THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 135,–

Nummer 2 — 1991 — 87. Jahrgang

Libero Gerosa / Klaus Lüdicke: Zur Diskussion über die Bischofskonferenzen . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97

Labuschagne, C. J.: Deuteronomium (Theo Gommans)

Römer, Thomas: Israels Väter (Horst Seebaß)

„Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34) (Franz Mußner)

Fander, Monika: Die Stellung der Frau im Markusevangelium (Gerd Theißen)

Portefaix, Lilian: Sisters Rejoice (Rudolf Pesch)

Interpretazione e Invenzione (Jacob Kremer)

Ménard, Jacques: La gnose de Philon d'Alexandrie (Manuela Wüsteney)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 112

O'Keefe, John James: A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius (André de Halleux)

Kurmann, Alois: Gregor von Nazianz (Manfred Kertsch)

San Agustín (Adolar Zumkeller)

Alvarez Turienzo, S.: Regio media salutis (Adolar Zumkeller)

Reil, Elisabeth: Aurelius Augustinus. De catechizandis rudibus: Ein religionsdidaktisches Konzept (Christof Müller)

Nürnberg, Rosemarie: Askese als sozialer Impuls (Karl Suso Frank)

Rollason, David: Saints and Relics in Anglo-Saxon England (Arnold Angenendt)

Gerchow, Jan: Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen (Arnold Angenendt)

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomus XI 1/2: Caeremoniae reg. obs. ss. p. n. Benedicti . . . Specu et monasterio Sublacensi practicantur / Breviarium Caeremoniarium monasterii Mellicensis, edidit Joachim F. Angerer OPraem (Klaus Ganzer)

Trois sommes de pénitence de la première moité du XIIIe siècle (Herbert Vorgrimler)

Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia, Tomus IV pars I: Physica Libri 1–4 (Ludwig Hödl)

Waldschütz, Erwin: Denken und Erfahren des Grundes (Bardo Weiß)

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 1 / 2: Der Südosten / Der Nordosten (Bernd Moeller)

Verheecke, Monique: Dieu et l'homme (Kossi-J. Tossou)

Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919 (Franz Schrader)

Vogel, Wieland: Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik (Walter Ziegler)

Zur Sache – Das Kreuz, Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs (Walter Ziegler)

Strahm, Herbert: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Ernst Laubach)

Kirchliche Zeitgeschichte (Walter Ziegler)

Vollnhals, Clemens: Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949 (Wolf-Dieter Hauschild)

Vollnhals, Clemens (Bearb.): Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch (Wolf-Dieter Hauschild)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 142

Balthasar, Hans Urs von: Der antirömische Affekt (Helmut Moll)

Lateinamerika und Europa (Kossi-J. Tossou)

Divergenzen in der Mariologie (Stanisław C. Napiórkowski)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 146

„Auf daß alle eins seien" Joh 17,21, Ausgewählte Texte aus Schriften von Odo Casel (Arno Schilson)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 147

Boni, Andrea Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c.607/c.596) (Bruno Primetshofer)

Benz, Michael: Die Personalprälatur (Hugo Schwendenwein)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 150

Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen (William Hoye)

Höhn, Hans-Joachim: Vernunft – Glaube – Politik (Franz Furger)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 154

Josuttis, Manfred: Der Traum des Theologen (Hermann Wieh)

Jugend verändert Kirche (Hermann Steinkamp)

Ringel, Erwin: Selbstmord (Klaus Thomas)

Baudler, Georg: Jesus erzählt von sich (Ludger Verst)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 157

Dein Wille geschehe (Basilius Doppelfeld)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 157

Der Koran. Übersetzung und wiss. Kommentar von A.Th. Khoury (Peter Heine)

Riße, Günter: Gott ist Christus, der Sohn der Maria – Eine Studie zum Christusbild im Koran (Adel-Theodor Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 160

Springstubbe, Gerd: Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir (Josef Sudbrack)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Zur Diskussion über die Bischofskonferenzen

I.

Libero Gerosa: Das Kolloquium von Salamanca[1]

1. Das Kolloquium von Salamanca in der gegenwärtigen Diskussion über die Bischofskonferenzen

Die Definition des juridischen und theologischen Status der Bischofskonferenzen kann gewiß als eine „quaestio vexata" unter den wichtigsten und komplexesten Themen angesehen werden, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die ekklesiologische Diskussion charakterisiert haben. Nicht von ungefähr hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985 im Hinblick darauf ausdrücklich bekräftigt: „Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgetätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten" (Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Dezember 1985, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68, Nr. II, C 8, S. 18).

Das Internationale Kolloquium von Salamanca, organisiert von der Päpstlichen Universität ebendieser Stadt in Zusammenarbeit mit dem Institut Catholique von Paris, der Katholischen Universität Eichstätt, der Universität Gregoriana in Rom, der Universität Saint-Paul von Ottawa sowie der Katholischen Universität von Amerika (Washington), beabsichtigt, durch eine breite Palette an Informationen und durch die systematische Reflexion über die verschiedenen Aspekte einen qualifizierten Beitrag zur Lösung der Probleme anzubieten. Für eine umfassende Würdigung der Resultate dieser mit großer wissenschaftlicher Akribie durchgeführten Arbeiten mag es nützlich erscheinen, zwei von den zuständigen kirchlichen Autori-

[1] **Legrand,** Hervé / **Manzanares,** Julio / **García y García,** Antonio: **Les conférences épiscopales.** Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3–8 janvier 1988). – Paris: Les Editions du Cerf 1988. 530 S., kart. FF 175.–

25. JUL. 1991

täten veröffentlichte Dokumente mit offiziellem Charakter sich gegenwärtig zu halten, von denen eines vor und das andere unmittelbar nach dem Kolloquium von Salamanca erschienen ist. Es handelt sich um das Dokument „Themata selecta de ecclesiologia", veröffentlicht am 7. Oktober 1985 von der Internationalen Theologenkommission (vgl. dies., Mysterium des Gottesvolkes, Einsiedeln 1987), wo unter Paragraph 5.3 von den Bischofskonferenzen die Rede ist, sowie um das sogenannte „Instrumentum laboris" mit dem Titel „Status theologicus et iuridicus conferentiarum episcopalium", welches von der „Sacra Congregatio pro Episcopis" am 12. Januar 1988 an sämtliche Bischöfe gesandt worden ist. Mittlerweile wurde es von den deutschsprachigen Teilnehmern am Kolloquium von Salamanca ausführlich analysiert und die interessanten Ergebnisse in einer Publikation zugänglich gemacht (vgl. Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, hg. von H. Müller und H. J. Pottmeyer, Düsseldorf 1989). Auch wenn das zweite Dokument noch nicht in seiner endgültigen Fassung vorliegt, so bilden beide Dokumente gleichwohl genaue Koordinaten, an denen der Leser der Kolloquiumsakten den Verlauf des langen und verschlungenen Weges der Wechselwirkung zwischen kirchlichem Lehramt und theologischer Forschung nachzeichnen kann.

Der Arbeitstitel ist von den Organisatoren des Kolloquiums in der Absicht festgelegt worden, jede einseitige Sichtweise zu vermeiden (vgl. Présentation, S. 9). Daher haben sie nicht nur der Diskussion in den Sprachgruppen weiten Raum gewährt, sondern auch die Interdisziplinarität insofern begünstigt, als an jedes Hauptreferat eine erste kritische Stellungnahme dazu aus dem Blickwinkel einer anderen theologischen Disziplin sich anschloß.

Eine Synthese der grundlegenden Inhalte dieser weitläufigen und breitgefächerten Materie zu bieten, die in den gesammelten Akten des Kolloquiums vorliegt, stellt kein leichtes Unterfangen dar. Dennoch kann man das Wichtigste aufgrund der von den Veranstaltern selbst vorgeschlagenen Schwerpunkte zusammenfassen.

2. Zusammenfassung der Hauptbeiträge

Vorträge, Kurzreferate und Diskussionen des Kolloquiums können in drei große Gruppen eingeteilt werden:

– in die erste Gruppe, die den historischen Wurzeln dieser neuen kanonischen Institution der Bischofskonferenzen nachgeht (Feliciani, Sieben, García y García, Colombo);

– in die zweite Gruppe, die im ekklesiologisch-juridischen Kontext auf die Probleme einer verfassungsmäßigen (Müller, Krämer, Fürer), theologischen (Antón, Tillard) und lehramtlichen (Manzanares, Blázquez) Verankerung der Bischofskonferenzen Bezug nimmt;

– in die dritte Gruppe, die mit gewissen spezifischen Problemen wie der Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips (Kaufmann, Komonchak) oder der ökumenischen Reflexion über die Kollegialität befaßt ist (Aarflot, Greenacre, Zizioulas).

Die Vorträge von Sieben und García y García in der ersten Gruppe geben einen raschen Überblick von den wichtigsten Etappen der Geschichte der Synoden und Partikularkonzile, wobei die im ersten Jahrtausend vorwiegend von der Spannung zwischen Papst und Teilkirchen gekennzeichnete Geschichte herausgestellt wird, während im zweiten Jahrtausend eine in der Beziehung zwischen Papst und Ökumenischen Konzilen vorherrschende Spannung festzustellen ist. Diese beiden Typen der Spannungsverhältnisse scheinen heute in jenen zwischen den Bischofskonferenzen und den Diözesanbischöfen zutage tretenden Spannungen einerseits sowie jenen zwischen dem Hl. Stuhl und den Bischofskonferenzen andererseits sich wiederzuspiegeln, wie dies auch die Analyse der Konzilsdebatten über die Kollegialität und die doktrinalen Grundlagen der Bischofskonferenzen zeigt (Sobanski). Wie es keinem Zweifel unterliegt, daß das wichtigste Ergebnis der Konzilsdebatten in der Umwandlung der Bischofskonferenzen von einfachen Vereinigungen ohne offiziellen Charakter in kirchlichen Instanzen bestanden hat, die ihren Platz im Verfassungsrecht der Kirche haben (Feliciani), so ist es ebenso unanzweifelbar, daß viele Probleme im Hinblick auf das Wesen und die Funktion dieses Organs, das noch vor der kanonischen Errichtung zu existieren begonnen hat, keine entsprechende und überzeugende Antwort weder in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils noch im Codex Iuris Canonici von 1983 gefunden haben. Zu ihrer Lösung ist es vonnöten, den falschen Gegensatz zwischen „Ekklesiologie der Communio" und „juridischer Ekklesiologie", wie wenn erstere keine klare juridische Relevanz hätte, aufzugeben. Dies kann nur gelingen, wenn man auf der einen Seite den theologischen Bezugspunkt des kanonischen Rechtes und auf der anderen Seite das Bewußtsein zurückgewinnt, daß der Sendungsauftrag eine intrinsische und konstitutive Dimension sowohl der Universal- als auch der Partikularkirche ist. In dieser Perspektive die Frage zu stellen nach Wesen, Ziel und Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen heißt sich zu fragen, ob sie für die Kirche notwendig sind oder nicht zur Realisierung ihrer Sendung und ihres Evangelisierungswerkes (Colombo).

In der zweiten Gruppe geht es um die strukturelle Einordnung der Bischofskonferenzen auf den beiden Ebenen ihrer Beziehungen zu den Diözesanbischöfen (Müller) sowie zum Apostolischen Stuhl (Krämer). Diese Einordnung findet gemäß dem einmütigen Urteil der Teilnehmer am Kolloquium ihren angemessensten „locus theologicus" in der „communio Ecclesiarum", ausgedrückt durch die konziliare Formel „in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica exsistit" (LG 23,1). In dieser ekklesiologischen Perspektive wäre es möglich, die reelle kanonistische Bedeutung des nun schon berühmten, von Walter Kasper formulierten Grundsatz auszuloten: „Die Bischofskonferenzen sind iure ecclesiastico, aber cum fundamento in iure divino" (Der theologische Status der Bischofskonferenzen, in: ThQ 167, 1987, S. 1–6, hier S. 3). Diese ekklesiologische Position bildet die vom Vaticanum II bereitgestellte unumgängliche Voraussetzung, wenn man die Kompetenz der Bischofskonferenzen als „potestas ordinaria propria" qualifizieren will, die Zuständigkeit jener kirchlichen Zwischeninstanzen also, die eine wichtige Rolle in der Verfassung der Kirche spielen trotz der Mängel und Ungenauigkeiten, welche die diesbezüglichen kodikarischen Normen bedauerlicherweise kennzeichnen. Angesichts der beiden Tatsachen zum Beispiel, daß die Bischofskonferenzen Ausdruck der Gemeinschaft der verschiedenen Teilkirchen sind und als solche zu einem Großteil auch vom Partikularrecht regiert werden, erscheint es wenig einsichtig, daß der kirchliche Gesetzgeber im Verhältnis zwischen Papst und Diözesanbischöfen das Reservationssystem, im Verhältnis zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischofskonferenzen hingegen das Konzessionssystem anwendet. Wenn eine solche Umkehrung des Organisationssystems der Zuständigkeiten auch nichts zu ändern vermag hinsichtlich des objektiven Inhalts der von den Bischofskonferenzen ausgeübten Zuständigkeit, so erleichtert sie jedoch gewiß nicht die Aufgabe dessen, der den theologischen Status dieser kanonischen Institution verstehen und definieren möchte.

Wie im Vortrag von A. Antón auch aufgrund dieses und anderer juridischer Widersprüche zu Recht festgestellt worden ist, gelingt es der Internationalen Theologenkommission nicht, den Bischofskonferenzen eine überzeugende theologische Rechtfertigung zu geben, obgleich sie diese in den Kontext des „affectus collegialis" und der „sollicitudo" aller Bischöfe der Universalkirche gestellt hat. Schlimmer noch, indem die Theologenkommission die Bischofskonferenzen als simples Derivat aus der historisch-praktischen Organisation der Kirche betrachtet, vermag sie in ihnen nicht einmal „einen wahren, wenngleich partiellen Ausdruck der Gesamtkollegialität" zu sehen und reduziert sie deshalb zu Organen, die gewiß eine beachtliche praktische und pastorale Bedeutung haben, die aber jeglichen verfassungsrechtlichen und theologischen Fundamentes beraubt sind. Wenn die Feststellung dieser einschneidenden Reduzierung auch zutreffend ist, es gelingt dem Referenten bei deren Formulierung gleichwohl nicht, der von der Internationalen Theologenkommission verwendeten inadäquaten Terminologie sich zu entwinden und somit einen Ausweg aus der theoretischen Sackgasse zu weisen, die bei der systematischen und kanonistischen Reflexion über den theologischen Status der Bischofskonferenzen von verschiedenen bipolaren Spannungen angebahnt worden ist, welche für die Anwendung des Prinzips der Kollegialität der Bischöfe kennzeichnend sind.

Die negativen Auswirkungen dieser terminologischen Doppeldeutigkeit machen sich in der Auseinandersetzung mit dem Problem um die Definition der Lehrautorität der Bischofskonferenzen bemerkbar, das erstmals zur Zeit der Enzyklika „Humanae Vitae" Papst Pauls VI. mit großem öffentlichen Nachhall zutage getreten ist. Obzwar sämtliche am Kolloquium von Salamanca anwesenden Sprachgruppen der unter Theologen weit-

verbreiteten, hier von MANZANARES vertretenen These anhängen, derzufolge die lehramtliche Funktion von jeder Bischofskonferenz als kollegiales Subjekt und nicht als simultane Handlung einzelner Bischöfe ausgeübt wird, vermag jene These dennoch nicht, alle Aspekte dieser Fragestellung aufzuhellen, so z. B.: Welcherart ist das Verhältnis zwischen dem „munus docendi" einer Bischofskonferenz und den übrigen lehramtlichen Instanzen? Welchen Verpflichtungsgrad haben die Entscheidungen „de fide et moribus" der Bischofskonferenzen für die Gläubigen? Worin unterscheiden sich die Bischofskonferenzen noch von Partikularkonzilen oder von Synoden?

In der dritten Gruppe der Vorträge, Kurzreferate und Diskussionen treten unter den zahlreichen spezifischen in bezug auf das Hauptthema des Kolloquiums abgehandelten Fragen vor allem jene im Hinblick auf das Wesen und die Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips sowie der ökumenischen Reflexion über das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe hervor.

Was das Subsidiaritätsprinzip anbetrifft, macht das Referat KAUFMANNS vor allem auf die Tatsache aufmerksam, daß seine Anwendbarkeit in der Ekklesiologie durch die ständige Verwechslung von sozialer Wirklichkeit und soziologischen Interpretationen erschwert wurde. Die tiefschürfende Studie von KOMONCHAK zeigt deutlich, wie unter theoretischem Aspekt diese Diskussion noch nicht hinreichend reif ist, um eine Antwort auf das Problem zu geben, weil sie noch zu sehr bedingt wird von ekklesiologischen Teilansichten, sei es ausschließlich universalistischer und absteigender, sei es ausschließlich partikularistischer und aufsteigender Prägung.

Die ökumenische Reflexion über das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe hat hingegen von ihrer Warte aus sowohl die eine Notwendigkeit bekräftigt, daß die Sendung der Kirche auch durch die Bischofskonferenzen sich kundtun und entwickeln könne (AARFLOT) als auch die andere des Aufeinanderhörens, um die Einheit in der Vielheit aufzubauen (GREENACRE). Beide Notwendigkeiten werden nur dann adäquate Antworten finden, wenn die Vertiefung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten pneumatologischen Dimensionen der Communio-Ekklesiologie eine Fortsetzung findet (ZIZIOULAS).

3. Kritische Anmerkungen

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß im Januar 1988, im gleichen Monat also, da das Internationale Kolloquium von Salamanca abgehalten wurde, die römischen Dikasterien ein „Instrumentum laboris" mit dem Titel „Status theologicus et iuridicus conferentiarum episcopalium" veröffentlicht haben. In diesem Dokument dominiert eindeutig eine universalistische Sicht der Ekklesiologie, die sich auf die Annahme einer „ontologischen wie geschichtlichen Priorität der universalen Kirche gegenüber der Einzelkirche" stützt (H. J. Pottmeyer, Der theologische Status der Bischofskonferenz. Position, Klärung und Prinzipien, in: Die Bischofskonferenz, s. o., S. 44–87, hier S. 68). Die in Salamanca versammelten Theologen haben dagegen – zumindest auf der Ebene der allgemeinen ekklesiologischen Prinzipien – versucht, aus dem Zirkel der simplen Gegenüberstellung von Universal- und Partikularkirchen herauszutreten. Der Versuch ist allerdings aus verschiedenen Gründen nicht vollauf gelungen, deren wichtigste etwa folgende sein könnten.

Trotz der Tatsache, daß das Prinzip der „communio Ecclesiarum" als Rahmen einer Definition des Verhältnisses der wechselseitigen Immanenz zwischen Universal- und Partikularkirche gewählt worden war, haben die Teilnehmer am Kolloquium es nicht immer verstanden, dieses Prinzip kohärent auf sämtliche die Bischofskonferenzen betreffenden Probleme anzuwenden. Eine solche methodologische Inkohärenz könnte etwa dem nicht hinreichend klaren Bewußtsein zuzuschreiben sein, daß dieses Verfassungsprinzip letztlich in der Tatsache verwurzelt ist, daß Christus eine einzige Kirche mit einer zweifachen Dimension – der universalen und der partikularen – gegründet hat (vgl. E. Corecco, Chiesa, particolare, in: Digesto – Discipline Pubblicistiche III, 4. Aufl., Torino 1989, S. 17–20). Die Formel von LG 23,1 zwingt in der Tat dazu, die Universalkirche und die Teilkirche als zwei formale Dimensionen der einen Kirche Christi zu verstehen. Wenn man aber weiterhin jene Dimensionen als zwei materiell verschiedene oder nebeneinanderstehende Größen begreift, so führt dies unvermeidlich dazu, die von jener unumgänglichen Forderung – heute gefaßt in den Begriff „Kollegialität" – aufgegebenen Probleme gemäß ekklesiologischen Modellen einer konkurrenzierenden Gegenüberstellung anzugehen. Oder schlimmer noch, man gelangt dahin, diese Probleme in einer rein politisch-strategischen Optik zu betrachten.

Wahrscheinlich wegen der aufgezeigten Unsicherheiten auf der Ebene der konkreten Anwendung des Prinzips der „communio Ecclesiarum" oder der wechselseitigen Immanenz zwischen Partikular- und Universalkirche ist es den Teilnehmern am Kolloquium von Salamanca nicht gelungen, in ausreichend klarer Weise die Tatsache ins Licht zu rücken, daß es nur eine einzige „Synodalität" gibt. Die Synodalität in ihrer Eigenschaft als intrinsische und konstitutive Dimension des bischöflichen Amtes (vgl. L. Gerosa, L'évêque dans les documents de Vatican II et le nouveau code de droit canonique, in: Visages de l'Eglise. Cours d'ecclésiologie, hg. von P. De Laubier, Fribourg 1989, S. 73–79) ist stets göttlichen Rechtes, weil dem Weihesakrament innewohnend. In ihrer Eigenschaft als konstitutives Element der „sacra potestas" ist die Synodalität immer ein und dieselbe, auch wenn sie sich in verschiedenen kirchlichen Kontexten in einer Art und Weise ausdrückt, daß man von einer universalen und einer partikularen Synodalität sprechen kann. Wie unterschiedlich die Verpflichtungskraft dieser beiden verschiedenen Ausdrucksweisen der Synodalität auch sein mag, so hört diese im einen wie im anderen Fall dennoch nicht auf, eine Synodalität „vera et propria" zu sein. Der diesbezügliche Reichtum an theoretischen und praktischen Anstößen, den das Kolloquium von Salamanca bietet, hätte einen sichereren Bezugspunkt gebildet, wenn die beteiligten Theologen schlußendlich den Begriff „Kollegialität" aufgegeben hätten (der als solcher vom Zweiten Vatikanischen Konzil übrigens niemals verwendet worden ist, vgl. Themata selecta de ecclesiologia, s. o., Paragraph 5.3), um ihn durch den dynamischeren der „Synodalität" zu ersetzen. Letzterer Begriff ist in der Tat geeignet, die „kollegiale" Dimension des bischöflichen Amtes auszudrücken, ohne sie ausschließlich auf ihren partiell technischen Aspekt des kollegialen juridischen Aktes im wahren und eigentlichen Sinne zu reduzieren.

