen besonders gut zu einem Verstehen der Entwicklung des Menschen und für Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit (80/81).

Die folgende Arbeit von Christoph Kentrup SJ steht unter der Überschrift „Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist" und behandelt „das Wachstum der Persönlichkeit nach C.R. Rogers". Nach einem Überblick über das Leben und die Grundgedanken von Rogers erfolgt eine „kritische Würdigung", die zunächst seine Verdienste hervorhebt: Er hat die Psychotherapie durch Tonbandaufnahmen der wissenschaftlichen Forschung zugänglich gemacht. Er hat durch seine „Encounter-Gruppenbewegung" die Demokratisierung zahlreicher Bestrebungen besonders im Erziehungswesen gefördert, und er hat Achtung und Ehrfurcht vor dem Patienten und seiner Haltung zum tragenden Grundsatz der Gesprächspsychotherapie erhoben (98). – Aus theologischer Sicht fügt der Vf. freilich kritische „Anfragen" hinzu: Das Menschenbild von Rogers wird einseitig positiv gezeichnet, Tragik, Schuld, das Böse und der Tod sind weithin ausgeklammert. Seine humanistische Psychologie kennt kein christlich-personales Gottesbild, sondern nur eine verschwommene Mystik (101).

In der folgenden Arbeit setzt sich Sebastian Defour OSB mit der „Individuation, der Selbstverwirklichung nach C.G. Jung" auseinander. C. G. Jung hat stets ein Ganzheitsideal vertreten, in dem er die „Individuation" als notwendigen Lebensprozeß verstand. In seiner ersten Lebenshälfte wird der Mensch sich seiner selbst bewußt und paßt sich seiner Umwelt an. In der zweiten Lebenshälfte lernt er dann die „Anpassung an die innere Welt des Unbewußten und die möglichst umfängliche ... Integration und Assimilation ihrer Inhalte an das Bewußtsein." (106f) Der Vf. erklärt dann die wichtigsten Grundbegriffe von C. G. Jung, besonders den „Archetypus", den „Komplex", das „Symbol" u. a. Die Individuation wird gesehen als „Vereinigung der Gegensätze" und als „Bestimmung", d. h. der Mensch hat „nicht die Wahl, ob er sich verwirklichen will oder nicht", sondern es ist seine Bestimmung, daß er sich dessen bewußt wird und er zu einer „immer komplexeren, d. h. reicheren Persönlichkeit" reife (113). Aus christlicher Sicht stellt der Vf. zwei Fragen: Hat C. G. Jung sich zu einem transzendenten Gott bekannt, der sich in Jesus Christus offenbarte? Er hat eine solche „Existenz Gottes zwar angenommen, jedoch praktisch außer acht gelassen". Die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi wird ebenfalls nicht eindeutig beantwortet. Christus gehört bestenfalls zu den verbreiteten Gottesbildern, bleibt aber letztlich eine „subjektive Spekulation". Jung mag durchaus durch ein heilsames Erleben des christlichen Glaubens geprägt worden sein; eine wesentliche Stelle in seiner Lehre hat freilich ein solcher Glaube nicht gewonnen (124).

Werner Strodmeyer stellt „Die Frage nach Sinn" und berichtet dabei über die „Selbstverwirklichung bei Viktor E. Frankl". Frankl erkennt „drei Wege der Sinnverwirklichung": Der „homo faber" verwirklicht ihn durch die Gestaltung der Welt in seiner Arbeit; der „homo amans" verwirklicht Erlebniswerte durch die Liebe und der „homo patiens" schließlich verwirklicht Einstellungswerte durch das Umgestalten von Leiden in Leistung und Reife (134). Die Logotherapie sucht diese Einsichten in therapeutische Methoden umzuwandeln, besonders durch die „paradoxe Intention", die die Selbstdistanzierung stärken soll, durch die Dereflexion, die Selbsttranszendenz stärken soll und durch die Einstellungsmodulation. Jeder dieser Therapiemethoden ordnet Frankl eine Anzahl von Krankheitsbildern zu, die damit angegangen werden soll. Frankl erkennt, so urteilt der Vf., „die prinzipielle Eröffnetheit" (sic!) des Menschen auf Gott hin an, wobei Gott „einen absoluten Wert personaler Struktur bezeichnet."

Seelsorge will den Menschen nicht zu einzelnen „Sinnkonstrukten" befähigen, sondern ihm den Sinn seines Lebens durch die Liebe Gottes vermitteln (142).

Nikolaus Brantschen SJ handelt über die „Selbstverwirklichung im Zen" anhand von zehn Bildern und Geschichten, die im Geist von Suzuki, Lasalle und Dumoulin berichtet und verstanden werden. Der Zen-Weg will keine Antworten auf religiöse Fragen erteilen, sondern durch seine Übungen einen Zugang vermitteln zu gemeinsamen Erfahrungen und Beziehungen, die das Wort „Dialog" zu einer Gemeinschaft werden lassen (144–162).

Jörg Splett erteilt eine „Selbstverwirklichung als Antwort" im Sinn von „Guardinis Erwägungen zur Annahme seiner selbst". Anhand tiefgründiger philosophischer Fragen begründet Guardini, daß nicht nur Gott den Menschen fragt, sondern daß auch ein Mensch das Recht habe, die Fragen nach dem Sinn des Leidens an Gott zu richten (169/70).

In einer weiteren Arbeit wird der „Weg zur Selbstverwirklichung in den ignatianischen Exerzitien" von Piet Van Breemen SJ gewiesen. Hier werden Dankbarkeit und Hingabe als Früchte der geistlichen Übungen gezeigt, die in einer „Mystik des Dienens" münden (200f).

Eine letzte spezifisch christliche Stellungnahme erfolgt durch Agnes Lanfermann: „Der verwundete Heiler – ein Modell christlicher Selbstverwirklichung". Hier wird die Selbstverwirklichung gesehen im Verhältnis zur menschlichen Leiblichkeit, auch in der Erotik, im Verhältnis zum Mitmenschen, zur Gesellschaft, u. a. m. In christlicher Sicht ist ganzheitliche Selbstwerdung ein „Geschenk" (208). Letztlich kann der Mensch sich nur selbst finden, nachdem Gott Mensch geworden ist (210). Dem Glauben wohnt dabei eine heilende Kraft inne, ohne daß deutlich wird, in welcher Weise diese Kraft sich entfaltet. Nur vom Glauben her ist der Mensch „gut, ganz und schön". Nur hier überwindet er Todesangst und Sünde. Die Arbeit mündet in dem Satz: „Gott kennen, heißt Gottes Taten nachahmen." Das ist ein Modell christlicher Selbstverwirklichung.

Insgesamt vermittelt das Buch aus theoretischer, philosophischer und theologischer Sicht einen Überblick über die verschiedenen geistesgeschichtlichen Bewegungen der Gegenwart, die mit dem Ziel und Anspruch auftreten, zur „Selbstverwirklichung" zu führen oder beizutragen. Dieses verdienstvolle Unterfangen wird in seiner praktischen Bedeutung eingeschränkt durch die unbestimmten, allgemeinen, abstrakten Gedankengänge der meisten Beiträge, die eine Beziehung zur Wirklichkeit vermissen lassen. Zusätzlich erschwert die Ausdrucksweise vielfach den Zugang, und rein technisch erwies sich das Besprechungsexemplar als so stramm gebunden, daß die einzelnen Seiten sich nur mit Mühe öffnen ließen. Für die praktische Beratung besonders von jungen Menschen ist das Buch weniger geeignet als für eine grundsätzliche wissenschaftliche Übersicht.

Berlin Klaus Thomas

Ritter, Werner H.: **Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext**. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 340 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd 4) kart DM 88,00

Daß in dem Maße, wie sich das neuzeitliche Weltverständnis bewußt als erfahrungsorientiert und erfahrungsgegründet ausgibt, nicht nur „von außen", sondern auch innerkirchlich Glaube bzw. Offenbarung dezidiert auseinanderdividiert werden, ist insbesondere für die Religionspädagogik wie für die praktische Theologie insgesamt keine befriedigende Situation. Denn sie hat ja nach den Vermittlungsmöglichkeiten des Glaubens für Menschen zu fragen, die nun einmal durch ein bestimmtes Weltverständnis geprägt sind.

Das Thema „Glaube und Erfahrung" steht also erneut auf der Tagesordnung, wie auch eine Reihe von theologischen und religionspädagogischen Beiträgen aus neuerer Zeit erkennen läßt. An diese Diskussion anknüpfend möchte die vorliegende Studie, eine 1985 an der Univ. Regensburg angenommene Habil.schrift, eine systematische Untersuchung in praktischer Absicht leisten. Das leitende Interesse wird einleitend wie folgt umrissen: Wenn sich erweisen läßt, daß christlicher Glaube „eine bestimmte, noch näher zu spezifizierende Weise der Erfahrung von und mit Wirklichkeit" (14) meint, dann kommt der Religionspädagogik die fundamentale Aufgabe zu, „im Rahmen heutiger pluraler Wirklichkeit christlichen Glauben als bestimme Wirklichkeitserfahrung mit der grundsätzlichen Möglichkeit zu partizipatorischer Identifikation auszulegen und anzubieten" (15).

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: A. Bestandsaufnahme. B. Versuch einer Rekonstruktion.

Die Bestandsaufnahme bezieht sich auf zwei Bereiche. Zunächst wird kurz der Problemstand in Theologie und Religionspädagogik umrissen. Vf. erinnert in diesem Zusammenhang daran, daß es bereits um die Jh.wende eine intensive Diskussion um den Erfahrungsbegriff und Bemühungen um eine erfahrungsorientierte Religionspädagogik gegeben hat, die dann allerdings unter dem Einfluß der dialektischen Theologie abgebrochen worden sind.

In einem zweiten Abschnitt werden das neuzeitliche Erfahrungsverständnis und seine Ausformung – bis hin zu seiner technokratischen Variante – dargelegt und die Folgewirkungen für den christlichen Glauben erörtert. Die vom Vf. festgestellte Ambivalenz, daß mit einer Präzisierung von Erfahrung zugleich eine Verarmung menschlicher Erfahrung einhergeht, nötigt ihn, ein umfassenderes Erfahrungsverständnis zu entwickeln.

Zu dieser Aufgabenstellung soll der nun folgende Teil der Studie beitragen. Er beginnt mit grundlegenden Bestimmungen zu einem „kritisch reformulierten integralen Erfahrungsverständnis", die die Einheit der Erfahrung in ihrer Vielfalt zu wahren erlauben. Im Kontext dessen werden dann auch religiöse Erfahrung und christliche Erfahrung näherhin bestimmt, wobei deren Spezifikum allgemein als „Mehrwert" gegenüber der „Alltagserfahrung" umrissen wird.

Nun werden erneut die erfahrungsorientierten religionspädagogischen Konzeptionen, wie sie in den letzten Jahren entwickelt worden sind, erörtert. R. teilt sie ein in „disjunkte", „relationale" und „integrierte" Modelle und würdigt die letzteren als die einem integralen Erfahrungsverständnis am ehesten entsprechend.

Im letzten Teil werden dann „Konturen eines theologisch zureichenden religionspädagogischen Erfahrungsverständnisses" als Bilanz der bisherigen Überlegungen zusammenzustellen versucht. Die hier gewonnene Einsicht in den konstitutiven Erfahrungscharakter des christlichen Glaubens heißt religionspädagogisch schließlich, das Erfahrungen „nicht mehr bloß ‚Anknüpfungspunkte' oder ‚Einstiegsmöglichkeiten' hin auf das Eigentliche" sind, sondern „in einem fundamentalen Sinn das ‚Eigentliche' und also die ‚Gegenstände' der Religionspädagogik" (319).

Die in dieser Arbeit vorgenommenen Klärungen des Erfahrungsbegriffs sind erhellend und für die religionspädagogische Diskussion hilfreich und weiterführend. Die Fülle des verarbeiteten Materials ist beeindruckend. Ebenso bemerkenswert ist, wie Vf. es versteht, seinen Argumentationsgang konsequent voranzutreiben, auch wenn aufgrund der Anlage der Arbeit Wiederholungen sich nicht gänzlich haben vermeiden lassen. Ein Defizit bleibt allerdings zu konstatieren: Die Arbeit beläßt es bei Bestimmungen des Erfahrungsbegriffs, die insgesamt sehr allgemein und formal ausfallen. Damit begibt sie sich der Chance, noch expliziter jene Gegebenheiten auszumachen, von denen gerade religiöse Erfahrungen und näherhin Erfahrungen der jüdisch-christlichen Glaubenstradition ihren Ausgang nehmen. Von hier aus könnte noch konsequenter als es in dieser Arbeit geschieht der kritische und konstruktive Zusammenhang des christlichen Glaubens mit dem neuzeitlichen Erfahrungsverständnis herausgearbeitet werden.

Paderborn Norbert Mette

Mönnich, Annette: **Der Religionslehrer**. Glaubenszeuge als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. – Altenberge: Telos 1989. XI, 221 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 4) kart. DM 29,80

Dieser Bd kommt einem meiner langjährigen Desiderate in der Religionspädagogik entgegen. Immerhin stellt sich von den innovativen pädagogischen Ansätzen her die Frage, wie Lehrerinnen und Lehrer nicht nur distanzierte Wissensvermittler, sondern auch authentische Zeugen für das sind, was sie an Wissen einzubringen haben. Mit Martin Buber ist davon auszugehen, daß nur diejenigen gute Lehrerinnen und Lehrer sind, die den „Lehrstoff" in sich personalisieren und ihn damit als Person in das Lehrer/Schüler-Verhältnis einzubringen fähig sind.

Dieses Postulat formuliere ich für alle Lehrer, für Chemielehrer ebenso wie für Sozialkundelehrer, für Sportlehrer selbstverständlich wie für Mathematiklehrer. Für Religionslehrerinnen und Religionslehrer erhält allerdings diese Dimension des personalen Einstehens für das, was zu lehren ist, nämlich die Jesus Christus-Beziehung, eine ganz spezifische Qualität und Beanspruchung.

M. kommt das Verdienst zu, die Kategorie des Bezeugens fundiert erörtert zu haben.

Nach einer kurzen Einordnung des Themas in die religionspädagogische Diskussion und der Beschreibung der Situation von Schülern und Religionslehrern im Religionsunterricht der Sekundarstufe II (1–12) erörtert Vf. den Religionslehrer als personales Medium im Sinne des Bezeugens christlichen Lebenswissens. Daß sich dafür technologische Medienbegriffe nicht eignen, liegt auf der Hand, sie entscheidet sich für Merkmale eines personalen Mediums und bindet die Ergebnisse in Leitfragen des weiteren Vorgehens ein (13–25).

Der nächste Schritt ist die Analyse ntl. Aussagen über Merkmale des Glaubenszeugen und der Funktionen des Bezeugens (26–55). Diese kurze Analyse ist für alle Theologie-Studierenden und in der Verkündigung Tätigen eine ebenso heilsame Herausforderung wie der Abschnitt 4 „Der Akt des Bezeugens christlichen Glaubens – Merkmale, Bedingungen und Hindernisse" (56–110), wo die spezifische Indienstnahme des Bezeugenden von kommunikationspsychologischen Ergebnissen her weiter ausgefaltet wird. Im Kap. 5 „Didaktische Überlegungen zur Zeugenfunktion des personalen Mediums Religionslehrer im RU-Sek II" (111–167) wird das bisher Erarbeitete didaktisch weiter buchstabiert, zum einen auf der Grundlage des Imitationslernens und zum anderen unter dem Aspekt der dafür nötigen Dispositionen, sich als Religionslehrer selbst offenbaren zu sollen.

Im Kap. 6 werden die bisherigen Ergebnisse mit den Überlegungen zu den Zielen des Religionsunterrichtes in der Sekundarstufe II gebündelt, wobei auch die Ebene des Bezeugenlernens der Schüler selber untereinander reflektiert wird. Dabei kommt die Sachebene des Bezeugens ebenso zum Zug wie die Beziehungsebene des Glaubenszeugnisses sowohl der Religionslehrer als auch der Schüler untereinander (168–194).

Das Resümee und Fazit der Arbeit formuliert Thesen für die Ausbildung und Fortbildung der Religionslehrer als personales Medium und als Glaubenszeuge, die für die Ausbildung an den Hochschulen und in der zweiten Phase relevant sind.

Ich empfehle dieses Buch – wenngleich es an einigen wenigen Stellen noch zu additiv argumentiert – uneingeschränkt für die weitere Diskussion auf allen Ebenen. Nicht zuletzt kommt ihm das Verdienst zu, die Kategorie des Bezeugens aus der bisweilen mißverstandenen restaurativen Ecke herauszuholen und nachzuweisen, daß es sich um einen innovativen, sowohl pädagogisch als auch theologisch begründeten Ansatz handelt. M. hat mit dieser von D. Emeis begleiteten Arbeit der Religionspädagogik einen wichtigen Dienst erwiesen.

Tübingen Albert Biesinger

Bub, Wolfgang: **Evangelisationspredigt in der Volkskirche.** Zu Predigtlehre und Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung. – Stuttgart: Calwer 1990, 336 S. (Calwer theologische Monographien: C, Praktische Theologie und Missionswissenschaft, Bd 15)

Im deutschen Sprachraum sind gegenwärtig einige hundert Evangelisten tätig. Auftraggeber sind evgl. Landes- und Freikirchen, in jüngster Zeit verstärkt charismatisch-pfingstlerische Kreise und eine schwer erfaßbare Gruppe sektiererischer Organisationen. Nach Auskunft der Deutschen Zeltmission haben 1987 etwa 350 000 Hörer evangelistische Veranstaltungen besucht, darunter 70 000 kirchenfremde. Charakteristisch für die Evangelisationspredigt sind folgende Merkmale: 1. reisende Prediger, 2. Großzelte als Versammlungsorte, 3. Kirchenfremde als Adressatenkreis. Diesen Merkmalen entspricht ein bestimmter Predigttyp, die Bekehrungspredigt, in der das Bekehrungserlebnis des Evangelisten „einen fast konstitutiven Charakter" (63) hat. Sie arbeitet stark mit dem Kontrast des Lebens in der Sünde und nach der Bekehrung. Sie zielt darauf, den Hörer hier und jetzt zur Umkehr zu führen.

Innerhalb der Theologie wird der Evangelisationspredigt nur eine geringe Bedeutung eingeräumt; sie gilt „als theologisch nicht salonfähig. Ihr haftet ein erwecklich-pietistischer Geruch an." (23) Die vorliegende Arbeit „will einen Überblick über die vorfindliche Theorie und Praxis der Evangelisationspredigt vermitteln", sie beabsichtigt, „unberechtigte Vorurteile und Berührungsängste abzubauen" (26) und Anstöße für eine verbesserte Praxis zu geben.

Schwerpunkt der in Erlangen vorgelegten Diss. ist das zweite Kap.: „Die vorfindliche Evangelisationspredigt in Theorie und Praxis" (53–226). 180 im deutschen Sprachraum zwischen 1968 und 1988 gehaltene Predigten sind die Materialbasis. Der Vf. referiert über das in den Predigten ausgedrückte Selbstverständnis der Evangelisten, den Umgang mit der Schrift und den Hörerbezug (1. Teil), über die Inhalte bzw. Botschaft der Predigten (2. Teil) und die rhetorischen Mittel (3. Teil). Den darstellenden Abschnitten folgen theologische Reflexionen.

Bemerkenswert sind folgende Beobachtungen: das Vollmachtsbewußtsein des Evangelisten (zumeist auf einer vocatio interna aufbauend), die Vorliebe für einen psychologisierenden, schematisierenden und typisierenden Umgang mit der Schrift, die Neigung, auf Kirchenfremde und Christen in gleicher Weise „mit geistlichen Peitschenhieben" (114) einzuwirken, eine „christologisch-soteriologische Zentrierung" (183) der Botschaft mit der Gefahr, „das Heilswerk Christi nur noch in Gestalt der Christus-satisfactor-Soteriologie" (182) vorzutragen. Der Vf. bescheinigt den Predigten „geringe Sprachschwere", einen „dem Ziel dienenden Predigtaufbau" sowie „eine Vorliebe für veranschaulichende Stilmittel, Elemente der Werbung, spontane Rede ... oder Jargon" (225).

Kritisiert wird die Tendenz zur Manipulation des Hörers. Die mehrfach eingeschobene theologische Reflexion „erfolgt aus bewußt biblisch-reformatorischer Perspektive. Neupietismus und barthianische Theologie wirken zugleich . . . mit ein." (26)

Das einleitende Kap. „Historische Zugänge" (31–52) stellt die Wurzeln der Evangelisationspredigt im 19. Jh. dar. Ursprünge sind die Gemeinschaftsbewegung (E. Schrenk, Th. Haarbeck, J. Vetter) sowie die Innere Mission und Volksmission (J. H. Wichern, G. Hilbert, G. Füllkrug). Motive für die Anfänge der Evangelisationspredigt waren die Erosionserscheinungen in der Volkskirche, der Missionsauftrag Christi und die Annahme eines frühkirchlichen Evangelistenamtes (Apg 21,8; Eph 4,11).

In dem Abschlußkapitel „Perspektiven" (227–259) plädiert der Vf. dafür, die Evangelisationspredigt trotz ihrer offenkundigen Schwächen als eine Form der Verkündigung unter anderen beizubehalten. Er rät dazu, sie primär in der Missio dei zu begründen und ihre Gefährdungen (Reduktion der Botschaft auf die Bekehrung, Individualismus und Situationslosigkeit, Manipulation der Hörer, Preisgabe des „sola gratia" aufgrund problematischer Effizienzvorstellungen) theologisch aufzuarbeiten. Darüber hinaus empfiehlt der Vf. den Gemeindepredigern, von der Evangelisationspredigt zu lernen, anstelle eines defensiven Problematisierens und einer historisch orientierten Schriftauslegung den proklamatorischen Charakter, in dem die Gegenwart Gottes im Wort der Predigt zur Geltung kommt, ernstzunehmen (vgl. S. 256f).

Dem Vf. ist es gelungen, eine von der Theologie zumeist verdrängte oder mißtrauisch beäugte Form der Verkündigung vorzustellen: Das Material wird sorgfältig präsentiert, die theologische Reflexion geht abwägend vor.

Dennoch bleibt zu fragen, ob das Phänomen der Evangelisationspredigt hinreichend verstanden ist. Warum? Der Vf. beschränkt sich methodisch auf die Darbietung des Predigtmaterials und auf die theologische Kritik. Solange es jedoch dabei bleibt, erscheint die Evangelisationspredigt als ein allzu leichtgewichtiges Gegenüber, der Theologe hat ein zu leichtes Spiel, und es ist zu vermuten, daß sich die Evangelisten gegenüber der Kritik immunisieren, indem sie auf die Erwartungen ihrer Hörer verweisen. Hätte es nicht nahegelegen, als zusätzliches Standbein für die Arbeit eine religionspsychologische und -soziologische Untersuchung der Hörerschaft vorzunehmen, vor ihrem Hintergrund das Phänomen der Evangelisationspredigt zu analysieren und so zu einer gewichtigeren homiletischen Theorie dieser Verkündigungsform vorzustoßen?

Münster Ferdinand Schumacher

Philippe Couplet, SJ (1623–1693). The Man Who Brought China to Europe. Ed. by Jerome Heyndrickx, C.I.C.M. – Nettetal: Steyler Verlag 1990. 260 S., 6 Abb. (Monumenta Serica Monograph Series XXII), kart. DM 48,00

Im September 1986 wurde in Löwen von den „Monumenta Serica" (gegr. 1935 von der SVD an der Kath. Univ. Fujen in Peking, seit 1972 weitergeführt in St. Augustin bei Bonn) und dem China-Europe Institute „Ferdinand Verbiest Foundation" (gegr. 1982 in Kooperation mit der CICM [vgl. LThK IX, 394f]) der Katholieke Universiteit Leuven eine „International Conference on Philippe Couplet" veranstaltet, deren Referate der Direktor des Löwener Instituts nun einem größeren Interessentenkreis zugänglich macht.

