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–XIII^e 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