Eine kohärentere methodologische Anwendung dieser beiden Prinzipien, jenes der reziproken Immanenz von partikularer und universaler Dimension der Kirche und jenes der Synodalität als konstitutive Dimension des Bischofsamtes (immerhin wirksame Prinzipien bei den Arbeiten des Kolloquiums vor allem dank des Zutuns der Professoren MÜLLER und KRÄMER) hätte der Versammlung in Salamanca erlaubt, den Widerspruch zu überwinden, in den die Internationale Theologenkommission im oben angeführten Dokument „Themata selecta de ecclesiologia" geraten ist, d. h. von einer „partiellen" Kollegialität (vgl. den Vortrag von A. ANTÓN, S. 280) der Bischofskonferenzen zu sprechen. Die Synodalität – ausgedrückt durch diese neue kanonische Institution – ist keine „partielle" theologische Realität in einem unvollständigen Sinne, sondern sie ist vielmehr eine theologische Realität, die anstatt von der Universalkirche sich herzuleiten ihre Wurzeln in den Teilkirchen hat (vgl. W. Aymans, Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983, in AfkKR 152, 1983, S. 46–61, hier S. 48; vgl. H. J. Pottmeyer, s. o., S. 86). In dieser Perspektive ist die Synodalität eine „partikulare" und keine „universale", aber deswegen nicht weniger eine „totale", weil sie alle wesentlichen Elemente besitzt, um eine theologisch wahre Realität zu sein. Der Unterschied liegt nicht in ihrem Wesen, sondern in dem von ihr ausgedrückten Autoritätsgrad, einer Autorität oder Verpflichtungskraft, die immer proportional ist zum ekklesiologischen Kontext, in dem die Synodalität sich verwirklicht. Für die Bischofskonferenzen, analog zu den Partikularkonzilen, ist der ekklesiologische Bereich jener der Teilkirchen, weshalb es im Hinblick auf diese korrekter wäre, von „partikularer Synodalität" zu sprechen.

Ausgehend von dieser ekklesiologisch-verfassungsrechtlichen Perspektive – hier nur ganz kurz skizziert – könnte es in Zukunft leichter werden, spezifische Probleme zu lösen. So das Problem der Verschiedenheit gesetzgeberischer Kompetenz zwischen Partikularkonzil und Bischofskonferenz, oder jenes einer dogmatischen Bewertung der Lehrautorität einer Bischofskonferenz im Unterschied zur Autorität anderer lehramtlicher Instanzen.

Diese kurzen kritischen Anmerkungen stellen nun in keiner Weise die Wichtigkeit der vom Internationalen Kolloquium von Salamanca über das Thema der Bischofskonferenzen geleisteten interdisziplinären Arbeit in Frage. Im Gegenteil, diese Anstöße verstehen sich als eindeutige Einladung, sich der Akten des Kolloquiums als eines äußerst nützlichen Instrumentes für weitere Untersuchungen dieser Frage zu bedienen.

II.

Klaus Lüdicke: Studien zum „Instrumentum laboris" der Kongregation für die Bischöfe über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen

1. Die von H. Müller und H. J. Pottmeyer hg. Studien[2]

In seiner vorstehenden Rezension hat Libero Gerosa schon auf den „Sitz im Leben" des Bandes über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenz von Müller und Pottmeyer hingewiesen: das Arbeitspapier („Instrumentum laboris") der Kongregation für die Bischöfe.[3] Die Autoren nehmen die Herausforderung dieses Arbeitspapiers auf, indem sie nicht nur die darin geradezu peinlich deutliche kirchenpolitische Zielsetzung in Frage stellen, sondern ihrerseits wissenschaftlich verantwortete Studien über den theologischen und kirchenrechtlichen Befund vorzulegen bemüht sind.

Zum 1. Teil über den theologischen Status gehört der Aufsatz von Hermann Josef Sieben über „Selbstverständnis und römische Sicht der Partikularsynode. Einige Streiflichter auf das erste Jahrtausend" (10–35), der dem Beitrag auf dem Kongreß in Salamanca entspricht. Das Pendant von García y García über das zweite Jahrtausend fehlt hier. Statt dessen stellt Remigiusz Sobanski das römische Papier vor den Hintergrund der Erörterungen auf dem Konzil („Der Entwurf der römischen Bischofskongregation im Licht der Konzilsdebatte des II. Vaticanums", 36–43), wobei er feststellt, daß das Papier sich auf die Seite desjenigen Teils der Konzilsväter schlägt, die den Bischofskonferenzen die theologische Grundlage bestritten haben. Es fällt schwer, den Text mit den Konzilsbeschlüssen zu messen, weil diese die hier aufgeworfenen Fragen nicht behandeln, etwa die Unterscheidung einer affektiven und einer effektiven Kollegialität, deren erstere den Bischofskonferenzen zugestanden wird, die letztere nicht.

Hermann J. Pottmeyer handelt über den „theologischen Status der Bischofskonferenz", indem er „Positionen, Klärungen und Prinzipien" vorträgt (44–87). Die theologischen Positionen sind die Henri de Lubacs, des Konzilstheologen Joseph Ratzinger und des heutigen Präfekten der Religiosenkongregation, Jérôme Hamer, der sich 1963 zur Ausübung der Kollegialität durch die Bischofskonferenzen geäußert hatte, 1983 zur kollegialen Verantwortung eines jeden Bischofs. Hier findet sich die Unterscheidung zwischen „actio collegialis" und „affectus collegialis". Unter dem Stichwort „Dokumente" geht Pottmeyer auf die „Themata selecta de ecclesiologia" der Internationalen Theologenkommission von 1985 ein, auf die außerordentliche Bischofssynode 1985 und ihren Schlußbericht sowie auf das „Instrumentum laboris", das auf Anregung dieser Bischofssynode verfaßt wurde. „Klärungen" betreibt Pottmeyer im Hinblick auf die Verwendung von „Kollegium", „kollegial" und „Kollegialität", wobei theologischer und kanonistischer Sprachgebrauch unterschieden werden. Durch das „Instrumentum laboris" ist die Abgrenzung zum kollektiven Handeln ausgelöst. Im zweiten Schritt klärt Pottmeyer die Begriffe „göttliches Recht" und „kirchliches Recht", mit deren Hilfe das Arbeitspapier die Kontingenz der Bischofskonferenzen zu belegen versucht und daraus das Hauptargument gegen ihre theologische Notwendigkeit und ihren Eigenwert ableitet. Im letzten Schritt („Prinzipien") siedelt Pottmeyer die Bischofskonferenz am „theologischen Ort" der communio ecclesiarum an, wobei er ein universalkirchliches Modell einem kommunialen gegenüberstellt. Das führt direkt dahin, die Theologie der Kollegialität als die Grundlage der Bischofskonferenzen zu charakterisieren.

Pottmeyers Vorschläge benutzt Gisbert Greshake dann zu näherer Ausfaltung: „‚Zwischeninstanzen' zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als ‚communio ecclesiarum'" ist sein Beitrag (88–115) überschrieben, in dem er dem „Instrumentum laboris" gründliche theologische Untersuchungen entgegenstellt, die sich mit dem Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen befassen, mit regionalen Zwischeninstanzen als Ausfluß der communio-Ekklesiologie und mit der „ontologischen Qualität" solcher Strukturen. Unter Einbeziehung historischer Gegebenheiten fordert Greshake die Wiederherstellung der alten triadischen Kirchenstruktur „mit ihren fest in der Communio-Ontologie der Kirche verankerten regionalkirchlichen Instanzen relativ autonomen Charakters" (115).

Noch einmal mit Klärungen geht Hermann J. Pottmeyer an „Das Lehramt der Bischofskonferenz" heran (116–133). Gegen die Bestreitung einer Lehrautorität der Bischofskonferenzen „als solcher" hält er die genauere Bestimmung authentischer Lehre, der unfehlbaren, der bezeugenden und der urteilenden Lehre. Das ermöglicht ihm auch eine Bestimmung des Verhältnisses der Lehrautorität des einzelnen Bischofs zu der der Konferenz.

Aus einer dem rein innertheologischen Denken eher unvertrauten Perspektive, der des Sozialwissenschaftlers, behandelt F. X. Kaufmann „Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung" (134–155). Er weist auf die Gefahr hin, die dem kirchlichen Auftrag durch anonymisierende Organisationsstrukturen drohe, und fordert daher die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche ein als ein „Element christlicher Weisheit, dessen mangelnde Beachtung sich rächen kann" (155).

Zum zweiten Teil über den juridischen Status der Bischofskonferenz: Fast rein berichtenden Charakter, sowohl was die Inhalte des „Instrumentum laboris" als auch die bisherigen kanonistischen Meinungen zur Bischofskonferenz und die Aussagen des CIC/1983 angeht, hat der Beitrag Peter Leischings „Die Bischofskonferenz in der kirchlichen Kodifikation von 1983" (158–177). Soweit Leisching Stellung nimmt, gibt er dem Arbeitspapier weitgehend Recht, fordert aber zu einer Beachtung des Subsidiaritätsprinzips bei der Kompetenzbestimmung der Bischofskonferenz auf, die er als positiv-rechtlich vorzunehmen versteht.

Der erste Beitrag von Heribert Schmitz („Bischofskonferenz und Partikularkonzil. Rechtsinstitutionen unterschiedlicher Natur, Struktur und Funktion", 178–195) überprüft den vom „Instrumentum laboris" hinsichtlich der zwei genannten Institutionen durchgeführten Vergleich auf seine Richtigkeit. Dabei kommen erhebliche Fehler zutage, die Schmitz auf die mangelhafte Terminologie, die Unverbindlichkeit der Übersetzung – ein Urtext ist ihm offenbar nicht bekannt, der lateinische Text nicht ursprünglich, vgl. S. 193, Anm. 20 – und den kirchenpolitischen Tendenzcharakter des Papiers zurückführt. Ob sich allerdings die Bemerkung, die Autoren gäben ihre Unsicherheit zu erkennen (185) oder sie ließen eine Frage offen (187), indem sie formulieren, etwas „scheine" so oder so zu sein, ohne Textvergleich mit anderen Sprachen halten läßt oder ob der Befund sich nicht auf ein lateinisches „videtur" reduzieren läßt, das mit „scheint" grammatikalisch richtig, inhaltlich aber falsch übersetzt worden ist?[4]

In seinem zweiten Beitrag „Die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß can. 753 CIC" (196–235) analysiert Schmitz den can. 753, seine Quellen und seine Textgeschichte, um darzutun, daß die Bischofskonferenzen laut dieser Bestimmung Lehrautorität besitzen. Sein Desiderat ist, Ungleichheiten im Vergleich zu den Partikularkonzilien zu beseitigen. Dabei will er eine Zweidrittelmehrheit als notwendig, einen größeren Konsens als anzustreben festgelegt wissen.

Den letzten drei Beiträgen geht es um Verhältnisbestimmungen: Hubert Müller schreibt „Zum Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und Diözesanbischof" (236–255), Peter Krämer über „Das Verhältnis der Bischofskonferenz zum Apostolischen Stuhl" (256–270) und Ivo Fürer über „Die Bischofskonferenzen in ihren gegenseitigen Beziehungen" (271–292). In unterschiedlicher Mischung aus theoretischen Überlegungen und Darstellung positiv-rechtlicher Regelungen wird eine Ortsbestimmung der Bischofskonferenzen in den verschiedenen Dimensionen versucht.

[2] **Die Bischofskonferenz**. Theologischer und juridischer Status, hg. v. Hubert Müller / Hermann J. Pottmeyer. – Düsseldorf: Patmos 1989. 304 S., geb. DM 48.80.

[3] Abgedruckt in der deutschen Fassung z. B. in HK 43 (1989) 168–175.

[4] Nach Joseph A. Komonchak, The Roman Working Paper on Episcopal Conferences (in: Thomas J. Reese [Hg.], Episcopal Conferences, Historical, Canonical and Theological Studies, Washington D. C. 1989, 177–204, hier 177 Anm. 1) ist der Originaltext italienisch und abgedruckt in: Il regno – documenti 23 (1988) 390–396.

Außer dem „Inhalt" (5–6) hat das Buch überraschenderweise ein „Inhaltsverzeichnis" (294–296), das außer den Überschriften der Beiträge die Untergliederung mitteilt und die übrigen Inhalte des Buches, nämlich das Mitarbeiterverzeichnis (293), das Stellenregister (297–300) sowie das Personenregister (301–304) ein zweites Mal (wie schon auf S. 6) angibt, darüber hinaus sich selbst – das Inhaltsverzeichnis im Inhaltsverzeichnis!

Vergleicht man die beiden Hauptteile des Buches, dann fällt auf, daß sich der manchmal begeisterte, jedenfalls schwungvolle Impuls der theologischen Begründung für die Bischofskonferenz im zweiten Teil nur abgeschwächt wiederfindet. Der Rückbezug auf die Theologie wird nur teilweise vorgenommen; eigentliches Thema ist das „Instrumentum laboris", das mit seinen Fragen und der Aufforderung zur Stellungnahme bis Ende 1988 dazu Anlaß bot. Die Einigung zwischen Theologie und Kirchenrecht gelingt dabei noch nicht. Sieht man von dem Bemühen Heribert Schmitz' ab, can. 753 fortzuschreiben, vermißt man im kanonistischen Teil den Vorschlag einer Nachbesserung der Codex-Normen über die Bischofskonferenzen. Der gegenwärtige Befund im CIC läßt es nicht zu, die Bischofskonferenzen anders zu sehen als aus der (per Gesetz oder per Einzelakt) delegierten Vollmacht des Papstes heraus kompetent.

Bedauerlich ist, daß der Text des „Instrumentum laboris" nicht in diesem Band abgedruckt ist, weil es dem Leser so schwer wird, die Kritik daran nachzuvollziehen.

Zum hauptsächlichen Bemühen des Bandes, die Bischofskonferenz argumentativ zu stärken und theologisch abzustützen, ist die Frage zu stellen, ob der Zug überhaupt in die richtige Richtung aufs Gleis gesetzt worden ist. Zu Recht betonen die Autoren den kirchenpolitischen Hintergrund des „Instrumentum laboris". Ist es sinnvoll, die Abwehr Roms gegen die Bischofskonferenzen argumentativ überwinden zu wollen, ohne sich mit der Frage nach den Partikularkonzilien näher auseinanderzusetzen? Sicher ist die Bischofskonferenz das schneller einsetzbare Instrument (vgl. Schmitz, 188). Aber ist sie auch das bessere? Ist nicht das Partikularkonzil die einer Volk-Gottes- oder communio-Ekklesiologie weitaus gemäßere Form der teilkirchlichen Konsens- und Entscheidungsfindung? Der Wunsch des Konzils nach Wiederbelebung der teilkirchlichen Konzilien (CD 36) ist ungehört verhallt. Freilich wird die Bischofskonferenz aus der Sicht zentralistischer Bestrebungen als bedrohlicher, die „Macht" bischöflicher Gemeinschaftsaktion größer eingeschätzt als die Bedeutung der praktisch außer Gebrauch gekommenen Partikularkonzilien. Es kann aber doch kein erkenntnisleitendes Interesse einer nachkonziliaren Ekklesiologie sein, den Eigenstand der Diözese zugunsten eines eindimensional hierarchischen Überbaus zu schmälern. Es ist nicht die Frage nach einer Abwehr zentralistischer Bestrebungen von Papst und Kurie gestellt – die Antwort wäre dann lediglich reaktiv –, sondern nach der Teilhabe des ganzen Gottesvolkes durch Bischöfe, Priester und Laien am Leben und an der Lebensgestaltung der Teilkirche. Es bleibt die Sorge, daß etwa die Forderung nach Beachtung des Subsidiaritätsprinzips allein auf die hierarchische Schiene beschränkt bleibt und damit zwar ein Problem innerhalb der klerikalen Leitungsstruktur der Kirche gelöst werden mag, nicht aber eine die ganze Kirche gleichermaßen betreffende Perspektive der Zukunftsgestaltung gefunden wird.

2. Die von Th. J. Reese hg. Studien[5]

In diesem dritten Band zur Bischofskonferenz, der wie der von Müller und Pottmeyer hg. auf das „Instrumentum laboris" der Kongregation für die Bischöfe reagiert, finden sich drei Teile.

Nach Vorwort und Einleitung enthält der Part I über Historical Studies folgende Beiträge:
- Brian E. Daley, Stuctures of Charity: Bishops Gatherings and the See of Rome in the Early Church (25–58),
- Elizabeth K. McKeon, The „National Idea" in the History of the American Episcopal Conference (59–84),
- Gerald P. Fogarty, The Authority of the National Catholic Walfare Conference (85–103).

Im Teil II, der sich, anders als vom Buchtitel angekündigt, nicht mit Canonical Studies befaßt, sondern „Analytical Studies" überschrieben ist, finden sich die Aufsätze:
- Thomas J. Reese, Conflict and Consensus in the NCCB/USCC (107–135),
- Thomas J. Green, The Normative Role of Episcopal Conferences in the 1983 Code (137–175),
- Joseph A. Komonchak, The Roman Working Paper on Episcopal Conferences (177–204).

Theologischen Untersuchungen ist dann der Teil III gewidmet, zu dem beigetragen haben:
- Avery Dulles, Doctrinal Authority of Episcopal Conferences (207–231),
- Ladislas Orsy, Reflections on the Teaching Authority of the Episcopal Conferences (233–252),
- Michael A. Fahey, Eastern Synodal Traditions: Pertinence for Western Collegial Institutions (253–266),
- James H. Provost, Episcopal Conferences as an Expression of the Communion of Churches (267–289).

An diesem Band ist zu beobachten, daß die Autoren wesentlich konkreter denken als ihre deutschen Kollegen, daß sie die anstehenden Fragen auf ihre Bischofskonferenz beziehen, die Bemühungen der Amerikanischen Bischofskonferenz um Fragen der Abrüstung und der Atomwaffen als Anlaß für die Bestreitung der Lehrautorität der Bischofskonferenzen durch Rom nennen und – so Reese – die wichtigsten Beschlüsse ihrer Bischofskonferenz unter Angabe des Abstimmungsmodus und der Stimmenquoten auflisten.

Auch hier wird für die Bischofskonferenz argumentiert, aber auch hier fehlt die Frage nach der Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes, nicht nur der Bischöfe, für die Entscheidungsfindung der Teilkirche in einer Welt, die angesichts der Entwicklungen in Osteuropa und des wachsenden Selbstbewußtseins der an autoritäre Leitung gewöhnten Völker nun auch die Kirche fragt, ob Christus seinen Geist der ganzen Kirche verheißen hat oder nur dem Papst und/oder den Bischofskonferenzen.

[5] **Episcopal Conferences**. Historical, Canonical & Theological Studies. Ed. by Thomas J. Reese. – Washington D.C.: Georgetown University Press 1989. XII, 296 S., geb. US-$ 19.95.

Labuschagne, C. J.: **Deuteronomium**, deel IA /IB / II. – Nijkerk: G. F. Callenbach BV 1987 /1987 / 1990. 311 / 299 / 320 S. (De prediking van het Oude Testament; Een theologische commentaar onder redactie van A. van Selms, A. S. van der Woude en C. van Leeuwen)

Der Groninger Alttestamentler C. J. Labuschagne veröffentlichte 1987 in zwei Bänden den ersten und 1990 den zweiten von drei geplanten Hauptteilen seines Dtn-Kommentars.[1] Der ausführlichen Kommentierung geht eine knappe Einleitung zur Gattung und zum Sitz im Leben des Buches sowie eine längere Darstellung der vom Vf. angewandten Methode voraus.[2]

Die Einleitung überrascht nicht: Dtn ist ein Stück ‚aktueller Predigt', ein ‚Programm von Ermahnungen, Prinzipien und Forderungen', als Lehre des Moses Jahrhunderte nach seinem Tod formuliert. Der letzten Redaktion in der späteren Exilszeit ging eine lange Vorgeschichte vorab: die Wurzeln reichen bis in die prämonarchische Vorzeit, Einfluß hatten dann die JHWH-allein-Bewegung unter Elija und Elischa, ferner die Nordreich-Propheten Hosea und Amos; 722 v. Chr. wurden die Grundelemente des späteren Buches von Flüchtlingen des Nordreiches nach Juda gebracht, wo es unter Hiskija zu einer ersten Redaktion kam; 621 wurde Dtn unter Joschija zur Triebkraft der Reformation; eine letzte Redaktion diente dem Zweck, den Israeliten der Exilszeit neue Zukunftshoffnung und neuen Selbstrespekt zu vermitteln.

Die Vorgeschichte des Buches – und das ist überraschend – trägt nun nach Ansicht des Vf.s nur wenig, ja überhaupt nichts bei zum Verständnis des Textes.[3] Der Exeget hat von der Endgestalt des Textes – L. selbst benutzt eine Kopie des Codex L – auszugehen, da diese bis in den Buchstaben hinein bewußt gestaltet wurde. Dabei spielten Zahlen die wichtigste Rolle, das ist die Grundposition des Vf.s. Die gebrauchten Worte, Sätze, Satzarten und Konstruktionen

[1] Der erste Hauptteil behandelt Dtn 1–11, der zweite Dtn 12–26 und der geplante dritte Dtn 27–34.

[2] Deel IA, S. 16–20 und S. 21–48.

[3] So formuliert in Deel IB, S. 102. Der Autor vertritt diesen Standpunkt konsequent. Immerhin verspricht er, auf die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Dtn's im dritten Hauptteil ausführlich einzugehen (Deel IA, S. 15).

sind nicht dem Zufall überlassen, sondern aufgrund bestimmter Zahlen bewußt gewählt. Zahlen bestimmten die Komposition und die Struktur des Dtn's; des weiteren verliehen sie dem Text oft noch eine tiefere Dimension.[4]

I. Zahlen als textstrukturierende Elemente

Das Auffinden von Zahlen, die bei der Komposition und Strukturierung eines Textes eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben, ist die Aufgabe der literarischen Analyse.[5] Der Kommentator erkennt zu Recht, daß die ‚alte' Literarkritik oft sehr subjektiv zu Werke ging. In Nachfolge und Verfeinerung der von C. Schedl[6] entwickelten logotechnischen Methode will er bei der Frage der Abgrenzung und der Einheitlichkeit eines Textes nach möglichst objektiven Kriterien suchen und findet diese in den von jedermann zu kontrollierenden Zahlen.