Die besondere Bedeutung des aus Mecheln gebürtigen Missionars, der – nach langjährigen Reise- und Paßschwierigkeiten – durch die Vermittlung seines an der Kaiserlichen Sternwarte in Peking wirkenden Kölner Mitbruders Johann Adam Schall von Bell 1658 – mit Verbiest (vgl. LThK X, 671f) u.a. – die Einreiseerlaubnis nach China erhielt, wird durch den Untertitel treffend gekennzeichnet.

Während seiner mehr als zwanzigjährigen Missionstätigkeit hatte C. mit einigen Mitbrüdern bereits mehrere Schriften der konfuzianischen klassischen Literatur ins Lateinische übersetzt, als er 1680 von seinen Oberen nach Europa geschickt wurde, um neues Personal anzuwerben und den Papst über die Akkommodationsmethoden der Jesuiten zu informieren. Besonderes Aufsehen erregte er am Hof von Versailles, als er Ludwig XIV. den ersten nach Europa gekommenen Chinesen, Michael Shen Fuzong, vorstellte, den er später dem Papst vorführen sollte, um zu demonstrieren, daß in China ausgezeichnete Kandidaten für das Priestertum zur Verfügung standen.

Während seines Europaaufenthalts machte C. die – mit Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich und François de Rougemont erstellten – allerersten Übersetzungen der chinesischen Klassiker druckfertig. Sie erschienen 1687 in Paris unter dem Titel „Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine exposita" und waren dem König von Frankreich gewidmet. Als Sinologe genoß C. am französischen Hof hohes Ansehen. Er verfaßte auch ein Lehrbuch „Elementa linguae Tartaricae", das lange einem anderen Sinologen, Jean François Gerbillon SJ (1654–1707), zugeschrieben wurde (vgl. J. Frèches, La sinologie [Paris 1975] 18).

Im Mai 1693 wurde C. auf der Rückreise nach China zwischen Mosambik und Goa bei einem Seesturm durch eine herabfallende Kiste schwer verletzt und starb bald darauf.

Neben Beiträgen über Leben und Werk von C. bietet der Bd auch reiche Information zur Chinamission der SJ im allgemeinen, speziell zur Problematik des Ritenstreits. Besondere Beachtung verdient in diesem Kontext das Referat des Sinoperuaners Albert Chan SJ (seit 1963 Mitherausgeber der Monumenta Serica): Towards a Chinese Church: The Contribution of Philippe Couplet (55–86). Hervorhebenswert sind zudem die Ausführungen von Lin Jinshui: Recent Developments in Chinese Research on the Jesuit Missionaries (211–223).

Eine polyglotte „Selected Bibliography" (225–233), ein „Glossary" chinesischer Wörter (235–246) und ein „Index" (247–260) beschließen die wertvolle Publikation.

Als weiterer Bd der Monograph Series soll demnächst erscheinen: Monumenta Serica Index. Vol. I-XXXV (1935–1983).

Münster Werner Promper

Der Koran. Arabisch – Deutsch. Bd 2: Sure 2,75 – 2,212. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1991. 384 S.

Bereits ein Jahr nach dem Erscheinen des ersten Bd.s seines Koran-Kommentars legt Adel Theodor Khoury den zweiten Teil des auf ca. 10 Bd.e geplanten Unternehmens vor. Er enthält den arabischen Text des Koran, die deutsche Übersetzung von Khoury und den Kommentar für die Verse 75 – 212 der zweiten Sure. Zu Form und Aufbau dieses zweiten Bd.s kann auf das verwiesen werden, was in der Anzeige des ersten Bd.s festgestellt wurde (s. ThRv 87, 1990, 157–159).

Man könnte bedauern, daß in diesem Bd nicht der Rest der zweiten Sure des Koran behandelt wird. So wird die „Kuh-Sure" auf 3 Bd.e verteilt sein. Es mag sein, daß der vorliegende Bd einen zu großen Umfang erhalten hätte, der an die Grenzen der praktischen Handhabung gestoßen wäre.

Ergänzend zu dem in der obigen Rez. aufgezeigten, soll hier auf einen formalen Aspekt des Kommentars hingewiesen werden, der schon im ersten Bd vorhanden war, nun aber noch deutlicher in den Vordergrund tritt. Khoury ergänzt seinen Kommentar in einigen Fällen durch Exkurse, die weit über eine formale oder inhaltliche Kommentierung hinausgehen. Häufig handelt es sich um wichtige oder akute Themen, die durch die Form des Exkurses aus dem Gesamttext herausgehoben werden.

So hatte er in Bd 1 (179–183) das Thema „Vorherbestimmung und menschliche Freiheit" aus islamischer Sicht behandelt. In dem vorliegenden Bd sind es so unterschiedliche Themen wie Apostasie (94–99), Moscheebesuch (108–112), Anliegen des Korans und die Pluralität der Religionen (167–169), Liebe Gottes im Islam (200–209), Speisevorschriften und das Problem des erlaubten Schlachtens (222–227).

Durch die Form des Exkurses schafft sich Khoury die Möglichkeit, weit über den eigentlichen Kommentar hinauszugreifen. Dies läßt sich schön an dem Themenkomplex der Speisevorschriften dokumentieren, an dem auch das zentrale Interesse Khourys, nämlich das des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in einer mehr oder weniger säkularisierten Gesellschaft, zu belegen ist. Er geht nicht auf die Frage ein, warum der Koran den Verzehr von Schweinefleisch verbietet, auch wenn zu dieser Thematik gerade auch in jüngster Zeit von Ethnologen wie Mary Douglas (Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966) oder Marvin Harris (Good to Eat. Riddles of Food and Culture, New York 1985) und Religionswissenschaftlern wie Joseph Henninger SVD (Arabia Varia, Freiburg-Göttingen 1989) interessante Thesen aufgestellt wurden. Khoury geht es vielmehr um die Frage, ob es Muslimen gestattet ist, Fleisch von Tieren, die von Christen geschlachtet worden sind, zu verzehren. Dabei stellt er dann nicht nur die verschiedenen kontroversen Positionen bedeutender islamischer Rechtsgelehrter dar, sondern führt auch Stellungnahmen aus jüngster Zeit, z. B. das entsprechende Rechtsgutachten hoher ägyptischer Religionsbehörden oder türkischer diplomatischer Vertretungen an. Hier handelt es sich um mehr als um eine interessante kulturhistorische Abschweifung. Denn wenn man in Betracht zieht, zu welchen Spannungen die Frage des Schlachtens von Schafen durch muslimische Migranten in Teilen der deutschen Öffentlichkeit geführt haben oder daß sich die jüngsten militanten Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Christen in Nordnigeria an der

Frage des rituellen Schlachtens entzündet haben, wird deutlich, von welcher geradezu lebensnotwendigen Bedeutung ein derartiger Text sein kann, wie zentral er für die praktische Seite des christlich-islamischen Dialogs ist.

Mit dem Dank für diesen zweiten Bd des Unternehmens verbindet sich der Wunsch, daß das Erscheinen der folgenden Bd.e ebenso zügig voran schreitet, wie das bisher der Fall ist.

Bösensell Peter Heine

Waardenburg, Jacques: **Religionen und Religion**. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1986. 277 S. (Sammlung Göschen 2228), kart. DM 24,80

Nach der Beschreibung einiger wesentlicher Elemente, die in jeder Religion zu finden sind, tastet sich der Vf. an eine vorläufige Definition von „Religion" heran: Sie sei eine Art Orientierungssystem (vgl. 34). Dann folgt ein Überblick über die Geschichte der Religionswissenschaft (41–66), einige knappe Gedanken „Vom Nutzen der Religionswissenschaft" (66–70) und eine Darstellung verschiedener Ansätze religionswissenschaftlicher Forschung, nämlich der geschichtlichen Forschung (71–107), der vergleichenden Forschung (108–143), der Erforschung von Religion in ihrem Kontext (144–201) – hiermit ist die Eruierung der Wechselwirkung zwischen religiösen Ausdrucksformen und der Gesellschaft, in der sie gültig sind, gemeint – und der hermeneutischen Forschung – gemeint ist wohl die Motivforschung (202–255). Die vier Ansätze seien nicht scharf voneinander zu trennen, gleichwohl plädiert der Vf. für den Vorrang hermeneutischer Forschung, der die übrigen Ansätze vorgeordnet seien. Die hermeneutische Forschung solle die Sinngehalte religiöser Phänomene vollständiger, als es bisher üblich gewesen sei, erfassen (vgl. 202–206). Diese Methode solle in folgenden Schritten vorgehen: Beschreibung des religiösen Phänomens, Klärung seiner Bedeutung für die Gesellschaft und innerhalb der Weitergabe der Religion, Erforschung seiner impliziten (welche Aussage vermittelt es?) und seiner expliziten Bedeutung (wie wird das Phänomen rezipiert?) (206–231). Der Frage nach Aussagen religiöser Phänomene über den Menschen wird besonderes Gewicht beigemessen (231 f). Abschließend unterscheidet der Vf. zwischen expliziter Religion – „Seine Religion ist der Buddhismus" – und impliziter Religion – „Die Wissenschaft ist für ihn eine Religion" – und will eine auch diese Differenzierung umfassende, seine Überlegungen zum Religionsbegriff resümierende Definition vorstellen: Religionen seien Symbol- oder Zeichensysteme (vgl. 254): „Die Elemente ebenso wie das ganze ‚System' haben für die betreffenden Menschen Zeichen- oder Symbolwert und weisen auf die Wirklichkeit hin. Ein solch religiös gedeutetes Zeichensystem kann den betreffenden Menschen Sinn vermitteln" (ebd.).

Das ist eine Darstellung des Gegenstandes, der Geschichte und der Verfahrensweisen der Religionswissenschaft, die den Leser vor allem im methodischen Teil mitunter den roten Faden verlieren läßt. Der Vf. bietet – aus didaktischen Gründen? – eine Fülle von Einzelaspekten, angerissenen Definitionen, Gemeinplätzen, Tautologien, Wiederholungen, Postulaten an die Wissenschaft und Andeutungen von Sinnzusammenhängen. Beispiele: „Übrigens haben religiöse Strukturen in nahezu allen Kulturen einen geschichtlich wichtigen Einfluß ausgeübt, der von Fall zu Fall zu erforschen ist" (90) – eine Selbstverständlichkeit. – „Die Antwort der Religionsforschung auf die Frage: ‚Was ist Religion?' lautet ganz allgemein, daß sich eine beträchtliche Zahl von Menschen in ganz verschiedenen Kulturen und Gesellschaften, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mit Fragen beschäftigt hat, die wir als ‚religiös' bezeichnen würden, und einem Phänomen anhingen oder anhängen, das wir als ‚Religion' bezeichnen" (17). Der Vf. unterscheidet nun „Religion" und „Religion als solche", während er fortfährt: „Dies alles muß empirisch erforscht werden, bevor allgemeine Aussagen über die Religion gemacht werden können" (ebd). Hiermit soll dem Leser wohl erklärt werden: Bevor man eine Definition des Begriffs „Religion" wagen darf, muß man möglichst viele Religionen kennengelernt haben; dann erst darf man versuchen, vom Besonderen aufs Allgemeine zu schließen (induktive Methode); gleichwohl brauchen wir eine vorläufige Definition, denn sonst wüßten wir nicht, was wir kennenlernen wollen. – Ohne Erläuterung des Barthschen Verständnisses von „Religion" wird der Leser mit dem Satz überfallen: „Gegenüber Karl Barth betonte Heiler, daß Religion nicht ‚aufgehoben', sondern ‚vollendet' werden soll" (54).

Vielleicht ist der Grund für die Schwächen des Buches, daß zuviele, nämlich fünf Mitarbeiter des Vf. den Text redigiert haben (vgl. 13), der anscheinend auch aus Vorträgen und Diskussionsprotokollen entstanden ist (vgl. 11 f). Der Kenntnisreichtum des Vf., die häufig kommentierten Literaturangaben in den Fußnoten sowie eine ausführliche, auf den aktuellen Stand gebrachte Bibliographie am Schluß des Buches entschädigen den Leser.

Köln Georg Girschek

Dumoulin, Heinrich: **Zen im 20. Jahrhundert**. – München: Kösel 1990. 189 S., geb. DM 34,00

Nach seiner zweibändigen Geschichte des Zen-Buddhismus (1985/86) zeichnet der Vf., Jesuit und emeritierter Prof. für Religionswissenschaft an der Sophia-Univ. Tokio, in vorliegendem Werk Entwicklung und Rezeption des Zen-Buddhismus im Westen und in Japan nach. Eine solche Vorstellung für das gegenwärtige Jh. hat bislang gefehlt. Der Austausch zwischen westlicher und japanischer Welt, der sich auf philosophischem, wissenschaftlichem und religiösem Gebiet erstreckt, setzt nach der jh.langen Abschottung Japans mit Ausgang des 19. Jh.s ein. Pioniere dieser gegenseitigen Wahrnehmung sind Rudolf Otto und Daisetsu Suzuki, mit ihnen beginnt eine rege Beeinflussung der zwei so unterschiedlichen Lebenswelten.

Auf philosophischem Gebiet (Kap. 2) kommt es in Japan in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s erstmals zu einer Systematisierung zen-buddhistischer Inhalte und Schriften. D. bezeichnet diese philosophische Reflexion als ein Charakteristikum des Zen im 20. Jh. (28). Vornehmlich die Kyoto-Schule ist hier zu nennen, die sich in direkter Begegnung mit westlicher Philosophie entwickelt hat.

Ein weiteres Charakteristikum des Zen im 20. Jh. findet D. in dessen wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und den zahlreichen Texten (Kap. 3). Diese kritische Sichtung des Traditionsgutes führt zur Wahrnehmung einer historischen Perspektive innerhalb der Zen-Entwicklung. Auch die Umsetzung zen-buddhistischer Methoden und Kenntnisse in westliche Psychologie und Therapieformen gehen auf die einsetzende Zen-Forschung zurück.

Das letzte Kap. setzt sich mit dem Aufgreifen zen-buddhistischer Meditationsformen in christlichen und kirchlichen Kreisen auseinander, als Wegbereiter und Wegführer ist hier besonders auf Hugo E. M. Lassalle und Karlfried Graf von Dürckheim zu verweisen. Beide erlernten die Zen-Meditation in den 40er Jahren in Japan und fanden mit Ausgang der 60er Jahre zahlreiche Interessierte und Nachfolger im Westen.

Durch die eigene Zen-Praxis haben viele Christen ein neues und tieferes Verständnis biblischer Texte und christlicher Nachfolge gefunden. Doch D. warnt vor einer unkritischen und vorschnellen Aufnahme der Methoden ins Christentum mit dem Ziel, die im Westen an Boden verlierenden Glaubensinhalte mit neuen Impulsen und Formen aus dem Osten zu aktualisieren. Nachdrücklich verweist er auf die Unterschiede zwischen Christentum und Zen-Buddhismus: die Ausdrucksformen der angesprochenen Religionen beziehen sich auf ihre jeweiligen Inhalte und Weltdeutungen zurück, so daß unterschiedliche Resultate in bezug auf die ungegenständliche Meditation, auf die Koan-Praxis und die Interpretation des Erleuchtungserlebnisses notwendig erzielt werden. Eine Verpflanzung ist nicht ohne weiteres möglich. Der buddhistische Kontext, und damit die Deutung von Mensch und Welt, der Zen-Meditation bleibt bestehen, wenn auch Verständnisbrücken existieren. Dieses Insistieren auf die Unterschiedlichkeit hebt sich positiv von derzeit leider gängigen Vereinheitlichungstendenzen und oberflächlichen Sichtweisen ab.

Wertet D. die philosophisch-systematische Reflexion, verbunden mit einer forschungspraktischen Herangehensweise an die eigene Tradition, als ein Charakteristikum des Zen im 20. Jh., so ist darauf zu verweisen, daß eben diese Züge beispielsweise auch im Hinduismus oder im südostasiatischen Buddhismus seit dem ausgehenden 19. Jh. zu finden sind. Die Charakteristika können damit als Strukturelemente des Kulturkontaktes in der Moderne bezeichnet werden; möglicherweise gehört dazu auch das im 20. Jh. ansatzweise erkämpfte Mitspracherecht von Frauen, verwiesen sei hier auf die Emanzipationsprozesse von Soto-Nonnen im modernen Japan; bei D. findet dieser Punkt keine Beachtung.

Dem trotz der behandelten oftmals schwierigen Materie gut verständlichen und anschaulich geschriebenen Buch darf eine breite Leserschaft, sowohl in christlichen und buddhistischen als auch in New-Age-Kreisen, gewünscht werden.

Hannover Martin Baumann

Leuba, Jean-Louis: **Reflets de l'épiphanie**. Traces de la glorie de Dieu dans l'histoire, la cultur et les corps. – Genf: Labor et Fides 1990, 128 S. (Lieux Théologiques Bd 17), kart.

Der evangelische Prof. für Dogmatik an der Univ. Neuchâtel (1954–1982) legt 6 Beiträge vor, die bei Zusammenkünften der „Université Saint Jean de Jérusalem" (1974–1986) gehalten und in deren Akten veröffentlicht wurden. Sie sind, wie L. schreibt, „d'un genre plus littéraire ou moins techniquement théologique". Der bekannte Islamist Henri Corbin hatte diese „Univer-

sité" genannte Gesellschaft gegründet als ein „Internationales Zentrum vergleichender spiritueller Forschung mit dem Ziel, die traditionellen Studien und Wissenschaften des Westens zu erneuern und zu verlebendigen". Diesem Ziel dienen auch die unter dem Titel „Epiphanie" zusammengestellten Vorträge L.s, wobei „Epiphanie" sagen will: Die Realität, das Sichtbare und Greifbare unserer Welt und der Menschen bekommt von Gott her (d'En-Haut) Glanz und Verklärung. Man kann die Aufsätze unter dem Titel „Gegen-Aufklärung" oder „Gegen-Entsakralisierung" zusammenfassen – ganz im Sinne Corbins, dem das Buch auch gewidmet ist.

Die Darlegungen über „Le saint et le sacré", „La gloire du corps et les corps de la gloire" oder „Le ministère de la lettre et la gloire de l'esprit" (eine weiterführende Hermeneutik des Bildes vom brennenden Dornbusch) haben eine starke Affinität zur katholischen Tradition einer theologia naturalis.

Auch die Beiträge über literarische Texte (Les pélerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident – Don Quichotte und der Idiot Dostojewskis) und über darstellende Kunst (Dürers Ritter, Tod und Teufel) zeigen die Sensibilität des Autors für das Göttliche in den Phänomenen der natürlichen Erfahrung.

Am interessantesten ist gerade in theologischer Hinsicht der Beitrag: Sagesse et révélation. Darin untersucht L. Texte der biblischen Weisheitsliteratur und zeigt, daß im Gegensatz zur Moderne diese „Weisheit" niemals in Gefahr stand, zum „Wissen" und damit „säkularisiert", gottfern zu werden, denn sie blieb stets eingebunden in „le grand, l'immense ‚Oui' de Dieu à la création". „Das Geheimnis der Welt ist diese Weisheit, die Weisheit Israels, die erfüllt und Fleisch wurde in Christus."

In das Mühen um eine „Theologie der irdischen Wirklichkeiten" bringt L. den „Lichtschein" des transzendenten Gottes ein, ohne daß die irdischen Wirklichkeiten leichthin zu funktionalisierten Gebrauchsgegenständen des Menschen degradiert werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem schönen, wahrhaft ökumenischen Buch erübrigt sich wegen des Stils der „haute vulgarisation".

München Josef Sudbrack SJ

Schipperges, Heinrich: **Die Welt des Herzens**. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen. – Frankfurt: J. Knecht 1989. 171 S., geb DM 28,80

Die mindestens doppelte Bedeutung des Wortes „Herz" führt den bekannten Forscher der Medizingeschichte zu besinnlichen Gedanken über „die Welt des Herzens". Es ist nicht nur „der biologische Mittelpunkt, sondern auch das moralische Zentrum unserer Existenz".

In einer „Reise durch die Jahrtausende" erfahren wir aus dem Taoismus vom Herzen, es herrsche im Körper „wie ein Fürst auf dem Throne" (17). Homer sieht in dem Herzen „die stürmende, wallende, pochende Mitte" (18). (Hier sammelt der Vf. nicht nur „Edelwörter" [25], sondern auch Redensarten, nach denen „das Herz in die Hose sinkt" oder dem Odysseus im „Busen bellt" [19].)

Überreich sind die Aussagen des AT und NT, in denen „des Menschen Mitte und Wesen" besonders aber sein Gemüt mit dem Ausdruck „Herz" bedacht wird. Moderne Hirnforschung würde hier von den Funktionen der rechten Hirnhälfte sprechen im Gegensatz zu den rational-intellektuellen Aufgaben der linken Hirnhälfte. Denn „so man mit dem Herzen glaubt . . ." steht solche Haltung oft im Gegensatz zu verstandesmäßigem Kopfglauben.

Augustinus leitet den folgenden Teil des Buches ein, der zunächst von dem „unruhigen Herz in uns" spricht (21). Hildegard von Bingen, Ärztin und Äbtissin im 12. Jh. sieht in der „Wohnung des Herzens" . . . „der Seele Weisheit zuhause" (23).

Besonders die „Herz-Jesu-Mystik" nimmt das Motiv des Herzens auf und steigert es bis zu einem „Herz-Jesu-Kult" (28).

Ein kurzer Streifzug durch Dichtung und Philosophie leitet über zu dem ersten Teil des Werkes, der dem „Rhythmus des Lebens" gewidmet ist (37). Hier werden zunächst physiologische Tatsachen mitgeteilt: Rund 100 000 mal schlägt das Herz an jedem Tag und pumpt dabei etwas mehr als zwei Tonnen Blut durch den Organismus (37). Die Länge aller Blutgefäße eines Menschen beträgt rund 90 000 km und ihre Wände ergeben die Fläche eines Fußballplatzes (37f).

Ein besonderes Geheimnis wohnt dem Herzen durch den gleichmäßigen Rhythmus inne, den der Vf. mit einem Tanz vergleicht (41).

Im alten Ägypten werden genaue Anweisungen gegeben, wie das Herz gewaschen, geläutert und heil gemacht werden soll (45). Der Sonnenhymnus des Königs Echnaton gipfelt in der Anbetung: „Du bist das Pochen in meinem Herzen."

Im arabischen Mittelalter widmet Gazzali, der große islamische Ethiker und Mystiker, ein ganzes Kapitel den „Wundern des Herzens". Er betont: „Was im Grunde des menschlichen Herzens vor sich geht, ist verborgener als der schwarzen Ameise Tritt in schwarzer Nacht auf schwarzem Stein." Die Zunge wird dabei nur als Dolmetscher des Herzens gesehen (51).

Die Liebe in all ihren Erscheinungsformen, auch den sexuellen, gilt den arabischen Mystikern als „Herzenswonne" und mit der Religion und dem Glauben als Tätigkeit des Herzens (52f).

Das Herz als Organ wurde erstmals von Hippokrates beschrieben, wenn auch Empedokles schon die Bedeutung des Blutes als der „eingeborenen Wärme" erkannt hatte (55). Für Aristoteles ist das Herz „Zentrale der Sinnesorgane", eine Bezeichnung, die Thomas von Aquin dem Gehirn vorbehält. Beide aber bezeichnen das Herz anschaulich als „Akropolis des Organismus" (57).

Arabische, Galenische und frühenglische Forschungen förderten schrittweise die Einsicht in die biologische und physiologische Bedeutung und Funktion des Herzens (57–67). Hildegard von Bingen deutet den 93. Psalm als Anbetung der bewegten Herzensmitte der Welt. Gott ist nicht ein ruhender Pol, sondern eine ungeheuer dynamische Kraft inmitten der Schöpfung.

In ganz ähnlicher Sicht schaut Paracelsus am Anfang des 16. Jh.s den als „Herz aller Dinge" und „Herz der Natur" im Kosmos walten. Von diesem Gedanken aus sieht er auch eine Verbindung zum Sakrament des Heiligen Mahles, in dem Christus ganz leiblich in die Mitte unseres Wesens eingeht (77f).