L. orientiert sich jeweils an den Einteilungen des Codex L (z. B. Petucha und Setuma) und schält nach inhaltlichen Gesichtspunkten größere und kleinere Einheiten ab, die dann feiner in Verse und Satzteile zergliedert werden. Wichtigstes Kriterium ist hier die Syntax; die Distinktion in Haupt- und Nebensatz wird als in Israel bekannt vorausgesetzt. Andere vom Inhalt her bestimmte Gliederungskriteria sind: Erzähltext – direkte Rede, handelndes Subjekt, Auftrag – Motivierung, Singular- oder Pluraltext u. ä. Mehr formal ist die Einteilung der Verse durch den Atnaḥ. In zwei logotechnischen Beilagen, die auch eine kolometrische Transskription des Textes bieten, werden die Ergebnisse der verschiedenen (!) Einteilungen zusammengestellt. Die Anzahl der in den kleinsten abgegrenzten Teilen und der in den größeren Einheiten gebrauchten Worte ergeben schließlich die Kompositionsformeln, nach denen ein Text aufgebaut ist. Der Vf. findet die folgenden Modelle: Zahlenchiasmus, das 7+4-Modell, das Dekalogmodell, das Pentateuchmodell, das Menoramodell, das Balancemodell, konzentrische Strukturen (falls sie numerisch überprüfbar sind) sowie die kleine und die große Tetraktys (die kleine Tetraktys umfaßt 55 Worte, aufgegliedert in 23 und 32, die große 54 Worte, aufgeteilt in 36 und 18).

Als Beispiel sei das Balancemodell angeführt, mit dem L. eine Komposition umschreibt, in der die wesentliche Aussage einer Einheit (Perikope oder Vers) mathematisch genau im Zentrum steht. Verdeutlichen läßt sich dies in der Einheit Dtn 1,34–40: auf die 42 Worte der V. 34–36 folgen in V. 37 die 11 zentralen Worte: gam-bī hit'annaf YHWH biglalkèm lēmōr gam-'attā lō-tābō šām. Daran schließen sich wieder 42 Worte an in V. 38-40.[7]

II. Zahlen als textvertiefende Symbolträger

Neben der formalen, strukturierenden Funktion haben Zahlen nach Ansicht des Verfassers noch eine additionelle Wirkung: sie vertiefen den Text. Oft haben die Zahlen einen noch – jedoch nicht in allen Fällen – erkennbaren Symbolwert, und es ist Aufgabe des Exegeten, die symbolische Vertiefung eines Textes mittels Zahlen ans Licht zu bringen. Die logotechnische Analyse des Dtn's ergab, daß dieses Buch nur durch eine beschränkte Anzahl von Zahlen strukturiert ist: vor allem durch die Zahl 10, die Primzahlen 7, 11, 13, 17 und deren jeweilige Mehrfache. Der Kommentator hinterfragt nun diese Zahlen auf ihren Symbolwert und unterscheidet dabei zwischen primärer und sekundärer Symbolik. Primäre Symbolik bekommt eine Zahl durch ihren quantitativen Wert, sekundäre Symbolik durch die Gematrie.

Zur Verdeutlichung: der primäre Symbolwert der Zahl 7 ist genügsam bekannt: sie ist die Zahl der Fülle und der Totalität. Sie begegnet überall in Dtn 1–11, doch besonders in Kontexten, in denen das Land in seiner Fülle beschrieben wird (z. B. Dtn 8,7–10). Außer den Mehrfachen von 7, nämlich 49, 70, 77, die wichtige Strukturzahlen sind, ist auch 28 als Summe der Ziffern von 1 bis 7 und als Produkt der Faktoren 4 und 7 hervorzuheben.[8]

Häufige Strukturzahlen sind 17 und 26. Sekundär symbolisieren beide Zahlen den Gottesnamen YHWH (aufgrund der ‚kleinen' Zählung 1+5+6+5=17 und der ‚normalen' Zählung 10+5+6+5=26 in der Gematrie). Die Symbolfunktion beider Zahlen besteht ohne Zweifel darin, den Text mit dem Gottesnamen zu versiegeln, um das Beteiligtsein Gottes am beschriebenen Geschehen zu verdeutlichen. Beide Zahlen versinnbildlichen auch das defektiv geschriebene Wort kābōd. Nach dem Stellenwert der Buchstaben des Alphabets ergibt kābōd 11+2+4=17; nach dem Zahlenwert bildet kābōd 20+2+4=26.[9]

[4] Deel IA, S. 47.
[5] Ebenda S. 21ff.
[6] C. Schedl, Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik, Wien 1974. Siehe auch C. J. Labuschagne, De literarkritische methode, in: A. S. van der Woude (Hg.), Inleiding tot de studie van het Oude Testament, Kampen 1986, S. 102–127.
[7] Deel IA, S. 32f.
[8] Ebenda S. 37.
[9] Ebenda S. 39ff mit mehreren Belegen. Zur Häufigkeit dieser Strukturzahlen siehe auch die Tabellen der Beilagen.

III. Der Zusammenhang von Form und Inhalt

Zu diesem Problem führt L. keine Grundsatzdiskussion, sondern zeigt an wenigen Beispielen, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen der von Zahlen bestimmten Form eines Textes und dem Inhalt desselben besteht.

So beschreibt die Perikope Dtn 2,8b-15 den Wüstenzug von Kadesch bis zum Überschreiten des Sered, eine Periode von 38 Jahren. Die logotechnische Analyse des Textes mittels des Kriteriums ‚Erzählung – Rede – ethnographische Notiz' ergibt, daß die 114 Worte der Perikope in drei Kategorien mit jeweils 38 Worten eingeteilt sind.[10]

Ähnliche und andere Beobachtungen führen den Autor zur Konklusion: „Die Formgebung eines Textes durch Strukturzahlen ist ein Mittel, um den Inhalt zu akzentuieren, zu nuancieren und in Fokus zu bringen. Die Funktion der Symbolzahlen ist, den Inhalt des Textes mit einer bestimmten, oft theologischen Note zu vertiefen. Wir haben mit einem in Zahlen verfaßten Kode zu tun, einer latenten Botschaft. Wer den Kode kennt, versteht die Botschaft."[11]

IV. ‚Schreiber' als Strukturisten

Im Kommentar wird nicht direkt auf die Frage eingegangen, welche Redaktionsstufe eigentlich für die Strukturierung des Textes durch bestimmte Zahlen und für die Verschlüsselung mit Symbolzahlen verantwortlich ist. Zwar wird kurz einmal der Kabbalist Gikatilla aus dem 13. Jh. n. Chr. erwähnt, dem bewußt war, daß der Gottesname in die Tora eingewoben ist,[12] doch zur Datierungsfrage nimmt der Autor nicht ausführlich Stellung. Immerhin findet der Leser einen Hinweis in der vom Kommentator vertretenen Auffassung, die Kanonformel in Dtn 4,2 und 13,1 (4,2: *lō tōsifū 'al-haddābār 'ašèr 'ānōkī meṣawwè 'ètkèm welō tigre'û mimmènū*) schütze sowohl den Inhalt wie auch die (numerische) Form der von Moses gegebenen Worte der Tora.[13] Da die Kanonformel nicht als sekundär beurteilt wird, muß sie spätestens der letzten Redaktion in der späteren Exilszeit zugeschrieben werden. Das bedeutet zugleich, diese letzte Redaktionsschicht ist für Form und Inhalt des Buches verantwortlich.

Noch eine andere Aussage ist in diesem Zusammenhang wichtig. Am Ende seiner Vorbemerkungen zum Kommentar sagt der Autor sehr deutlich, daß die numerischen Strukturen natürlich nicht jedermann zugänglich waren, sondern ausschließlich der esoterischen Klasse der Schreiber, die ihre Fachkenntnisse zur Ehre Gottes nutzten.

So lasse sich Dtn 29,28 („Was noch verborgen ist, steht bei dem Herrn, unserem Gott. Was schon offenbar ist, gilt für uns und unsere Kinder auf ewig: daß wir alle Bestimmungen dieser Weisung halten sollen") verstehen. Primär bedeute dieser Text, sich auch in dunklen Zeiten an die Tora zu halten. Doch beinhalte er auch eine tiefere Bedeutung, die „jeder damalige ‚Schreiber' den Menschen hätte auslegen können: die ‚verborgenen Dinge', (hannistārōt), d. h. die verborgenen, esoterischen, numerischen Aspekte des Textes der Tora sind für Gott gemeint (zu seiner Ehre); die ‚geoffenbarten Dinge', besser ‚offenbaren und evidenten Dinge' (hanniglōt), d. h. die gewöhnlichen, evidenten Aspekte des Textes sind für uns, Menschen, gemeint (zur Lehre), so daß wir das Gesetz ausführen".[14]

V. Der Kommentar

Es ist erstaunlich, wie konsequent der Autor an seiner logotechnischen Analyse in seinem Kommentarwerk festhält. In der Kombination dieser Methode mit der Inhaltsanalyse und unter Beachtung der Abgrenzung von Perikopen im Masoretentext des Codex L wird das Dtn immer wieder als eine bewußt durchkomponierte literarische Einheit dargestellt. Dies trifft sowohl für die Makrostruktur wie für den Aufbau der einzelnen ‚größeren' und ‚kleineren' Einheiten zu.

Der Aufbau der Makrostruktur wird u. a. so aufgezeigt.

Dtn 1–11 besteht aus einer Einleitungserzählung Dtn 1,1–3,29 und dem ermahnend-predigenden Teil Dtn 4–11. Die Einleitungserzählung ist aus 10 ‚größeren' Einheiten aufgebaut, die auf 26 ‚kleinere' Einheiten verteilt sind. Die Kapitel 4–11 sind unterteilt auf 7 ‚größere' Einheiten, die ihrerseits auf 49 ‚kleinere' Einheiten zerstreut sind. Somit erweist sich für Dtn 1–11: es sind 17 (10+7) ‚größere' und 89 (5x17) ‚kleinere' Einheiten zu konstatieren.

Der Schluß liegt nicht fern: die Makrostruktur von Dtn 1–11 ist durch (symbolische) Strukturzahlen bestimmt.[15]

[10] Ebenda S. 44.
[11] Ebenda S. 47, eigene Übersetzung aus dem Niederländischen.
[12] Ebenda S. 39.
[13] Ebenda S. 48 und 231ff.
[14] Ebenda S. 48, eigene Übersetzung.
[15] Ebenda S. 49–51.

Ähnliches gilt dann jeweils für alle ‚größeren' und ‚kleineren' Einheiten. Hier bietet der Vf. eine Fülle von typischen strukturierenden Zahlen an, die die Abgrenzung und die Einheit der jeweiligen Perikope aufzeigen sollen. Die numerischen Aufweise werden wie bei der Makrostruktur durch inhaltliche Argumente und durch die distinktiven Zeichen des Codex L unterstützt. Für Einzelheiten kann hier nur auf den Kommentar und die beiden Beilagen der logotechnischen Analysen verwiesen werden. Der Autor ist so vom Wert der numerischen Analyse überzeugt, daß er diese Methode auch bei dem Problem der sekundären Zusätze anwendet. Von solchen kann erst und nur dann gesprochen werden, wenn eine Perikope auch ohne diese ‚sekundären' Verse (Versteile) die typischen deuteronomischen Zahlstrukturen aufweist. Doch auch der ‚nachträglich' angereicherte Text stellt nicht eine Addition von zufällig eingebrachten Worten dar, sondern ist – numerisch aufgeschlüsselt – wieder eine mittels Strukturzahlen aufgebaute sinnvolle Einheit.[16] Übrigens sind diese später bewußt eingefügten Notizen recht selten: in Dtn 1–11 nur 1,4(?).5.31a, 2,7.10–12.20–23; 4,41–43; 9,18–20; 10,6–9; 11,30. Noch seltener sieht der Verfasser sich zu Textänderungen genötigt.[17]

Es ist das Verdienst C. J. Labuschagnes, die literarische Einheit des Dtn's mittels leicht überprüfbarer Argumente behauptet und vertreten zu haben. In der Betonung der Einheitlichkeit der Endgestalt des Textes setzt er – wenn auch mit ganz anderer Methode und viel konsequenter – eine Tendenz fort, die auch bei N. Lohfink und G. Braulik immer deutlicher anklingt.[18] Für eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der sogenannten ‚alten' Literarkritik und der Schichtung des Dtn's wie etwa L. Perlitt, H. D. Preuss und D. Knapp[19] bietet der Kommentar leider keinen Raum. Somit wird die Diskussion sich vor allem auf die Anwendung der logotechnischen Methode richten müssen. Daß es dem Vf. gelungen ist, sowohl in der Makrostruktur wie auch in den kleinsten von ihm behandelten Einheiten immer wieder typische strukturierende (Symbol-)Zahlen zu entdecken, ist ohne Zweifel und kann durch jedermann nachgeprüft werden.

Fragen erheben sich jedoch in der Bewertung all dieser Zahlentdeckungen: stehen die Anzahl der Worte eines Textes, die Reihe der kolometrisch eingeteilten Satzteile, die syntaktische Einteilung in Haupt- und Nebensätze, das Aufgliedern nach handelndem Subjekt, die Versteilung durch den Atnaḥ, die Einteilung in Verse u. a. grundsätzlich auf der gleichen Stufe? Haben die hierdurch gewonnenen Zahlen hinsichtlich der logotechnischen Analyse alle den gleichen Wert? Wie kann methodisch vermieden werden, daß man vom Systemzwang der Strukturzahlen getrieben nicht doch Kombinationen anstellt, deren ‚objektive' Überzeugungskraft wohl nicht immer durchschlägt?[20] Und weiter: Wer ist verantwortlich für die symbolische Funktion einer Strukturzahl? Ab wann und durch wen erhielten Zahlen einen sekundären Symbolwert in der Gematrie? Ein allgemeiner Hinweis auf die ‚Schreiber' dürfte hier nicht genügen. Eine Darstellung und Bewertung des Verfahrens der ‚Schreiber' kann vielleicht Abhilfe schaffen. Kann eine solche Darstellung auch Antwort geben auf die nicht unwichtige Datierungsfrage: wann ist die dem Autor vorliegende Endgestalt erreicht?

Hilversum Theo Gommans

[16] So z. B. Dtn 1,1–5. Die Verse 1,1–4 zählen 68 Worte (4x17), V. 5 besteht aus 11 Worten. Der jetzige aus 5 Versen bestehende Text ist nach dem Pentateuch-Modell komponiert (Deel IA, S. 65ff).

[17] Als Textänderungen werden vorgeschlagen: in Dtn 4,29 ist ûbiqqaštā statt ûbiqqaštèm zu lesen (Deel IA, S. 280); in Dtn 4,33 liest man besser wattèḥī statt wayyèḥī (Deel Ia, S. 286); in Dtn 10,13 wird *YHWH* *'ᵉlohèkā* an Stelle des einfachen *YHWH* der Vorrang gegeben (Deel IB, S. 238f) und in Dtn 11,8 ist *mᵉṣawwè 'èṯkèm* statt *mᵉṣawwᵉkā* vorzuziehen (Deel IB, S. 257f).

[18] So schon z. B. N. Lohfink, Höre Israel! Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. WB 18, Düsseldorf 1965, S. 87ff. G. Braulik, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–49. AB 68, Rom 1978; ders., Deuteronomium 1–16,17. Die neue Echter Bibel, Würzburg 1986.

[19] Vgl. etwa L. Perlitt, Deuteronomium 1–3 im Streit der exegetischen Methoden, in: N. Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium, Entstehung, Gestalt und Botschaft. BETL 68, Leuven 1985, S. 149–163. H. D. Preuss, Deuteronomium. EF 164, Darmstadt 1982. D. Knapp, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation. GTA 35, Göttingen 1987.

[20] So ist es z. B. sicher möglich, die Perikope Dtn 4,32-35 inhaltlich und logotechnisch in V. 32–33 und V. 34–35 aufzuteilen. Auch ist es nicht völlig ausgeschlossen, daß die 39 Worte der V. 32–33, aufgeteilt in 26 Worte in den Haupt- und in 13 Worte in den Nebensätzen auf die Einzigart JHWHs verweisen. Von den 37 Worten der V. 34–35 gilt, daß *JHWH* in 34 Worten als Subjekt beschrieben wird, somit also das Doppel der Zahl des Namens Gottes (2x17) begegnet (Deel IA, S. 285). Doch bleibt die Frage, welches Gewicht die jeweils gefundenen Zahlen je für sich und in Relation zueinander haben. Fragen dieser Art können immer wieder an die gebotenen logotechnischen Analysen gestellt werden.

Römer, Thomas: **Israels Väter.** Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. – Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XVI, 639 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 99), geb. DM 145.–

Diese 1988 in Genf angenommene Diss. gehört zu den ausgezeichneten. Das Buch ist wichtig und bedarf einer gründlichen Besprechung. Sind freilich schon 575 S. Text nicht leicht zu lesen, so vermehrt sich die Mühe besonders auf den ersten 270 S. durch eine hochkonzentrierte Argumentation. Die Mühe lohnt sich ebensosehr, wie der Inhalt wegen seiner z. T. steilen Thesen zur Diskussion herausfordert. Die Rezension soll daher drei Abschnitte haben: 1. Vorstellung der Thesen. 2. Auseinandersetzung mit einigen Thesen. 3. Gesamtwürdigung.

1. Vorstellung der Thesen

Global betrachtet, müht sich Vf. um den Nachweis, daß die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nur an wenigen atl Stellen „Väter" genannt werden und die Väter da, wo sie Israels Vorfahren bezeichnen, ganz überwiegend nicht die Patriarchen meinen. Da die Hauptmasse der Belege sich im Dtn findet, unter denen häufig in der Exegese ein Großteil auf die Patriarchen bezogen wird, setzt Vf. beim Dtn ein. Methodisch geht er so vor, daß er das Dtn nicht in seiner Verbindung mit Gen – Num, sondern aus sich selbst heraus zu interpretieren verlangt. Dabei kommt er nach gründlicher Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes, die alle Achtung verdient, zu dem Ergebnis, daß die Väter-Belege erst dtr. Redaktionen angehören und nicht weiter zurückreichen als bis in die in Ägypten einwandernde Generation (vgl. besonders 10,22; im Singular 26,5), bei der nicht notwendig an den Patriarchen Jakob (-Israel) zu denken sei. In den Fällen, in denen die Patriarchen „Väter" genannt werden (1,8; 6,10; 9,5; 29,12; 30,20) oder die Patriarchen nicht als Väter erwähnt werden (9,27; 34,4), soll eine eingehende Diskussion erweisen, daß es sich entweder um Zusätze handelt, die das Dtn an den Tetrateuch anbinden sollen, oder gar die Endredaktion des Pentateuch repräsentiert.

Dem Untertitel gemäß befaßt sich Vf. in Kap. 2 und 3 einerseits mit dem Dtr. G. auf ca. 125 S. und andererseits mit Dtr. Jer. auf knapp 100 S. Zum Dtr. G. (271–394) übernimmt Vf. nicht eines der gängigen Modelle und mahnt sympathisch oft zu literarkritischer Zurückhaltung. Nach Vf. erwähnt Dtr. G. die Patriarchen nie (1Kön 18,31.36; 2Kön 13,23; 17,34 sollen späte Zusätze sein), und wenn es von den Vätern im Sinne der Vorfahren handelt, meint es nie die Patriarchen. Der sehr selbständige Umgang mit den Thesen zu Deuteronomismen, von denen Vf. glücklicherweise viel versteht und mit deren Nachweis er sich im Unterschied zu vielen Autoren in strenger Fassung bemüht, ist freilich deutlich von einer bestimmten These gesteuert: der These nämlich, daß die Komposition des Tetrateuch (nicht unbedingt seine Einzelteile) jünger ist als die des Dtr. G. So soll Jos 24 nicht nur jünger als 1Sam 12, sondern jünger auch als Jos 23 sein und die Pentateuch-Endredaktion voraussetzen. Jos 24 – Ri 2,5 seien eine Unterbrechung des Dtr. G. im Interesse der heutigen Buchunterteilungen, so daß durch Jos 24 ein Hexateuch entstünde. Dies sollen u. a. eigentümliche, scharf dem Smendschen Dtr. N. widersprechende Analysen von Ri 2,6–3,6 sowie von Ri 2,1–5 begründen.

Zu Dtr. Jer. (395–491) kann man sich kurz fassen. Die „Väter" als Vorfahren sind nicht die Patriarchen, und die einzige Erwähnung der Patriarchen (33,26) steht in einem von der LXX noch nicht belegten Zusatz. Vf. nutzt die wenigen Belege zu einer Theorie, um dem ungeordneten Jer (so Duhm, Smend) Strukturen abzugewinnen. Jer 7–35 soll einmal den Kern des (dtr) Jer-Buches gebildet haben und vom gleichen Vf. stammen wie das Dtr. G. (womit u. a. das Fehlen Jeremias im Dtr. G. erklärt werden soll). Um diesen Kern seien Jer 1–6.36–44 gelegt worden, in denen sich deutlich Deuteronomismen fänden, die sich von denen des Dtr. G. unterschieden (Kap. 45.46–51 im wesentlichen un-dtr.).

Ein 4. Kap. (491–568) untersucht die restlichen atl Belege für die „Väter". Von allgemeinem Interesse sind hier die Ausführungen zu Hesekiel (491–520), während sich im übrigen viel Anfechtbares findet, das besser im nächsten Abschnitt seinen Ort hat. Während Ez 2,3; 47,14 wieder als Rahmen fungieren sollen, steht im Zentrum Ez 20. Der dort häufig belegte Ausdruck „die Hand erheben" wird, soweit er mit der Landgabe verbunden erscheint, als Aufnahme dtr. Landschwurtheologie aufgefaßt, die sich ebenfalls auf den Exodus beziehe. Eine Schlüsselbedeutung für Vf.s Auffassungen haben Ez 20,5f. Zu 33,24 s. den nächsten Abschnitt.

Am Schluß im Kap. 5 „Bilanz und Ausblick" (568–575), liest man nach manchen steilen Thesen und dem nicht seltenen Prädikat „sicher" den bescheidenen Wunsch: „Wenn sich das AT durchaus einer Differenz zwischen ‚Vätern' (Israels Vorfahren in Ägypten) und ‚Patriarchen' bewußt ist, so ist zu wünschen, daß sich auch die alttestamentliche Wissenschaft wieder mehr für diese Unterscheidung interessiert."

2. Auseinandersetzung

Das Buch würde, wenn es mit all seinen Thesen recht hätte, in einem kleinen Strom verwandter Thesen sozusagen Wellhausen hinwegspülen. Es fordert damit eine vorläufige Auseinandersetzung heraus. Natürlich kann ich mich nur auf wenige Punkte einlassen und greife 2.1 globale Thesen und 2.2. Thesen zum Dtn heraus.

2.1 Gemessen an dem hohen Standard, den Vf. sich beim Dtn abverlangt, kann man seine Diskussion zu Jos 24 nur nachlässig nennen (296ff. 320ff). Schon wer bloß durch Textkritik geschult wäre, würde nicht auf die Idee kommen, den glatten Text Jos 23 für älter zu halten als den schwierigen, oft verwirrenden von Jos 24. Statt massiver Begründungen trägt Vf. wegen seiner Auffassungen zum Pentateuch hauptsächlich seine Thesen vor, die Analyse bleibt unbefriedigend. Ähnliches gilt zu Ri 2,1–5 (363–367). Die seinerzeit ebenso perfekte Diss. von J. Halbe (FRLANT 114) erwähnt Vf. nicht, und wenn er zu Ri 1 abstützend eine mit Gründen nicht gerade hervorstechende Arbeit von A. G. Auld nennt (365 A. 485), ist das schade. – Nachlässig finde ich auch die Behauptung, daß der dtr. Landschwur im Dtn keines Bezugstextes bedürfe, weil T. Veijola, Die ewige Dynastie (1975) Analoges für die (dtr.) Nagid-Verheißung an David nachgewiesen habe (z. B. 269). Denn es ist unwahrscheinlich, daß die von Veijola eruierte Redaktion eine dtr. ist (F. Langlamet, RB 83 [1976] 114–137). Zudem bleibt die Frage, ob für jene Verheißungen der Bezugstext nicht in 1 Sam 15 (Wort an Saul) zu suchen ist.

Viel „jumping to conclusions" finde ich in Kap. 4. Aus Ez 33,24 folgt nicht, daß nur die im Land verbliebenen Judäer sich auf Abraham beriefen („Abrahamlobby" 517), die in Ez 33,23–29 begünstigte Gola das aber nicht tat. V. 24 besagt nur, daß die im Lande Verbliebenen sich zu Unrecht auf Heilvolles wie die Abrahamkindschaft beriefen. – Aus Hos 12 (531ff) folgt nicht, daß Hosea zwei voneinander unabhängige Ursprungstraditionen Israels kannte, eine negativ beurteilte volkstümliche von Jakob und eine positiv beurteilte von Mose, da es an vorgegebenen, schon zusammenhängenden Traditionen liegen kann, daß ein Prophet schroff entgegengesetzte Urteile fällte. Vielmehr kann Hos 12 nur umgekehrt nicht als Beweis für die sichere Zusammengehörigkeit jener Ursprungstraditionen gewertet werden. Hos 12 ist für Vf. ein Schlüsseltext, der das Patriarchenschweigen vor Dtjesaja erklären soll: die Patriarchen seien nur in volkstümlichen Traditionen zu Hause gewesen (wobei ein angeblicher Totenkult, für den es zumindest keinen atl Beleg gibt, Träger sein soll: 393). Damit wird Hos 12 überinterpretiert.

Aus Jes 51,1–3 folgt nicht, daß Dtjesaja „eine Tradition der Nichtexilierten" aufgenommen habe (516). Die Begründung, 51,1–3 richtete sich an das in Trümmern liegende Land, genügt der Logik nicht, da man in der Gola von Trümmern im hl. Land wissen konnte. Statt dessen zeigt Vf. hier wie leider auch andernorts eine Argumentation mit bloßen Wortanalogien (z. B. in Ez 33,24), ohne auf Ungleichheiten zu achten. – Verfehlt ist ebenso die Behauptung, Jes 63,16 sei eine Kritik der Jesajaschule an der Auffassung Abrahams als Vater Israels in 51,1–3 (536f). Die Pointe ist ja offenkundig nicht die Abweisung der Vaterschaft Abrahams oder Israels, sondern deren Nutzlosigkeit angesichts des Exils (A. kennt uns nicht, I. weiß nicht um uns, wohl aber Jahwe). Daher beruft sich die Klage auf Jahwe als „Vater", weil nur er „erlösen" kann. Zudem fehlt jeder Bezug zu 51,1–3 – 63,16 könnte älter sein als Dtjesaja. Die Abweisung eines Volksglaubens ist Eisegese (trotz B. Duhm z. St.).

Widersprüchlich scheint mir die Annahme, daß die Patriarchen erst in späten Texten „Väter" genannt worden seien, weil Vf. nachweist, daß bei Dtr. und wachsend danach die Väter eine ambivalente Bedeutung haben: einerseits stehen sie für die Kontinuität seit den Anfängen, andererseits für schweres Übel, das Jahwes Zorn auslöste. Der Logik nach müßte umgekehrt vereinzelt wie in Ex 3 vor-dtr. unbefangen von den Patriarchen als Vätern geredet werden, bei Dtr. u. U. noch da, wo ein positives Urteil über die Väter herrschte. Daß P die Patriarchen auf- und Mose abwertet (543–550), ist nämlich ein zu einfaches Urteil. Tatsache ist ja, daß P von den Patriarchen kaum etwas, von Mose dagegen sehr viel zu erzählen weiß, und von den Patriarchen neben einer Grabtradition (wäre das bei volkstümlichem Totenglauben möglich?) nur Verheißungen, eben nichts Abträgliches.

Darf man fragen, ob Vf. sich nicht ein bißchen viel vorgenommen hat? Wäre weniger nicht mehr gewesen?

2.2 Damit zum Dtn! Mit der bisherigen Forschung kann Vf. davon ausgehen, daß die „Väter" im Dtn oft keine Näherbestimmung erlauben. Vf. hat das Verdienst, die Belege mit einer bisher so nicht erreichten Gründlichkeit im Rahmen nur des Dtn zu interpretieren. Diese Arbeit scheint mir so beeindruckend, daß ich die Thesen im wesentlichen stehenlasse und nur auf die Elemente eingehe, die die Patriarchen ausdrücklich erwähnen.

Zu 9,27: die literarkritische Ausscheidung von V. 27 aus dem Gebet 9,26–29 (256–265) ist willkürlich: Da sie aus dem Kontext nicht ableitbar ist (257), zieht Vf. Ex 32,9–14; Num 14,11–23 zur Interpretation heran. Da er nur auf Parallel*formulierungen* aus ist, erwähnt er nicht, daß Num 14,13 im Kontext Zusatz sein dürfte, daß in Num 14,16aβ.17b–18.21–23 nur dtr. Retuschen eines nicht dtr. Textes vorliegen und einzig Num 14,16 eine wirkliche Entsprechung in Dt 9,28 hat (die Situation in 9,23?). Im übrigen ist das Vorbild Ex 32,10–13. Ähnlich willkürlich ist die Ausscheidung von Ex 32,13 aus V. 10–14 (261) – andernorts fände Vf. solche Ausscheidugnen ganz unberechtigt.

Zu 6,10: unbegründbar ist auch die Ausscheidung der Patriarchen in 6,10 (231–235). Die Landnahme gilt hier als Erfüllung der Landverheißung an die Erzväter: mehr besagt V. 10 nicht. Wenn nach 6,10–13 dabei Städte usw. anfallen, um die Israel sich nicht mühen mußte, so braucht dies nicht Gegenstand des Schwurs zu sein. So sollen wieder Paralleltexte die Ausscheidung begründen: Neh 9,23–25; Jos 24,13. Während Jos 24,13 mit Dt 6,10–13 kompatibel ist, spricht Neh 9,23–25 deutlich anders (gegen Vf.): dort wird den Väter *gesagt, hineinzugehen* und *in Besitz zu nehmen* – deswegen kann es sich dort nur um die Wüstengeneration handeln. Eine solche Bemerkung fehlt aber in Dt 6,10. – Mit 6,10 wird man auch 6,18 auf die Patriarchen beziehen müssen (gegen S. 176–181): die kriegerischen Züge gehören deutlich mit V. 19 zusammen, wo die Landnahmegeneration angeredet wird. Hier zeigt sich eine Schwäche der an sich plausiblen Trennung unterschiedlicher Formeln: 6,18 läßt sich von 6,10 nicht trennen. Dagegen kann man über 6,3 (118ff) streiten.

Zu 30,20: hier sagt Vf. selbst, daß kein hinreichender Grund vorliegt, die Patriarchen auszuscheiden (218–222). Die beigezogenen Vergleiche mit anderen Texten sind viel zu unsicher, um als Argument zu dienen: – Während in 1,8 tatsächlich ein Zusatz vorliegen könnte (196–201) und 29,12b möglicherweise eine Synthese zwischen der Bundesformel und den Patriarchen anstrebt (153ff), falls nicht Gen 17 zugrunde liegt, ist 9,5 zu überdenken. Dafür ist es entscheidend, ob man Anlaß hat, das Wort Jahwes V. 5bβ auf die Vertreibung anderer Völker zu beziehen (V. 5a.ba) oder nicht. Grammatisch ist das nicht nötig, und der Dabar wird nicht spezifiziert, so daß nichts gegen ein Wort an die Patriarchen spricht. Da Vf. selbst die Ausscheidung der Patriarchen „rein hypothetisch" nennt (166), hat man angesichts unsicherer Beweislage bei der Überlieferung zu bleiben (gegen 161–167). – Dt 34 scheint mir nach L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW 100 (1988) 65–88 neu bedacht werden zu müssen. Daher gehe ich auf 34,4 nicht ein.

Wenn man aus diesem Befund das Fazit zieht, ergibt sich, daß für die dtr. Vätertheologie des Dtn die Patriarchen zwar integrationsfähig, aber nicht von großem Interesse waren. Folgt man der meist behutsamen Unterscheidung R.s zwischen Dtr. G. und dtr²-Redaktion, so kommt immerhin 6,10 für Dtr. G. in Betracht. Da Berit und Schwur (*'alāh*) gelegentlich wechseln, ist der Bezugstext für den Patriarchenschwur gewiß Gen 15,18, auch wenn Berit in Gen 15 nicht als Schwur zu deuten ist (Vf. 50). Die dtr. Schule hat Gen 15,18 für alle Patriarchen gemeinsam beansprucht, Gen 17 vorangehend.

Zur dtr. Schule noch folgende Überlegung! Bei Ez erwähnt Vf. 492f, daß J. Lust die dort und andernorts belegte Wendung „die Hand erheben" nicht als Schwur zu deuten vermag. Mit Recht wendet Vf. ein, daß angesichts solcher Belege wie Dt 32,40; Ez 36,7 die Auffassung nicht haltbar ist (504). Die Bedeutung spielt aber stets zwischen „die Hand erheben, um eine Aktion vollmächtig einzuleiten" und „die Hand (zum Schwur) erheben", wenn Jahwe Subjekt ist. So paßt „schwören" nicht zu Ez 20,5a (bei „s. zu erkennen geben") und wenig zur Selbstvorstellung Ez 20,5b. In Num 14,30 liegt es am nächsten zu übersetzen: „Du sollst nicht in das Land kommen, darin euch wohnen zu lassen ich die Hand (zur Aktion) erhob", weil Jahwe nach Num 13 den Einmarsch gewollt hatte. Ähnliches gilt für Ez 20,6 (mit LXX!), während z. B. in V. 42 der Schwur näherliegt. Wie dicht die beiden Bedeutungen beieinanderliegen, zeigen V. 15.23. Da man die Bedeutung „die Hand zur Aktion erheben" zugrunde legen muß – erklärt sich dann nicht *die* dtr. Landschwurformel, die sich auf die Exodus-Generation als Väter bezieht, aus Num 14,30; Ez 20,6?

3. Gesamtwürdigung

Die Auseinandersetzung im vorigen Abschnitt schmälert in keiner Weise die Überzeugung, daß es sich bei R.s Werk um ein wichtiges und weiterführendes handelt. Im Gegenteil, wenn man von den wenigen Nachlässigkeiten absieht, die aber jedem unterlaufen können, zeigen die einzelnen Punkte der Auseinandersetzung die Ergiebigkeit des Werkes. Zur Auffassung von den Vätern im AT hat Vf. einen Meilenstein gesetzt, und es wird in Zukunft wohl nötig, nicht mehr von Väter-, sondern von Erzvätergeschichten u. ä. zu reden. U. a. ist die Aufarbeitung des Terminus „Gott der Väter" ernüchternd, ganz abgesehen noch von den mancherlei Anregungen, denen man wird nachgehen müssen.

Vf. hat wohl selbst nicht angenommen, daß mit seiner Arbeit die klassische Pentateuchtheorie einer Erledigung nähergekommen sei, auch wenn er zu ihr beitragen möchte. Dessenungeachtet stellt sich nach dieser gründlichen Arbeit die Frage neu, wie gut im Pentateuch selbst der Zusammenhang zwischen den Stoffen der Gen und denen von Ex und Num in den sog. alten Quellen ist. Denn wenn auch die angeführten Beweismittel für eine getrennte Existenz der beiden Traditionsreihen vor Dtjesaja kaum ausreichen, weckt die Tatsache, daß die dtr. Tradition kein eigentliches Interesse an den Patriarchen hat, die Frage nach einer angemessenen Erklärung. Vf. meint ansprechend, daß sie sie nicht berücksichtigen wollte. Eine Fehlspur scheint mir dann aber die Annahme einer volkstümlichen Patriarchentradition in Opposition zu einer legitimen Mosetradition.

Bonn Horst Seebaß

„Der Herr ist wahrhaft auferstanden" (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens, hg. von Ingo Broer und Jürgen Werbick. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988. 157 S. (Stuttgarter Bibelstudien 134), kart. DM 31.80

Dieser Bd der „Stuttgarter Bibelstudien" ist hervorgegangen aus einem über zwei Semester sich hinziehenden Oberseminar in der Universität Siegen, durchgeführt von den Hg. zusammen mit Hans Reinhard Seeliger und ergänzt durch ein wissenschaftliches Kolloquium. „Vier der fünf dabei gehaltenen Referate sind in diesem Band dokumentiert. Beigefügt ist ein Aufsatz von Ingo Broer" (aus dem Vorwort). Es ging vor allem um die Frage, „ob und inwiefern der Osterglaube der Jünger angesichts des Kreuzes von einer neuen Initiative des göttlichen Vaters hervorgerufen werden ‚mußte', ob mithin das leere Grab und/oder die Erscheinungen des Auferstandenen den Glauben an die Errettung des Sohnes aus der Macht des Todes und an seine Erhebung zum Vater begründet haben" (ebd.). Oder finden sich Ansätze für das Osterkerygma und den Osterglauben bereits in der Botschaft des vorösterlichen Jesus? Zweifellos wichtige und schwierige Fragen.

Ich gehe in meiner Rezension aus von dem umfangreichen Beitrag von J. Werbick: Die Auferweckung Jesu: Gottes „eschatologische Tat"? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik (81–131), der mir der theologisch profundeste im vorliegenden Bd zu sein scheint. W. formuliert zu Beginn seines Referats mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Fragen, die „seit mehr als vierzig Jahren im Mittelpunkt der Diskussion um die Osterereignisse" stehen:

„Kann man – und in welchem Sinne kann man – davon reden, daß Gott die Ostererfahrung der Jünger durch sein Handeln hervorgerufen habe? Hat er an Jesus Christus gehandelt, ihn . . . von den Toten auferweckt und es ihm so ermöglicht, seinen Jüngern als der schlechthin Lebendige zu begegnen? Ist die Auferweckung Jesu in diesem Sinn Anbruch der Eschata, der letzten, alles entscheidenden Taten Gottes? Oder hat Gott an den Jüngern Jesu gehandelt: indem er sie zu dem Glauben kommen ließ, daß Jesu Gotteserfahrung unüberholbar authentisch ist, daß seine Botschaft von der nahegekommenen Gottesherrschaft auch durch den Schmachtod ihres Verkünders nicht ungültig geworden war? Oder ist die Kategorie ‚Gott handelt' selbst mythologisch und für das historisch-kritisch aufgeklärte Bewußtsein sinnlos, so daß sie übersetzt werden müßte in die Rede davon, Menschen hätten sich in der Nachfolge Jesu zum wahren, ‚eigentlichen' Leben bekehrt?" (83).

W.s Referat ist reich gegliedert. Im Rahmen dieser Rezension sei zunächst die Gliederung vorgelegt:

1. Das Problem. 2. Gottes Handeln und der Naturzusammenhang. 3. Die Verborgenheit des göttlichen Handelns (mit wichtigen Hinweisen auf Kant und Fichte). 4. Gottes Handeln in Jesus Christus als Affektion des frommen Selbstbewußtseins (Schleiermacher!). 5. Kompromißlose Wunderkritik (David Friedrich Strauß!). 6. Historisch-kritische Methode und das Reden von Gottes Handeln in der Geschichte (Ernst Troeltsch mit seiner Formel von der „Allmacht der Analogie") – dabei macht W. aufmerksam, daß die Fragen, die mit dem Anspruch zu tun haben, alle als Gottes Tat angesprochenen geschichtlichen Ereignisse seien „schlechthin unvergleichlich (‚analogielos') und unableitbar", noch immer nicht hinreichend durchdacht seien, „obwohl ihre Beantwortung doch für die Theologie der Offenbarung und insbesondere für das theologische Verständnis der Osterereignisse von schlechthin grundlegender Bedeutung wäre" (98). 7. Gottes Wirken in der Begegnung mit dem „inneren Leben Jesu" (Wilhelm Herrmann, der Lehrer Rudolf Bultmanns!). 8. Ist die Rede von Gottes Handeln mythologisch? (Rudolf Bultmann und Fritz Buri!). 9. Gottes Handeln als Ermöglichung eigentlichen Daseins (nochmals kritisches Gespräch mit Buri und Bultmann). 10. Die „Sprache der Tatsachen" (Wolfhart Pannenberg, für den die Auferweckung Jesu vor allem die Bestätigung seines vorösterlichen Anspruchs durch Gott ist). 11. „Handeln Gottes": eine Kategorie „neutraler" Deskription? 12. Über die Legitimierbarkeit der Deutung: „Hier hat Gott gehandelt."

13. Der Sinn des Handelns Gottes in der Geschichte – wie mir scheint, ein besonders wichtiger Abschnitt im Referat W.s, in dem dieser darauf hinweist, daß die Legitimierung der Rede „vom Handeln Gottes" sich nicht darauf fixieren muß, „die Analogielosigkeit und Nichtableitbarkeit eines Einzelereignisses nachzuweisen", vielmehr die Argumente für ein konkretes Handeln Gottes in der Geschichte, speziell die Auferweckung Jesu durch Gott betreffend, darauf abzielen sollen, „den umfassenden Handlungszusammenhang der Solidarisierung Gottes mit den Menschen als für die Menschen schlechthin heilsam zu erweisen" (122).

14. Die Auferweckung Jesu: Gottes eschatologische Selbstoffenbarung: m. E. auch dies ein wichtiger Abschnitt im Referat W.s, wohl das Beste überhaupt, was in Siegen gesagt worden ist.

Die Urzeugen erfuhren durch die Auferweckung Jesu von den Toten: „Der Gott, von dem ihr Meister sich gesandt wußte, dessen Wesen und Willen er mit seinem ganzen Leben auslegte, dem er bis in den Schmachtod am Kreuz hinein die Treue hielt, dieser Gott ist der Herr über die Macht der Sünde und des Todes; er setzt dieser Macht ein Ende, indem er seinen Sohn nicht im Tod läßt und ihn zum Erstling der Entschlafenen macht . . . Die Glaubenden entdecken mit den Urzeugen des Glaubens, wer der Gott Jesu Christi ist: der Gott, der in Jesus Christus zum Bruder der Menschen geworden ist, ihren Weg bis in den Tod mitgeht und der diejenigen, die seinem Weg folgen, durch den Abgrund des Todes hindurch in sein ‚Reich' mitnimmt" (123; 125).

W. Marxsen hat bekanntlich das Osterkerygma so erklärt: es sei die zeitbedingte, in mythologischer Sprache eingekleidete Formulierung des eigentlich mit ihm gemeinten Sachverhalts, die „Sache Jesu", wie sie von diesem vor allem in der Bergpredigt vertreten worden sei, gehe auch nach dem Tod Jesu weiter. Demgegenüber bemerkt W. sehr treffend: „Dieses Verständnis der Osterereignisse verkennt, daß die ‚Sache Jesu', die im Kerygma der missionierenden Urkirche zur Sprache kommt, die Geschichte Jesu Christi ist, insofern sie als Geschichte der Solidarisierung Gottes mit den Menschen verstanden wird . . . deshalb müssen die Osterereignisse nicht nur als Phänomen der Selbstvergewisserung, sondern als das Zum-Ziel-Kommen der Solidarisierung Gottes mit dem Menschengeschlecht verstanden werden" (126), und zwar, so möchte ich ergänzend hinzufügen, auch mit dem Leib des Menschen, der im Grab sein vorläufiges Ende findet, weshalb die Erzählung vom leeren Grab Jesu einen Wesensbestandteil des Osterkerygmas in den Evangelien bildet! In diesem Zusammenhang möchte ich noch bemerken, daß das „Urcredo", das Paulus in 1 Kor 15,3–5 zitiert, auch die Leerheit des Grabes Jesu nach seiner Auferweckung mitbekennt (wenn auch nicht expressis verbis), so man die Stilfiguren und die semantischen Relationen der Credoformel von 1 Kor 15,3–5 ins Auge faßt (vgl. dazu F. Mußner, Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1 Kor 15,3–5, in: R. Schnakenburg u. a. [Hg.], Die Kirche des Anfangs. FS f. Heinz Schürmann, Leipzig 1977, 405–415).