Der zweite Teil des Buches handelt „von den Leiden des Herzens", denen zahlreiche Dichter hohe und mitempfindende Worte gewidmet haben, vor allem aber die Herzkrankheiten, die Ausfallerscheinungen, die Rhythmusstörungen, die Herzschmerzen, -entzündungen, die Arteriosklerose und die zahlreichen Koronarerkrankungen bis hin zu den rund 100 000 Infarkttoten jährlich, die in den USA noch um das Fünffache überboten werden; – das alles ist für den Vf. nicht nur ein mechanisches Geschehen, sondern steht in engem psychosomatischen, aber auch sprachlichen Zusammenhang mit der Hetze des Alltages, dem Leiden der Einsamkeit, dem Verlust des inneren Lebensrhythmus und dem Fehlverhalten in der Ernährung (90–95).

Die Beziehungen zwischen dem Herzen und dem „sozialen Umfeld" sind nicht zu leugnen.

Die Herzenshärte, von der schon der Prophet Ezechiel (11,19) kündet, galt im Mittelalter als Laster, dem Hildegard von Bingen tiefsinnige Ausführungen widmete. Nicht nur die liebende Umarmung wirkt dieser „Sklerokardia" entgegen, sondern auch die „Misericordia", die Barmherzigkeit (102).

Seit dem Altertum steht das Herz auch im Mittelpunkt des Kampfes zwischen Tugenden und Lastern. Schon um 400 lesen wir von dem Streit zwischen der „Discordia", der Zwietracht, und der „Concordia", der Eintracht. Durchaus zeitgemäß muten dann die Ausführungen über die Verwandtschaft zwischen den einzelnen Lastern an. Z. B. zwischen der „Loquacitas", der Geschwätzigkeit, und der „verbositas", dem Wortreichtum, die von der Kulturgeschichte in eingem Zusammenhang mit dem Verlust der Rhythmik und mit allen Arten von Süchten gesehen wird (107–109).

Wiederum sind es vorwiegend die Dichter, die den tiefen Zusammenhängen zwischen den Charaktermängeln und dem Herzen nachgegangen sind (112).

Dem Leiden des Herzens stellt der dritte Teil das heilsame Herz entgegen. In der älteren Heilkunde (z. B. dem Universal Lexikon des J. H. Zedler von 1735) wird das Lesen der Heiligen Schrift als „beste Herzstärkung" empfohlen.

In einem ausführlichen Kap. werden zahlreiche Herzkräuter und -elixiere aus einer biblischen und einer arabischen Medizin dargestellt (116–120). Sie werden der heutigen Medizintechnik mit künstlichen Klappen und Pumpen im therapeutischen Denken und operativen Handeln gegenübergestellt.

Im Anschluß an das atl. Bild von dem König Manasse von Juda „Nun beuge ich die Knie meines Herzens und flehe deine Güte an", zieht sich durch die Literatur der Welt die Bildersprache von den Gliedern und Organen des Herzens, von denen der Vf. einige besonders sprechende Beispiele zusammenstellt (121–123).

Eine zentrale Bedeutung gewinnt schon bei Hildegard von Bingen und Paracelsus die Barmherzigkeit, in dessen Mitte das Bild vom barmherzigen Samariter steht. Schon um 100 sah Ignatius von Antiochien in diesem Samariter das Bild Jesu selbst, des „großen Arztes". Befreiende, heilsame Tränen der Reue und Erschütterung bewirken, so weiß schon Hildegard von Bingen, den Weg zum innersten Frieden (129).

Barmherzigkeit soll auch das Grundmerkmal des ärztlichen Handelns sein, denn „der höchste Grund der Arznei ist die Liebe" (134).

Schließlich gilt das Herz als Organ der Mitmenschlichkeit (136ff). Freundlichkeit, Güte, Anteilnahme und nicht zuletzt die Liebe selbst wohnen im „Hause des Herzens", dem immer wiederholten Bild bei Hildegard von Bingen (141ff). Bis in den Minnesang wirken die klassischen Bilder weiter: „Du bist beslozzen in mînem Hertzen. Verloren ist das sluzzelin. Du muoßt immer darinne sîn." (151)

Immer wieder lehrt Hildegard von Bingen die Bedeutung des Herzens, unter der sie alles ärztliche Wirken zusammenfaßt, wann sie von der „Herzenslust am Heilen" spricht (156f). Engel als Diener der Barmherzigkeit vereinigen sich bei der Feier der Eucharistie als Gäste der Wandlung, wenn Geist und Herz verbunden in der Liebe in den Gebeten emporsteigen, während die himmlische Arznei des Sakraments den Menschen stärkt (153–155).

An der Grenze zwischen Geschichte und Gegenwart, zwischen Theologie und Medizin, zwischen Dichtung und Naturwissenschaft leitet dieses Buch den nachdenklichen Leser zu einer Zusammenschau im Bilde des Menschen, die bei aller nüchtern naturwissenschaftlichen Betrachtung der Wirklichkeit einen Blick für den Sinn und das Geheimnis der Schöpfung erschließt.

So endet das Buch mit der Weisung des Hebräerbriefes (13):

„Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade."

Berlin Klaus Thomas

Habilitationen im akademischen Jahr 1990/91

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Dr. Römelt, Josef: Theologie der Verantwortung. Zur theologischen Auseinandersetzung mit einem philosophischen Prinzip (Fraling / Runggaldier / Rotter)

Dr. Weß, Paul: Gemeindekirche, Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie (Stenger / Schwager / Zerfaß)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Dr. Leidlmair, Karl: Das Sein des Denkens. Zum Verhältnis von Natur und Geist in der Ontologie Heideggers und in der Künstlichen-Intelligenz-Forschung (Neidl / Bachl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Dr. Kühschelm, Roman Gottfried: Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum ‚Dualismus' und ‚Determinismus' in Joh 12,35–50 (Kremer)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Dr. Meyer, Urs: Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion, dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer (Zbinden / Keller / Link)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Dr. Brantzen, Hubertus: Gemeinde als Heimat. Integrative Pastoral unter semiotischer Perspektive (Sayer / Karrer)

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Zürich

Dr. Kaiser, Helmut: Theologische Wirtschaftsethik: Das Modell einer ethischen Integration ökonomischer Rationalität – Eine Grundlegung

Dr. Kratz, Reinhard: Kyros im Deuterojesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Theologie von Jes 40–55

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Dr. Rees, Wilhelm: Die Strafgewalt der Kirche. Grundlagen und Entwicklungen des kirchlichen Strafrechts vom Corpus Iuris Canonici bis zum Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 (Listl / Piegsa)

Dr. Hauke, Manfred: Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Kappadozier (Ziegenaus / Gessel)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Dang, Katharina-Elisabeth: Sozialer Kampf und Predigt – insbesondere im Spiegel der Evangelischen Kirchenzeitung (1827–1848/49) und von Predigten der Berliner Hofprediger (Jenssen / Wintzer / Ludwig) [Dr. sc. theol.]

Begrich, Gerhard: Das evangelische Zeugnis des Alten Testaments im Festkreis des Kirchenjahres (Bernhardt / Schreiner / Welten) [Dr. sc. theol.]

Kirchl. Hochschule Bethel

Dr. Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda (Crüsemann / Schottroff)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Dr. Sträter, Udo: Den Kopf ins Herz . . . Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts (Wallmann / Tetz)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Dr. Meyer zu Schlochtern, Josef: Sakramentalität und Handlung. Studien zum konstitutiven Rang des Handelns für eine Bestimmung der Kirche als Sakrament (Pottmeyer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Dr. Englert, Rudolf: Zeit für religiöse Bildung? Theorie einer differentiellen religiösen Erwachsenenbildung (Bitter / Fürst)

Dr. Lentzen-Deis, Wolfgang: Den Glauben Christi teilen. Ansätze einer Verkündigungsdidaktik im Werk des Nikolaus von Kues unter besonderer Berücksichtigung ausgewählter Sermones (Bitter / Fürst)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

Dr. Sieland, Bernhard (Pädagogische Psychologie) (Rüdiger / Sader / Bottenberg)

Dr. Welding, Steen Olaf (Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der analytischen Philosophie) (Scheier / Zimmerli / Siep)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen

Dr. Raschzok, Klaus: Christuserfahrung und künstlerische Existenz. Praktisch-Theologische Studien zum christomorphen Künstlerselbstbildnis (Seitz / Poscharsky)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen Frankfurt/M.

Dr. phil. Dr. theol. Gahbauer, Ferdinand OSB: Die Pentarchietheorie. Untersuchung zu einem Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Podskalsky / Schatz)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg i.Br.

Dr. Bohlen, Reinhold: Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (Ruppert / Deissler / Frank)

Dr. Schneider, Michael: Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie (Greshake / Walter)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Göttingen

Dr. phil. Dr. theol. Schilling, Johannes: Klöster und Mönche in der hessischen Reformation. Eine kirchenhistorische Studie (Mühlenberg / Mager / Moeller)

Dr. theol. Weber, Reinhard: Eusebes Logismos. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora im hellenistischen Judentum (Stegemann / Lüdemann / Schaller)

Dr. theol. Levin, Christoph: Der Jahwist (Smend / Perlitt / Kaiser)

Theol. Fak. der Univ. Halle-Wittenberg

Turre, Reinhard: Grundlegung und Gestaltung der Diakonie (Winkler / Strohm / Daiber)

Niebuhr, Karl-Wilhelm: Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (Holtz / Wiefel / Koch)

Schultze, Harald: Verantwortung für Freiheit und Bindung kirchlicher Lehre im Dialog mit den Denkvoraussetzungen seit der Aufklärung (Winkler / Seils / Schröer)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Dr. Lienemann-Perrin, Christine: Die politische Verantwortung der Kirche in Krisensituationen – untersucht an zwei Beispielen aus Südkorea und Südafrika (Sundermeier / Huber)

Dr. Heiligenthal, Roman: Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes. Eine Untersuchung zur Geschichte des frühen Christentums im syrisch-kleinasiatischen Raum (Berger / Theißen)

Sektion Theol. der Univ. Jena

Dr. Köckert, Matthias: Leben vor Gott: Studien zum Verständnis des Gesetzes in der deuteronomischen und priesterlichen Literatur des Alten Testaments (Smend / Kaiser / Conrad)

Kirchl. Hochschule Leipzig

Dr. Krötke, D. Wolf: Die Universalität des offenbaren Gottes (Kühn / Jüngel / Beintker)

Dr. Schröder, Richard: Theologisch-philosophische Publikationen 1971–1990 und ein Referat: Grundzüge einer Geschichte und Kritik der marxistisch-leninistischen Lehre von der ‚Grundfrage der Philosophie' (Spaemann / Koch / Seils)

Dr. Behnisch, Martin: Der Kreuzestod Jesu als Thema in der Kirchlichen Erwachsenenarbeit (Ratzmann / Walter / Winkler)

Sektion Theol. der Univ. Leipzig

Dr. Meinhold, Arndt: Die Sprüche (Kommentar) (Wagner / Waschke / Wiefel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Dr. Weiß, Wolfgang: Zeichen und Wunder. Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament

Dr. Wonneberger, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Dr. Bucher, Anton: „Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Eine theoretische Untersuchung über die philosophisch-ästhetischen und entwicklungspsychologischen Grundlagen einer am Symbol orientierten religiösen Erziehung und eine kritische Evaluation aktueller symboldidaktischer Konzepte." „Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln." „Die Kenntnisse von Theologiestudenten über alttestamentliche Erzählungen. Ergebnisse einer explorativen schriftlichen Befragung." (Stachel / Anzenbacher / Oser)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Marburg

Dr. Schwöbel, Christoph (Kumulative Habilitation) (Härle)

Dr. Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch (Härle)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Dr. Krüger, Thomas: Theologische Gegenwartsdeutung im Koheleth-Buch (Baltzer / Jeremias)

Dr. Müller, Peter: In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament (Hahn)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Dr. Kreiner, Armin: Ende der Wahrheit? Studien zur Vielfalt und Einheit des Wahrheitsbegriffs in Philosophie und Theologie (Döring)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Dr. Söding, Thomas: Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Kertelge / Löning)

Kirchl. Hochschule Naumburg

Dr. Koch, Ernst: Studien zu Theologie und Frömmigkeit in Spätreformation und Frühorthodoxie (Onnasch / Schulz / Obst)

FB 3 der Univ. Oldenburg

Dr. Heumann, Jürgen: Studien zum Begründungszusammenhang einer Symboldidaktik

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Dr. Hofmann, Johannes OSB: Die historisch untersuchte Biographie des hl. Bischofs Klemens von Rom und seine Synaxarnotiz im gegenwärtigen griechisch-orthodoxen Menaion (Leidl / Horn)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Dr. Niemann, Hermann Michael: Stadt, Land und Herrschaft – Skizzen und Materialien zur Sozialgeschichte im monarchischen Israel (Schunck / Bernhardt / Wallis)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Dr. Riesner, Rainer: Die Frühzeit des Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie des Apostels bis zum Ersten Thessalonicherbrief (Stuhlmacher / Hengel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Dr. Körner, Bernhard: Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre (Seckler / Hünermann)

Dr. Stipp, Hermann-Josef: Jeremia und die judäische Nobilität. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und der deuteronomistischen Bewegung (Groß / Theobald)

Dr. Wolf, Hubert: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? (Reinhardt / Puza)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Dr. Nebel, Richard: Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Hagemann / Baumgartner)

Dr. Schlögel, Herbert OP: Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling (Fraling / Ganoczy)

Dissertationen im akademischen Jahr 1990/91

Theol. Fak. der Univ. Graz

Reisenhofer, Josef: „Ich glaube, weil ich bete." Fragmente zu einer Theologie des Gebetes bei Karl Rahner (Machti / Gruber)

Krautwaschl, Wilhelm: Die Darstellung der Asketik in der „Ethica Christiana" des Maurus von Schenkl OSB (1749–1816) (Machti / Gruber)

Waibel, Gerhard: Umgang mit Angst in der Krankenhausseelsorge (Gastgeber / Machti)

Dorner, Christoph: Summa et caput totius pietatis. Das Hauptgebot in der Verkündigung des 81. Psalms (Marböck / Waschitz)

Kainz, Elisabeth: Die Salbungsgeschichte in den Evangelien. Exegetische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Mk 14,3–9; Mt 26,6–13; Joh 12,1–8; Lk 7,36–50 (Zeilinger / Marböck)

Felber, Anneliese: Ecclesia et gentibus congregata. Die Deutung der Zahabepisode (Jos 2) in der Patristik (Bauer / Gruber)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Bautista, Lucas: Metaphysik im Ansatz. Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Joh. Bapt. Lotz (Coreth / Muck)

Dobroczynski, Grzegorz: Einsicht und Bekehrung: der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan (Kern / Muck)

Felder, Thomas: Jungfräulichkeit als Anteilnahme am Geheimnis der Kirche nach Augustinus (Sauser / Darlap)

Neumann, Piotr: Die Unbeschuhten Karmeliten in Galizien (1880–1911) Ihre Reform und Entwicklung im Kontext des Erneuerungsprozesses des Ordens (Darlap / Mühlsteiger)

Rodler, Klaus: Der Prolog der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus (Richter / Leibold)

Rothe, Friederike: Probleme pastoraler und psychologischer Theorienbildung aufgezeigt am Beispiel der Daseinsanalyse Ludwig Binswangers (Sbandi / Rotter)

Rothlin, Stephan: Gerechtigkeit in Freiheit. Darstellung und kritische Würdigung des Begriffs der Gerechtigkeit im Denken von Friedrich August von Hayek (Büchele / Morel)

Ruschitzka, Ernst: Der Weltbegriff des Apostels Paulus im Römerbrief (Hasitschka / Kehl)

Walch, Otto-Eugen: Maria im Heilsplan Gottes. Eine theologische Untersuchung von evangelischen und katholischen Positionen der Mariologie in unserem Jahrhundert (Lies / Darlap)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Kagerer, Josef: Franz Joseph Freindaller (1753–1825), Gründer der „Theologisch-praktischen Monathschrift" (Rehberger / Zinnhobler)

Wolfslehner, Johannes: Religiöse Neurosen – Neurotische Religion. Aspekte einer kooperativen Begegnung zwischen Theologie und Psychotherapie (Singer / Rombold)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Leisch-Kiesl, Monika Maria: Eva in Kunst und Theologie des Frühchristentums und Mittelalters. Zur Bedeutung ‚Evas' für die Anthropologie der Frau (Bachl / Gössmann)

Gehrlein. Dieter: Geleiten – Entscheiden – Befreien. Transaktionale Analyse und Glauben-lernen (Biesinger / Schleinzer)

Entrich, Manfred: Die Bergpredigt in der Matthäuspostille Alberts des Großen als katechetischer Entwurf einer ‚ratio formalis' (Biesinger / Schmölz)

Brüning, Christoph: Mitten im Leben vom Tod umfangen. Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied (Füglister / Reiterer)

Seibold, Alexander: Kirchenkampf an der Basis in einem konfessionell gemischten Raum. Kirche und Nationalsozialismus im oberfränkischen Wunsiedel 1924–1948 (Winkler / Paarhammer)

Glassner, Paul Anton: Jesaja 54. Vision eines auf Verheißung gegründeten Jerusalem (Füglister / Reiterer)

Müller, Franz Nikolaus: Mystagogischer Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der ‚Neuen Religiösität' unter bes. Berücksichtigung der Bedeutung des Interreligiösen Dialogs in dieser Auseinandersetzung (Biesinger / Schleinzer)

Neummaier, Josef: Kinder taufen. Die Vorbereitung der Taufeltern auf die Feier der Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche (Biesinger / Schleinzer)

Arzt, Peter Johann: Christsein im Kontrast. Zu Eigenart und Funktion eschatologischer bedrohlicher Propositionen in Protopaulinen (Beilner / Ernst)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Wilk, Jozef: Anthropologie der Arbeit in der Katholischen Soziallehre des Primas Stefan Kardinal Wyszynski (Weiler)

Okeke, Peter: Polygamiepastoral. Ein Beitrag zur afrikanischen Ehepastoral. Eine quaestio disputata (Zulehner)

Weber, Herbert Franz: Religiöse Mobilität. Religiöse Sondergemeinschaften und Katholische Kirche. Am Beispiel der Gemeinschaft von Jehovas Zeugen (Zulehner)

Stowasser, Martin Andreas: Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde (Kremer)

Weigl, Michael Peter: Jahwes Option für die Armen. Eine Untersuchung zur Theologie des Buches Zefanja (Braulik)

Lechner, Michael: Die Theologie des Maßes. Studien zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese bei Romano Guardini (Weismayer)

Mikrut, Jan: Pfarrer Wojciech Blaszynski. Seine seelsorgerische Tätigkeit und ihre Auswirkungen (Röhrig)

Kögler, Ilse Irmgard: Rockmusik – Spiegel der Erfahrungswelt Jugendlicher. Zur Geschichte und religiösen Bedeutung einer Musikkultur (Langer)

Auer, Gottfried: Die Entwicklung des Patronatsrechts vom Josephinismus bis zur Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Diözese St. Pölten (Primetshofer)

Daiker, Angelika Sophie: Die Kleinen Schwestern Jesu. „Kontemplativ mitten in der Welt". Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik (Zulehner)

Marschütz, Gerhard: Die verlorene Ehrfurcht. Über das Wesen der Ehrfurcht und ihre Bedeutung für unsere Zeit (Virt)

Cherukat, Thomas George: Christian Sacraments and Hindu Samskaras. A Theological Study on Baptism and Confirmation Compared to the Hindu Initiation Rite of Upanayana Samskara in the Context of Inculturation and Inter-Religious Dialogue in India (Schulte)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Krüger, Ralf-Dieter: Versöhnt mit Gott – Rechtfertigung und Heiligung bei Hans Joachim Iwand (Lochman)

Eckholm, Dwight A.: Theological Roots of the Keswick Movement: William E. Boardman, Robert Pearsall Smith, and the Doctrine of the ‚Higher Christian Life' (Schmidt)

Kim, Won-Bae: Die Revolution Gottes und Minjung – Der Sitz und das Paradigma der Minjung-Theologie (Lochman

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Cattaneo, Carlo: Mons. Paolo Angelo Ballerini, Arcivescovo di Milano e patriarca latino d'Alessandria d'Egitto. Le tappe di una vita (1814–1897) (Bedouelle / Vitalini)

Jones, Donald L.: The Elderly, Social Justice and Christian Community Responsability (de Oliveira / Karrer)

Esser, Günter: Josapha Dominica von Rottenburg (1676–1738), Priorin des Dominikanerinnenklosters St. Katharinental – ihr Leben und ihr geistliches Werk (Siegwart / Pinckaers)

Schulze, Markus Clemens: Leibhaft und Unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin (Schönborn / Schenk)

Kern, Bruno: Fundamentaltheologie im Horizont des Marxismus. Zur Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Vergauwen / Sayer)

Karayiannis, Vasilios: Essence et énergie. Ontologie de la distinction et connaissance de Dieu selon saint Maxime le Confesseur (Schönborn / Phidas)

Sarrasin, Claude: Théologie de l'âme du Christ selon saint Thomas d'Aquin (Schönborn / Walsh)

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Zürich

Baumgartner, Markus: Ins Netz verstrickt. Beobachtungen zum Denkmuster des sogenannten Vermittlungstheologen Alexander Schweizer (Geisser)

Kang, Yong Won: Probleme der Begründung eines christlichen Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule im deutsch-sprachigen Europa und die Möglichkeit des Religionsunterrichts in Korea (Kramer)

Mauch, Ulrich: Der katechetische Dreischritt. Vorschlag zu einem alltagstauglichen Denkvorgang im Raum der Kirche (Bernet)

Schweizer, Andreas: Der Held und die Göttin – eine religionspsychologische Deutung des Gilgamesch-Epos (Bernet)

Broadhead, Edwin K.: Prophet, Son, Messiah: Narrative Form and Function in Mark 14–16 (Weder)

Nogalski, James: Redactional Layers and intentions Uniting the Writings of the Book of the Twelve (Steck)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Kellner, Gerhard: Das Verstehen biblischer Texte im Kindes- und Jugendalter (Paul / Heinz)

Werlitz, Jürgen: Gericht und Heil in Jesaja 1–39. Studien zur literarkritischen Methode (Kilian / Leroy)

Klasvogt, Peter: Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral (Heinz / Gessel)

Fak. Päd., Phil., Psych. der Univ. Bamberg

Wunderlich, Reinhard: Johann Peter Hebels „Biblische Geschichten". Eine Bibeldichtung zwischen Spätaufklärung und Biedermeier (Lachmann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Dechant, Friedrich: Die theologische Rezeption der Artes liberales und die Entwicklung des Philosophiebegriffs in theologischen Programmschriften des Mittelalters von Alkuin bis Bonaventura (Grasmück / Escribano-Alberca)

Ev.- Theol. Fak. der FU Berlin

Pertsch, Dietmar: Judendarstellungen in Spielfilmen und Fernsehspielen (Marquardt)

Ahlsdorf, Michael: Nietzsches Juden. Die phil. Vereinnahmung d. alttestamentlichen Judentums und der Einfluß von Julius Wellhausen bei (in) Nietzsches Spätwerk (Marquardt)

Sem. für Kath. Theol. der FU Berlin

Rios, André: Die Wahrhaftigkeit der Aussagesätze und das göttliche Wissen von zukünftig Kontingentem bei Francisco Suarez (Honnefelder / Schmidt-Biggemann)

Kirchl. Hochschule Berlin

Beelitz, Thomas: Die dynamische Beziehung zwischen Erfahrung und Metaphysik – eine Untersuchung der Spekulativen Philisophie von Alfred North Whitehead im Interesse der Theologie (Gestrich / Müller-Lauter)

Strübind, Kim: Tradition als Interpretation: Die Josaphat-Rezeption in den Chronikbüchern als Beitrag zur Theologie des Chronisten (Welten / Liwak)

Strübind, Andrea: Der Bund der Baptistengemeinden in seinem Verhältnis zum nationalsozialistischen Staat, mit besonderer Berücksichtigung von Denken und Handeln des Bundesdirektors Paul Schmidt (Besier / Selge)

Choi, Insik: Die taologische Frage nach Gott. Paul Tillichs philosophischer Gottesbegriff des „Sein-Selbst" und die sprachliche Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit den Taogedanken Laotzus (Gestrich / Wirsching / Leutner)