Im 15. und letzten Abschnitt seines Referats („Gott handelt, wo sein Wille geschieht") formuliert W. „in thesenhafter Zuspitzung noch einige abschließende Bemerkungen":

a) „Gott handelt, wo es für den Menschen nichts mehr zu tun gibt", weil Gott die Endgültigkeit des von den Menschen über Jesus von Nazareth verhängten Fluchtodes am Kreuz durch seine Auferweckung widerruft. b) „Gott handelt in seinem Sohn"; denn: „Der Vater hat den Anspruch Jesu Christi, in der eigenen Lebenspraxis Gottes Willen geschehen zu lassen und so den Vater selbst zu offenbaren, mit der Auferweckung des Gekreuzigten bestätigt" (129). c) „Gott handelt, wo Menschen seinen Willen geschehen lassen." d) „Gott handelt, indem er die Liebe ermöglicht." e) „Gottes Handeln wird als solches offenbar, wenn sein Wille uneingeschränkt und endgültig geschieht."

Verfasser und Themen der übrigen Beiträge:
Peter Fiedler, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben (9–28).

F. fragt am Schluß seines Referates: „Jesus war als Falschmessias hingerichtet worden – hat das dem Kephas, unter Vorgabe seiner Erfahrung mit dem irdischen Jesus, den Anstoß zu seinem Messiasbekenntnis gegeben? Und dieses Bekennntis – konnte, ja mußte es nicht das Bekenntnis zu dem Gott hervorrufen, ‚der Jesus von den Toten erweckt hat'?" Dazu meine kritische Frage: Warum sollte das „Messiasbekenntnis" des Petrus gerade das Bekenntnis zu dem Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, hervorgerufen haben? Das vermag ich nicht zu erkennen.

Ingo Broer, „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik (29–61).

B. versucht die Entstehung des Osterglaubens (unter Verzicht auf die Erscheinungen als notwendige Begründung für den Glauben an die Auferstehung Jesu) so zu erklären: Die Jünger haben nach Karfreitag die Erfahrung gemacht, „daß Jesus mit seiner Botschaft vom barmherzigen, dem Sünder nachlaufenden Gott gerade nicht gescheitert ist, im Gegenteil, daß er Recht hatte, wenn sich also die Botschaft Jesu in Erfahrungen der Jünger mit dieser Botschaft nach der Kreuzigung weiterhin als tragfähig und damit als wahr erwies, dann konnte Gott diesen Jesus doch gar nicht fallengelassen haben, dann war der unmittelbare Zusammenhang von Tun und Ergehen bei Jesus gerade nicht gegeben, dann war das äußerlich als Scheitern Jesu anzusehende Sterben am Kreuz in einer tieferen Dimension gar nicht als Scheitern und Verfluchung zu verstehen . . . Was die neutestamentlichen Schriften Erscheinungen nennen, wäre dann als innere, darum aber nicht weniger gewisse, äußerst lebendige Erfahrung zu verstehen, die den Jüngern deutlich machte, daß das, was Jesus ihnen von Gott gesagt und vorgelebt hatte, zutraf" (60). Es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum Jesu Botschaft vom barmherzigen Gott, die etwa auch Mohammed nach Ausweis des Korans entschieden vertrat, gerade das Osterkerygma, zu dem nach den Evangelien auch die Botschaft vom leeren Grab Jesu gehört, hervorgebracht haben soll. Ich vermag auch nicht zu sehen, worin sich B.s Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens viel von jener W. Marxens oder D. F. Strauß' unterscheidet.

Hansjürgen Verweyen, Die Sache mit den Ostererscheinungen (63–80).

Seinen Ausführungen kann man zustimmen; doch vgl. zu ihnen die kritischen Bemerkungen von J. Werbick in dessen Anm. 53 (123f).

Gunther Wenz, Ostern als Urdatum des Christentums. Zu Wolfhart Pannenbergs Theorie der Auferweckung Jesu.

W. zitiert aus den Werken Pannenbergs auch diese Sätze: „Ohne Jesu Auferweckung wäre der von Jesus verkündigte Vater nicht Gott"; „Die Erfüllung der menschlichen Bestimmung ist an Jesus offenbar geworden durch seine Auferweckung von den Toten". Nach Paulus ist Gott der, „der die Toten erweckt und das Nichtseiende ins Sein ruft" (Röm 4,17).

Passau Franz Mußner

Fander, Monika: **Die Stellung der Frau im Markusevangelium.** Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe. – Altenberge: Telos 1989. XI, 395 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 8), kart. DM 49.80

Die Erforschung der Frauenrolle im Urchristentum hat sich bisher auf paulinische und lukanische Texte konzentriert. Die Münsteraner Diss. von M. Fander untersucht zum ersten Mal systematisch die Frauengeschichten im MkEv. Die hermeneutische Perspektive ist feministisch, die exegetische Methodik streng historisch-kritisch, erweitert um sozialgeschichtliche Fragestellungen.

Die Arbeit hat zwei Teile. Zunächst werden S. 17–180 die „Erzählungen von Frauen im Markusevangelium" literarisch analysiert, d. h. Tradition und Redaktion geschieden, der vormarkinische Text meist im Wortlaut rekonstruiert und interpretiert (von der wachsenden Skepsis gegenüber solch detaillierten literarkritischen Scheidungen ist noch wenig zu merken). Der zweite Teil über die „Stellung der Frau im Urchristentum" (181–383) untersucht den kulturgeschichtlichen Hintergrund einiger urchristlicher Normen, ordnet die Ergebnisse des 1. Teils in die Geschichte des Urchristentums ein und wertet sie redaktionsgeschichtlich aus. Die wichtigsten Thesen seien in vier Punkten zusammengefaßt:

1. Eine Auslegung der mk Frauengeschichten auf der Ebene der Tradition zeigt: Keine von ihnen wurde erzählt, um zur Übernahme der traditionellen Frauenrolle zu motivieren. Im Gegenteil, drei durchbrechen sie: Die blutflüssige Frau durchbricht traditionelle Reinheitstabus (Mk 5,25ff). Die Syrophönizerin führt das einzige Streitgespräch, in dem Jesus seine Meinung ändert (7,24ff). In Mk 14,3ff tritt eine Frau in die Rolle männlicher Propheten, indem sie eine Königssalbung an Jesus vollzieht.

2. Der Vergleich mit dem kulturgeschichtlichen Hintergrund der mk Frauenerzählungen wird zum Menstruationstabu und Ehescheidungsverbot durchgeführt. Im ersten Fall zeigt sich, daß das Urchristentum eine einschränkende Norm mißachtete. Das zweiseitige Ehescheidungsverbot wird zwar meist als frauenfreundlich interpretiert, insofern beide Partner demselben Gebot unterworfen werden. Hier vertritt F. die These, daß die Gleichsetzung von Ehescheidung und Ehebruch einer allgemeinen asketischen Tendenz entsprach, die in der Regel mit frauenfeindlichen Konnotationen verbunden war. Die Gleichbehandlung von Mann und Frau entspricht zudem einer gesamtorientalischen Rechtstradition, die das Scheidungsrecht der Frau kannte. Die Arbeit greift hier die Debatte zwischen B. Brooten (EvTh 42,65–80 und 43,466–478) und H. Weder (EvTh 43,175–178) auf und entscheidet sie in einer sorgfältig dokumentierten Abhandlung im Sinne von B. Brooten. Das Ergebnis ist also: Wir finden im Urchristentum sowohl „emanzipatorische" Durchbrechung einschränkender Normen als auch deren Verschärfung.

3. Die bisherigen Ergebnisse werden dann in die urchristliche Sozialgeschichte eingeordnet: Frauen finden sich als Anhänger Jesu primär in den Ortsgemeinden. Auch wenn einige Wandercharismatikerinnen waren, was aber schwerer nachweisbar sei, so geschah die Modifikation traditioneller Frauenrollen im Rahmen des Hauses und als Korrektur traditioneller Oikos-Ethik (335ff). Andererseits wird das asketische Ideal, das hinter dem Ehescheidungsverbot stehen soll, eng mit Wandercharismatikertum und Naherwartung verbunden. Die Ausrichtung auf das nahe Reich Gottes als höchsten Wert habe alle anderen Werte relativiert, auch Familie und Ehe. Das asketische Ideal konnte daher in der Jesusbewegung ohne die ursprünglich mit ihm verbundenen sexual- und frauenfeindlichen Konnotationen übernommen werden. Erst nach dem Verblassen der Naherwartung seien (besonders in den Pastoralbriefen) die frauenfeindlichen Motive wieder reaktiviert worden.

4. Das MkEv nimmt auf dem Hintergrund der Ende des 1. Jh.s sichtbar werdenden Restriktionen der Frauenrolle im Urchristentum eine erstaunliche Rolle ein. Es bewahrt nicht nur die in den Frauenerzählungen der Tradition enthaltene kritische Tendenz, sondern setzt Frauen bewußt dem Unverständnis der (männlichen) Jünger entgegen – insbesondere als vorbildliche Anhängerinnen Jesu, die bis unters Kreuz Nachfolge praktizieren. Dahinter stehe möglicherweise die historische Erfahrung, daß Frauen in Verfolgungen eher den Mut zum Martyrium fanden. F. sieht ferner eine enge Verbindung zwischen den Frauengestalten des MkEv und dem Auferstehungsglauben und will z. B. die „Grabesgeschichte von ihrer Symbolik her u. a. auch als Aufforderung zur Emanzipation verstehen" (180).

Es handelt sich zweifellos um eine beeindruckende Arbeit. Sie greift an vielen Stellen weit über das MkEv hinaus. Die vielen wertvollen Ergebnisse zeigen, daß das Ziel, die „Unverzichtbarkeit" der feministischen Perspektive „für die traditionelle exegetische Forschung" zu zeigen (1), erreicht wird. Mit dieser Perspektive werden historisch-kritische Methoden nicht außer Kraft gesetzt, sondern bereichert. Einige Anfragen seien jedoch formuliert:

Die Auswahl der „Frauenerzählungen" ist nicht ganz überzeugend. Hätte nicht auch die Sadduzäerfrage behandelt werden müssen? In diesem Streitgespräch geht es um Ehefragen, vor allem formuliert hier Jesus eine Perspektive über die Trennung der Geschlechter hinaus: Im Himmel werden die Menschen weder Männer noch Frauen sein, sondern Engel (Mk 12,25). Wenn das Streitgespräch über die Ehescheidung Mk 10,2ff eine Frauenerzählung ist, obwohl in ihr keine Frau auftritt, sondern das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe diskutiert wird, so auch Mk 12,18ff. Ich komme somit auf 11, nicht nur auf 10 Frauenerzählungen im MkEv.

Hin und wieder ist bei deren Auslegung eine Tendenz zu einer symbolischen Auffassung von Aussagen spürbar. So richtig es z. B. ist, daß die Frauen eng mit der Auferstehung verbunden sind, sowenig überzeugt mich die Deutung des Engels am Grab als „animus" im Sinne der analytischen Psychologie C. G. Jungs (169). Sind die Engel im MkEv nicht eher geschlechtslos vorgestellt (Mk 12,25)? Auch wenn die Auferweckung von Jairi Töchterlein schon die Heilung der blutflüssigen Frau überstrahlt, so ist deren Glaube doch kaum „Heilsglaube . . . unter Einschließung von Tod und Auferstehung Jesu" (48). Hier werden die Texte m. E. überinterpretiert. Jedoch sind solche Überinterpretationen für die Arbeit nicht charakteristisch.

Ihre Stärke liegt zweifellos in der geschichtlichen Einbettung und Deutung der Textbefunde. Die rechtsgeschichtlichen Ausführungen zum Ehescheidungsverbot sind bestechend. Anfragen habe ich aber an die asketische Deutung des Ehescheidungsverbots. In Mk 10,2–9 wird durch Kombination von Gen 1,27 mit 2,24 die sexuelle unio – „die zwei werden ein Fleisch" – ausdrücklich erwähnt (anders als in CD IV,19, wo nur

Gen 1,27 zitiert wird). Die Sexualität in der Ehe wird hier m. E. positiv bewertet. Die vielen Parallelen zur Sexual- und Frauenfeindlichkeit tragen daher direkt wenig zur Erklärung dieses Ehescheidungsverbots bei, wohl aber indirekt: Auffällig ist das Zurücktreten des asketischen Motivs in dieser Jesusüberlieferung – ganz im Sinne von F.

An vielen Stellen wird Askese als frauenfeindlich dargestellt, obwohl die Vf.in betont, daß sie auch „emanzipatorisch" Wirkung haben konnte (334f): Die Hochschätzung von Askese und Ehelosigkeit machte Frauen zweifellos unabhängiger von ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter. Wenn aber asketische Motive im Hinblick auf die Stellung der Frau ambivalent wirken, so bestünde die historische Aufgabe darin, genauer zu eruieren, unter welchen Bedingungen sie den Spielraum von Frauen erweiterten oder einengten. Hier ist m. E. noch weiter zu forschen.

Solche Anfragen sollen den Wert dieser Arbeit nicht herabsetzen. Das entscheidende Ergebnis, daß die vormarkinische Tradition und das MkEv selbst ein Frauenbild enthalten, das nicht durch die traditionelle Frauenrolle bestimmt ist, ist m. E. überzeugend. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Exegese des MkEv und zur Erhellung der Rolle von Frauen im Urchristentum. Hier wird ein berechtigtes hermeneutisches Anliegen streng historisch-kritisch durchgeführt. Der theologische Gehalt der Texte kommt angemessen zur Geltung. Der überall spürbare Wille, dabei alle Ergebnisse einer historisch-kritischen Kontrolle zu unterwerfen, die Selbstverständlichkeit, mit der das traditionelle historische Wissenschaftsethos bejaht und praktiziert wird, machen es zu einem sympathischen Buch. Es ist geeignet, manche Vorurteile gegen eine von feministischen Perspektiven bestimmte Exegese abzubauen.

Heidelberg Gerd Theißen

Portefaix, Lilian: **Sisters Rejoice.** Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1988. 260 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, 20), kart. skr 167.–

Die Anwendung rezeptionstheoretischer literaturwissenschaftlicher Methodik (wie sie von W. Iser und H. R. Jauss entwickelt wurde) auf die neutestamentliche Literatur ist noch kaum erprobt. Die Vf.in versucht eine Verbindung mit religionsgeschichtlicher Methodik und einer feministischen Perspektive und versucht herauszufinden, wie Frauen (in Philippi) im ersten Jh. die christliche Botschaft verstanden haben, z. B. den Philipperbrief oder die Erzählung der Apostelgeschichte über die Mission in Philippi. Vorausgesetzt werden dabei aus dem Heidentum zum Christentum bekehrte Frauen, die wenig Kenntnis vom Judentum haben und nicht durch die Synagoge auf die Kirche vorbereitet wurden. Die Hauptfrage, die eine – notwendigerweise hypothetische, durch viele „vielleicht" charakterisierte – Antwort erfahren soll, lautet: Wie konnten die Frauen aufgrund ihrer bisherigen soziokulturellen und religiösen Erfahrungen, ihres „religious background", die christliche Botschaft verstehen? Entscheidend für die vorgelegte Untersuchung war deren lokale Einschränkung auf die (so vorausgesetzten) Frauen in Philippi, weil die Stadt aufgrund der Ausgrabungen und religionsgeschichtlicher Zeugnisse und der Christentumsgeschichte in ihr (bis zu Polykarps Brief belegt) sowie des Fehlens von Spuren eines jüdischen Einflusses am ehesten Voraussetzungen für eine fruchtbare Auswertung der neuen Fragestellung bietet. Freilich muß die Vf.in darüber hinaus medizin- und rechtsgeschichtlich wichtige Quellen aus der römischen Literatur auswerten, um die Lage der Frauen in einer antiken Stadt genauer beschreiben zu können.

Die Untersuchung enthält zwei große Teile: „Part I: Philippians Women's Social and Religious Backgrounds" (3–128), „Part II: The New Testament Texts as Received by Philippian Women" (129–202), dazu einige nützliche Register. Im ersten Teil wird die Existenz der Frauen, insbesondere im Blick auf die Religion beschrieben, dann Philippi und die für Frauen bedeutsamen Gottheiten und deren Kulte in Philippi (bes. Diana, Dionysus und Isis). Im zweiten Teil wird der Philipperbrief und das lk Doppelwerk darauf hin befragt, wie die Frauen in Philippi diese christlichen Zeugnisse verstehen und im Rahmen ihrer bisherigen religiösen Anschauungen rezipieren konnten. Schließlich sucht die Vf.in die Anziehungskraft des Heidentums und des Christentums für Frauen in Philippi zu vergleichen und „Christianity in the Life of a Philippian Wife" zu beschreiben.

Der besondere Wert der Arbeit ist in der Ausbreitung der sozial- und religionsgeschichtlichen Details zu erkennen, welche die Basis für die rezeptionstheoretischen Annahmen bieten. Diese lassen sich so zusammenfassen:

Das Christentum hat in seiner Anfangsphase viele heidnische Frauen angezogen; „a large part of the Christian message was easily accomodated within their existing religious referential framework" (199). Christliche Frauen der ersten Generation hätten ihre heidnischen Schwestern hauptsächlich durch die freudige Nachricht der Herrschaft Christi über den Kosmos und der Verheißung einer zukünftigen heilvollen Existenz „in his bodily likeness" (ebd.) gewonnen. In der zweiten Generation seien „financial and social benefits" (ebd.) hinzugekommen und hätten die Attraktivität des Christentums für die Frauen in Philippi erhöht. Freilich habe die Konversion auch verschiedenartige Leiden nach sich ziehen können: durch die heidnische Umgebung für alle Frauen, insbesondere aber für diejenigen, deren Männer nicht konvertierten (und die mit der christlichen Kindererziehung und der freigiebigen Wohltätigkeit der christlichen Frauen nicht einverstanden waren). Die Vf.in betont aber: „Nevertheless, to Philippian Christian women of all categories adherence to Christianity proved a source of overwhelming joy" (200).

Die Frauen in Philippi, die den Philipperbrief des Paulus hörten, seien durch ihre bisherige religiöse Umwelt insbesondere darauf vorbereitet gewesen, die Vorstellungen von der „himmlischen Bürgerschaft" und der „Diakonie" (des Sklavendienstes Jesu Christi) als Hauptthemen zu verstehen. „Pagan worshippers recognized sorrows in the lives of their gods as paralleling their own experiences, but such coincidence did not mean imitation of divine action, and the idea of a god assuming the ills of the world was unprecedented" (152). Die Verbindung von Leiden und Auferstehung habe dem menschlichen Leben, insbesondere der Existenz der Frauen eine Hoffnung gegeben, welche die christliche Botschaft attraktiv gemacht habe. „To females this implied liberation from the weak characteristics of the female sex" (153).

Der religionsgeschichtliche und feministische Interpretationshorizont der Untersuchung wird leider nicht durch eine religionskritische (z. B. götterkritische, heidentumskritische) Sicht durchbrochen, wie sie zumindest für Paulus selbstverständlich war, der davon ausging, daß die Hinkehr zu Gott und seinem Messias Jesus mit der Abkehr von den nichtigen Götzen einherging. Der rezeptionstheoretische Ansatz, wie die Vf.in ihn verfolgt, scheint eine fast bruchlose Rezeption christlicher Verkündigung bei den Frauen in Philippi zu vermuten. Daher wird man auch kritisch bleiben gegenüber der Prognose, diese Untersuchung öffne die Tür „to a fresh understanding of the New Testament for pagan women of every period and cultural background who convert to Christianity. The pagan woman of antiquity can be seen as representative of her pagan sisters throughout time and space" (202). Sollte die Theologie nicht doch eher von der Vermutung ausgehen, daß das NT den heutigen lebendigen Glauben der Kirche, von Frauen und Männern, als die entscheidende Verstehensvoraussetzung für heutige Heiden hat, die der christlichen Botschaft begegnen?

München Rudolf Pesch

Interpretazione e Invenzione. La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche. Atti dell' Ottavo Colloquio sulla interpretazione, Mazerata, 17–19 marzo 1986, hg. v. Giuseppe Galli. – Genova: Editrice Marietti 1987. 284 S. (Atti di convegni 3 / Università degli studi di Macerata. Pubblicazioni della Facolta di Lettere e Filosofia, 37), kart. Lit 30 000.–

Der Prof. für Psychologie an der Univ. Macerata, der schon verschiedene interdisziplinäre Colloquien in seiner Heimat anregte (u. a. zu Apg 10, 1980), hat 1986 Angehörige unterschiedlicher geisteswissenschaftlicher Disziplinen zu einem Gespräch über die Auslegung von Lk 15,11–37 unter dem Aspekt „Interpretazione e Invenzione" eingeladen und in dem vorliegenden Bd sowohl die Referate als auch die wichtigsten Diskussionsbeiträge veröffentlicht.

Den Anfang bilden die ausführliche exegetische Auslegung des Textes (17–67) durch V. Fusco, Neutestamentler von Neapel, und ein Überblick über die Interpretation der Kirchenväter (69–96) durch E. Cattaneo, Patrologe von Neapel. Es folgen zwei rein linguistische Beiträge von G. Mastrangelo, Philologe von Macerata (99–124), und J. S. Petöfi, Prof. für Semantik in Bielefeld (125–142). Aus psychoanalytischer Sicht behandelt dann P. Lavanchy, Mitglied der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse, die Dichtung von A. Gide (145–181); E. Rüf, Psychotherapeutin, macht unter Berufung auf C. G. Jung mehrere originelle Beobachtungen am Text (183–201). Die Kunsthistorikerin C. Diekamp Moiso zeigt schließlich an 32 Abb., wie die Parabel in der niederländischen Malerei behandelt wurde (205–244). Die vielen Diskussionsbeiträge werden am Ende systematisch geordnet zusammengefaßt, z. B. unter den thematischen Gesichtspunkten „Diversità di livelli nell'inventività interpretativa", „L'amore oltre la giustizia" und „Interpretazione descrittiva e interpretazione inventiva" (247–284).

Die vorliegenden Referate behandeln Lk 15 unter Gesichtspunkten, die über die mit diesem Bd verwandten Beiträge in F. Bovon/G. Rouille (Hg.), Exegesis, Problèmes de méthode et exercises de lecture (Genèse 22 et Luc 15) (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1975, noch hinausgehen. Wie schon der Titel andeutet, liegt der Schwerpunkt auf der hermeneutischen Problemstellung, dem Verhältnis zwischen Erklärung des vorliegenden Textes (interpretazione), die nicht ohne Verbalisierung des Ungesagten auskommt, und der aktualisierenden, kreativen, den „Text" sogar notwendig ändernden Deutung (invenzione). Aufschlußreich und sehr anregend für den Exegeten sind besonders die solide Auslegung von V. Fusco und die psychoanalytischen Beobachtungen von P. Lavanchy und E. Rüf, wobei letztere auch sehr deutlich die Grenzen jeder tiefenpsychologischen Auslegung erkennen lassen. Leider fehlt eine ausführliche Berücksichtigung der späteren kirchlichen Auslegung, der Darstellungen in der neueren Kunst und der über A. Gide hinausgehenden neueren Literatur. Im Hinblick auf die bleibende Aufgabe der Theologie, das Wort der Bibel immer neu zu übersetzen und aktualisieren, ist die Veröffentlichung dieses interdisziplinären Colloquiums von Macerata sehr zu begrüßen.

Wien Jacob Kremer

Ménard, Jacques: **La gnose de Philon d'Alexandrie.** – Paris: Cariscript 1987. 194 S. (Gnostica)

Ménard schließt an die bestehende Diskussion an, ob Philo Theologe oder Philosoph sei. Er kommt im Verlauf seiner Abhandlung zu dem Ergebnis, daß Philosophie bei Philo die Wissenschaft von der Welt, vom menschlichen Ich und von Gott ist.

Mithin sei Philo Theologe, nicht Philosoph (130).

M. geht in seiner Studie von drei Prämissen aus:

1. Die Anthropologie Philos resultiert ausschließlich aus dem Glauben an Gott als Schöpfer des Menschen.
2. Theologie und Anthropologie gehören bei Philo zusammen.
3. Voraussetzung für die zweite Prämisse ist ein authentischer Glaube an den Sinn der Bibel (12).

In einem ersten Abschnitt (I) über die Schöpfung legt M. dar, daß zwar nach Philo auch der aus Lehm geformte Mensch von Gott geschaffen wurde, aber letztlich trotzdem nur der Gott ebenbildliche Mensch alle Tugenden ausübt (40).

In Abschnitt II erläutert M. die daraus folgende Situation des Menschen in der Welt.

Der Mensch hat stets zum Ziel die Gotteserkenntnis zu erlangen (49). Seine Eigenliebe aber hindert ihn daran, da sie bei ihm Vorrang vor der Liebe zu Gott hat (53).

Folglich muß der Mensch in der Welt zwischen beiden wählen.

Entsprechend lautet Abschnitt III bei Ménard: „Der Mensch muß zu Gott zurückkehren."

Die dazu erforderliche Tugend wird erreicht 1. durch Askese bezüglich des Körpers (84), der „Sensationen" (= Vergnügungen) und des Wortes, 2. durch Anstrengung, 3. durch Erkenntnis (96).

Die zu dieser Erkenntnis notwendigen Worte empfängt der sittlich Fortschreitende gemäß seinem Verständnis (98).

Voraussetzung für dieses Verständnis ist die Erkenntnis der Welt, welche ihm die Philosophie vermittelt, so daß er zur Kontemplation übergehen kann (117).

So führt Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis. Diesen Gedanken entwikkelt Philo v. a. in den „Wanderungen" Abrahams (127):

Gotteserkenntnis findet in drei Schritten statt, nämlich im Abweisen der Sternkulte, im Übergang von der Weltbetrachtung zur Selbsterkenntnis und in der mystischen Suche Gottes in der Kontemplation (127).

Größtes Geschenk der Selbsterkenntnis ist die Erkenntnis des eigenen Nichts, welche das Verlangen nach Vollständigkeit hervorruft. Diese aber kann der Mensch nicht aus eigener Kraftanstrengung realisieren (129).

Die Philosophie muß zur Gotteserkenntnis führen und gipfelt in der Ethik (129).

Daher ist die Philosophie die Wissenschaft von der Welt, vom menschlichen Ich und von Gott (130).

M. unterscheidet bei Philo drei Stufen der Erkenntnis:

1. Die Erkenntnis der Realitäten der Welt. 2. Die Allegorische Erkenntnis. 3. Das Besinnen ohne Vermengung.

Auf der zweiten Stufe ist der Mensch auf die Mithilfe Gottes angewiesen.

Mit Cazeaux, aber gegen Festugière und Völker ist M. der Ansicht, Philo sei Mystiker, denn er bewundere Platon als einen ausgezeichneten Imitator des Mose und dies sei charakteristisch für Mystiker (143).

Glaube ist ein Synonym für Vertrauen, Wissensdurst (161) und Unterscheidung des Stetigen vom Wandelbaren. Durch den Glauben wird der Glaubende ein von Gott Geliebter (162).

Die Belohnung für die Tugend ist die Ekstase (163), die „nüchterne Trunkenheit", mit der der Weise beschenkt wird. Das Bewußtsein des Ich muß vollkommen ausgeschaltet sein, um Gott begegnen zu können (169).

Zeichen der göttlichen Gegenwart ist dann die wahre Freude. Diese bestimmt zusammen mit der Hoffnung das Leben des Gerechten (175).

Abschließend nennt M. die philonischen Beispiele für ein solches tugendhaftes Leben:

1. Mose, der selbst lebendes Gesetz geworden ist (176);
2. Jakob, der durch Übung und Fortschritt sein Ziel erreicht hat;
3. Israel, der Gott gesehen hat;
4. Isaak, der sich ohne geistige Anstrengung in den höchsten geistigen Sphären befindet (178).

M. hat in seiner Abhandlung dargestellt, daß Philo sich für die Darstellung theologischer Zusammenhänge philosophischer Begrifflichkeit bedient.

In diesem Ergebnis läßt sich M.s Arbeit durchaus vergleichen mit Walter Völkers „Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit", Leipzig 1938.

Doch geht es M. – im Gegensatz zu der umfassenden Studie Völkers – in erster Linie darum, einige wenige Elemente der Anthropologie Philos zu erhellen (11), die sich im Folgenden als ein zentrales Element seiner Theologie erweist.

Aufgrund dieser selbstauferlegten Begrenzung muß sich M. freilich an manchen Stellen mit Andeutungen begnügen. So bieten z. B. die Begriffe „Menschenliebe" und „Sabbatruhe" keine vollständige Definition der „Nachfolge" (153).

Es ist ein sehr gut verständliches Einführungswerk in die wesentlichsten Aspekte der philonischen Theologie entstanden, welches der Vielschichtigkeit dieses Systems durchaus Rechnung trägt.

Bremerhaven Manuèla Wüsteney

O'Keefe, John James: **A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius.** A Reexamination, Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis. – Münster Diss. Masch. 1987. VIII, 343 S.

Im SS 1987 wurde J. J. O'Keefe, ein amerikanischer Priester, der in einer Diözese in Mozambique inkardiniert ist, von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster mit einer von M. M. Garijo-Guembe betreuten Diss. zum Dr. theol promoviert. Der Untertitel seiner Arbeit kündigt sein Vorhaben auf deutliche Weise an. Dem Vf. schien es möglich, die Einschätzung der Christologie des Nestorius grundlegender als jemals vorher zu überprüfen. Und dies nicht nur im historischen Kontext der Auseinandersetzung mit Cyrill von Alexandrien, sondern auch mit Blick auf einen bleibenden Beitrag zur Tradition der Kirche.

Um diese Rehabilitation vorzunehmen, greift O'K. nur gelegentlich auf die Brief- und Predigtfragmente zurück – die durch Loofs hg. Nestoriana –, die er als eine verdächtige Zusammenstellung der Gegner des Nestorius ansieht (21). Er bezieht sich nahezu ausschließlich auf den Liber Heraclidis (HL), der uns nur in einer syrischen Übersetzung des 4. Jh.s überliefert ist. Er benutzt diese Quelle in der englischen Übersetzung von Driver und Hodgson und stützt sich für seine philologische Interpretation auf die entsprechenden Analysen von L. Abramowski.[1] Was jedoch die literarische Analyse angeht, setzt er sich kritisch mit L. Abramowski sowie deren Kritikern L. Scipioni und R. Chesnut auseinander, um schließlich eine eigenständige Theorie bzgl. der Komposition des LH zu entwickeln. Zusammen mit Scipioni hält er an der Authentizität des Eingangsdialoges fest, den Abramowski einem Pseudo-Nestorius aus Konstantinopel zuschrieb, der ihn zwischen 480 und 525 geschrieben hätte.[2] Mit Chesnut setzt er diesen Dialog vor dem Beginn des christologischen Streites an, wohingegen Scipioni ihn auf die Exilsjahre in Ägypten datiert.

Die Annahme der Authentizität des Dialoges führt O'K. zu der Überzeugung von der Orthodoxie des Nestorius. Dieser stelle dort die Grundlagen einer theozentrischen Christo-

[1] Vgl. S. 92.109–110.324, Anm. 6. Die mangelnde Vertrautheit mit der syrischen Sprache – er schreibt unverständlicherweise immer „Syrian" – verraten einige Mißgriffe wie: „der arabische Historiker der Kirche Habeshaba" (47.48.53.65) oder „Cyrill von Edessa" (67).

[2] O'K. macht sich die Arbeit etwas zu einfach, indem er den Artikel von L. Abramowski, Ps.-Nestorius und Philoxenus von Mabbug (ZKG 77, 1966, 122–125) nicht beachtet.

logie dar (274–275), der er nie untreu geworden sei (80) und die von Grund auf von oben sei (182); kurzgesagt, eine „Sohn-Gottes-Christologie" (166.277.289.309). Der Vf. wirft Grillmeier vor, seine Einschätzung der Lehre des Nestorius nicht geändert zu haben, nachdem er dem Beweisgang von Scipioni und Chesnut zugestimmt habe.[3]

Die Frühdatierung, die er dem Dialog zuschreibt, kommt O'K. für seine Theorie über die literarische Struktur des LH zugute.

Dort, wo von vielen nur eine ungeordnete Zusammenstellung gesehen wird, erkennt er einen weisen Aufbau: 8 literarische Einheiten (Abschnitte) seien in einem historisch gewachsenen Muster angeordnet, das in einer dreifachen kompositorischen Kompilation (Hauptteile) erreicht wurde.[4]

Von den Einheiten sind die einen historisch und die andern im eigentlichen Sinn theologisch. Hier nun die Liste, mit den Seitenangaben der syrischen Ausgabe von P. Bedjan:

1. Dialog, theologisch (10–125); 2. Zusammenfassung und Einführung (126–137); 3. historisch und apologetisch (146–193); 4. theologisch, Zurückweisung des dogmatischen Briefes von Cyrill (194–270); 5. theologisch, Zurückweisung des Briefes von Cyrill mit den Anathemata (137–146[5] und 271–405); 6. theologisch, Fortsetzung des vorhergehenden Einheitens (405–452); 7. historisch und apologetisch (452–459); 8. ebenso, Nachwort (459–521).

Wie wir schon gesagt haben, datiert der Vf. Einheit 1 vor dem christologischen Streit. Die Einheiten 2.3 und 4 setzt er zwischen 431–432 und nach dem Konzil von Ephesus an. Die Einheiten 5.6 und 7 wären in Antiochia zwischen 433 und 436 verfaßt worden, zu der Zeit, als Cyrill auf seine Weise die Einigungsformel mit Johannes von Antiochien interpretierte. Die Einheit 8 schließlich würde auf das Jahr 449 oder 450 zu datieren sein, genauer zwischen der „Räubersynode" von Ephesus und dem Konzil von Chalkedon. Nestorius wäre folglich von seinem Exil in Ägypten ab in ein „theologisches Schweigen" gefallen. Dann jedoch, als die Entwicklung der Ereignisse rückblickend seine Person und seine Christologie zu rechtfertigen schienen, hätte er sich entschlossen, sein Schweigen zu brechen, indem er seine früheren Schriften, so wie sie waren, ohne sie zu überarbeiten, herausgab, nur um ein Nachwort ergänzt (23–27).

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß O'K. zwischen den ursprünglichen Einheiten und dem fertigen Werk noch 3 Kompilationen annimmt. Die erste, die die Einheiten 1.2 und 4 in sich vereinigt, sei in Antiochia im Jahre 431 oder 432 entstanden. Die zweite, die die Einheiten 5 und 6 verbindet und ebenfalls in Antiochia anzusiedeln ist, sei zwischen 433 und 435 zu datieren. Die dritte, bestehend aus den Einheiten 3.7 und 8, sei zur gleichen Zeit entstanden wie die Ausgabe von 449 oder 450.

Der Vf. liefert keine überzeugende Rechtfertigung für diese drei Bearbeitungen. Ihre einzige Funktion scheint darin zu liegen, seine Theorie bzgl. der chronologischen Abfolge der Einheiten zu untermauern.[6]

Die „Hauptteile" spielen in der Interpretation, die O'K. von der Christologie des Nestorius anbietet, keine Rolle. Der ganze Beweisgang bzgl. der Lehre spielt sich auf der Ebene der Einheiten ab. Es geht Vf. darum, sowohl die Festigkeit der Grundidee als auch die Entwicklung im Denken aufgrund der Umstände aufzuzeigen.

Konkret: Nestorius hätte immer die eine theozentrische Christologie vertreten. Zunächst jedoch hätte er sie unter soteriologischem Blickwinkel geradezu spontan durch die Formel vom „*idion prosôpon*" des Sohnes ausgedrückt. Dann jedoch hätte ihn die Kontroverse mit Cyrill zu der mehr „statischen" Formel des „*prosôpon koinon*" oder des „*prosôpon* der Vereinigung" geführt. Es handle sich um dem Wesen nach synonyme Formulierungen, denn das „*prosôpon*" des Nestorius bezeichne immer den gleichen und einzigen Sohn.

Das Vorgehen des Vf.s bei seinem Beweisgang zeichnet sich dadurch aus, daß er sich der literarischen und der theologischen Analyse in gegenseitiger Abhängigkeit bedient, wobei die Priorität der zweiten zukommt (73). Auf der einen Seite nämlich ist das Hauptargument für seine Struktur des LH, die er im 1. Kap. seiner Diss. entwickelt hat, das der Kohärenz und der Entwicklung der Christologie durch die aufeinanderfolgenden Einheiten hindurch. Auf der anderen Seite rechtfertigt die christologische Untersuchung, die Gegenstand von Kap. 2 ist und im dritten und letzten Kap. nur noch zusammengefaßt wird, die orthodoxe Interpretation der nestorianischen Formeln, indem sie auf die Einheit und die literarische Struktur des LH zurückgreift. Man erwartet folglich, den Kern des Beweisganges im mittleren Kap. zu finden, denn die Tatsache, daß eine im strengen Sinne philologische Untersuchung des LH im 1. Kap. fehlt, nimmt der literarischen Theorie viel an Gewicht.

Leider ist man nach der Lektüre der „Analysen" des 2. Kap.s enttäuscht. Anstatt einer streng vergleichenden Studie der christologischen Formeln und Begriffe im Kontext der Dogmengeschichte, findet man hier nichts anderes als eine Abfolge mit Anmerkungen versehener Zitate, wobei man nicht einmal jedes Mal klar zwischen der Stimme des Nestorius und der seines Auslegers zu unterscheiden vermag. Bzgl. der auf diese Weise erläuterten Einheiten, die offensichtlich mit Blick auf die zu beweisende These ausgewählt wurden, beschleicht einen ein ungutes Gefühl. Hat der Vf., trotz interessanter Beobachtungen und geschickter Zusammenstellungen, der Komplexität und Eigentümlichkeit der Christologie des LH genügend Rechnung getragen? Hat er nicht etwas von einer „Son of God-christology" gewisser zeitgenössischer Theologen hier eingetragen, die nichts von einer Substanzhaftigkeit der Naturen und der Hypostase halten?[7]

Vor allem hinsichtlich der Hauptthese, die das „gemeinsame *prosôpon*" mit dem „eigenen *prosôpon*" des Sohnes gleichsetzt (z. B. 269), stellen sich Zweifel ein. O'K. sieht im „*prosôpon* der Vereinigung" mehr als einen Austausch oder eine „Perichorese" der Vertrautheit und der Anbetung: die Person des Sohnes Gottes selbst, jene, die der Eingangsdialog des LH als einen als „Soldaten verkleideten König" bezeichnet hat (111–118.204–206). Jedoch ist bekannt, daß Nestorius die Vokabel „Sohn" unter die „doppelten" Namen der Inkarnation einordnete. In diesem Sinne interpretiert er auch das Glaubensbekenntnis.[8]

Es entpuppt sich als schwache Stütze, auf den trinitarischen Sinn der Vokabel „*prosôpon*" zurückzugreifen (260), denn das christologische Problem besteht darin, nicht das Subjekt des Geschehens der Inkarnation zu bestimmen, sondern jenes der ontologischen Vereinigung, die dessen Folge ist. O'K. gibt selber zu bedenken, daß das „*idion prosôpon*" die Handlung beschreibt und das „*prosôpon koinon*" das Ergebnis (180). Die Identität darf also nicht a priori vorausgesetzt werden.[9]

Der einzige Text, der auf den ersten Blick O'K. recht zu geben scheint,[10] könnte jedoch in Wirklichkeit vielmehr die Assimilation des „eigenen *prosôpon*" zum „gemeinsamen *prosôpon*" nahelegen als das Gegenteil. In der Tat, wenn die Annahme der „forma servi" es der Gottheit erlaubt, wie durch ihr „eigenes *prosôpon*" zu sprechen, liegt es nicht daran, daß das „*prosôpon* der Vereinigung" gemeinsam ist, die zwei *ousiai* hingegen, jene Gottes und jene des Knechtes, jede in ihren jeweiligen *Hypostasen* existieren?

Dem Vf. zufolge hätte Nestorius seine erste Vorstellung vom „*idion prosôpon*" durch jene vom „*prosôpon koinon*" präzisiert, um sie vor jeder Cyrillschen Interpretation der hypostatischen Union zu bewahren.[11] Kann man nicht ebensogut die entgegengesetzte Hypo-

[3] Vgl. S. 13–14.34.38.314, Anm. 47.315, Anm. 56. Dieser Vorwurf ist unbegründet. Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I, Herder, 1979, 710.

[4] Vgl. S. 75–77 und das Schaubild auf S. 310. Es wird heute allgemein angenommen, daß die jetztige Unterteilung des LH in Bücher und Kapitel nachträglich ist.

[5] Das Durcheinander auf den S. 137–146 stammt vom modernen syrischen Archetyp; O'K. spricht sie Nestorius zu, S. 330, Anm. 90! Er weiß indessen um das Fehlen einer handschriftlichen Überlieferung des LH, erklärt es jedoch durch die späte Veröffentlichung des Werkes zu Lebzeiten des Nestorius (106)!

[6] Die erste Kompilation dient der Verbindung des vor-ephesinischen Dialogs mit den zwei nach-ephesinischen Einheiten durch den Übergang der Einheit 2. Die dritte Kompilation dient der Neuordnung der „deplazierten Einleitung", die der Abschnitt 3 bildet, vgl. S. 87 und zögernd auf S. 89.

[7] Vgl. S. 322, Anm. 2; S. 288: „Jesus is not identical with God in his nature, in either nature (God or man) . . . Jesus is identical with God in his prosopon or in his Sonship . . . The uniqueness of his prosoponic union is that it allows Jesus of Nazareth to live his divinity freely as Son because he experienced his divinity as Son and not in or with or as Logos"; S. 301: „Jesus found his divinity in his humble obedience in doing the will of God."

[8] Vgl. S. 20.200. Vf. setzt ein wenig zu schnell das Credo des Nestorius mit jenem von Konstantinopel gleich.

[9] Vgl. z. B. den Text und den Kommentar auf S. 191.

[10] Ausgabe Bedjan, S. 151–152, zitiert und kommentiert von O'K. S. 213–218.

[11] Über die „Vereinigung gemäß der Hypostase" von Cyrill fällt O'K. dasselbe Urteil wie Nestorius, indem er die Hypostase mit der göttlichen Natur des Wortes gleichsetzt, was einer Negation der menschlichen Natur des Christus gleichkommt, vgl. S. 184.207–208.290–292. Diese Reduktion auf einen „Monophysitismus" kehrt die Denkbewegung Cyrills um, der intuitiv die Natur der Hypostase eingliederte und nicht umgekehrt. Es erscheint uns als symptomatisch für das Vorurteil des Vf. hinsichtlich der hypostatischen Union, daß er als „Alt-Nicäer" schreiben konnte, die Hypostase, verstanden als Synonym der Ousia, würde das Identitätsprinzip in der Triniät bilden, vgl. S. 219.

these vertreten: nämlich einer Apologie des Nestorius für das „*prosôpon* der Vereinigung" durch eine Berufung auf das „eigene *prosôpon*", in Erwiderung auf die Anklage, zwei Söhne zu lehren?[12] Ein anderer theologischer Zusammenhang würde so jenen umkehren, den O'K. faktisch als einziges Argument für die Priorität und die Authentizität des Eingangsdialoges des LH in Anspruch nimmt.