Krapf, Tomoas: Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der Biblischen Religion (Welten / Liwak)

Röhl, Wolfgang: Studien zur Frage nach der Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi (von der Osten-Sacken / Eckart / Colpe)

Reich, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitsgemeinde (Selge / Bloth)

Kirchl. Hochschule Bethel

Perumalla, Surya Prakash: The Preaching of Sadhu Sundar Singh (Stählin / Ruhbach)

Shim, Kwang Seop: Der nachmetaphysische Gott (Jäger / Braun)

Ev.- Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Jähnichen, Traugott: Vom Patriarchalismus zur Partizipation. Der soziale Protestantismus und die Entwicklung von Mitbestimmungsrechten der Arbeitnehmer (1848–1955) (Brakelmann / Frey)

Schäfer, Heinrich Wilhelm: Die presbyterianische Kirche in Guatemala. Historischer Protestantismus angesichts von Fundamentalismus und Gewaltherrschaft (Raiser / Brakelmann / Prien)

Schulte, Andrea: Religiöse Rede als Sprachhandlung. Eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache (Hornig / Deuser)

Arnoldi, Udo: Pro Judaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz (Wallmann / Krüger)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Ruffing, Andreas: Jahwekriegstexte der Chronikbücher. Untersuchungen zu ihrer Form, Sprache und theologischen Bedeutung im Rahmen der chronistischen Geschichtsdarstellung (Berg)

Zettner, Christoph: Amt, Gemeinde und kirchliche Einheit in der Apostelgeschichte des Lukas (Schneider)

Ev.- Theol. Fak. der Univ. Bonn

Bredemeier, Karsten: Das Gewissensverständnis der Kriegsdienstverweigerer im Dritten Reich (Dembowski / Faulenbach)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn

Buchholz, René: Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne (Waldenfels / Wohlmuth)

Heid, Stefan: Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land (Dassmann / Jorissen)

Hintzen, Johannes: Lukas und sein Leser. Rezeptionsästhetische Analyse von Lk 16, 19–31 im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes (Merklein / Ritt)

Jünemann, Elisabeth: Weltverantwortung und Gemeinde. Zum Verhältnis von christlicher Weltverantwortung und kirchlicher Gemeinde. Eine historische Analyse in systematischer Absicht (Roos / Höver)

Lamberty-Zielinski, Hedwig: Das „Schilfmeer". Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffes (Fabry / Hossfeld)

Samerski, Stefan: Die katholische Kirche in der Freien Stadt Danzig von 1920–1933. Katholizismus zwischen Libertas und Irredenta (Adriányi / Clauss)

Scheidgen, Hermann-Josef: Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und der Erste Weltkrieg (Adriányi / Trippen)

Erziehungswiss. FB der TU Braunschweig

Osterloh, Jürgen: Wahrheit, Objektivität und Wertfreiheit in der Erziehungswissenschaft. Begriffsanalytische und methodologische Untersuchungen (Semel / Binneberg)

Wollenweber, Rolf Peter: Bemühungen um eine Abrüstung chemischer Waffen (Forndran / Ziebura)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. der Univ. Dortmund

Goldmann, Monika / Richter-Wikgall, Gudrun: Teleheimarbeit von Frauen. Zur Relevanz des Geschlechterverhältnisses bei der Verlagerung von Erwerbsarbeit in Privatwohnungen (Metz-Göckel / Rudolph)

Schreyögg, Astrid: Integrative Gestaltsupervision (Fasch / Bauer)

Neef, Wolfgang: Organisationspsychologische Probleme bei der Einführung neuer Technologien (Kastner / Metz-Göckel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg

Schmidt, Norbert: Von der Evangelisation zur Kirchengründung. Die Geschichte der Marburger Brasilien-Mission (Moritzen / Hamm)

Stolpmann, Christine: Gottesdienst und Menschendienst. Theologie der Befreiung als eine not-wendige Theologie in der Einen Welt? Versuch einer Wegbeschreibung (Heron / Moritzen)

Wechsler, Andreas: Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14) (Merk / Roloff)

Heckel, Theo: Der „Innere Mensch". Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs (Roloff / Merk)

Nehring, Andreas: Rissho Kosei-kai. Eine neubuddhistische Religon in Japan (Moritzen / Lähnemann)

Fechter, Friedrich: Bewältigung der Katastrophe. Untersuchungen zu ausgewählten Fremdvölkersprüchen im Ezechielbuch (Wanke / Schmidt)

Wenzelmann, Gottfried: Geistliche Grundlegung kommunitären Lebens (Seitz / Schmidt)

FB Ev. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Huth, Fritz Reinhold: Das Selbstverständnis des Bhagwan Rajneesh in seinen Reden über Jesus (Weber / Röhr)

Paat, Laurens Hendrik: Die theologisch-ökumenischen Partnerschaftsgedanken der Kirchen Indonesiens am Beispiel der Evangelischen Kirchen in der Minahasa (Stoodt / Georgi)

Steininger, Thomas: Religiöse Sozialisation zwischen Fundamentalismus und Postmoderne (Stoodt / Schmidt)

FB Kath. Theol. der Joh. Wolfg. Goethe-Univ. Frankfurt

Geisthardt, Christine: Die Lebenswelt der „neuen christlichen Kultur". Christsein nach Dorothee Sölle (Deninger / Müller)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen

Kühlwein, Klaus: Familienbeziehung und Bergpredigt-Weisungen (Lay / Beutler)

Galindo, P. Florencio: El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambiqua para América Latina (Sievernich / Lentzen-Deis)

Bolewski, Jacek: Reiner Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner (Kunz / Kehl)

Deckers, Daniel: Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483?–1546) (Schmitz / Hengsbach)

Mooney, Hilary Anne-Marie: The Liberation of Consciousness. Bernard Lonergan's Fundamental Theology in Dialogue with the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar (Löser / Sala)

Theol. Fak. der Univ. Freiburg i.Br.

Bauer, Anna: Rosenzweigs Sprachdenken im ‚Stern der Erlösung' und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift (Casper)

Deck, Ulrike: Die Gerichtsbotschaft Jesajas: Charakter und Begründung (Ruppert)

Feininger, Bernd: „Denk ich an Gott, muß ich seufzen; sinne ich nach, dann will mein Geist verzagen" (Ps 77,4). Bibeltheologische Aufarbeitung, dogmatische Problemskizze und religionspädagogische Konkretion zum kriegerischen Gottesbild im Alten Testament im Rahmen seiner Hoffnung auf Gerechtigkeit und Frieden (Deissler)

Isak, Rainer: Evolutionismus und Theologie. Eine Auseinandersetzung mit dem teleologischen Denken Robert Spaemanns und Reinhard Löws mit einem Ausblick auf die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Carsten Bresch (Greshake)

Müller, Susanne: „fervorem discamus amoris". Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen (Frank)

Nowak, Jutta: Theorie der Befreiung. Struktur, Bedingungen und Resultat „Theologischer Produktion" bei Clodovis Boff (Greshake)

Pirich, Gustav: Franz Giftschütz (1748–1788), der erste Wiener Pastoraltheologe. Theologische Grundlinien in Leben und Werk unter dem Einfluß des Jansenismus, der katholischen Aufklärung und des Ultramontanismus (Müller)

Scharr, Peter: Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit. (Greshake)

Sperling, Uwe: „Das theophanische Jahwe-Überlegenheitslied". Forschungsbericht und gattungskritische Untersuchung der sogenannten Zionlieder (Deissler)

Spitzlei, Sabine B.: Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert (Riedlinger)

Willsch, Alois: Das Verständnis der Ehe im Enchiridion des Johannes Gropper. Ein Beitrag zum Eheverständnis der vortridentinischen katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts (Bäumer)

Willmer, Heiner: Mystik zwischen Tun und Denken. Zum Ort der Mystik in der Philosophie Maurice Blondels (Verweyen)

FB Kath. Theol. der Univ. Gießen

Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung (Mayer / Wagner)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Göttingen

Sauer, Jürgen Rudolf: Rückkehr des Heils. Eine Untersuchung zum Problem der ‚ethischen Radikalismen' des historischen Jesus (Stegemann / Strecker)

Kaufmann, Thomas: Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (Moeller / Wendebourg)

Steudel, Annette: Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (40 MidrEschat[a.b]) (Stegemann / Schaller)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Wilhelm, Dietrich: Stralsund als Orgelstadt – Orgeln und Orgelbauer im praktisch-theologischen Dienst für die Kirchen Stralsunds (Kehnscherper / Tessmer / Petzoldt)

Theol. Fak. der Univ. Halle-Wittenberg

Tischendorf, Wolfgang: Wandlungen der Abendmahlsfrömmigkeit in Sachsen (Winkler / Müller / Ratzmann)

Weidhas, Annette: „Revelatio – traditio – ecclesia". Versuch einer systematisch-theologischen Erörterung des Offenbarungsbegriffes und seiner ekklesiologischen Konsequenzen unter besonderer Berücksichtigung des traditio-Aspektes (Müller / Beintker / Amberg)

Creutzburg, Reinhard: „In der Kirche – gegen die Kirche – für die Kirche". Die religiös-sozialistische Bewegung in Thüringen 1918–1926. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Sozialismus in Deutschland und der evangelischen Kirche in Thüringen (Sames / Beintker / Nowak)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Hamburg

Dahlgrün, Corinna: Hoc fac, et vives (Lk 10,28) – Vor allen Dingen minne Got. Theologische Reflexionen eines Laien im Gregorius und in Der arme Heinrich Hartmanns von Aue (Lohse / Freytag)

Helig, Arnd: Die Theologie Eivind Berggravs im norwegischen Kirchenkampf. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Luthertum (Groeger / Austad)

Gundlach, Thies: Christozentrik und Pluralität. Studien zur Neuzeitlichkeit der Theologie Barths am Beispiel der Offenbarungs- und Erwählungslehre in der kirchlichen Dogmatik (Fischer / Koch)

de Melo Magalhaes, Antonio Carlos: Christologie und Nachfolge. Eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungstheologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino (Pesch / Ahrens)

Steinmeier-Kleinhempel, Anne-M.: „Von Gott kompt mir ein Frewdenschein." Die Einheit Gottes und des Menschen in Philipp Nicolais „FrewdenSpiegel deß ewigen Lebens" (Koch / Fischer)

Buschmann, Gerd: Martyrium Polycarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte (Paulsen / Gülzow)

Godel, Erika: „Gegenreden". Bibelarbeiten von Frauen auf Deutschen Evangelischen Kirchentagen (Cornehl / Grünberg)

Sang-Chang, Han: Beziehungen zwischen dem Schamanismus und dem Veständnis des Heiligen Geistes in der protestantischen Kirche in Korea – religionsphänomenologische und missionstheologische Untersuchung (Schumann / Ahrens)

Stümke, Volker: „Die positive Christologie Christian Hermann Weisses". Eine Untersuchung zur Hinwendung der Christologie zur Frage nach dem historischen Jesus als Antwort auf das ‚Leben Jesu' von David Friedrich Strauß (Koch / Fischer)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Anschütz, Kurt: Der Protestantismus und die Arbeiterschaft von St. Georgen im Schwarzwald in der Krise der Nachkriegsjahre 1918–1923 (Tödt / Strohm)

Bejick, Urte: Basileia. Vorstellungen vom Königtum Gottes im Umfeld des Neuen Testaments (Berger / Theißen)

Bruns, Christoph: Kirchliche Medienverantwortung angesichts neuer technischer Entwicklungen in der Massenkommunikation. Darstellung und Auswertung einer empirischen Untersuchung „Kommunikationsverhalten und neue Medientechniken" im Rahmen der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (Berlin-West) (Strohm / Hungar)

Dr. Fiedler, Klaus: Das Kirchenverständnis der Glaubensmissionen und ihrer Kirchen in Afrika. Ein Beitrag zu den Möglichkeiten und Grenzen einer interdenominationellen Ekklesiologie (Sundermeier / Ritschl)

Geyer, Iris: Maria von Oignies, eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit (Ritter / Seebaß)

Goldmann, Christoph: Message Biblique Marc Chagall – Der Bildmidrasch eines jüdischen Malers zur Hebräischen Bibel (Rendtorff / Weippert)

Hermelink, Jan: Die homiletische Situation. Varianten empirischer Homiletik nach 1945 (Rau / Strohm)

Illgner, Susanne: Verkündigende Sprache und automatische Sprachverarbeitung. Überlegungen zur Semantik (Eisinger / Rau)

Kuhlmann, Helga: Die theologische Ethik Albrecht Ritschls (Huber / Ritschl)

Mitchell, Gordon: The Role of the Nations in the Book of Joshua (Rendtorff / Weippert)

Möller, Ulrich: Im Prozeß des Bekennens. Brennpunkte der kirchlichen Atomwaffendiskussion im Deutschen Protestantismus 1957–1962 (Huber / Strohm)

Pleitner, Henning: Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers (Berger / Burchard)

Rüegger, Heinz: Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie (Bohren / Huber)

Wirth, Lauri Emilio: Protestantismus und Kolonisation in Brasilien. Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina (Seebaß / Gensichen)

Zellfelder, Paul-Hermann: Heilen im Horizont diakonischen Gemeindeaufbaus. Eine diakoniewissenschaftliche Untersuchung (Philippi / Möller)

Hübner, Ulrich: Die Ammoniter: Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (Weippert / Knauf)

Kim, Hee-Eun: Das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus-Leninismus bei Leonhard Ragaz in seiner Bedeutung für die Minjung-Theologie (Huber / Hungar)

Ludwig, Martina: Wort als Gesetz. Eine Untersuchung zum Verständnis von „Wort" und „Gesetz" in israelitisch-frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften. Gleichzeitig ein Beitrag zur Theologie des Jakobusbriefes (Kuhn / Burchard)

Nogueira, Paulo Auguste de Souza: Der Widerstand gegen Rom in der Apokalypse des Johannes. Eine Untersuchung zur Tradition des Falls von Babylon in Apokalypse 18 (Berger / Burchard)

Splinter, Dieter: Theologie zwischen den Welten. Reinhold Niebuhr und die „Deutsche Evangelische Synode von Nord-Amerika" (Huber / Ritschl)

Strutwolf, Holger: Gnosis als System. Zur Rezeption der Valentinianischen Gnosis bei Origenes (Ritter / Berger)

Theobald, Gerd: Hiobs Prozeß und Gottes Gericht. Die poetische Theodizee des Welttheaters (Timm / Steiger)

Thießen, Werner: Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (Berger / Burchard)

Wong, Kun-Chun: Juden- und Heidenchristen im Matthäusevangelium. Die interkulturelle Theologie des Matthäusevangeliums und seine bikulturelle Gemeinde (Theißen / Burchard)

Sektion Theol. der Univ. Jena

Raatz, Bettina: Kirche als Gestaltwerdung der Koinonia im Heiligen Geist. Aspekte einer ekklesiologischen Pneumatologie und deren Konsequenzen für einen geistlichen Gemeindeaufbau (Seils / Kern / Winkler)

FB I der Gesamthochschule/Univ. Kassel

Richter-Reimer, Ivoni: Aufbruch und Erinnerung. Eine sozialgeschichtliche Rekonstruktion der Lebenswirklichkeit von Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas in feministisch-befreiungstheologischer Perspektive (Schottroff / Gremmels / Rauschenberger / Rolfes)

Voorgang, Dietrich: Die Passion Jesu Christi in der Gnosis (Schottroff / Gremmels / Heinemann / Rolfes)

Ev.-Theol. Fak. Univ. Kiel

Nase, Eckart: Oskar Pfisters analytische Seelsorge – Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen – dargestellt an zwei Fallstudien (Scharfenberg)

Scheliha, Arnulf von: Dogmatik als ‚Christliche Rechenschaft': Zum Verständnis der dogmatischen Aufgaben bei Emanuel Hirsch (Birkner)

Aschoff, Frank: Der theologische Weg Johann Friedrich Kleukers (1749–1827) (Birkner)

Oelke, Harry: Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter (Maron)

Pfäfflin, Ursula: Bilder von Frau und Mann – ein kritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung (Scharfenberg)

Wagner-Rau, Ulrike: Studie zur patoralen Identität von Frauen (Scharfenberg)

Eyjolfsson, Sigurjon: Rechtfertigung und Schöpfung in der Theologie Werner Elerts (Wölfel)

Kirchl. Hochschule Leipzig

Graf, Gerhard: „Mit Gott für König und Vaterland!" Ermittlungen zur Funktion und Interpretation einer klassischen preußischen Devise in ihrer frühen Geschichte (1813–1815) (Haufe / Mau)

Schneider, Christoph: Die innerprophetische Auseinandersetzung des Alten Testaments als Krisis des Jahweglaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie (Herrmann / Schröter)

Böttrich, Christfried: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. Studium zum slavischen Henochbuch (Kähler / Eichler / Wiefel)

Arndt, Timotheus: Tora, Liturgie und Wohltätigkeit. Untersuchungen zu den Bibelzitaten in den Morgenbenediktionen der jüdischen Liturgie (Seidel / Meinhold / Lichtenberger)

Sektion Theol. der Univ. Leipzig

Hahn, Joachim: Zeitgeschehen im Spiegel der lutherisch-orthodoxen Predigt nach dem 30jährigen Krieg – dargestellt am Beispiel des kursächsischen Oberhofpredigers Martin Geier (Junghans / Wartenberg / Bräuer)

Hasse, Hans-Peter: „Gelassenheit ist besser denn Haben". Die Motive „Gelassenheit", „Kreuz" und „Leiden" in der Theologie des Andreas Bodenstein von Karlstadt (Junghans / Leder / Mau)

Schröter, Hans-Jürgen: Die Rezeption des Antirassismusprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Mai / Meier / Ratzmann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Klassen, Alfred: Heilsgeschichte bei Peter Brunner (Beißer / Herms)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Mainz

Bucher, Anton: Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Eine theoretische Untersuchung über die philosophisch-ästhetischen und die entwicklungspsychologischen Grundlagen einer am Symbol orientierten religiösen Erziehung und eine kritische Evaluation aktueller symboldidaktischer Konzepte (Stachel / Hilberath)

Sedlmeier, Franz Xaver: Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel 20 (Mosis / Schenke)

Gabel, Helmut: Inspirationsverständnis im Wandel. Die Neuorientierung der katholischen Inspirationstheologie im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (Schneider / Schmitz)

Dahm, Christof: Israel im Markus-Evangelium (Mosis / Schenke)

Moos, Alois: Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Schneider / Schmitz)

Franz, Ansgar: Die Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. Literarischer Text und liturgischer Kontext (Becker / Baumeister)

Pelz, Werner: Der Mainzer Domkapellmeister Georg Viktor Weber (1838–1911) (Frank / Riedel)

Reifenberg, Peter: Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964) (Reiter / Frank)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Marburg

Schmitz, Bertram: Der Religionsbegriff im Denken von Paul Tillich und Karl Jaspers (Keil)

Mahlke, Rainer: Die Maria-Lionza-Religion in Venezuela (Greschat)

Orde, Klaus vom: Carl Mez – Zur Wahrnehmung christlicher Verantwortung angesichts der Herausforderungen des 19. Jahrhunderts (Prien)

Liebau, Irmhild: Allein(s)sein – Probleme und Chancen Alleinstehender und Möglichkeiten der seelsorgerlichen Begleitung (Stollberg)

Jung, Friedhelm: Die deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie (Prien)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. München

Pfleiderer, Georg: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei G. Wobbermin, R. Otto, H. Scholz und M. Scheler (Rendtorff)

Han-Rhinow, Jeong Ae: Die frühchristlichen Kirchenordnungen und ihr Amtsverständnis als Beitrag zur ökumenischen Diskussion um das Lima Dokument (Kretschmar)

Hardiyanto, Soegeng: Zwischen Phantasie und Wirklichkeit. Der Islam im Spiegel des deutschen Denkens im 19. Jahrhundert (Kretschmar)

Henning, Christian: Der Faden der Ariadne. Eine theologische Studie zu Adorno (Wagner)

Huizing, Klaas: Erlesenes Gesicht. Grundzüge einer physiognomischen Theologie (Timm)

Schreiner, Martin: Gemütsbildung und Religiosität (Fraas)

Schwenk, Udo: Textauslegung innerhalb des Septuaginta-Kanons. Sapientia Salomonis 10–19 als Beispiel für die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition (Baltzer)

Dietz, Walter: Die Freiheitsthematik bei Sören Kierkegaard (Pannenberg)

Foitzik, Karl: Gemeindepädagogik. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs (Bäumler)

Haag, Walter: Christliche Mystik am Beispiel Jan van Ruusbroec und ungegenständliche Meditation (Zen). Versuch einer kritischen Erörterung im Hinblick auf eine im christlichen Rahmen geübte Meditationsform (Timm)

Posern, Thomas: Strukturelle Gewalt als Paradigma sozialethisch-theologisher Theoriebildung (Wagner)

Schwab, Ulrich: Evangelische Jugendarbeit in Bayern 1800 bis 1933 (Bäumler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. München

Manz, Ulrich: Das Wesen der Gestalt. Eine theologische Systematik zur Analogie der dialogischen Inexistenz (Müller)

Drumm, Joachim: Ort, Funktion und Bedeutung des Doxologiebegriffs im Kontext der Neubegründung dogmatischen Redens von Gott durch die zeitgenössische evangelische Theologie (Müller)

Böhm, Thomas: Arius: Eine frühkirchliche Christologie im Rahmen der Hellenisierungsthese (Müller)

Ries, Markus: Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (Weitlauff)

Schnepf, Waltraut: Das Kollegiatstift zum Heiligen Geist in Neuessing (1367–1794/95). Ein Beitrag zur Geschichte des unteren Altmühltales (Schwaiger)

Braun, Reiner: Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee (Schwaiger)

Bopp, Karl: Kirchenbild und pastorale Praxis bei Don Bosco. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Problem des Theorie-Praxis-Bezuges innerhalb der Praktischen Theologie (Schilling)

Ottillinger, Angelika: Vorläufer, Vorbild oder Zeuge? Zum Wandel des Täuferbildes im Johannesevangelium (Laub)

Hausmanninger, Thomas: Der medienethische Diskurs über den Film im zwanzigsten Jahrhundert in Deutschland. Epochentypologische Rekonstruktion (Korff)

Heim, Manfred: Bischof und Archidiakon. Geistliche Kompetenzen im Bistum Chiemsee (1215–1817) (Schwaiger)

Emser, Egelbert: Engagement für Humanität – ein christlicher Dialog mit Albert Camus (Gründel)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Stäbler, Walter: „Examen – Rigorosum" Die Theologie Philipp Matthäus Hahns im Spiegel des Zensurenverfahrens des Württembergischen Konsistoriums (Brecht / Walton)

Overbeck, Winfried: Menschwerdung. Eine Untersuchung zur literarischen und theologischen Einheit des 5. Buches Adversus Haereses des Irenäus von Lyon (Aland / Hauschild)

Bieber, Anneliese: Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskom-

mentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie (Hauschild / Brecht)

Savvidis, Petra: Hermann Bonnus; Superintendent von Lübeck (1504–1548). Sein kirchenpolitisch-organ. Wirken und sein prakt.-theol. Schrifttum (Hauschild / Neuser)

Meyer-Blanck, Michael: Wort und Antwort. Studien zur Gestaltung der Konfirmation und ihrer Geschichte in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers (Schmidt / Merkel)

Kim, Sung-Bong: „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner" – Tholucks theol. Entwicklung in seiner Berliner Zeit (Neuser / Maser)

Plieth, Martina: Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie (Merkel / Schmidt)

Petkewitz, Wolfgang: Verkündigung in der Informationsgesellschaft (Merkel / Dahm)

Hoburg, Ralf: „In Deinem Licht werden wir das Licht sehen" – Hermeneutik und Schriftauslegung bei Huldrych Zwingli bis 1522 (Brecht / Walton)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster

Lehmann, Michael: Gesinnung und Erfolg. Zur normativ-ethischen Diskussion in der deutschsprachigen Ethik um die Wende zum 20. Jahrhundert (Schüller / Lüdicke)

Scherzberg, Lucia: Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie (Lengsfeld / Vorgrimler)

Tafferner, Andrea: Gottesliebe und Nächstenliebe als Thema der deutschsprachigen Theologie im 20. Jahrhundert. Eine theologiegeschichtliche Studie aus dogmatischem Interesse. Mit einer chronologischen Bibliographie (Vorgrimler / Metz)

Bußmann, Gabriele: Vertrauen als Handlungskompetenz. Vorüberlegungen zu einer religiösen Entwicklungstheorie dargestellt in Auseinandersetzung mit den religiösen Entwicklungstheorien von F. Oser und J. W. Fowler (Steinkamp / Pröpper)

Lutterbach, Hubertus: „Monachus factus est." – Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte (Angenendt / Richter)

Müller-Geib, Werner Heinz: Das Allgemeine Gebet der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse im deutschen Sprachgebiet, von der Karolingischen Reform bis zu den Reformversuchen der Aufklärungszeit (Richter / Angenendt)

Zahner, Walter: Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der liturgischen Erneuerung dieses Jahrhunderts (Richter / Muck)

Hoffmann, Andreas: Augustins Schrift De utilitate credendi. Einleitung, Übersetzung, Analyse (Feldmann / Cramer)

FB 3 der Univ. Oldenburg

Martin, Werner: Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion

FB Kath. Theol. der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Brockmann, Doris: Ganze Menschen – Ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung (Eicher / Mette)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Eder, Joachim: Der „Dritte Weg" der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aus kanonistischer Sicht (Pree / Schulz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Baumann, Eduard: Der Konsensbegriff bei Thomas More als formales Glaubenskriterium im Spiegel der polemischen Auseinandersetzung mit Martin Luther. Eine theologiegeschichtliche Analyse der ‚Reponsio ad Lutherum' (Petri)

Eder, Manfred: Die ‚Deggendorfer Gnad' – Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte (Hausberger)

Gasteiger, Franz: Weltlose Seelsorge? Das Verhältnis der Seelsorge zur Industriewelt Ostbayerns von der Gründung des ersten Arbeitervereins bis zum Gewerkschaftsstreit (Baumgartner)

Hübner, Wolfgang: Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Diskussion der Freisinger Bischofskonferenz (Benz)

Krieger, Klaus-Stefan: Geschichtsschreibung als Apologetik und Polemik. Flavius Josephus' Darstellung römischer Machtausübung und jüdischer Reaktionen in Palästina 6–70 n. Chr. (Ritt)

Steimer, Bruno: VERTEX TRADITIONIS. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (Brox)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Bull, Klaus-Michael: Gemeinde zwischen Integration und Abgrenzung. Ein Beitrag zur Frage nach dem Ort der johanneischen Gemeinde(n) in der Geschichte des Urchristentums (Weiß / Becker / Haufe)

Rother, Dorothea: Studien zur Geschichte der Darstellung und Wertung Papst Gregors des VII. (1073–1085) in protestantischer Sicht (Haendler / Wendelborn / Kirchner)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Angel, Hans-Gerd: Christliche Moral zwischen Vernunft und Offenbarung. Der hermeneutische Entwurf des Trierer Moraltheologen Godehard Braun (1798–1816) (Weber / Ockenfels)

Kettern, Bernd: Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz (Ockenfels / Weber)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Markschies, Christoph Johannes: Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (Abramoski / Hengel)

Schnabel, Wolfgang: Das geistliche Bläserwesen. Herkunft und Auftrag der evangelischen Posaunenchorarbeit in Deutschland (Müller / Rößler)

Lindsay, Ray Dennis: Pistis und pisteuein als Glaubensbegriffe in den Schriften des Flavius Josephus und im Neuen Testament (Betz / Stuhlmacher)

Meyer, Matthias: Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik (Moltmann / Mehlhausen)

Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der ‚Herrlichkeit' bei Hans Urs von Balthasar (Jüngel / Moltmann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen

Ammicht-Quinn, Regina: Von Lissabon bis Auschwitz. Reflexionen zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage als Beitrag zu einer theologisch-ethischen Hermeneutik (Mieth / Wieland)

Straubinger, Erika: Zwischen Unterdrückung und Befreiung – Zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche Perus: Geschichtlicher Rückblick und Gegenwartsanalyse (Greinacher / Mieth)

Hell, Leonhard: Reich Gottes als Systemidee der Theologie. Historisch-systematische Untersuchung zum theologischen Werk B. Galuras und F. Brenners (Kasper / Hünermann)

Kaufmann, Peter: Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers (Hunold / Wieland)

Klöckner, Stefan: ‚Sakrament im Wort' – Christologische Fundamentierung, eschatologische Ausrichtung und ekklesiale Vermittlung wortsakramentalen Geschehens als Gegenstand ökumenischer Konvergenzbestrebungen (Hünermann / Puza / Walter)

Dinzolele Nzambi, Philippe: Proverbes bibliques et proverbes kongo. Etude comparative de Proverbia 25–29 et quelques proverbes kongo (Groß / Hünermann / Jungraithmayr)

Steigleder, Klaus: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik (Mieth / Wieland)

Adolph, Anneliese: Die Theologie der Einheit der Kirche nach Cyprian (Kasper / Vogt)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Meuffels, Hans Otmar: Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar (Ganoczy / Breuning)

Dr. Irrgang, Bernhard: Anthropozentrik und christliche Umweltethik. Ein Beitrag zur ökologisch orientierten theologischen Ethik (Fraling / Gründel)

Ebner, Martin: Peristasenkataloge bei Paulus. Untesuchungen zu ihrer Form, ihren Motiven und ihrer brieflichen Funktion (Klauck / Müller)

Schöppner, Lothar: Empirische Analyse des Würzburgers Lernprojekts Juden – Christen (Neuenzeit/ Dreier)

Fischer, Alfons: Calvins Eschatologie in der Erstausgabe der ‚Christianae Religionis Institutio' 1536 (Ganoczy / Heron)

Fischbach, Stephanie: Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (Klauck / Müller)

Schwillus, Harald: Kleriker im Hexenprozeß. Geistliche Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland (Wittstadt / Ganzer)

Dr. Kehrbach, Theodor: Der Begriff ‚Wahl' bei Søren Kierkegaard und Karl Rahner (mit Ausblick auf seine Weiterwirkung) (Klinger / Fraling)

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

M[a]cKeon, Richard: "Freedom and history" and other essays. An introduction to the thought of Richard McKeon. Ed. by Zahava K. M[a]cKeon, with an introduction by Howard Ruttenberg. – Chic, Lo: Univ. of Chicago Pr. (1990). XI, 271 p.

Die fonteyn der ewiger wijsheit. Opstellen aangeboden aan A(nton) G(erard) **Weiler** ter gelegenheid . . . Red.: P(etty) Bange, P. M. J. C. de Kort. – Nijmegen: Centrum voor Middeleeuwse Studies 1989. 258 blz.

Munire ecclesiam. Opstellen over „gewone gelovigen". Aangeboden aan . . . W. A. J. **Munier** bij zijn 70. verjaardag. – Maastricht: Limburgs Geschieden Oudheidkundig Genootschap 1990. 378 blz., ill. = Werken uitgegeven door Limburgs Geschieden Oudheidkundig Genootschap XIII; hfl 55,–; blz. 11–25: Bibliographie W. A. Munier.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Neues Bibellexikon. Hrsg. von Manfred Görg und Bernhard Lang. Bd I: A–G. – Zü: Benziger 1991. XVI, 965 S., Ill.; DM 298,–.

Silver, Daniel Jeremy: The **story** of scripture. From oral tradition to the written word. – NY: Basic Books 1990. IX, 302 p.; $ 22,95.

Macky, Peter W.: The centrality of **metaphors** to biblical thought. A method for interpreting the Bible. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1990. 311 p. = Studies in the Bible and early Christianity XIX; $ 69,95.

Fisch, Harold: **Poetry** with a purpose. Biblical poetics and interpretation. – Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Pr. 1990. XI, 205 p. = Indiana studies in biblical literature.

2. Altes Testament

Renaud, Benedict: Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la **Genèse**. – RB 97, 1990, 5–30; p. 321–358: Couroyer, L. B.: L'Exode et la bataille de Qadesh; p. 359–378: Moore, Michael S.: Another look at **Balaam**; p. 379–413: Langlamet, François: Arithmétique des scribes et texte consonantique: **Gen 46,1–7** et **Sam 17,1:54**. – Nodet, É.: Note complémentaire; p. 414–431: Grelot, Pierre: Sur **Isaïe LXI**. La première consécration d'un grandprêtre.

Gunneweg, A. H. J.: Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von **Ex 33,7–11**; **Num 11,4–12,8**; **Dtn 31,14f**; **34,10**. – ZAW 102, 1990, 169–180; S. 180–187: Lemaire, André: Bala'am/Bela' fils de Be'ôr; S. 187–194: Burns, John Barclay: Why did the besieging army withdraw? ‹**II Reg 3,27**›; S. 194–212: Lescow, Theodor: Dialogische Strukturen in den Streitreden des Buches **Maleachi**; S. 212–225: Laato, Antti: The seventy yearweeks in the Book of **Daniel**; S. 225–237: Margalith, Othniel: On the origin and antiquity of the name "**Israel**"; S. 238–251: Ratner, Robert: The "Feminine takes precedence" syntagm and **Job 19,15**.

Ris, G(erard): Mozes en de profeten. Verklaring van **Numeri 11,35–12,1–16** vanuit de rabbijnse geschriften. – Kampen: Kok (1990). 101 blz.; hfl 19,50.

Kuan, Jeffrey K.: **Third Kingdoms 5.1** and Israelite-Tyrian relations during the reign of Solomon. – Journal for the study of the Old Testament 46, 1990, 31–46; p. 47–65: García-Treto, Francisco O.: The fall of the house: A carnivalesque reading of **2 Kings 9** and **10**; p. 67–79: Cooper, Alan: Reading and misreading the prologue to **Job**; p. 81–96: Dorsey, David A.: Literary structuring in the **Song** of **Songs**; p. 97–126: Malul, Meir: Adoption of foundlings in the Bible and Mesopotamian documents: A study of some legal metaphors in **Ezekiel 16.1–7**.

Ruiten, J. T. A. G. M. van: Een begin zonder einde. De doorwerking van **Jesaja 65:17** in de intertestamentaire literatuur en het Nieuwe Testament. – Sliedrecht: Merweboek 1990. VIII, 247 p.; hfl 35,–.

Smith, Mark S.: The laments of Jeremiah and their contexts. A literary and redactional study of **Jeremiah 11–20**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXI, 92 p. = Society of Biblical literature. Monograph series XLII; $ 24,95.

Matties, Gordon H.: **Ezekiel 18** and the rhetoric of moral discourse. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1990). XII, 244 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series CXXVI; $ 24,95 [Diss., Nashville]

Basevi, Claudio: El **salmo 29**. Algunas observaciones filológicas sobre el texto hebreo y griego. – Scripta theologica 22, 1990, 13–48.

In quest of the past. Studies on Israelite religion, literature and prophetism. Papers read at the joint British-Dutch Old Testament Conference, held at Elspeet, 1988. Ed. by A[dam] S[imon] van der Woude. – Lei [e. a.]: Brill 1990. 123 p. = Oudtestamentische studiën XXV; hfl 80,–; [cont.]: p. 1–16: Bartlett, J. R.: 'Ezion-geber, which is near Elath on the shore of the Read Sea' ‹**I Kings IX 26**›; p. 17–31: Curtis, A. H. W.: Some observations on 'Bull' terminology in the Ugaritic texts and the Old Testament; p. 32–47: Day, J.: Problems in the interpretation of the Book of **Jonah**; p. 48–62: Deurloo, K. A.: Narrative geography in the Abraham cycle; p. 72–83: Fokkelman, J. P.: The structure of **Psalm LXVIII**; p. 84–100: Holman, J.: Semiotic analysis of **psalm CXXXVIII** ‹LXX›; p. 101–121: Williamson, H. G. M.: The prophet and the plumb-line. A redaction-critical study of **Amos VII**.

Mende, Theresia: Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob ‹**Ijob 32–37**›. – Tr: Paulinus-Verl. 1990. IX, 469 S. = Trierer theologische Studien XLIX; DM 115,– [Diss., Trier]

Turner, Laurence A.: Announcements of plot in **Genesis**. – (Sheffield: JSOT Pr. 1990). 210 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XCVI; £ 22,50 [Diss., Sheffield]

Zevit, Ziony: Roman Jakobson, psycholinguistics, and biblical poetry. – JBL 109, 1990, 385–401; p. 403–421: Dearman, J. Andrew: My sevants the scribes: Composition and context in **Jeremiah 36**; p. 423–440: Knoppers, Gary N.: Rehoboam in Chronicles: Villain or victim?; p. 577–598: Moye, Richard H.: In the beginning: Myth and history in **Genesis** and **Exodus**; p. 599–611: Biddle, Mark E.: The "Endangered Ancestress" and blessing for the nations; p. 613–632: Stulman, Louis: Encroachment in Deuteronomy. An analysis of the social world of the D Code; p. 633–649: Layton, Scott C.: The steward in ancient Israel. A study of Hebrew ‹'ăšer› 'al-habbayit in its Near Eastern setting.

Becker, Uwe: Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtl. Studien zum **Richter**buch. – B, NY: de Gruyter 1990. IX, 326 S. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXCII; Lw. DM 118,– [Diss., Bonn.]

Borbone, Pier Giorgio: Il libro del Profeta **Osea**. Edizione critica del testo ebraico. – (To:) Zamorani (1990). IX, 236 p. = Quaderni di Henoch II.

The Psalms and other studies on the Old Testament. Presented to Joseph I(gnatius) **Hunt** . . . on his 70th birthday. Ed. by Jack C. Knight and L. A. Sinclair. – Nashotah: Nashotah House Seminary 1990. XII, 203 p.

Erfüllung und Erwartung. Studien zur Prophetie auf dem Weg vom Alten zum Neuen Testament. Hrsg. von Gerhard Wallis. – B: Evang. Verlagsanstalt 1990. 180 S.; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 11–33: Wallis, Gerhard: **Deuterojesaja**; S. 34–70: Seidel, Hans: Prophetie nach dem babylonischen Exil: **Haggai** und **Sacharja**; S. 71–90: Wallis, Gerhard: Das **Tritojesajabuch**; S. 91–111: Seidel, Hans: **Jona**; S. 112–128: Schunck, Klaus-Dietrich: Der Auftrag des eschatologischen Messias. Kontinuität und Veränderung im prophetischen Messiasbild des Alten Testaments; S. 129–160: Meyer, Rudolf: Jüdische Charismatiker und Propheten in hellenist.-röm. Zeit.

Stacey, W. David: **Prophetic drama** in the Old Testament. – Westminster, Lo: Epworth 1990. X, 310 p.; £ 12,50.

Raabe, Paul R.: **Psalm structures**. A study of Psalms with refrains. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 240 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series CIV; £ 30,–.

Whybray, R. N.: Wealth and poverty in the book of **Proverbs**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 132 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series XCIX; £ 14,50.

Westermann, Claus: Die **Klagelieder**. Forschungsgeschichte u. Auslegung. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. 192 S.; kart. DM 29,80.

Jones, Gwilym H.: The **Nathan** narratives. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 196 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXX.

Archer, Leonie J.: Her price is beyond rubies. The **Jewish woman** in Graeco-Roman Palestine. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 335 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LX.; £ 27,50.

Neusner, Jacob: Lectures on Judaism in the histoy of religions. – Atlanta, Ga.: Scholars 1990. XI, 377 p. = South Florida studies in the history of Judaism II; $ 72,95.

Verheij, A. J. C.: **Verbs** and **numbers**. A study of the frequencies of the Hebrew verbal tense forms in the Books of **Samuel**, **Kings**, and **Chronicles**. – Assen, Maastricht: van Gorcum 1990. IV, 135 blz. = Studia semitica neerlandica XXVIII; hfl 35,–.

Lechner-Schmidt, Wilfried: **Wortindex** der lateinisch erhaltenen **Pseudpigraphen** zum Alten Testament. – (Tü): Francke (1990). XI, 241 S. = Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter III; kart. DM 98,–

Eskhult, Mats: Studies in verbal aspect and narrative technique in biblical Hebrew prose. – Sto: Almqvist & Wiksell 1990. 142 p. = Acta Universitatis Upsaliensis = Studia Semitica Upsaliensia XII; scr 108,–.

Neusner, Jacob: **Language** as taxonomy. The rules for using Hebrew and Aramaic in the Babylonian Talmud. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1990). XVI, 237 p. = South Florida studies in the history of Judaism XII; $ 59,95.

3. Neues Testament

Viviano, Benedict T.: The genres of **Matthew 1–2**: Light from **1 Timothy 1:4**. – RB 97, 1990, 31–53; p. 54–62: Saulnier, Christiane: L'aîné et le porphyrogénète.

Roure, Damià: Jesús y la figura de David en **Mc 2,23–26**. Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico. – R: Ed. Pont. Ist. Biblico 1990. X, 172 p. = Analecta biblica CXXIV; Lire 33 000 [Diss., Rom. Pont. Ist. Bibl.]

Fuchs, Albert: La perícopa de la "tempestad calmada" ‹**Mt 4,35–41 par**› en el kerigma de la Iglesia primitiva. – EstBibl 48, 1990, 433–460; p. 461–487: Tosato, Angelo: Il problema del potere politico per gli Israeliti del tempo di Gesù; p. 489–510: Derrett, J. Duncan M.: Ambivalence: Sowing and reaping at **Mark 4,26–29**; p. 511–541: Estévez, Elisa: Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ en el NT.

Selvidge, Marla J.: Woman, cult, and miracle recital. A redactional critical investigation on **Mark 5:24–34**. – Cranbury, NJ [e. a.]: Assoc. Univ. Pr. 1990. 159 p.; $ 29,50.

Heil, John P.: **Mark 14,1–52**: Narrative structure and reader-response. – Biblica 71, 1990, 305–332; p. 333–347: Beutler, Johannes: Greeks come to see Jesus ‹**John 12,20f**›; p. 348–364: Pitta, Antonio: Ichthys ed opsarion in **Gv 21,1–14**: semplice variazione lessicale o differenza con valore simbolico?; p. 365–394: Bachmann, M.: „. . . gesprochen durch den Herrn (Hebr 2,3). Erwägungen zum Reden Gottes und Jesus im **Hebräerbrief**".

Vignolo, Roberto: Una finale reticente: interpretazione narrativa di **Mc 16,8**. – RBibl 38, 1990, 129–189; p. 191–223: Panimolle, Salvatore A.: Storicità e umanità del Cristo nelle Apologie di s. Giustino martire.

Moloney, Francis J.: Reading **John 2:13–22**: The purification of the Temple. – RB 97, 1990, 432–452; p. 453–465: Taylor, Joan E.: The Bethany cave: A Jewish-Christian cult site?

Auwers, Jean-Marie: La nuit de Nicodème ‹**Jean 3,2**; **19,39**› ou l'ombre du langage. – RB 97, 1990, 481–503; p. 504–524: Taylor, Justin: The making of Acts: A new account; p. 525–541: Amiet, Pierre: La naissance de l'écriture ou la vraie révolution; p. 542–580: Westbrook, R.: Adultery in ancient Near Eastern law.

Wehnert, Jürgen: Gestrandet. Zu einer neuen These über den Schiffbruch des Apostels Paulus auf dem Wege nach Rom ‹**Apg 27–28**›. – ZThK 87, 1990, 67–99.

Zesati Estrada, Carlos: **Hebreos 5,7–8**. Estudio histórico-exegético. – R: Ed. Pont. Ist. Biblico 1990. XXI, 392 p. = Analecta biblica CXII; Lire 48 000.

Good, Deirdre: The verb ἀναχωρέω in Matthew's Gospel. – NovT 32, 1990, 1–12; p. 13–47: Deutsch, Gelia: **Wisdom** in **Matthew**. Transformation of a symbol; p. 48–78: Stanley, Christopher D.: **Paul** and **Homer**: Greco-Roman citation practice in the first century C. E.; p. 79–95: Fischer-Mueller, E. Aydeet: **Yaldabaoth**: the Gnostic female principle in its fallenness; p. 97–120: Gnuse, Robert: Dream genre in the Matthean infancy narratives; p. 121–142: Porter, Stanley E.: Thucydides 1.22.1 and speeches in **Acts**: Is there a Thucydidean view?; p. 143–151: Lambrecht, Jan: Structure and line of thought in **1 Cor. 15:23–28**; p. 152–188: Karrer, Martin: Das urchristliche **Ältestenamt**; p. 193–200: Mowery, Robert L.: Subtle differences: The Matthean "Son of God" references; p. 201–218: Pryor, John W.: Jesus and Israel in the Fourth Gospel – **John 1:11**; p. 219–235: Weima, Jeffrey A. D.: The function of the law in relation to sin; p. 236–249: Wesley Buchanan, George: The day of atonement and Paul's doctrine of redemption; p. 250–277: Jackson, Howard M.: The seer **Nikotheos** and his lost Apocalypse in the light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchesai.

Howell, David B.: Matthew's inclusive story. A study in the narrative rhetoric of the first Gospel. – Sheffield: JSOT Press 1990. 292 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XLII; £ 30,–.

Weaver, Dorothy Jean: **Matthew**'s missionary discourse. A literary critical analysis. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 250 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXVIII; £ 25,–.

Miller, Dale: The Gospel of Mark as Midrash on earlier Jewish and New Testament literature. Dale Miller and Patricia Miller. – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). X, 394 p. = Studies in the Bible and early Christianity XXI; $ 79,95.

Stott, John R. W.: The Spirit, the church, and the world. The message of **Acts**. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1990). 405 p.; $ 19,95.

Pervo, Richard I.: **Luke**'s story of **Paul**. – Minneapolis, Minn.: Fortress Pr. 1990. 96 p.; $ 5,95.

Zedda, Silverio: Teologia della **salvezza** nel vangelo di Luca. – Bologna: Ed. Dehoniane 1990. 188 p. = Studi biblici XVIII; Lire 18 000.

Johannine studies. Essays in honor of Frank **Pack**. James E(ugene) Priest, Ed. . . . – Malibu, Calif.: Pepperdine Univ. Pr. (1989). XXIV, 309 p.

La communauté **johannique** et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux 2 premiers siécles. Ed. par Jean-Daniel Kaestli . . . Par Johannes Beutler . . . – Genève: Ed. Labor et Fides 1990. 385 p. = Le monde de la Bible; sfr 48,–.

Thompson, Leonard L.: The book of **Revelation**. Apocalypse and empire. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1990. XII, 265 p.; $ 29,95.

Neirynck, Frans: **John 21**. – NTSt 36, 1990, 321–336; p. 337–358: Aland, Barbara: Neutestamentliche Textforschung und Textgeschichte. Erwägungen zu einem notwendigen Thema; p. 359–374: Murphy-O'Connor, J.: **John** the **Baptist** and **Jesus**: History and hypotheses; p. 375–391: Malherbe, A.J.: 'Pastoral Care' in the **Thessalonian** Church; p. 392–397: Ricœur, Paul: The golden rule: Exegetical and theological perplexities; p. 398–414: Schlosser, J.: La parole de Jésus sur la fin du Temple; p. 415–430: Berger, Klaus: Die Bedeutung der wiederentdeckten Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza für das Neue Testament; p. 431–443: Munro, Winsome: Interpolation in the Epistles: weighing probabilites; p. 444–468: Wright, N. T.: Poetry and theology in **Colossians 1,15–20**.

Caragounis, Chrys C.: **Peter** and the rock. – B, NY: de Gruyter 1990. VIII, 157 p. = Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche LVIII; Lw. DM 64,–.

Fowl, Stephen E.: The story of Christ in the **ethics** of **Paul**. An analysis of the function of the hymnic material in the Pauline Corpus. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 235 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXVI; £ 25,–.

Callan, Terrance D.: Psychological perspectives on the life of Paul. An application of the methodology of Gerd Theissen. – Lewiston, N.Y., Queenston [e. a.]: Mellen (1990). 161 p. = Studies in the Bible and early Christianity XXII.