Überdies muß der Vf. gegen seinen Willen einsehen, daß es ihm nicht gelungen ist, das „*prosôpon*" des Nestorius auf vollkommen befriedigende Weise zu interpretieren.[13] Nachdem er versichert hat, daß diese Vorstellung eine Identität in zwei verschiedenen Realitäten kennzeichnet (283), gibt er zu, daß er das Wie nicht genau versteht (294) und neigt dazu, hierin weniger einen Fachbegriff zu sehen, den man mit philosophischen Vokabeln definieren könnte, als vielmehr einen Ausdruck monastischer Spiritualität (298–300). Klarer ausgedrückt: das „*prosôpon*" Gottes zu haben, besteht für Christus wie für den Mönch darin, das zu wollen, was Gott will (143–145.284.301) Das „*prosôpon*" scheint demnach beim zweiten Adam wie beim ersten nichts anderes zu sein als das – empfangene wie geschaffene – Bild und Gleichnis Gottes (283).

Folglich ist es wenig überzeugend, daß die Nestoriussche Vereinigungsformel „freiwillig und nicht natürlich" nichts anderes aussagt als die Zweckfreiheit der Inkarnation und nichts von einer gnadenhaften Vereinigung spricht; wenn diese mehr als nur eine moralische ist, was geschieht dann mit den „natürlichen *prosôpa*" der zwei Naturen, die *Ousien* und *Hypostasen* sind (189.260.297)? Es reicht nicht aus zu behaupten, es wäre nötig aufzuzeigen, daß diese keine andere Bedeutung haben als die reale – und nicht rein natürliche – Eigenheit der Naturen zu bezeichnen (259–265) und daß ihr gegenseitiger Austausch mehr das Äquivalent zu einer „*en-hypostasie*" bildet (296) als die Summe oder gar die „*krasis*" zweier Einzelpersonen, die durch ihre hypostatischen Eigenschaften Gestalt gewinnen.

Man wird O'K. in bezug auf eine Rehabilitation der orthodoxen Absicht des Nestorius gerne folgen. Er, der sicherlich niemals den „Psilanthropismus" und Adoptianismus vertreten hat, den ihm seine Gegner vorwarfen.[14] Aber man kann auch weiterhin ein zurückhaltenderes Urteil über sein theologisches Denken fällen, auch wenn man es in den Rahmen der kirchlichen Tradition seiner Zeit stellt. O'K. faßt die Christologie des Nestorius in der Formel „eine Person in zwei Naturen" zusammen (302) und sieht in seinem Werk eine Quelle der Anregung für das Dogma von Chalkedon (304). Diese letzte Meinung ist historisch nicht haltbar, selbst wenn man einige Unklarheiten in den Vorstellungen von „*prosôpon*" und „*hypostasis*" der Definition von Chalkedon annimmt. A. Grillmeier hat wahrscheinlich recht gesehen, wenn er schreibt, daß Nestorius, obwohl er an der Schwelle zu Chalkedon angekommen ist, trotzdem der Lösung des christologischen Streites gegenüber, den das Konzil auf geradezu intuitive Weise in Angriff nahm, verschlossen blieb.[15]

O'K. hat seine Neubewertung der Christologie des Nestorius an eine ungenügend abgesicherte literarische Theorie geknüpft.[16] Das letzte Wort zu den Fragen von Authentizität, Integrität und Kompilation des LH ist sicherlich noch nicht gesprochen. Doch, wenn man sich nicht einer Utopie hingeben will, wird dies letzte Wort einer strengen philologischen Analyse angehören und nicht einem theologischen Kommentar, der von persönlichen Eindrücken lebt. Der Vf. hat zumindest das Verdienst, die Aufmerksamkeit wieder auf eines der fesselndsten Denkmäler der christologischen Dogmengeschichte des 5. Jh.s gelenkt zu haben.

Louvain-la-Neuve André de Halleux

(Übersetzung aus dem Französischen von Martin Gaukesbrink)

[12] Vgl. S. 170–171 und 326–327, Anm. 42, wo der Vf. die Christologie des Nestorius als radikal antiochenisch bezeichnet und, obwohl authentisch, in ihr eine akzentuierte Wiederaufnahme von Theodor von Mopsuestia sieht.

[13] Vgl. S. 217 und 261: bedingt durch den Streit bedeutet der Wechsel vom „eigenen *prosôpon*" zum „*prosôpon* der Vereinigung" nicht weniger einen „desintegrierenden" Faktor im Denken des Nestorius. Das zunehmende Beharren auf den zwei Hypostasen Christi zeugt von einem vielleicht übertriebenen Dyophysismus.

[14] Dies wird von zahlreichen Patrologen seit Beginn dieses Jahrhunderts angenommen.

[15] A. Grillmeier (s. o. Anm. 3), S. 654 und 725–726.

[16] Vgl. S. 217–218; oben, Anm. 2 und 6; ein Eingeständnis von „confusion" im Abschnitt Nr. 4, S. 90; Zweifel an der Unterscheidung der Einheiten 5 und 6, S. 94–96.

Kurmann, Alois: **Gregor von Nazianz. Oratio 4 gegen Julian. Ein Kommentar.** – Basel: Fr. Reinhardt 1988. 421 S. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 19)

Der hier vorzustellende Kommentar ist – das darf gleich zu Beginn ohne Übertreibung und ohne Schönfärberei festgehalten werden – als beispielhaft und richtungweisend anzusehen, hat es doch K. verstanden, einen gewiß nicht leichten Stoff, wie ihn der Inhalt dieser „Kampfrede" Gregors v. Nazianz gegen den bereits toten Kaiser Julian darstellt, dem Verständnis von uns Heutigen zuzuführen, die wir den damaligen Ereignissen nicht mehr (wie Gregor und seine christliche Anhängerschaft) emotional gegenüberstehen, sondern danach trachten, sie im Lichte nüchterner Objektivität oder gar mit einer gewissen Skepsis gegenüber den polemischen Äußerungen Gregors über die Repression unter Julian zu sehen. Und dies ist K. auf einem Raum von rund 420 S. gelungen: ein „erträgliches" Maß, wenn man bedenkt, daß die 1. Invektive Gregors gegen den Apostaten (bzw. 4. Rede nach der Zählung seiner sämtlichen Reden bei Migne) immerhin 124 Kap. umfaßt! Um das Buch nicht über Gebühr anschwellen zu lassen und dadurch unübersichtlich und unhandlich zu machen, galt es also, sich bei aller Fülle des zu Gebote stehenden Materials zu beschränken und ein ausgewogenes Mittelmaß zu finden, ohne damit ein Kommentierungsdefizit zu riskieren – eine Kunst, die nicht jedermanns Sache ist. K. hat das m. E. mit seinem Kommentar zuwege gebracht, dem man in dieser Hinsicht Modellcharakter bescheinigen darf. „Zweck der vorliegenden Arbeit ist es", schreibt K. in der Einleitung S. 6, „eine philologische und historische Lesehilfe zu geben". Man vergleiche auch S. 30, wo er betont, daß er die Herausarbeitung der verschiedenen „sprachlichen Möglichkeiten Gregors" sich hat angelegen sein lassen, im Konkreten: das Aufzeigen der Parallelen im Werk des Nazianzeners, das Aufspüren von Zitaten und Anspielungen auf antike Autoren usf., worin sich nicht zuletzt die „Rundumbildung" (ἐγκύκλιος παιδεία) des Kirchenvaters kundtut, – ein Anliegen, von dem K. bescheiden sagt, es „nur ansatzweise" erfüllt zu haben.

Die Arbeit besteht aus „Vorwort" (3–4), wo K. u. a. dem inzwischen verstorbenen Mentor der Gregorforschung, B. Wyss, für mannigfache Unterstützung dankt; aus „Einleitung" (5–30), die sich mit Datierung, Disposition, Charakterisierung der Schrift und ihrem Text (fußend auf Bernardis Ausg., SC 247, Paris 1978, mit ein paar hauptsächlich die Interpunktion und Orthographie betreffenden Modifikationen: 26–28) befaßt; sowie aus „Literaturverzeichnis" (31–35) (unterteilt in „Ausgaben", „Übersetzungen" und „Monographien" bzw. „Artikel") neben „Abkürzungen" (35–36). Darauf folgt der eigentliche Kommentar (37–418), wozu sich noch ein „Index verborum", ein Verzeichnis griechischer Begriffe, gesellt (419–421).

Die vorhin angesprochene „Objektivität" gepaart mit der nötigen Skepsis, mit der man Gregors Streitschrift zu begegnen hat, äußert sich bei K. in programmatischer Form S. 26: „So sind Or. 4 und 5 ebenso sehr eine stolze, rhetorisch-pathetische Zur-Schau-Stellung des christlichen Selbstgefühls durch einen Vertreter der Reichskirche angesichts des gescheiterten Angriffs auf diese Konzeption, wie eine intolerante, absolute Ablehnung des Existenzrechtes der heidnischen Welt in allen ihren Aspekten." (Vgl. zur Zielsetzung dieser Reden im übrigen S. 20, 24 und 28). Dieser ausgewogenen, vorurteilsfreien Betrachtungsweise bleibt K. auch im einzelnen treu, so z. B. bei Erörterung des berühmt-berüchtigten „Rhetorenedikts" bzw. „Schulgesetzes" Julians zwecks Ausschlusses der Christen von den „studia humaniora" S. 48ff (zu § 5 der Rede), wo er sich gezwungen sieht, der Wahrheit zuliebe festzustellen (51): „Falsch ist die Behauptung Gregors, Julian habe allen Christen die griechische Literatur verbieten wollen." Oder auch S. 155ff (zu § 46) im Zusammenhang mit der von Gregor als Usurpation hingestellten „Selbstkrönung" Julians zum Augustus, wozu K. unter Beifügung von Gründen bemerkt (158), daß sie „staatsrechtlich nicht eindeutig" als solche zu bezeichnen sei.

Beachtliche philologische Akribie legt K. etwa S. 47 (zu § 5) bei der Interpretation einer schwierigen Formulierung an den Tag; bemerkenswert ist auch sein feines Gespür für das richtige Erfassen der auf Anhieb nicht gleich einleuchtenden Passagen, so z. B. S. 51 (gleichfalls zu § 5), S. 205 (zu § 61) oder auch S. 334 (zu § 99: darüber unten).

Die Zwangslage, in der sich K. beim Kommentieren hinsichtlich der Beschränkung auf das Allernötigste befunden haben muß, wird einem so recht bewußt, wenn man daran geht, beim Durchmustern seines Kommentars aus dem eigenen Fundus persönlicher Lektüre zu schöpfen, nicht etwa, um K. zu korrigieren (wozu es kaum einen Anlaß geben dürfte), sondern lediglich, um der Verlockung zu

ergänzenden oder weiterführenden Bemerkungen – insbesondere im Sinne der von K. S. 30 geltend gemachten Nützlichkeit, Gregors Schrift aus seinem übrigen Werk zu illustrieren – nachzugeben. Ich will das, aus verständlichen Gründen, mit einer beschränkten Auswahl in exemplarischer Form tun.

Mit Bezug auf die Formulierung der „platonischen Antithese zwischen Rede und Wahrheit" in § 5 (52f) wäre auch der Hinweis auf or. 7,13, PG 35,769CD/772A; Gregor v. Nyssa, C. Eunom. I,19, vol. I, p. 28, 10sq. (Jaeger), u. a. Stellen illustrativ gewesen. – Zur echt hellenischen Anschauung „über das (rechte) Maß hinaus" § 19 (79) vgl. auch or. 38,5, PG 36,316C und or. 44,7, ib. 616A. – Die § 24 (96), § 30 (107ff), § 46 (160) u. ö. (auch or. 21,32, SC 270, pp. 176/178 Mossay) geschilderte Taktik Julians, sich eine Zeitlang zu verstellen, um im gegebenen Augenblick seinen wahren Charakter ans Tageslicht zu bringen, scheint als literarisches Stilmittel topisch zu sein, wie etwa auch Asterius v. Amasea, Hom. III,11, p. 34 Datema (Leiden 1970), zeigt. Vgl. vom Formalen her (betr. § 24) auch or. 22,9 a. E., SC 270, p. 240 Mossay, und Basil. Seleuc., De vita s. Theclae I, PG 85,493D – Zu der § 28 (102) begegnenden Formel „aus Gründen, die nur er selbst (Gott) wußte" wäre noch vielerlei zu ergänzen, etwa auch or. 40,45, PG 36,424C, und „Carmen de virtute", v. 92, PG 37,687. – Die § 31 (114) nur kurz als „Adaption des bekannten Aphorismos des Hippokrates" umrissene Feststellung Gregors, daß bis zum Gipfel getriebenes Wohlbefinden leicht in sein Gegenteil umschlägt, ließe sich durch zahlreiche patristische und sonstige Belege illustrieren, wie z. B. Basil., De ieiun. hom. I,9 PG 31,177A, und Plutarch, Quaest. conviv. V,7,5,682E; vgl. dazu H. Flashar, Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung, Hermes 90 (1962) 404f. In abgewandelter Form das gleiche z. B. auch bei Basil., Hexaem. VI,10, SC 26 p. 378 Giet. – Zu der am Beginn von § 32 (114f) stehenden, bereits bei Xenophon, Demosthenes u. a. antiken Autoren belegbaren Sentenz ließe sich noch mancherlei ergänzen, z. B. Polyb. VII,8,3 und bes. XXI,23,6, oder auch Chrysost., De non iterando coniugio 4, PG 48,615; ders. In ep. ad Hebr. c. 10 hom. 21,2, PG 63,150; Greg., or 43,58, PG 36,572B (an diesen letzten Stellen jeweils in modifizierter, der Situation angepaßter Form des Gedankens). – Zum Gegensatz „lichtlose Finsternis des Irrtums"/„Strahlen der Wahrheit" § 44 (151) sind etwa folg. Stellen instruktiv: Max. Tyr., Diss. VII 5a (p. 81 sq. Hobein); Lukian, Nigr. 4; Menander Rhetor, vol. III, p. 378 Spengel; Euseb., Laus Const. VIII,8 (vol. I [GCS 7], p. 217 Heikel); Isidor v. Pelus., ep. V,485, PG 78,1609B. – Den § 50 (172) begegnenden Topos, daß viele Menschen „wie Tiere leben", hat Gregor v. Nyssa, De or. domin. I, PG 44,1136B–C, in „platonähnlicher" Form (vgl. Rep. 586a) – Zu den zu § 59 (202) notierten, offenbar „technischen" Ausdrücken der antiken Meteorologie vgl. Aristot., Meteor. II,8 (368b 28sqq.). – Zu den „Blutstropfen" der Märtyrer und ihrer Wunderkraft § 69 a. E. (S. 226) vgl. or. 15,8, PG 35,925B und or. 45,29, PG 36,664A. – Zur § 71 (234) ausgesprochenen Sentenz, daß man auch die Tugend der Feinde achten soll, vgl. schon Theognis, Eleg. I,1079sq.; weiter „Carmen de virtute", v. 777, PG 37,736; Hieron., ep. 84,2 a. E. Für die ebd. (234ff) aufgelisteten Charakteristika eines rigorosen mönchischen Lebens wäre auch auf or. 18,35, PG 35,1032C mit bezug auf die körperliche „Entäußerung" Basilius' des Großen hinzuweisen gewesen. (Vgl. zu dem hier und § 123, S. 416, angeschnittenen Thema als illustrative Parallelen nach Gregor v. Nyssa, De or. domin. III, PG 44,1153D und Chrysost., De verbis apostoli „Habentes eundem spiritum" I,6, PG 51,277). – § 77 (261): „Es muß nämlich bei ihnen... Unrecht tun..." ist formal und von der Intention her (ironisch!) mit „Carmen de virtute", v. 854, PG 37,741 zu verlgeichen. – Paradoxe Ausdrucksweisen wie „mit sanfter Gewalt" § 79 (S. 268) u. dgl. finden sich nicht selten bei Gregor: vgl. or. 11,7, PG 35,841A; or. 18,11 a. E., ib. 997C und 35, ib. 1032A. – Zu der § 96 (326) illustrierten Konstruktion des Verbs ζημιοῦσθαι mit direktem Objekt (vgl. W. Bauer, Wb. zum NT s. v.: „in bezug auf etw. Schaden erleiden") habe ich in meiner Bearbeitung der Übersetzung von Gregors Reden (or. 6 und 14) durch Ph. Haeuser in „Schriften der Kirchenväter" (hg. v. N. Brox), Bd 5 (München 1983), S. 83 (zu or. 6,12, PG 35,737A) etliche Belege aus Gregor zusammengetragen. – Aus der schwierigen Stelle § 99 a. E. (334) hat K. das Beste bzw. einzig Richtige gemacht, wenn er Gregors Aussage als reine Absurdität (und Sarkasmus, der hier gleichfalls zur Geltung kommt) begreift. Freilich hat der Redner hier die bereits in der Antike begründete und dann im Christentum weiter entfaltete Anschauung im Auge, wonach nicht schon der des Lobes würdig ist, der sich kein Unrecht zuschulden kommen läßt, u. dgl.: vgl. Antiphon bei Stobaeus, Floril. vol. III, p. 279 (n. 57); Philostrat., Vita Apollonii Tyan. VI,21 (p. 121/22), vol. I, pp. 235 und 238 Kayser; Chrysost., De virg. I,2, SC 125, p. 94 Musurillo/Grillet; ders. In ep. ad Philipp. c. 2 hom. 6,3, PG 62,221/223. Genau in diesem Sinne hat man die Gregorstelle gegen den überlieferten Text bisher übersetzt, ohne zu beachten, daß Gregor dem Kaiser eine solche Maßnahme unterstellt, die gerade im Gegensatz zu der Anschauung steht, auf die hier Bezug genommen wird, – ein Irrtum, dem, soweit ich sehe, außer K. nur P. Papaeuangelos, der Übersetzer der „apologetischen Reden" in der Reihe ΕΠΕ 23 (= Greg., Bd 3), Thessaloniki 1976, S. 145, entgangen ist (soweit ich die neugriechische Übersetzung beurteilen kann). – Die Verbindung „sich (darüber) lustig machen und spotten" § 102 (341) kehrt nach meinen Nachforschungen nur bei Asterius v. Amasea, Hom. IV,7,2, p. 41 Datema, wieder: κωμῳδοῦσιν καὶ διασύρουσιν. – Im Zusammenhang mit den § 106 (352) erwähnten „Sprachorganen" würde der Leser etwas mehr Kommentar erwarten. Hier wäre mit Gewinn K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig/Berlin 1914, 69 und 159 (mit Fn. 1), der den „stoischen Charakter" solcher Partien hervorhebt, heranzuziehen gewesen. Aufschlußreich hierzu ist auch Basil., Hom. in Ps. 28,3, c. 3, PG 29,289Asqq., sowie (Basil.), Comm. in Isai. proph. prooem. c. 3, PG 30,124B–C; in c. VI,8c. 187, ib. 440A; in c. VII,3–9 c. 193, ib. 452A. (Gronau wäre übrigens auch zum Thema der Leugnung der Vorsehung usw. § 44, S. 147ff, lehrreich gewesen, z. B. S. 202f zur Parallele or. 5,2, SC 309, p. 296 Bernardi). – Bei der Auffassung des letzten Satzes von § 114 (385) behält K. gegen Bernardi vollkommen recht mit seiner Wiedergabe „Wir kümmern uns wenig um das, was bloß glänzt und gemalt ist". Er hätte hierfür auch auf Carmen I,2,27, v. 8sqq., PG 37,854/855 verweisen können; vgl. noch die Unterscheidung zwischen einem „echten, lebenden" und einem bloß „gemalten, unechten Menschen" bei Chrysost., Expos. in Psalm. XI,1, PG 55,145; dazu das analoge Argument bei Gregor, or. 29,14, SC 250, p. 204 Gallay/Jourjon – Die von K. nicht angemerkte parenthetische Wendung „Bildung ist ja kein Gemeingut" § 117 (398f) hat in etwa ein Gegenstück in der von or. 25,18, SC 284, pp. 200/202 Mossay: „car celle-ci (= l'éloquence) n'appartient pas à tous", wie M., pp. 201/203, übersetzt. – Zur Funktion der heidnischen Götter als „Beschützer der Leidenschaften" sowie zur folg. Aussage, daß diese durch das entsprechende Vorbild der Götter sanktioniert würden und deshalb sogar in Ehren stünden, § 120 (409), wäre in inhaltlicher wie formaler Hinsicht der Hinweis auf „Carmen de virtute", v. 829sqq. und v. 857sqq., PG 37,739sq. und 742, angezeigt gewesen. (Die Bezugnahme auf dieses Gedicht hätte noch da und dort geschehen können!) – Dies gilt auch für die § 123 (415f) angezogenen Matthäusstellen, wozu v. 881sqq., PG 37,744, zu vergleichen ist; ferner or. 45,17, PG 36,648A–B; Basil., De leg. libris gent. c. 7 (p. 51 Boulenger); Chrysost., De virg. 83,2, SC 125, p. 388 Musurillo/Grillet, etc. – Zum Bild des Kreisels (στρόμβος begegnet auch im „Carmen de vita sua", v. 280, p. 66 ed. Chr. Jungck, Heidelberg 1974), vgl. noch Basil., Hexaem. V,10, SC 26, p. 322 Giet (dort in der Form στρόβιλος).

Die angeführten Beispiele dürften gezeigt haben, welche Sparsamkeit sich ein Kommentator auferlegen muß, wenn er im Dilemma zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig einen akzeptablen Kompromiß finden muß.

Was die Textkritik betrifft, hätte K. vielleicht auf gewisse Stellen mit bemerkenswerten Varianten eingehen können, so § 57 (197) im Falle von αὐϋαδιάζεσϋαι durch Verweis auf or. 2,6, SC 247, p. 94 Bernardi (vgl. Themist., or. 10,131d und 135a, vol. I, pp. 200 und 205 Downey, nebst I. A. Brons, De woordkeuze in Themistius' redevoeringen, Nijmengen 1948, 120), oder § 94 (S. 320) im Falle von κυριττόντων (bei Migne PG 35,628AB: κεραττόντων: vgl. Lampe's Patristic Greek Lexicon unter den Stichwörtern!). Zum Abschluß noch Folgendes: Es wäre eine begrüßenswerte Überraschung und ein wertvoller Dienst an der Wissenschaft, würde sich K. entschließen, auch noch die 2. Invektive gegen Julian (or. 5) in dieser bewährten Art zu kommentieren.