Pikaza, Xabier: El evangelio. T. I: Vida y pascua de **Jesús**. – Salm: Ed. Sígueme 1990. 440 p. = Teologia biblica christiana II = Biblioteca de estudios biblicos LXXV; pes 1860.

Grant, Robert McQueen: Jesus after the Gospels. The Christ of the 2nd century. The Hale memorial lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1989. – Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Pr. 1990. 134 p.

Rhea, Robert: The Johannine Son of Man. – Zü: Theologischer Verl. 1990. 79 p. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXXVI; DM 28,–.

Hampel, Volker: Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messian. Selbstverständnis Jesu. – Neuk: Neukirchener Verl. 1990. XIV, 418 S.; DM 68,–.

Reid, Jennings B.: Jesus: God's emptiness, God's fullness. The **christology** of St. **Paul**. – NY, Mahwah: Paulist Pr. 1990. III, 145 p.; $ 7,95.

Craig, William Lane: Assessing the New Testament evidence for the historicity of the **resurrection** of Jesus. – Lewiston, Queenston: Mellen 1989. XVIII, 442 p. = Studies in the Bible and early Christianity XVI; $ 72,95.

Habermann, Jürgen: **Präexistenzaussagen** im Neuen Testament. – Ffm/M [u. a.]: Lang 1990. 645 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 362; sfr 105,– [Diss., München]

Weiser, Alfons: Studien zu Christsein und Kirche. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1990). 373 S. = Stuttgarter biblische Aufsatzbände IX.

Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen. Studien zur **Sozialgeschichte** des NT. – Mchn: Kaiser 1990. 381 S. = Theologische Bücherei LXXXII. NT.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Morphologies of faith. Essays in religion and culture in honour of Nathan A. **Scott**, Jr., Ed. Mary Gerhart. – Atlanta: Scholars Press 1990. XXIX, 396 p. = American Academy of religion. Studies in religion LIX.

Die Kultur der Abtei Sankt **Gallen**. Hrsg. v. Werner Vogler. – Zü, Stu: Belser 1990. 223 S., zahlr. Ill.

Staub, Eberhard: Vom ungerecht gerechten Krieg. Zur Geschichte einer Idee. – IKaZ 20, 1991, 464–472.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Christianity and the classics. The acceptance of a heritage. Ed.: Wendy E. Helleman. – Lanham [e. a.]: Univ. Pr. of America 1990. 219 p. = Christian studies today; $ 17,75; [cont.]: p. 11–30: Helleman, Wendy E.: Introduction; p. 31–51: Helleman, Wendy E.: **Basil**'s *Ad Adolescentes*: Guidelines for reading the classics; p. 53–67: Bruyn, Theodore S. de: Jerusalem versus Rome: The religious and philosophical context of **Augustine**'s assessment of the Roman Empire in the *City of God*; p. 69–82: Vos, Arvin: As the philosopher says: **Thomas Aquinas** and the classical heritage; p. 83–89: Aertsen, Jan A.: Aquinas an the classical heritage: A response; p. 91–107: Verstraete, Beert: **Erasmus**'s Christian humanist appreciation and use of the classics; p. 109–118: Vos, Arvin: **Calvin**: The theology of a Christian humanist; p. 119–148: Sinnema, Donald: Aristotle and early Reformed orthodoxy: Moments of accomodation and antithesis; p. 149–159: Erb, Peter C.: Classical studies and the **German pietists**; p. 161–188: Rowe, William V.: **Hegel** on Greek and revealed religion; p. 189–203: Wolters, Albert M.: Christianity and the classics: A typology of attitudes.

Cannuyer, Christian: Les **Coptes**. – Turnhout: Brepols 1990. 229 p., 16 pl. = Fils d'Abraham; FB 750,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Encyclopedia of early christianity. Ed.: Everett Ferguson . . . – NY, Lo: Garland 1990. XX, 983 p., ill. = Garland reference library of the humanities 846; $ 95,–.

Sly, Dorothy: **Philo**'s perception of **women**. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. VII, 258 p. = Brown Judaic studies CCIX; $ 59,95 [Diss., McMaster]

Smith, Jonathan Z.: Drudgery divine. On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity. – (Chic:) Univ. of Chicago Pr. (1990). XIII, 145 p. = Jordan lectures in comparative religion XIV = Chicago studies in the history of Judaism.

Collins, John N(eil): **Diakonia**. Re-interpreting the ancient sources. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1990. XV, 368 p.; $ 45,– [Diss., London]

Martin, Dale B.: **Slavery** as salvation. The metaphor of slavery in Pauline Christianity. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. (1990). XXIII, 245 p.; $ 25,–.

La tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità christiana. Roma 7–9/5/1989. – R: Inst. Patrist. «Augustinianum» 1990. 466 p., graph. fig. = Studia ephemeridis «Augustinianum» XXXI; Lire 60 000; [cont.]: p. 7–30: Rordorf, W.: Le problème de la **tradition** dans la discussion œcuménique des dernières décennies; p. 31–38: Grech, P.: Le tradizioni neotestamentarie e la «traditio catholica»; p. 39–53: Tabet, M.: I testi paolini sulla paradosis nei commenti patristici «secoli I–III»; p. 55–61: Irmscher, J.: Der Terminus **paradosis**; p. 63–72: Bammel, E.: Die Anfänge des **Sukzessionsprinzips** im Urchristentum; p. 73–92: Maier, J.: Rivelazione, tradizione e autorità religiosa nel giudaismo palestinese e babilonese; p. 93–117: Kraus Reggiani, C.: Tradizione e innovazione nel giudaismo ellenistico; p. 119–134: Pesce, M.: Trasmissione culturale e tradizione di gruppo: la caratteristica della Mishnah. Il caso del trattato Joma; p. 135–150: Somekh, A.: Il Targum Onqelos: traduzione o tradizione?; p. 151–184: Casadio, G.: Aspetti della tradizione Orfica all'alba del cristianesimo; p. 205–211: Mazzanti, A. M.: La tradizione «segreta» in **Clemente** di **Alessandria**; p. 213–222: Keresztes, P.: Classical literary genres: the traditional forms and means of christian apologetics; p. 235–250: Gaudemet, J.: La place de la tradition dans les sources canoniques (IIe–Ve siècle); p. 251–263: Saxer, V.: La tradizione nei testi canonico-liturgici: Didachè, Traditio apostolica, Didascalia, Constitutiones apostolorum; p. 266–282: Gargano, G. I.: L'immagine dell'ape laboriosa di Prov. 6, 8 abc e la didascalia trasmessa dai Padri cristiani; p. 283–292: Bammel, C. P.: Die Einheit des Glaubens und die Mannigfaltigkeit der Bräuche in der christlichen Überlieferung nach **Irenäus**; p. 293–300: Teja, R.: La tradición de la sucesión apostólica y las dinastías episcopales de los ss. II–III; p. 301–324: Norelli, E.: La tradizione ecclesiastica negli antichi prologhi latini alle Epistole Paoline; p. 325–339: Mattei, P.: Tradition et notions connexes dans la querelle baptismale. Le cas du **Ps.-Cyprien**, De rebaptismate; p. 341–349: Chrouzel, H.: Le rôle de l'exégèse spirituelle dans la prise de conscience du contenu de la tradition et dans le développement du dogme; p. 351–369: Consolino, F. E.: Gli exempla maiorum nel de officiis di **Ambrogio** e la duplice eredità dei cristiani; p. 371–381: Giannarelli, E.: Il biografo e il peso della tradizione; p. 383–387: Doignon, J.: Le Pape **Libère** et sa formulation juridique de la transmission de la foi; p. 389–405: Dattrino, L.: La tradizione in Ottato die Milevi; p. 407–411: Decret, F.: Tradition de l'Église universelle et traditions des églises locales: remarques de saint **Augustin** (Epist. ad Ianuarium, LIV); p. 413–425: Raikas, K. K.: The principle of juridical vulgarization in the letters of St. Augustine edited by J. Divjak; p. 427–442: Studer, B.: La recezione del concilio di **Efeso** del 431; p. 443–454: Stern, J.: Tradition et intégrisme: les modèles théologiques du Vème siècle selon John Henry Newman.

Aspergren, Kerstin: The male woman. A feminine ideal in the early Church, Ed. René Kiefer. – Sto: Almqvist & Wiksell 1990. IX, 189 p. = Acta Universitatis Upsaliensis IV; scr 132,–.

Girardi, Mario: **Basilio** di **Cesarea** e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e traditione. – Bari: Università 1990. 318 p. = Quaderni di Vetera christianorum XXI; Lire 45 000.

Liebeschuetz, John H.: Barbarians and bishops: Army, church, and state in the age of Arcadius and Chrysostom. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XIV, 312 p., ill.

Collectanea Augustinana. Augustine: "second founder of the faith" / [Augustinian Historical Institute, Villanova University]. Ed. Joseph C. Schnaubelt; Frederick Van Fleteren. – NY, Bern, Ffm, P: Lang 1990. XV, 517 p.; DM 151,–.

The hunger of the heart. Reflections on the **Confessions** of **Augustine**. Ed. by Donald Capps and James E. Dittes. – West Lafayette: Soc. for the Scientific Study of Religion 1990. XXII, 352 p. = Society for the Scientific Study of Religion. Monograph series VIII; $ 12,–.

Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia. A cura di Luigi Aligi. – R: Inst. Patristicum "Augustinianum" 1990. 207 p. = Studia ephemeridis "Augustinianum" XXXII; Lire 45 000.

Rudolph, Kurt: Die **Gnosis**: Texte und Übersetzungen. – ThRu 55, 1990, 113–152; S. 153–187: Ritter, Adolf Martin: **Arius** redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung.

Viciano, Alberto: Cristo: el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el comentario de **Teodoreto** de **Ciro** a las Epístolas paulinas. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1990. 251 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. teológica LXXII; pes 2500.

Markus, R(obert) A(ustin): The end of ancient Christianity. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. (1990). XVII, 258 p.; £ 8,95.

Deproost, Paul-Augustin: L'apôtre **Pierre** dans un épopée du VIe siècle. L'Historia apostolica d'**Arator**. – P: Institut d'Etudes Augustiniennes 1990. 345 p.; F 480,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

The Millennium: Christianity and Russia (A. D. 988–1988). Ed. by Albert Leong. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr. 1990. XIX, 177 p.

Evans, G. R.: The attack on the **Fourth Lateran** Council. – AHC 21, 1989, 241–266; S. 267–296: Morini, Enrico: La Chiesa greca ed i rapporti "In Sacris" con i Latini al tempo del concilio di **Ferrara-Firenze**; S. 297–316: Gamillscheg, Ernst: Das Konzil von Ferrara-Florenz und die Handschriftenüberlieferung; S. 317–333: Mironovitsch Lur'e, Vadim: L'attitude de S. Marc d'Ephèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à FLorence. Ses fondements dans la théologie post-palamite; S. 334–352: Kunzler, Michael: Die Florentiner Diskussion über das Filioque vom 14. 3. 1439 im Licht des Palamismus; S. 353–369: Leontiades, Ioannes G.: Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopographische Skizze; S. 370–379: Kalić, Jovanka: La **Serbie** et le Concile de Ferrara et de Florence; S. 380–407: Tedeschi, Salvatore: **Etiopi** e **Copti** al concilio di Firenze; S. 408–412: Nikitin, Valentin: Der Metropolit von Moskau, der russische Caesaro-Papismus und die orthodoxe Kirche; S. 413–417: Thümmel, Hans Georg: Plethon und Florenz; S. 418–427: Freudenberger, Theobald: Julius Pflug über den Laienkelch.

Schockenhoff, Eberhard: Personsein und Menschenwürde bei **Thomas** von **Aquin** und Martin **Luther**. – ThPh 65, 1990, 481–512.

Bigaroni, Marino: La chiesa di S. **Giorgio in Assisi**. – AFH 83, 1990, 3–49; p. 50–95: Cenci, Cesare: De Fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus; p. 96–117: Koehler, Théodore: Onze manuscrits du «Mariale» de Servasanctus de Faenza, O.F.M. † c. 1300»; p. 118–161: Guidi, Remo L.: Sottintesi e allusioni tra Poggio e il Sarteano a proposito di una polemica mancata; p. 162–223: Willeke, Bernward: Biographical data on the early **Franciscans** in **Japan** ‹**1584–1640**›; p. 224–275: Moracchini, Pierre: Le nécrologe des Cordeliers de Nancy. Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acqu. lat. 3008; p. 276–306: D'Andrea, Gioacchino: Gli scritti di P. **Ludovico da Casoria** alla luce dei processi canonici; p. 307–316: Boccali, Giovanni: Il codice 226 della Biblioteca Comunale di Terni; p. 316–322: Accrocca, Felice: Su un preteso volgarizzamento dell'«Expositio Regulae» di **Angelo Clareno**.

5. Mittelalter

Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter. (International congress, Charterhouse of Aggsbach, 13–16 sept. 1990). Vol. I. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Univ. Salzburg 1990. 250 S., Ill. = Analecta Cartusiana LXIII.

Der h[ei]l[ige] **Willibald** – Klosterbischof oder Bistumsgründer? Hrsg. von Harald Dickerhoff ... – Rgb: Pustet 1990. 271 S., 1 Kt. = Eichstätter Studien. N.F. XXX; kart. DM 64,–.

Equally in God's image. **Women** in the Middle Ages. Ed. by Julia Bolton Holloway ... NY, San Francisco [e. a.]: Lang (1990). XIII, 336 p., pl.

Angelini, Giuseppe: Il tema trinitario nella teologia scolastica. – ScCatt 113, 1990, 31–88.

Cazenave, Annie: **Hérésie** et société. – Heresis 13/14, 1990, 7–55; p. 65–80: Denkova, Lydia: Les **Bogomiles**. Ontologie du mal et orthodoxie orientale; p. 89–109: Reltgen, Anne: Dissidences et contradictions en Italie; p. 115–170: Brenon, Anne: Les **Cathares**: Bons Chrétiens et hérétiques; p. 173–194: Duvernoy, Jean: Les origines du mouvement **Vaudois**; p. 199–228: Biller, Peter: Les Vaudois dans les territoires de langue allemande vers la fin du XIVe siècle: le regard d'un inquisiteur; p. 235–247: Gonnet, Giovanni: L'Internationale Valdo Hussite; p. 255–286: Paravy, Pierrette: Les Vaudois du Haut-Dauphiné de la Croisade de 1488 à la Réforme; p. 293–316: Cusato, Michaël: Le mouvement franciscain au XIIIe siècle dans un registre dissident: **François** d'**Assise, Césaire** de **Spire** et **Gérard** de **Borgo San Donino**; p. 323–340: Vicaire, Marie-Humbert: Le modèle évangélique des Apôtres à l'origine de l'Ordre de saint Dominique; p. 351–383: Müller, Daniela: Les **Béguines**; p. 393–412: Godfroy, Marie France: La minorité juive dans le Languedoc hérétique; p. 441–443: Harmening, Dieter: Magiciennes et sorcières. La mutation du concept de magie à la fin du Moyen-Age; p. 449–456: Vauchez, André: Un Moyen-Âge sans hérésie?

Wahlen und **Wählen** im Mittelalter. Hrsg. von Reinhard Schneider u. Harald Zimmermann. – Sigmaringen: Thorbecke 1990. 390 S., 20 Ill. = Vorträge und Forschungen XXXVII; DM 114,–; [enth. u. a.]: S. 79–134: Maleczek, Werner: Abstimmungsarten. Wie kommt man zu einem vernünftigen Wahlergebnis?; S. 135–171: Schneider, Reinhard: Wechselwirkungen von kanonischer und weltlicher Wahl; S. 173–195: Schimmelpfennig, Bernhard: Papst- und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert; S. 197–225: Kurze, Dietrich: Hoch- und spätmittelalterliche Wahlen im Niederkirchenbereich als Ausdruck von Rechten, Rechtsansprüchen und als Wege zur Konfliktlösung.

Cessario, Romanus: The godly image. Christ and salvation in Catholic thought from St. Anselm to Aquinas. – Petersham, Mass.: St. Bede's Publ. 1990. XXIV, 214 p., ill. = Studies in historical theology VI.

Allegro, G.: La teologia di Pietro **Abelardo** fra letture e pregiudizi. – Palermo: St. Medievali 1990. 160 p. = Scrinium IX.

Bernardo cistercense. Atti del XXVI Convegno storico internazionale, Todi, 8.–11. 10. 1989. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1990. XII, 384 p., 18 ill. = Atti dei Convegni dell'Accademia Tudertina e del centro di studi sulla spiritualità medievale. N.S. III; Lire 70 000; [cont.]: p. 1–17: Fonseca, Cosimo Damiano: La storiografia bernardina da Vacandard a Leclercq; p. 19–43: Auberger, Jean Baptiste: Les Cisterciens à l'époque de Saint Bernard; p. 45–57: Picasso, Giorgio; Bernardo teorico della vita monastica; p. 59–79: Ambrosioni, Annamaria: Bernardo e il papato; p. 81–107: Fornasari, Giuseppe: Bernardo e l'Impero; p. 109–129: Pacaut, Marcel: Saint Bernard et la France; p. 131–163: Zerbi, Piero: Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali; p. 165–186: Cracco, Giorgio: Bernardo e i movimenti ereticali; p. 187–197: Cardini, Franco: Bernardo e le crociate; p. 199–213: Piazzoni, Ambrogio M.: Bernardo maestro di vita spirituale; p. 215–230: Ghisalberti, Alessandro: L'ascesa a Dio in San Bernardo; p. 231–290: Cantarella, Glauco M.: S. Bernardo e l'ecclesiologia. Aspetti e momenti di una tensione ecclesiologica; p. 291–301: Oldoni, Massimo: Bernardo scrittore: le «Parabolae»; p. 303–331: Tombeur, Paul: Saint Bernard et l'ordinateur; p. 333–344: Leclercq, Jean: San Bernardo «cuciniere di Dio»; p. 345–376 (18 fig.): Prà, L. dal: L'immagine di Bernardo nell'arte italiana (s. XIII–XVII).

Morgan, Alison: **Dante** and the medieval other world. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. 1990. IX, 256 p., 22 ill. = Cambridge studies in medieval literature VIII; £ 30,–.

Un volgarizzamento della regola di san Benedetto del secolo **XIV** (Cod. Cass. 629). A cura di Maria Elisabetta Romano. – Montecassino: Pubbl. Cassinesi 1990. XLII, 217 p. = Miscellanea Cassinese LXI; Lire 60 000.

Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'Umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi, 9.–12. 10. 1988. – Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo 1990. XII, 330 p. = Atti dei Convegni dell' Accademia Tudertina e del centro di studi sulla spiritualità medievale. N.S. II; Lire 60 000; [cont.]: p. 1–20: Discorso inaugurale: Giorgio Cracco, Giovanni Dominici e un nuovo tipo di religiosità; p. 21–28: Dolcini, Carlo: I falsi privilegi di investitura e il grande scisma: recuperi e sopravvivenze; p. 29–46: De Matteis, Maria Consiglia: **Giovanni** da **Legnano** e lo scisma; p. 47–77: Totaro, Luigi: Gli scritti di Enea Silvio **Piccolomini** sul Concilio; p. 79–96: Elm, Kaspar: Tod, Todesbewältigung und Endzeit bei **Bernhardin** von **Siena**. Ein Beitrag zum Verhältnis von italienischem Humanismus und franziskanischer Observantenpredigt; p. 97–117: Quaglioni, Diego: La tipologia del «Somnium» nel dibattito su scisma e concilio; p. 119–146: Paul, Jacques: Emergence du sentiment national autour de **Jeanne d'Arc**; p. 119–146: Garfagnini, Gian Carlo: Il «Tractatus de potestate regia et papali» di **Giovanni** da **Parigi** e la disputa tra **Bonifacio VIII** e **Filippo** il **Bello**; p. 181–211: Santi, Francesco: La teologia politica catalana della fine del secolo XIV; p. 213–233: Rusconi, Roberto: **Vicent Ferrer** e **Pedro** de **Luna**: sull'iconografia di un predicatore fra due obbedienze; p. 235–243: Lohr, Charles: **Raimondo Lullo**: l'azione e il pensiero; p. 245–263: Vasoli, Cesare: La «crisi» linguistica trecentesca, tra «nominalismo» e coscienza critica del «verbum»; p. 265–285: Martelli, Mario: Umanesimo e vita politica: il caso di Giannozzo **Manetti**; p. 287–318: Fubini, Riccardo: Lorenzo **Valla** tra il Concilio di Basilea e quello di Firenze, e il processo dell'Inquisizione.

Eastman, John R.: Papal abdication in later medieval thought. – Lewinston: Mellen 1990. XI, 158 p. = Texts and studies in religion XLII.

6. Gesamte Neuzeit

Mechels, Eberhard: Kirche und gesellschaftliche Umwelt: Thomas – Luther – Barth. – Neuk: Neukirchener Verl. 1990. XIV, 350 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie VII; DM 94,–.

Obst, Helmut: Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit. – B: Evangel. Verl. Anst. 1990. 118 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III, 4; DM 13,50.

Trittel, Günter J.: „Thomas **Müntzer** mit dem Schwerte Gedeonis" – Metamorphosen einer „historischen Metapher". – GWU 42, 1991, 549–562.

Ravitch, Norman: The Catholic Church and the French nation: **1589–1989**. – Lo: Routledge 1990. IX, 214 p.

Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America c. 1750 – c. 1950. Essays in honour of W(illiam) R(eginald) **Ward**. Ed. by Keith Robbins. – Oxf: Blackwell 1990. XII, 369 p.; p. 347–367: Bibliography W. R. Ward.

7. Reformation und Gegenreformation

Goertz, Hans-Jürgen: „Bannwerfer des Antichrist" und „Hetzhunde des Teufels". Die antiklerikale Spitze der Bildpropaganda in der Reformation. – ARG 82, 1991, 1–38 (10 Abb.); S. 39–58: Bagchi, D. V. N.: „Teutschland uber alle Welt." **Nationalism** and **Catholicism** in early Reformation Germany; S. 59–81: Tinkler, John F.: **Erasmus**' conversation with Luther; S. 83–105: Wright, William J.: **Mainz** versus **Rome**: Two responses to Luther in the **1520s**; S. 107–122: Junghans, Helmar: Die Theologie Thomas **Müntzers**: Die Bibel als Spiegel der Zeit; S. 123–146: Vice, Roy L.: The village clergy near Rothenburg ob der Tauber and the peasants' war; S. 147–170: Kaufmann, Thomas: **Bucers** Bericht von der Heidelberger Disputation; S. 171–192: Weaver, J. Denny: **Hubmaier** versus **Hut** on the work of Christ. The fifth Nicolsburg article; S. 193–207: Summers, Kirk M.: Theodore **Beza**'s classical library and christian Humanism; S. 209–238: Hieronymus, Frank: Gewissen und Staatskirchenraison. Basler Theologie und Zensur um 1578; S. 239–256: Kaplan, Benjamin J.: Dutch particularism and the Calvinist quest for "Holy Uniformity"; S. 257–286: Boccassini, Daniela: Le massacre des **Vaudois** de Provence: échos et controverses; S. 287–309: Dowling, Maria: John **Fisher** and the preaching ministry.

Baumann, Clarence: The spiritual legacy of Hans **Denck**. Interpretation and translation of key texts. – Lei: Brill 1991. 286 p. = Studies in medieval and Reformation thought XLVII; hfl 140,–.

Nitsche, Peter: Moskau – das Dritte Rom? – GWU 42, 1991, 341–354.

Locher, Gottfried W.: Huldrych **Zwingli** an Karl V. Das Vorwort zur Fidei Ratio 1530. – ThZ 46, 1990, 205–218; S. 219–244: Beintker, Horst J. Eduard: Luther und das Alte Testament.

O'Grady, Paul: **Henry VIII** and the conforming Catholics. – Collegeville, Minn.: The Liturgical Press 1990. 186 p.

Olin, John C.: Catholic reform. From Cardinal **Ximenes** to the Council of Trent 1495–1563. An essay with illustrative documents and a brief study of St. Ignatius Loyola. – NY: Fordham Univ. Pr. 1990. XIII, 152 p., [4] tabl.; $ 17,50.

Der **Heilige Geist** im Verständnis **Luthers** und der lutherischen Theologie. – Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1990. 118 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg XVII; kart. DM 14,–.

Bellarmino e la controriforma. Atti del Simposio Internaz. di Studi Sora 15–18 Ottobre, 1986. Ed. Romeo di Maio. – Sora: Centro di Studi Sorani 1990. XXIV, 1016 p., ill., Notenbeisp. = Fonti e studi Baroniani.

Domenico Scandella detto Menocchi: I processi dell'Inquizione ‹1583–1599›. Ed. Andrea Del Col. – Pordenone: Ed. Bibl. dell'Immagine 1990. CXXII, 260 p. = Il soggetto & la scienza VIII.

8. Neuzeit

Pozo, Candido: San **Ignacio** de **Loyola** y la teología. – ATG 53, 1990, 5–47; p. 49–76: Castillo, José M.: La obediencia ignaciana según F. **Suárez**; p. 77–130: Olivares, Estanislao: Jorge **Hemelman** ‹1574–1637›; p. 131–160: Peinado Muñoz, Miguel: Jaime **Pérez** de **Valencia** ‹1408–1490› en el quinto centenario de su muerte; p. 173–244: Ruiz de Montoya, Diego: Commentarii in materiam de peccatis. Edición y notas por E. Moore, S.I.

Ardura, Bernard: Nicolas **Psaume**, 1518–75, évêque et comte de Verdun. L'idéal pastoral du Concile de Trente, incarné par un prémontré. – P: Ed. du Cerf 1990. 751 p. = Thèses Cerf; F 190,–.

Roodenburg, Herman: Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van **Amsterdam**, 1578–1700. – Hilv: Verloren 1990. 423 blz., ill., tav.; hfl 45,– [Diss., Amsterdam]

Clifford, Alan C.: Atonement and justification: English evangelical theology 1640–1790; an evalulation. – Oxf: Clarendon 1990. XVI, 268 p.

Bunge, Louis de: Johannes **Bredenburg** ‹1644–1691›. Een rotterdamse collegiant in de ban von Spinoza. – Rott: Erasmus Univ. 1990. 303 p.

Sames, Arno: Anton Wilhelm **Böhme** ‹1673–1722›. Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines halleschen Pietisten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht. (1990). 199 S., Tab. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XXVI; kart. DM 48,–.

Alfonso **M[aria] de Liguori** e la società civile del suo tempo. Atti del Convegno internazionale per il Bicentenario della morte del santo ‹1787–1987›. Napoli, S. Agata dei Goti, Salerno, Pagani 15–19 maggio 1988. A cura di Pompeo Giannantonio. Vol. I–II. – Firenze: Olschki 1990. 679 p. = Biblioteca dell'"Archivum Romanicum" I, 243; Lire 128 000.

Kinkel, Gary Steven: Our dear mother the spirit: An investigation of Count **Zinzendorf**'s theology and praxis. – Lanham, Md., NY, N.Y. [e. a.]: Univ. Pr. of America (1990). 251 p.; $ 39,50.

Gibbs, Norman B.: Charles **Chauncy**. A theology in two portraits. – HThR 83, 1990, 259–270.

Veldhuis, H(enri): Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J. G. **Hamann** ‹1730–1788›. – Sliedrecht: Merweboek (1990). 396 blz.

Georgetown at two hundred. Faculty reflections on the university's future. Ed.: William C. McFadden. – Wash, D.C.: Georgetown Univ. Pr. 1990. XVIII, 353 p.; $ 14,95.

Müller, Gerald: Johann Leonhard **Hug**: ‹1765–1846›. Seine Zeit, sein Leben und seine Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft. – Erl: Palm & Enke 1990. V, 292 S. = Erlanger Studien LXXXV. [Diss., Nbg-Erlangen]

Desan, Suzanne: Reclaiming the sacred. Lay religion and popular politics in revolutionary France. – Ithaca: Cornell Univ. Press 1990. XV, 262 p. = The Wilder House series in politics, history, and culture.

Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von **Wessenberg** und Heinrich **Zschokke**: – Bas: Krebs in Komm. 1990. 433 S. = Quellen zur Schweizer Geschichte. N.F. III, 10.

Braun, Karl-Heinz: Hermann von **Vicari** und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie. – Frb/B: Alber 1990. XL, 354 S. = Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte XXXV.

Don **Bosco** nella storia. Atti del 1° Congresso Internazionale di studi su Don Bosco. (Università Pontificia Salesiana – Roma, 16–20 gennaio 1989.) A cura di Mario Midali. – R: LAS (1990). 572 p. = Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco. Studi storici X; Lire 50 000.

John Henry **Newman**. Lover of truth. (The papers of the) "academic symposium and celebration of the first centenary of the death of John Henry Newman" (Rome, 26th – 28th april 1990. Ed. by Maria Katharina Strolz . . .) – R: Pontificia Univ. Urbaniana 1990. 174 p., fig.; Lire 30 000.

9. Neueste Zeit

Sparr, Arnold: To promote, defend, and redeem. The Catholic literary revival and the cultural transformation of American Catholicism, 1920–1960. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1990. XVI, 221 p. = Contributions to the study of religion XXV; $ 39,95.

Feige, Franz G. M.: The varieties of **Protestantism** in Nazi Germany. 5 theopolitical positions. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1990. X, 498 p. = Toronto studies in theology L; $ 88,95.

Smid, Marikje: Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933. – Mchn: Kaiser 1990. XXX, 547 S. = Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich II; kart. DM 110,– [Diss., Heidelberg]

Hering, Rainer: Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich": Studien zur **Hamburger** Wissenschafts- und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert. – Pfaffenweiler: Centaurus Verl. Ges. 1990. 197 S. = Reihe Geschichtswissenschaft XX; DM 29,80.

Borghesi, Massimo: Romano **Guardini**. Dialettica e antropologia. – R: Ed. Studium 1990. 310 p. = La cultura XLI; Lire 30 000.

Breslauer, S. Daniel: Martin **Buber** on myth. An introduction. – NY, London: Garland 1990. XIV, 395 p. = Theorists of myth III = Garland reference library of the humanities CMVIII; $ 44,–.

Cavaterra, Emilio: Il perfetto del Sant'Offizio. Le opere e i gorni del cardinale **Ottaviani**. – Mil: Mursia 1990. VII, 200 p. = Storia e documenti C.

Topić, Franjo: L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von **Balthasar**: – Münster 1990: Cramer. XV, 248 p. [Diss., Rom. Pont. Univ. Gregor.]

George, Francis E.: **Inculturation** and ecclesial communion. Culture and Church in the teaching of pope **John Paul II.** – R: Urbaniana Univ. Pr. 1990. 380 p.; Lire 30 000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bonk, Jonathan J.: The theory and practice of missionary identification 1860–1920. – Lewiston [e. a.]: Mellen 1989. XII, 364 p. = Studies in the history of missions II; $ 69,95.

Third **world theologies**. Commonalities and divergences. Papers and reflections from the 2nd General Assembly of the Ecumenical Assoc. of Third World Theologians, Dec., 1986, Oaxtepec, Mexico. Ed. by K. C. Abraham. – Maryknoll: Orbis Books 1990. XIX, 216 p.; $ 16,95.

Dyrness, William A.: Learning about theology from the Third World. – GrR, MI: Academie Books 1990. IX, p. 11–221; $ 11,95.

Biernatzki, William E.: Roots of acceptance. The intercultural communication of religious meanings. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1991. 186 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures XIII.

Scannone, Juan Carlos: Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la Teología de la Liberación. – Stromata 46, 1990, 293–336.

Lucchetti Bingemer, Maria Clara: "Como o pai me enviou, eu também vos envio" (A mulher na evangelizaçâo). – Perspectiva teologica 58, 1990, 289–309; p. 311–337: Taborda, Fr.: **Feminismo** e teologia feminista no primeiro mundo. Breve panorâmica para uma primeira informaçâo.

Fabella, Virginia – Lee Park (Ed.): We dare to dream. Doing theology as Asian women. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. 156 p.

Cho Kin Wong, Bosco: The transposition of Christ. A critical examination of Choan-Seng Song's vision of incarnating the Gospel message and its implications for evangelization in the Asian context. – R: Tipogr. Poligl. della Pont. Univ. Gregoriana 1990. XV, 302 p. [Diss., Roma. Gregoriana.]

Kasdorf, Hans: Gustav **Warnecks** missiologisches Erbe. Eine biographisch-historische Untersuchung. – Gießen: Brunnen-Verl. 1990. XVIII, 488 S.

Lincoln, C(harles) Eric – L. H. Mamiya: The **black church** in the African American experience. – Durham, Lo: Duke Univ. Pr. 1990. XVI, 519 p.

Valignano, Alessandro: Le **jésuites** au **Japon**: relation missionaire (1583). – P: Desclée de Brouwer 1990. 285 p. = Colletion Christus LXXII = Textes.

Gomes de Souza, Luis Alberto – Henryane de Chaponay: Église et société au **Brésil**. Le rôle des communautés ecclésiales de base et des pastorales populaires. – Revue Tiers-Monde 31, 1990, 585–600.

Spijker, Gerard van't: Les usages funéraires et la mission de l'église. Une étude anthropologique et théologique des **rites funéraires** au **Rwanda**. – Kampen: Kok 1990. X, 262 blz., tabl.; hfl 42,– [Diss., Amsterdam]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Paths to the power of myth. Joseph **Campbell** and the study of religion. Ed. by Daniel C. Noel. – NY: Crossroad 1990. XIV, 214 p.; $ 19,95.

Grimes, Ronald L.: Ritual criticism. Case studies in its practice, essays on its theory. – Columbia: Univ. of South Carolina Pr. 1990. XIII, 270 p. = Studies in comparative religion; $ 34,95.

Religion et tabou **sexuel**. – Brux: Ed. de l'Universtité de Bruxelles 1990. 157 p. = Problèmes d'histoire des religions I.

Biehl, Michael: Der Fall Sadhu **Sundar Singh**. Theologie zwischen den Kulturen. – Ffm, Bern, NY, P: Lang, 1990. 393 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXVI; sfr 94,– [Diss., Kiel]

Sharma, Arvind: A Hindu perspective on the philosophy of religion. – Lo: Macmillan, 1990. IX, 180 p. = Library of philosophy and religion; £ 35,–.

Lien, Fu-Long: Der Mensch im **Tao** – der Mensch vor **Gott**. Eine vergleichende Studie über d. relig. Anthropologie im chines. u. im christl. Denken. – Ammersbek bei Hbg: Verl. an der Lottbek 1990. 88 S. = Wissenschaftliche Beiträge aus europäischen Hochschulen I, 2; kart. DM 36,–.

Vycinas, Vincent: The great goddess and the Aistian mythical world. – NY [e. a.]: Lang 1990. 275 p. = American university studies V, 91; DM 69,–.

Springborg, Patricia: Royal persons. Patriarchal monarchy and the feminine principle. – Lo: Unwin Hyman 1990. XV, 326 p., ill.; £ 30,–.

African traditional religions in contemporary society. Ed. by Jacob E. Olupona. (Papers presented at the conference "The place of African traditional religion . . ." held in Nairobi, Kenya, on Sept. 10–14, 1987.) – NY: Paragon House Publ. 1991. 204 p.; $ 12,95; [cont.]: p. 15–24: Westerlund, David: "Insiders" and "Outsiders" in the study of African religions: Notes on some problems of theory and method; p. 25–33: Olupọna, Jacob K.: Major issues in the study of African traditional religion; p. 35–50: Oosthuizen, Gerhardus Cornelis: The place of traditional religion in contemporary South Africa; p. 51–58: Abimbola, Wande: The place of African traditional religion in contemporary Africa: The **Yoruba** example; p. 59–72: Mbiti, John S.: Flowers in the garden: The role of women in African religion; p. 73–80: Ọmọyajowo, Joseph Akinyẹle: The role of women in African traditional religion and among the Yoruba; p. 81–92: Niangoran-Bouah, Georges: The talking drum: A traditional instrument of liturgy and of mediation with the sacred; p. 93–99: Iṣọla, Akinwumi: Religious politics and the myth of **Ṣango**; p. 101–109: Mbon, Friday M.: African traditional socio-religious ethics and national development: The Nigerian case; p. 111–118: Awolalu, Joseph Ọmọṣade: The encounter between African traditional religion and other religions in **Nigeria**; p. 119–134: Mulago, Vincent: Traditional African religion and Christianity; p. 135–148: Hackett, Rosalind I. J.: Revitalization in Afri-

can traditional religion; p. 149–165: Jules-Rosette, Bennetta W.: Tradition and continuity in African religions: The case of new religious movements; p. 167–184: Zuesse, Evan M.: Perseverance and transmutation in African traditional religions.

Rouach, David: Imma ou rites, coutumes et croyances chez la femme juive en Afrique du Nord. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1990. VIII, 227 p. = Judaïsme en terre d'Islam VI; F 170,–.

VI. Religionsphilosophie

Stubbens, Neil A.: Naming God: **Moses Maimonides** and **Thomas Aquinas**. – Thomist 54, 1990, 229–268; p. 269–292: Simon, Yves: The knowledge of the soul.

Mio, Elio: Dignità dell'uomo e conoscenza di Dio negli scritti di **Guglielmo** di **Saint-Thierry**. Semplificazione e unificazione delle operazioni delle potenze nel passaggio dalla "cogitatio" alla "contemplatio". – Pinerolo: Tipo-offset Moderna 1990. 95 p. [Diss., Rom, Pont. Univ. Gregoriana.]

Stenger, Georg: Ohne Warum. Versuch einer Phänomenologie des Ungrundes im Anschluß an den „Cherubinischen Wandersmann" von **Angelus Silesius**. – Essen: Verl. die Blaue Eule 1990. 258 S. = Kleine Arbeiten zur Philosophie XXIII; kart. DM 42,– [Diss., Würzburg]

Frankenhäuser, Gerald: Die Auffassungen von **Tod** und **Unsterblichkeit** in der klassischen deutschen Philosophie von Immanuel Kant bis Ludwig Feuerbach. – Ffm: Haag & Herchen 1991. 276 S.; kart. DM 38,–.

Schlitt, Dale M.: Divine subjectivity. Understanding **Hegel**'s philosophy of religion. – Lo, Toronto: Univ. of Scranton Pr. 1990. XX, 343 p.; £ 32,50.

Jung, Matthias: Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie u. Theologie bei Martin **Heidegger**. – (Wü): Königshausen & Neumann (1990). 197 S. = Epistemata. Reihe Philosophie LXXXIII; kart. DM 48,– [Diss., Frankfurt/M]

Aertsen, Jan A.: Eenheid en veelheid. **Thomas** van **Aquino** over een grondvraag van de metafysiek. – De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek . . ., Tilburg 1989, 52–67; p. 68–92: Loose, Donald: Metafysiek en meta-taal. Over analoge en metaforische Godsnamen; p. 93–106: Peperzak, Ad: Filosofie en geloof; p. 107–122: Heyde, Ludwig: Het moderne 'bestaan': te 'licht' voor een metafysiek?; p. 129–154: Leenhouwers, Piet: De moeilijke on ontkoombaarheid van het absolute in de filosofie van L. **Kolakowski**; p. 155–210: Tongeren, Paul van: **Nietzsches** boodschap van de dood van God.

Zimmer, Christoph: „Deus". Logische Syntax u. Semantik. – Bonn: Linguistica Biblica 1991. 105 S. = Forum Theologiae linguisticae XX; DM 19,–.

Derisi, Octavio N.: La esencia metafísica de Dios. – Aquinas 33, 1990, 471–486; p. 487–509: Iannotta, Danilla: La passione dell'essere. Viaggio lungo i sentieri del nulla; p. 511–539: Nicolosi, Salvatore: La dimostrazione «a posteriori» dell'esistenza di Dio nella filosofia di **Leibniz**.

VII. Fundamentaltheologie

Traupe, Gert: Studium der Theologie. Studienerfahrungen und Studienerwartungen. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. XIV, 289 S., graph. Darst.; kart. DM 74,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Engels, Dietrich: **Religiosität** im Theologiestudium. – Stu [u. a.:] Kohlhammer 1990. 236 S., graph. Darst.; kart. DM 59,–.

Austin, Norman: Meaning and being in **myth**. – University Park, Pa, Lo: Pennsylvania State Univ. Pr. (1990). XIII, 239 p.

Monserrat, Javier: Ciencia hermenéutica de la religión. – RET 50, 1990, 209–255.

Scharlemann, Robert P.: Inscriptions and reflections. Essays in philosophical theology. – Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia 1989. XV, 254 p. = Studies in religion and culture; $ 35,–.

Expanding the view. Gustavo **Gutiérrez** and the future of **liberation theology**. Ed. by Marc H. Ellis . . . – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1990). XIV, 226 p.; $ 15,95.

Baake, Klemens: Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners. – Wü: Echter 1990. 250 S. = Bonner dogmatische Studien VI; kart. DM 39,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Koopmans, Joop: Das Leben umarmen. Befreiungstheologie in der Praxis. Hrsg. und redig. von Uwe Bolius und Michael Bubik. – Mödling: Verlag St. Gabriel; Wien: Südwind-Verlag 1990. 219 S., Abb., graph. Darst.

Klotz, Verena: „mit dir, statt gegen dich." Ein feminist.-theol. Beitrag zur relationalen Selbstvergewisserung der Frauen in einer androzentr. Kultur. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 513 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 392; sfr 103,– [Diss., Bamberg]

Chung Hyung Kyung: Struggle to be the sun again. Introducing **Asian women's theology**. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (1990). XII, 146 p.; $ 14,95. [Diss., New York. Union Theol. Seminary]

Smith, Huston: Postmodernism's impact on the study of religion. – Journal of the American Academy of religion 58, 1990, 653–670; p. 671–690: Raschke, Carl A.: Fire and roses: Toward authentic post-modern religious thinking.

Maser, Jack D. – Gordon G. Gallup, Jr.: Theism as a by-product of natural selection. – Journal of religion 70, 1990, 515–532; p. 533–568: Twiss, Summer B.: The philosophy of religious pluralism: A critical appraisal of Hick and his critics; p. 569–588: Stinnett, Timothy R.: John Hick's pluralistic theory of religion; p. 589–605: Sheffler Manning, Robert John: David Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*: Otherness in history and in text.

Marlé, René: La question du pluralisme en théologie. – Greg 71, 1990, 465–486; p. 487–510: Salmann, Elmar: Spekulative Vernunft und Theandrische Weisheit.

Rostenne, Paul: Le philosophe et sa foi. Perspectives chrétiennes sur le fondement théologique de la pensée. – P: La Pensée universelle 1990. 393 p.; F 160,–.

Burgoa, Corenzo V.: **Evidencia** y **credibilidad**. Valoración crítica general de la **creencia**. – Studium 30, 1990, 507–531.

VIII. Dogmatik

Swidler, Leonard: After the absolute. The dialogical future of religious reflection. – Minneapolis, Minn.: Fortress (1990) XVI, 248 p.; $ 14,95.

Cooke, Bernard J.: The distancing of God. The ambiguity of **symbol** in history and theology. – Minneapolis: Augsburg Fortress 1990. VIII, 381 p.

McGrath, Alister E.: The genesis of **doctrine**. A study in the foundations of doctrinal criticism. – Oxf: Blackwell 1990. X, 265 p. = Bampton lectures.

Farley, Edward: **Good** and **evil**. Interpreting a human condition. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress (1990). XXIV, 295 p.; $ 18,95.

Leid, Schuld, Versöhnung. ‹Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen, 24. 7. bis 5. 8. 1989› Hrsg.: Paulus Gordan. – Graz [u. a.]: Verl. Styria 1990. 187 S.; DM 35,–; [enth. u. a.]: S. 43–67: Biser, Eugen: Sündenvergebung und Sinngebung; S. 69–90: Schwager, Raymund: Der Böse, das Böse und der gute Gott; S. 91–117: Kremer, Jacob: Der barmherzige Vater (Lk 15); S. 119–142: Häring, Hermann: Theologie der Erbschuld.

Bentué, Anton: L'Esperit en Déu i en l'home. – Revista Catalana de teologia 15, 1990, 271–285; p. 287–306: Pou, Ramon: La Pneumatologia en el cor de la Teologia. Un nou geni teològic; p. 307–341: Gil Ribas, Josep: L'**Encarnació** en l'Església.

Iammarrone, Luigi: Un nuovo saggio di cristologia. – DThom 92, 1989, 317–389.

Reynolds, Blair: Toward a process **pneumatology**. – Selinsgrove: Susquehanna Univ. Pr.; Lo, Toronto: Assoc. Univ. Pr. 1990. 214 p.; $ 34,50.

Dupuy, Michel: La **royauté** du Christ. Lumières sur le traditionalisme chrétien. – P: Desclée (1990). 176 p. = Jésus et Jésus-Christ XLVI; F 95,–.

Braaten, Carl E.: **Justification**. The article by which the church stands or falls. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. VII, 191 p.; $ 12,95.

Costigan, Richard F.: The consensus of the church: differing classical views. – ThSt 51, 1990, 25–48.

Osmer, Richard Robert: A teachable spirit. Recovering the teaching office in the church. – Louisville, Ky.: Westminster Pr. (1990). XII, 298 p.; $ 14,95.

Ligas, Giovanni: **Peccato** «ferita della Chiesa»: la dimensione antiecclesiale del peccato secondo la 'Lumen Gentium'. – Lateranum. N.S. 67, 1991, 71–108.

Caprioli, Mario: El Decreto conciliare "**Presbyterorum Ordinis**". Storia, analisi, dottrina. [Vol.] II: ‹**VIII 12–22**›. – R: Teresianum 1990. 430 p. = Studia theologica. Teresianum VII.

Vigne, David: Le **baptême** du Christ, oncion paradisiaque. – NRTh 112, 1990, 801–820; p. 870–887: Giraudo, C.: Vers un traité de **l'Eucharistie** à la fois ancien et nouveau. La théologie de l'Eucharistie à l'école de la «lex orandi».

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dupuy, Bernard: La «déclaration approuvée» d'Anba-Bichoï (24 juin 1989). – Istina 30, 1990, 137–145; p. 147–158: Malaty, Tadros: La christologie de l'Eglise **copte**: mia phusis tou theou logou sesarkômenè; p. 159–170: Dupuy, Bernard: Essai d'histoire de l'Église «**assyrienne**»; p. 171–188: Dupuy, B.: L'**Église syrienne** d'Antioche, des origines à aujourd'hui.

Müller, Gerhard Ludwig: Heiligung und Rechtfertigung. – Catholica 44, 1990, 169–186; S. 187–202: Löser, Werner: Verbindliches Lehren in der Katholischen Kirche.

Miller, Timothy: **American communes 1860–1960**. A bibliography. – NY, Lo: Garland 1990. XXXIX, 583 p. = Bibliographies on sects and cults in America XIII; $ 44,–.

Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religions. Ed. by Gavin D'Costa. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XXII, 218 p. = Faith meets faith series; $ 34,95.

Death or dialogue? From the age of monologue to the age of dialogue. Leonard (J.) Swidler. . . . – Lo: SCM Pr.; Phil: Trinity Pr. Int. 1990. VIII, 151 p.

Truth and tolerance. Papers from the 1989 Intern. Symposium on Truth and Tolerance, McGill University. E. J. Furcha, editor. – Montr: Faculty of Religious Studies, McGill Univ. 1990. V, 184 p. = ARC supplements IV.

Christianity through non-Christian eyes. Ed.: Paul J. Griffiths. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. XIV, 286 p. = Faith meets faith series.

Gassen, Karl: Aus einem Licht. Christentum – Islam – Judentum. Versuch eines ökumenischen Dialogs. – Koblenz: Fölbach 1990. 107 S.; DM 19,80.

Colpe, Carsten: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam. – B: Inst. Kirche und Judentum 1990. 271 S. = Arbeiten zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte III; kart. DM 24,80.

The confessional mosaic: Presbyterians and twentieth-century theology. Edited by Milton J. Coalter . . . Essays by Jack B. Rogers . . . – Louisville, Ky.: Westminster Pr. (1990). 333 p. = The Presbyterian presence: The twentieth-century experience; $ 14,95.

Vancouver to **Canberra 1983–1990**. Report of the Central Committee of the World Council of Churches to the 7th Assembly. Ed. by Thomas F. Best. – Geneva: WCC Publications 1990. XXV, 275 p., tabl., graph. fig.

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1990. 229 S. = Theologie der dritten Welt XIII; kart. DM 38,–.

Tillard, J. M. R.: L'Esprit Saint était-il à Canberra? – Irenikon 65, 1991, 163–204; p. 205–229: Lanne, Emmanuel: L'enseignement de l'Eglise catholique sur le purgatoire.

Tretjakewitsch, Léon: Bishop Michel d'**Herbigny** SJ and Russia. A pre-ecumenical approach to Christian unity. Pref. by Donald W. Treadgold. – Wü: Augustinus-Verl. 1990. VIII, 317 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXXIX; kart. DM 86,–.

Lewis, C[live] S[taples]: Christian reunion and other essays. Ed. by Walter Hooper. – Lo [e. a.:] Collins 1990. 113 p.; £ 2,99.

Girault, René: Construire l'église une. Nouveaux chemins œcuméniques. – P: Desclée de Brouwer 1990. 222 p. = Petite encyclopédie moderne du christianisme; F 55,–.

X. Moraltheologie

Problemi morali dei giovani oggi. A cura di Gianfranco Coffele e Guido Gatti. – R: Libreria Ateneo Salesiano 1990. 202 p. = Biblioteca di science religiose XC; Lire 25 000.

Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in der Krise der Gegenwart. Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – B: Morus-Verl.; Hild: Bernward-Verl. (1991). 315 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Berlin V.

Gamwell, Franklin I.: The divine good. Modern moral theory and the necessity of God. – NY: Harper 1990. XIV, 223 p.; $ 30,–.

Carter, Charles W. – R. Duane Thompson: The biblical ethic of **love**. – NY, Bern: Lang (1990). XX, 245 p. = American university studies VII, 79.

Thys, Wim: De deugd weer in het midden. Van homo moralis naar homo ethicus. Inleiding in de participatie-ethiek. – Kapellen: DNB/Pelckmans 1989. 204 blz.; hfl 36,–.

Das Leben ist eine Gabe Gottes. Stellungnahme der Theologischen Kammer zur **Gentechnologie**. – Kassel: Verl. Evang. Presseverband 1990. 127 S., graph. Darst., Tab. = Didaskalia XXXVI; DM 12,80.

Liberating life. Contemporary approaches to **ecological theology**. Ed. by Charles Birch ... – Maryknoll, NY: Orbis Books 1990. IX, 293 p.; $ 16,95.

Mieth, Dietmar: Konsum und Tod. Die Herausforderung einer christlichen **Lebensethik**. – ThQ 170, 1990, 9–22.

Schäfer-Guignier, Otto: Et demain la terre ... Christianisme et écologie. – Genève: Labor & Fides 1990. 99 p. = Entrée libre; F 55,–.

Moreland, J. – N. L. Geisler: The **life** and **death** debate. Moral issues of our time. – NY, Westport, Conn. [e. a.]: Praeger (1990). XIII, 174 p.

Koerbel, Pam.: Does anyone else feel like I do? And other questions women ask following an **abortion**. – NY, Lo [e. a.]: Doubleday (1990). XIV, 221 p.

Jüchen, Aurel von: Wie politisch war Jesus Christus? Mit einem Vorwort von Claus Heitmann. – Hild [u. a.]: Olms 1990. 125 S. = Anstöße zur Friedensarbeit I; kart. DM 17,80.

Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung. Theol. Überlegungen. Hrsg.: Hans Weder. – Zü: Theol. Verl. 1990. 181 S.; kart. DM 9,80.

Huber, Wolfgang: Friedensethik. Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1990. 365 S.; DM 39,80.

Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik, hrsg. von Götz Planer-Friedrich. – Mchn: Kaiser 1990. 236 S. = Kaiser Taschenbücher LVII; kart. DM 19,80.

Kessler, Hans: Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. – Düs: Patmos 1990. 140 S.; kart. DM 19,80.

Przewozny, J. Bernard: The Seoul convocation on justice, peace and the integrity of creation. – MiscFranc 91, 1990, 263–298.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Temple, Richard: **Icons** and the mystical origins of Christianity. – Shaftesbury, Dorset: Element Books 1990. 198 p., 56 ill.; £ 9,99.

Ebbinghaus, Andreas: Die altrussischen **Marienikonen**-Legenden. – Wiesb: Harrassowitz 1990. X, 290 S. = Slavistische Veröffentlichungen LXX; DM 78,– [Diss., Berlin. FU]

Bell, David N.: A **cloud** of **witnesses**. An introductory history of the development of Christian doctrine. Ill. by Alice Duthie-Clark. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1989. 212 p., 2 maps, ill. = Cistercian studies series CIX.

Maria, Abbild oder Vorbild. Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung. Dokumentation der Tagung „Maria – Abbild oder Wunschbild? Marienbilder als geschlechtsspezifische Identifikationsmodelle im Mittelalter", 15.–17. Sept. 1989 in Weingarten. Hrsg. von Hedwig Röckelein ... – Tü: Rd. diskord 1990. 170 S.; kart. DM 24,–.

Mechthild von **Magdeburg**: „Das fließende Licht der Gottheit." Nach d. Einsiedler Handschrift in krit. Vergleich mit der gesamten Überlieferung hrsg. von Hans Neumann. Bd. I: Text. Besorgt von Gisela Vollmann-Profe. – Mchn, Zü: Artemis Verl. 1990. XXVIII, 314 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters C; DM 98,–.

Sunte **Birgitten** openbaringe. Presented by James Hogg. La Chartreuse du Liget. Albert Philippon. – Sa: Inst. für Anglistik und Amerikanistik 1989. 372 p. = Analecta Cartusiana XXXV, 8 = Spiritualität heute und gestern VIII.

Wessley, Stephen E.: **Joachim** of **Fiore** and monastic reform. – NY, Bern [e. a.]: Lang (1990). XII, 148 p. = American university studies VII, 72.

Interpreting cultural symbols. Saint **Anne** in late medieval society. Edited by Kathleen Ashley .. – Athens, Lo: Univ. of Georgia Pr. (1990). 243 p., fig.; $ 30,–.

Barsotti, Divo: La teologia spirituale di **San Giovanni della Croce**. – Mil: Rusconi 1990. 207 p.

Christian spirituality. [Vol.] III: Post-Reformation and modern. Ed. by Louis Dupré ... – Lo: SCM Press 1990. XXVI, 566 p., fig. = World spirituality XVIII; paper £ 17,50.

Modern Christian spirituality. Methodological and historical essays. Edited by Bradley C. Hanson. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. (1990). VIII, 269 p. = American Academy of Religion. Studies in religion LXII.

Provence-Pays niçois, Corse. Par Bernard Ardura ... [et] François J. Casta ... – (Turnhout): Brepols (1990). 217 p. = La piété populaire en France VI; F 132,–.

Schreurs, A(gneta): Spirituele begeleiding van groepen. Bijdrage tot een praktijktheorie voor geloofspractica. – Kampen: Kok 1990. 278 blz., graph. fig. = Studies over levensbeschouwing, wetenschap en samenleving.

Wyschogrod, Edith: **Saints** and **postmodernism**. Revisioning moral philosophy. – Chic, Lo: Univ. of Chicago Pr. 1990. XXVII, 298 p., fig. = Religion and postmodernism; $ 15,95.

Le pressoir mystique. Actes du colloque de Recloses, 27 mai 1989. Sous la dir. de Danièle Alexandre-Bidon. Préface de Jean Delumeau. – P: Ed. du Cerf 1990. 362 p., 152 fig. = Histoire; F 160,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Maaser, Wolfgang: Theologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter **Künneth**. – Bochum: SWI-Verl. 1990. 377 S. = SWI ... außer der Reihe V; kart. DM 32,–.

Il Magistero di Paolo VI nell'Enciclica «Populorum Progressio». Giornata di studio Milano, 16 marzo 1988. In collaborazione con la Facoltà di Economia e Commercio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. – Brescia: Edizioni Studium 1990. X, 168 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 10; Lire 25 000.

Libéralisme chrétien et **catholicisme libéral** en **Espagne**, **France** et **Italie** dans la première moitié du XIXe siècle. Colloque International 12/13/14 nov. 1987. – Aix-en-Provence: Publ. Univ. de Provence 1989. XVI, 433 p.

Osculati, Roberto: Vero cristianesimo. Teologia e società moderna nel **pietismo luterano**. – R, Bari: Laterza 1990. 424 p. = Collezione storica.

Jeremy, David J.: Capitalists and Christians. Business leaders and the churches in Britain 1900–1960. – Oxf: Clarendon Pr. 1990. XVIII, 491 p.

Bird, Frederick B.: How do religions affect moralities? A comparative analysis. – SocComp 37, 1990, 291–314; p. 315–330: Stackhouse, Max L.: The sociology of religion and the theology of society; p. 331–352: Levine, Daniel H.: From church and state to religion and politics and back again; p. 353–366: Caceres, Mario: **Gramsci** et l'éthique: pour une réforme intellectuelle et morale des masses.

Edwards, David L.: **Christians** in a new **Europe**. – Lo: Collins 1990. 257 p.

Bloomquist, Karen L.: The dream betrayed. Religious challenge of the working class. – Minneapolis: Fortress 1990. 123 p.; $ 7,95.

Karl v. Vogelsang: die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform. Hrsg. von Erwin Bader. – Wien: Herder 1990. 303 S.; kart. DM 49,80.

Diakonie – Gemeinde – Sozialarbeit. Mit Beitr. von Josef Homeyer ... Hrsg. von der Kath. Fachhochschule Norddeutschland, Osnabrück und Vechta durch Karl Gabriel und Paul Ludwig Sauer. – Hild: Bernward Verl. 1990. 162 S., graph. Darst. = Person. Gruppe. Gesellschaft XVI; DM 14,80.

Religious politics in global and comparative perspective. Ed. by William H. Swatos. – NY [e. a.]: Greenwood Pr. 1989. XII, 182 p., tabl. = Contributions in sociology LXXXI; $ 39,95.

Schooyans, M.: Nouveaux pouvoirs de l'homme et institution politique. – NRTh 112, 1990, 516–534.

Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland. Hrsg.: Jochen-Christoph Kaiser, Anselm Doering-Manteuffel. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1990. XII, 196 S. = Konfession und Gesellschaft II.

Christentum und Politik. Stand und Entwicklung der christlichen Soziallehren. Wegweiser ins 3. Jahrtausend. Hrsg.: Lothar Diversy. – Saarbrükken-Scheidt: Dadder 1990. 430 S., Abb., graph. Darst. = Forum: Politik X.

Christen und Demokratie: Hrsg.: Günter Baadte ... Mit Beitr. von Winfried Becker. – (Graz, Wien [u. a.]:) Verl. Styria (1990). 165 S. = Kirche heute IV.

XIII. Kirchenrecht

Müller, Ludger: Der Rechtscharakter der kirchlichen Rechtsordnung. Überlegungen zur These vom analogen Wesen des Kirchenrechts. – AkKR 159, 1990, 3–18; S. 19–35: Göbel, Gerald: Der Beitrag des kanonischen Rechts zur europäischen Rechtskultur; S. 36–59: Schmitz, Heribert: Sondervollmachten einer Sonderkommission. Kanonistische Anmerkungen zum „Rescriptum ex Audientia SS.mi" vom 18. Oktober 1988 der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei"; S. 60–93: Pree, Helmuth: Neuestes aus der **Eheiudikatur** der Rota Romana.

Carrasco Rouco, Alfonso: Le **primat** de l'Évêque de Rome. Étude sur la cohérence ecclésiologique et canonique du primat de juridiction. – Frb/S: Éd. Universitaires 1990. 284 p. = Studia Friburgensia. N.F. LXXIII.

Errázuriz M., Carlos J.: Il **battesimo** degli adulti come diritto e come causa di effetti giuridico-canonici. – Ius ecclesiae II, 1990, 3–24; p. 23–34: Escrivá-Ivars, Javier: Appunti per una nozione di diritto canonico; p. 35–65: Hervada, Javier: Elementi per una teoria fondamentale sulla relazione **Chiesa-mondo**; p. 69–87: Eisenring, Gabrielda: Die Frage nach einem **Familienrecht** in der kirchlichen Rechtsordnung; p. 101–125: Le Tourneau, Dominique: La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au «munus docendi»: fondements conciliaires et codification.

Ruiz-Galvez Priego, Estrella: Statut socio-juridique de la **femme** en **Espagne** au **XVIème** siècle. Une étude sur le mariage chrétien faite d'après l'épitomé de matrimonio de Diego de Covarrubias y Leyva, la législation royale et les moralistes. – P: Didier 1990. XXXVII, 515 p.; F 340,–.

Calvo Espiga, Arturo: El Bautismo signo productor de la pertenencia a la Iglesia-una. Notas en torno a una lectura eclesiológica del canon **96**. – ScriptVict 37, 1990, 117–154.

Wiel, C[onstant] van de: De verkondigingstaak van de kerk. Kerkelijk Wetboek 1983, canons **747–833**. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1990. 248 p.; FB 100,–.

Köck, Heribert Franz: Betrachtungen zum Problem des amtlichen **Versprechenseides**. – Pax et iustitia. Festschrift für Alfred Kostelecki, B (1990), 195–206; S. 207–216: Leisching, Peter: **Epieikeia**. Kanonistische Erwägungen über einen zentralen Begriff; S. 217–232: Lies, Lothar: Zum kritischen Potential des theologischen **Personbegriffs**; S. 233–254: Listl, Joseph: Die **Bistumsgrenzen** in Deutschland. Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Neuumschreibung; S. 255–266: Potz, Richard: **Religionsfreiheit** an der Wende zum dritten Jahrtausend; S. 267–284: Pucher, Ernst: Una sacra potestas in Ecclesia. Zum **potestas**-Begriff der Kirche; S. 301–316: Fahrnberger, Gerhard: Überlegungen zum Entwurf eines Dokumentes der Bischofskongregation über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen; S. 317–336: Haering, Stephan: Zur Promulgation von **Gesetzen** der **Bischofskonferenz**. Anmerkungen zu einem formalen Aspekt bischöflich-kollegialer Gesetzgebung; S. 337–358: Hirnsperger, Johann: Der **Ad-Limina-Besuch** des Bischofs. Zur neueren Entwicklung der rechtlichen Grundlagen.

Calabrese, Antonio: Diritto **penale canonico**. – Cinisello Balsamo: Ed. Paoline 1990. 318 p. = Diritto canonico. Saggi V; Lire 22 000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lehner, Markus: Pastoraltheologie in Österreich nach dem II. Vatikanum. – Pastoraltheologische Information 11, 1991, 95–101; S. 103–109: Bommer, Josef: Die Pastoraltheologie nach dem II. Vatikanum in der **Schweiz**; S. 111–123: Ven, Johannes A. van der: Methodologische Pluriformität in der **niederländischen** Praktischen Theologie; S. 125–153: Midali, Mario:

Die Pastoraltheologie in **Italien** nach dem Vaticanum II; S. 155–160: Donzé, Marc: Zur Pastoraltheologie im französischen Sprachraum; S. 161–164: Henau, Ernest: Zur Lage der Pastoraltheologie in **Belgien**; S. 167–182: Mette, Norbert: Das Problem der **Methode** in der Pastoraltheologie. Methodologische Grundlagen in den Handbüchern des deutschsprachigen Raums; S. 189–200: Nieznanski, Edward: **Methoden** und Methodologiebegriffe in Anwendung auf die Pastoraltheologie; S. 203–212: Klinger, Elmar: Kirchenbildung – die Aufgabe der Pastoral; S. 213–228: Steinkamp, Hermann: Die Bedeutung der Konstitution „**Gaudium** et **spes**" für Praxis und Theologie christl.-kirchl. Diakonie; S. 229–241: Karrer, Leo: Die Frage nach dem **Laien** als Frage nach der Kirche. Bedeutet der Aufbruch der Laien das Ende der klerikalen Kirche?

Van Der Ven, Johannes A.: Explorations on Church development from a theodicy program. – Journal of pastoral sciences 9, 1990, 75–108; p. 109–130: Laguë, Micheline: L'arrière-plan ecclésiologique des soutanes – roses; p. 131–152: Meier, Augustine: Future directions in pastoral counseling. I: Constructing theoretical models; p. 153–174: Pelchat, Marc: L'intervention pastorale en contexte touristique: l'apport d'une recherche-action à la praxéologie pastorale; p. 175–198: Starkloff, Carl F.: Ecclesiology as praxis: Use of models in planning for mission and ministry.

Fischer, Alfons: **Pastoral** in **Deutschland** nach 1945. Bd. III: Kirche und Seelsorge in der Ära des Konzils und der Kulturrevolution. – Wü: Echter 1990. 365 S.; DM 39,–.

. . . und führe uns in **Versöhnung**. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. Hrsg. von Erich Garhammer [u. a.]. – Mchn: Wewel 1990. 386 S.; kart. DM 38,–.

Die vergessene Wurzel. Das **AT** in der **Predigt** der Kirchen. Hrsg.: Rolf Zerfaß, Herbert Poensgen. – Wü: Echter 1990. 212 S., Abb.; DM 29,80.

Bukowski, Peter: **Predigt** wahrnehmen. Homiletische Perspektiven. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. XI, 194 S.; DM 29,80.

Troeger, Thomas H.: Imagining a sermon. – Nashv: Abingdon Pr. 1990. 140 p. = Abingdon preacher's library; $ 10,95.

Diakonische Kirche. Sendung, Dienst, Leistung. Versuche einer theologischen Orientierung. Hrsg.: Gerhard Röckle. Mit einem Vorwort von Karl Heinz Neukamm und einem Geleitwort von Martin Kruse. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. 185 S.; DM 24,80.

Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag. Hrsg. von Gerhard K. Schäfer und Theodor Strohm. – Hei: Heidelberger Verlagsanstalt 1990. 425 S. = Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftl. Instituts an der Universität Heidelberg; DM 36,–.

Turning points in pastoral care. The legacy of Anton Boisen and Seward Hiltner. Ed. by Leroy Aden and J. Harold Ellens. – GrR, Mich.: Baker 1990. 265 p. = Psychology and Christianity IV; $ 14,95.

Eibach, Ulrich: Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie. I: Heilung für den ganzen Menschen? Ganzheitliches Denken als Herausforderung von Theologie und Kirche. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990. 185 S.; kart. DM 29,80.

Cordes, Paul J.: Den Geist nicht auslöschen. Charismen und Neuevangelisierung. – Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 159 S.; DM 19,80.

Cobb, John B.: Matters of life and death. – Louisville: Westminster/John Knox Pr. 1990. 122 p.; $ 9,95.

Miller, Glenn T.: Piety and intellect. The aims and purposes of Ante-bellum theological education. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. X, 458 p. = Studies in theological education; $ 59,95.

Mokrosch, Reinhold: Bewahrung der Schöpfung als christliche Erziehungsaufgabe? – EvE 43, 1991, 229–241; S. 241–252: Senft, Joseph: Probleme und Perspektiven umweltethischen Lernens; S. 252–261: Zilleßen, Dietrich: Grundprobleme ökologischer Erziehung. Projektgruppe Praktisches Lernen, Praktisches Lernen und Ökologie; S. 272–278: Schwartzkopf, Stephan: Umwelterziehung und Religionsunterricht.

XV. Liturgiewissenschaft

The liturgy of **St Mark**. Ed. from the manuscripts with a commentary by G. J. Cuming. – R: Institutum Studiorum Orientalium 1990. XLIII, 155 p. = Orientalia Christiana analecta CCXXXIV; Lire 50 000.

Bradshaw, Paul F.: **Ordination rites** of the ancient churches of East and West. – NY: Pueblo Publ. 1990. XI, 288 p.

Schlierf, Wilhelm Josef: Adventus Domini. Geschichte und Theologie des **Advents** in Liturgie und Brauchtum der westl. Kirche. – Mönchengladbach: Kühlen 1989. 317, 39, 6 S.; kart. DM 29,80 [Diss., Bonn]

Les ecclesiastica officia **cisterciens** du **XII**ème siècle. Texte latin selon les manuscrits éd. de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114. Version française, annexe liturgique, notes, index et tables. Ouvrage réal. en collab. par Danièle Choisselet ... – Reiningue: Abbaye d'Œlenberg 1989. 621 p., 4 ill., graph. fig. = La documentation cistercienne XXII; F 4200.

Schryver, Antoine de: Le pontifical de **Ferry** de **Clugny** cardinal et évêque de Tournai. Par Antoine de Schryver, Marc Dykmans, José Ruysschaert. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1989. 275 p., ill. = Collezione paleografica Vaticana III.

Becker, Hans-Jakob: Die **Kartäuser** – liturgisches Erbe und konziliare Reform. Untersuchungen und Dokumente. – Sa: Universität Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik 1990. 383 S. = Analecta Cartusiana CXVI, 5.

Ramis-[Miquel], Gabriel: La **consagración** de la **mujer** en las liturgias occidentales. – R: C. L. V. – Ed. Liturgiche 1990. 227 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". "Subsidia" LII; Lire 47 000.

Empereur, James L.: The liturgy that does justice. By James L. Empereur and Christopher G(erard) Kiesling. – Collegeville, Minn.: Liturgical Pr. (1990). X, 262 p. = Theology and life series XXXIII; $ 16,95.

La celebración en la iglesia. Vol. III: Ritmos y tiempos de la **celebración**. J. López Martín. – Salm: Ed. Sígueme 1990. 609 p. = Lux mundi LIX.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Dr. Knut Backhaus, Zur Vogelstange 15, D-4400 Münster-Hiltrup; Martin Baumann, Mühlenstr. 75, D-4800 Bielefeld 1; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-8401 Pentling; Prof. Dr. Albert Biesinger, Kath.-Theol. Fakultät, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Christoph Dohmen, FB Kath. Theol., Postfach 44 69, Universität Osnabrück, D-4500 Osnabrück; Prof. Dr. Dr. Franz Furger, Inst. f. Christl. Sozialw., Hüfferstr. 27, D-4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Sebastian-Merkle-Inst., Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstr. 2, D-8900 Augsburg 1; Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Phil.-Theol. Hochschule der Redemptoristen, Waldstr. 9, D-5202 Hennef 1; Georg Girschek, Krefelder Wall 48, D-5000 Köln 1; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, D-4403 Senden-Bösensell; Dr. Rainer Kessler, Bahnstr. 51, D-6072 Dreieich 4; Dr. theol. Gerhard Kruip, St. Nepomukstr. 6, D-8708 Gerbrunn; Dr. Hermann von Lips, Schellingstr. 3/III-V, D-8000 München 40; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Universität Hamburg, Fachbereich Ev. Theologie, Sedanstr. 19, D-2000 Hamburg 13; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, D-4790 Paderborn; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-8390 Passau; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, D-4400 Münster; Stanisław Rabiej, ul. M. Buczka 1a, PL-45-032 Opole; Dr. Stefan Rau, Marienstr. 5, D-4222 Ahaus; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster; Prof. DDr. Heinrich Schipperges, Schriesheimer Str. 59, D-6901 Dossenheim/Heidelberg; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-4400 Münster; Prof. Dr. Horst Seebaß, Evang. Theol. Sem. der Univ. Bonn, Abt. für AT, Am Hof 1, D-5300 Bonn; Ursula Silber, Fachbereich Kath. Theologie, Sanderring 2, D-8700 Würzburg; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Institut f. Rel. Volkskunde, Salzstr. 13, D-4400 Münster; Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-8000 München 19; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, D-4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-7802 Merzhausen; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-4417 Altenberge; Prof. Dr. Gunther Wenz, Agnes-Bernauer-Str. 30, D-8900 Augsburg; Prof. Dr. Dieter Zeller, Am Hendelberg 35, D-6227 Oestrich-Winkel; Prof. Dr. Dr. Adolar Zumkeller, Augustinus-Institut, Steinbachtal 2a, D-8700 Würzburg.

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.

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

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 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, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt ein Prospekt
des Johannes-Verlages, Einsiedeln, bei.