Graz Manfred Kertsch

San Agustín, Meditación de un Centenario. Hg. v. José Oroz Reta. – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1987. 215 S. (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 99)

Zum dritten Mal in diesem Jahrhundert hat die christliche Welt ein Jubiläum zu Ehren des hl. Kirchenvaters und Bischofs Augustinus festlich begangen: 1930 das Gedächtnis seines 1500. Todestages, 1954 die 1600. Wiederkehr seines Geburtstages und nunmehr 1986/87 das Jubiläum seiner Bekehrung und Taufe vor 1600 Jahren. Aus diesen Anlässen sind jeweils internationale wissenschaftliche Kongresse und Sammelwerke mit Beiträgen von Augustinus-Experten aus aller Welt gestaltet worden, die der Augustinus-Forschung neue Impulse gaben. Beachtenswert sind aber auch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Tagungen, die aus solchem Anlaß in einzelnen Ländern stattgefunden haben. Das gilt auch von der hier angezeigten Veröffentlichung, die José Oroz Reta, bekannt als Direktor bzw. Redaktor der Fachzeitschrift „Augustinus", hg. und mit einem Vorwort versehen hat. Sie enthält zehn Beiträge von Philosophie- und Theologieprofessoren der Päpstlichen Universität Salamanca; die Referate wurden auf einer akademischen Festveranstaltung der Universität am 1. und 2. April 1987 vorgetragen und nunmehr, mit Literatur- und Zitatennachweisen versehen, publiziert.

Ein erster sehr ausführlicher Beitrag von S. Alvarez Turienzo beschäftigt sich mit den verschiedenen Stufen oder Stadien der moralischen Entwicklung des Menschen nach der Lehre Augustins und in dessen Leben (9–46). M. Arranz Rodrigo handelt von Augustins Interpretation des Schöpfungsberichtes des Buches Genesis (47–56). J. M. Sanchez Caro untersucht die Ausführungen zum gleichen Thema im Genesiskommentar des angesehenen Salmatizenser Exegeten Antonio de Honcala von 1555, der sich an Augustins Exegese in vielem orientiert hat (147–168). M. A. Tabet Balady erläutert Augustins biblische Hermeneutik an seiner bekannten Epistula 82 an Hieronymus (181–193). F. Soria Heredia behandelt die augustinische Theorie der „signa" in „De magistro" und „De doctrina christiana" (169–179), während sich F. Fernández

Ramos unter Zugrundelegung der „Tractatus in Joannem" speziell mit den „signa" der Wunder Jesu befaßt (56–76). In einem ausführlichen Beitrag mit dem Titel „El genio paremiológico de San Agustín" befaßt sich J. Oroz Reta mit Sprichwörtern und ähnlichen Redeweisen – „proverbios, adagios y refranes" –, wie sie Augustinus reichlich verwendet hat (93–125). T. Vinas Roman erläutert die Rolle, welche Freundschaft und Freunde bei Augustins Bekehrung spielten (195–213). Berührungspunkte mit Augustins Lehre bei dem ihm sonst radikal entgegengesetzten Friedrich Nietzsche untersucht O. González de Cardenal (77–91). In seinem Beitrag „Der christliche Denker von heute und Augustinus" sieht E. Rivera de Ventosa in „einer Welt ohne Seele" das große Problem unserer Zeit, bei dessen Lösung Augustinus einer der „Mentoren" sein sollte (127–145).

Der Herausgeber hat dem Buch den bescheidenen Untertitel „Meditación de un Centenario" gegeben. Tatsächlich aber bietet es eine Reihe beachtenswerter Beiträge zur Augustinus-Forschung.

Würzburg Adolar Zumkeller OSA

Alvarez Turienzo, Saturnino: **Regio media salutis.** Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín. – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1988. 369 S. (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 108)

Bedarf es noch eines weiteren Buches über die Anthropologie Augustins? So fragt sich in seinem Vorwort der Autor, der seit 25 Jahren als Philosophieprof. an der Päpstlichen Univ. Salamanca tätig ist. In seiner Antwort verweist er darauf, daß gerade Augustinus dem heutigen Menschen Anregung zur Selbstbesinnung bietet, zumal in den Fragen über Sinn und Ziel seines Lebens. Es sei Tatsache, daß kein Schriftsteller der alten Zeit, von Platon abgesehen, in dieser Problematik heutzutage so häufig zitiert wird wie Augustinus. A. T. ist deshalb der Ansicht, daß es auf anthropologischem Gebiet vielerlei Fragen gibt, die man im Umfeld der augustinischen Reflexion erforschen sollte.

Der besondere Gesichtspunkt, unter dem der Autor Augustins Lehre vom Menschen betrachtet, ist, wie schon der Buchtitel zum Ausdruck bringt, die Mittelstellung des Menschen (regio media) in der Schöpfung. A. T. versteht sein Werk als philosophische Anthropologie, die damit ihre Grenzen besitzt. Freilich sei diese Beschränkung bei Augustinus notwendig relativ, weil dieser die heutige Unterscheidung zwischen dem Philosophischen und Theologischen, dem Natürlichen und Übernatürlichen nicht kennt. Augustinus verstehe Philosophie im ursprünglichen Sinn als „Liebe zur Weisheit". Seine anthropologische Philosophie überschreitet deshalb das, was die heutige Philosophie darunter versteht. Es geht um „sapientia" und „beatitudo", um den rechten „modus Deum cognoscendi", oder anders gesagt, um „pietas" und „religio". Augustins Anthropologie findet ihr wesentliches Menschenbild im „homo religiosus".

Der Vf. entfaltet das augustinische Menschenbild in elf Kap. Den Ausgangspunkt bildet „der Mensch Augustinus und das Menschliche in seinem Werk" (cap. I). Dann handelt A. T. über den Begriff der menschlichen Natur (cap. II), über Natur und Ziel des Menschen, auch über die „Innerlichkeit" als den Weg zu diesem Ziel (cap. III). Des weiteren stellt der Vf. die Frage, was der Mensch eigentlich sei und gibt darauf die augustinischen Antworten: „animal rationale mortale"; „unus homo", d. h. aus Leib und Seele ein einziges Wesen (cap. IV); und nicht zuletzt „imago Dei" (cap. V).

Während es sich in den vorausgehenden Kap. in der Hauptsache um die Beschreibung des Anthropologischen handelt, beschäftigen sich die folgenden Kap. vor allem mit den formativen, gestaltgebenden Elementen in der augustinischen Lehre vom Menschen. Zunächst zeichnet A. T. den Kirchenvater als den „homo religiosus", für den Gott die Quelle der Weisheit ist und der – im Kontrast zur nichtchristlichen Philosophie seiner Zeit – die wahre Philosophie mit der wahren Religion in eins setzt (cap. VI). Der personale Aspekt der augustinischen Anthropologie findet Ausdruck im Streben nach Wahrheit und im Ideal des „otium sanctum" (cap. VII). Dazu kommt der Anspruch der Gemeinschaft, der als „negotium iustum" von der Liebe bejaht wird. Ausführlich handelt A. T. vom sozialen Charakter der menschlichen Natur, der sich auch in der kirchlichen Gemeinschaft und in der „civitas Dei" bewahrheitet. Prinzip und Zentrum aller Gemeinschaft aber ist Gott (cap. VIII). Es folgt ein Kap. über Augustins Abrechnung mit der alten, d. h. der nichtchristlichen Kultur und Geschichte (cap. IX), der Augustins Sicht der „neuen Zeit", d. h. der christlichen Geschichte gegenübergestellt wird (cap. X). Augustins philosophisches Programm umschloß das Streben nach der Wahrheit und das Verlangen nach dem Guten. In diesem lebenslangen Prozeß unterschied er gewisse Stufen der Entwicklung. A. T. widmet deshalb ein letztes Kap. den verschiedenen Periodisierungen, mit denen Augustinus die Aufeinanderfolge der „aetates" sowohl im Leben des einzelnen, wie in dem der Menschheit beleuchtet (cap. XI). In einem kürzeren Schlußwort greift der Autor die im Titel angesprochene „regio media salutis" (conf. VII, 7,11) nochmals auf und zeigt, wie sich nach Augustinus das Drama des Menschen zwischen zwei Extremen vollzieht: von Gott gut geschaffen, wurde er durch eigene Schuld zum Bewohner der „regio dissimilitudinis" (conf. VII,10,16); durch Gottes Herablassung geheilt, kann er Zugang gewinnen zur „regio beatitudinis" (conf. IX,10,25).

Das Werk A. T.s bezeugt auf jeder Seite den Kenner der Schriften und der Lehre Augustins, der aber auch in der modernen Philosophie gut belesen ist. Die einschlägige Literatur ist gut verarbeitet. Man möchte dem Buch eine Übersetzung in andere europäische Sprachen wünschen.

Würzburg Adolar Zumkeller OSA

Reil, Elisabeth: **Aurelius Augustinus.** De catechizandis rudibus: Ein religionsdidaktisches Konzept. – St. Ottilien: EOS 1989. X, 361 S. (Studien zur Praktischen Theologie, 33), kart. DM 39.–

„Die religionsdidaktische Diskussion der Gegenwart scheint so sehr mit der Suche nach neuen Wegen der Glaubensvermittlung beschäftigt zu sein, daß sie Gefahr läuft, ihre eigene nachhaltige Tradition aus dem Auge zu verlieren" (1). Die Vf.in der vorliegenden Studie versucht, dieser Tendenz entgegenzuarbeiten, indem sie die moderne Religionsdidaktik auf ihre geschichtlichen Grundlagen verweisen und umgekehrt die frühchristlichen Versuche der Reflexion über Inhalt und Methoden der Glaubensvermittlung mit Hilfe des Instrumentariums aktueller didaktischer Modelle beleuchten will: zum Nutzen beider Seiten.

Die Fruchtbarkeit eines solchen Ansatzes wird in der Analyse und Interpretation von Augustins „De catechizandis rudibus" demonstriert, eines frühen und herausragenden Beispiels einer psychologisch durchdachten und theologisch verantworteten Anweisung für die Katechese.

Die gesamte Arbeit unterteilt sich in 6 Abschnitte. Kap. 1 (5–56) bietet einen gerafften Überblick über Hintergrund, Aufbau und Inhalt von „De catechizandis rudibus", wobei R. die wesentlichen Passagen kommentiert und den augustinischen Text somit bereits für die folgenden Schritte der Untersuchung zurüstet. Es wird deutlich, daß die Fragestellungen der Didaktik, *„welche* Wissensinhalte *wem, von wem,* in *welcher Art und Weise* und unter welchen Umständen zu vermitteln sind" (55), in Augustins Katechesemodell ausdrücklich oder implizit eine zentrale Stellung innehaben.

Kap. 2 (57–100) informiert über die wichtigsten Etappen der Wirkungsgeschichte der Schrift Augustins im deutschen Sprachraum bis zur religionsdidaktischen Diskussion der Gegenwart und kommt zu dem Schluß: „Immer dann, wenn die Zeitverhältnisse ein Umdenken oder eine Korrektur der Praxis der Glaubensunterweisung nötig machten, erinnerte man sich an cat. rud." (57). Die Rezeption habe Augustin teils mit stärker inhaltlicher Perspektive, teils mit mehr methodischem Skopus gelesen, ansatzweise sei aber auch schon die Einheit und gegenseitige Verwiesenheit von Inhalt und Form erkannt und gewürdigt worden. Gerade hierin jedoch sieht R. die eigentlich wegweisende Leistung des augustinischen Katechesevers tändnisses.

So führt sie in Kap. 3 (101–148) den Nachweis, daß „De catechizandis rudibus" grundlegend vom Leitgedanken der „narratio" her aufgebaut und verstehbar ist. Die „narratio" hatte ihren ursprünglichen Ort in der Gerichtsrede, dehnte sich in der Spätantike auf das Terrain der Historiographie aus und wurde schließlich im frühen Christentum, explizit erstmals bei Augustin, als „narratio" der Heilsgeschichte zum Medium der Glaubensaussage und -weitergabe. Im Rückgriff auf einige moderne text- und geschichtswissenschaftliche Ansätze und mit Verweis auf das Grundanliegen der „narrativen Theologie" weiß R. plausibel zu machen, daß die „narratio" bei Augustin mehr als eine beliebige Darstellungsform ist, schlage sich in ihr doch vielmehr ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis nieder, das die christliche Botschaft nicht als deduzierbare und dozierbare Wahrheit, sondern als Offenbarungsgeschehen auffasse, das, als Erzähltes, Erzähler und Hörer, Verstand und Affekt, Vergangenheit und Gegenwart zusammenbinde und in seine Dynamik hineinnehme.

Die folgenden Abschnitte der Arbeit sondieren und interpretieren das augustinische Material mit Hilfe der sorgfältig entfalteten Begrifflichkeit gegenwärtiger didaktischer Modelle, der bildungstheoretischen (Kap. 4 [149–231] und der lerntheoretischen Schule (Kap. 5 [232–293]. „Ohne daß man den Kirchenvater selbst für diese didaktische Theorie vereinnahmen wollte, zeigen sich dennoch bei ihm Ansätze, die mit der Begrifflichkeit einer neuzeitlichen Didaktiktheorie benannt werden können" (229).

Kap. 4 stellt Kategorien vor, mittels derer Augustin die notwendige Korrelation von Glaube einerseits und Mensch, Schüler andererseits vollziehe, ohne die die Glaubensvermittlung nicht gelingen könne. Augustin knüpfe bei der Sinnfrage („beatitudo"), bei der Identitätsfrage (Verhältnis von einzelnen und „ecclesia"), bei der Exegese (Allegorese und Typologie) und beim Repräsentativen, Symbolischen (z. B. „civitas" als Strukturprinzip der Heilsgeschichte) an, um dem Wort des Glaubens einen „Sitz im Leben" zu geben.

In Kap. 5 zeigt R. auf, in welchem Ausmaß und mit welchem psychologischen Feinsinn Augustin die Katechese auf die jeweiligen Personen und

Umstände ausgerichtet wissen möchte. Die konkrete Befindlichkeit von Schüler und Lehrer werde ebenso in Rechnung gestellt wie das soziokulturelle Ambiente; die kognitive, affektive und pragmatische Dimension des Lehrens und Lernens komme gleichermaßen zum Zuge, und schließlich lege Augustin ein hochentwickeltes Methodenbewußtsein an den Tag bis hin zur praktischen Empfehlung, dem Katechumenen eine Sitzgelegenheit anzubieten. Eine von Achtung, Symmetrie und Offenheit zwischen den Beteiligten geprägte Atmosphäre könne nach Augustin am ehesten gewährleisten, daß der Schüler schon die Vermittlung des Glaubens als Teil der Glaubenswirklichkeit selbst erfahre: „Was du erzählst, erzähle so, daß dein Zuhörer vom Hören zum Glauben, vom Glauben zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Liebe gelangt" (De cat. rud. IV 8,11).

Ein kurzer 6. Abschnitt (294–299) beschließt die Arbeit mit einem „Rückblick und Ausblick" bezüglich der Nutzanwendung der gewonnenen Einsichten für den gegenwärtigen Religionsunterricht.

Das Verdienst der Untersuchung liegt zweifelsohne in ihrem gelungenen Bestreben, verschiedene Fachrichtungen (Text- und Geschichtswissenschaft, Didaktik, Theologie und Theologiegeschichte) in einen anregenden Dialog zu bringen, besonders aber verschiedene Epochen, speziell Patristik und Gegenwart, zu vermitteln, ohne daß die „Dialogpartner" ihre Eigenidentität verlören und unzulässig verfremdet würden. R. entgeht der Gefahr, daß „das Verhaftetsein in der Gegenwart den Blick für die ursprüngliche Zeitbezogenheit des Textes verstellen könnte" (2), dadurch, daß sie augustinische Themen und Begriffe zunächst in deren zeitgenössisches Umfeld einbettet, bevor sie die Analyse auf die neuzeitliche Fragestellung hin zentriert. Die Differenzen zwischen augustinischer Katechese und aktueller Didaktik werden bei aller spürbaren Bemühung um Hervorhebung der Parallelen dennoch nicht unterschlagen, wenn eine ausführlichere Besinnung auf die unterschiedlichen Zielsetzungen von frühchristlicher Glaubensunterweisung und modernem Religionsunterricht in einer sich zum Großteil profan verstehenden Welt sowie auf die daraus entstehenden Konsequenzen für die jeweilige Gestaltung des Unterrichts mitunter wünschenswert wäre.

Augustinisten mögen kritisieren, die Gedanken Augustins in „De catechizandis rudibus" seien von R. nur unzureichend in den Kontext seiner Philosophie und Theologie, z. B. seiner Theorie des Lernens, der Sprache, des Glaubens und der Erkenntnis gestellt worden. Solchen Einwänden begegnet R. jedoch schon vorab, indem sie zu Recht darauf hinweist, daß die praxisorientierten katechetischen Prinzipien Augustins sich vorwiegend abseits von, ja zum Teil gegenläufig zu seinen diesbezüglichen theoretisch-abstrakten Ansichten bewegen, die das Lehren und Lernen und ihr primäres Medium, die Sprache, häufig als zum Bereich des „foris" gehörend ontologisch abwerten. Da R. zahlreiche heterogene Gegenstandsfelder in Beziehung setzt, wird ein Vertreter einer einzelnen Disziplin freilich eine Erweiterung der Untersuchung in je seine Richtung für wünschenswert oder gar unerläßlich halten, jedoch sollte diese Tatsache nicht der Arbeit als Schwäche angelastet, sondern als Anregung für weitere Forschung begrüßt werden.

Die Weite des Horizonts der Arbeit geht nicht zulasten der Exaktheit, sondern gerade die raffenden Überblicke über den Diskussionsstand in den herangezogenen Fachdisziplinen überzeugen durch Prägnanz und Kenntnisreichtum, wovon nicht zuletzt die Fülle der verarbeiteten und weiterverweisenden Literatur zeugt.

Es versteht sich nach dem Gesagten beinahe von selbst, daß die Untersuchung ihrerseits didaktisch durchdacht strukturiert ist: Es seien nur die hilfreichen Zusammenfassungen zu Ende eines jeden Kap.s angeführt. Die Darstellungsweise bemüht sich um größtmögliche Transparenz auch für den Nicht-Experten: Fachtermini werden maßvoll verwandt und vorab erklärt, Theorien und Konzeptionen werden auf ihre Entstehung und ihren Kontext hin beleuchtet.

Das Anliegen der Studie, die religionsdidaktische Tradition für die Gegenwart fruchtbar zu machen, kann als durchaus gelungen und ertragreich beurteilt werden, ihr Ergebnis ermuntert, in dieser Richtung weiterzuarbeiten: „Es geht bei der Beschäftigung mit der Tradition eben um weit mehr als nur um das Aufbewahren. Es geht auch um Kontinuität, um das Fortwirken von etwas, was einstens sehr lebendig war" (1).

Gießen Christof Müller

Nürnberg, Rosemarie: **Askese als sozialer Impuls.** Monastisch-asketische Spiritualität als Wurzel und Triebfeder sozialer Ideen und Aktivitäten der Kirche in Südgallien im 5. Jh. – Bonn: Borengässer 1988, XXX, 354 S. (Hereditas 2), geb. DM 60.–

Die vorliegende Diss. – angeregt und betreut von E. Dassmann/Bonn – behandelt das „weltflüchtige" Mönchtum als Anreger und Träger sozialer Impulse. Die geographische Beschränkung auf Südgallien und die chronologische Eingrenzung auf das 5. Jh. sind aus sachlichen Gründen gegeben und gerechtfertigt. Die Vf.in ging mit spürbarer Sympathie und pesönlicher Anteilnahme an ihre Arbeit. Sie hat sich gründlich in ihr Thema eingearbeitet (vgl. das Quellen- und Literaturverzeichnis); jede Seite zeigt überzeugend die intensive Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Forschungsstand.

Nach einleitenden Ausführungen, die Problemstellung und Methode der Arbeit vorstellen, wird in vier großen Abschnitten das Thema entfaltet:

1. Monastisch-asketische Spiritualität und ihre Konsequenzen (31–139); hier kommen vor allem Johannes Cassian und die „Leriner Spiritualität" zu Wort, vermittelt durch Honorat von Arles und Eucherius von Lyon.

2. Monastisch-asketisches Ideal als authentisch-christliches Ideal (140–244). Dabei wird zunächst auf Salvian von Marseille und dessen universalen Aufruf zur Vollkommenheit zurückgegriffen. Dann folgen Valerian von Cimiez als „asketischer Bischof mit sozialer Verantwortung" und Faustus von Riez als „Mönchsbischof in pastoralem und sozialem Einsatz".

3. Der Mönchs-Bischof – Vermittler monastisch-asketischer Spiritualität (245–269). Typische Bischöfe dieser Art sind Exuperius von Toulouse, Hilarius von Arles, Lupus von Troyes und Germanus von Auxerre.

4. Monastisch-asketische Spiritualität als Erhaltungs- und Gestaltungskraft spätantiker Gesellschaft (270–321). Hier wird unter einem neuen Aspekt der soziale Impuls der asketisch-monastischen Schriftsteller zusammenfassend dargestellt.

Umfangreiche Register – Bibel, Antike und moderne Autoren, Namen und Sachen – schließen die Arbeit ab.

Als Leitmotiv der Untersuchung kann die Entdeckung der „soziologischen Funktion der Gottesliebe" angesehen werden, die sich „als sozialer Impuls" ausweist (206). Das zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Arbeit. Die Verpflichtung zu praktischer Nächstenliebe ergibt sich aus einem authentischen Christentum. Die asketisch-monastische Lebensform zeigt die Authentizität in der Besitzlosigkeit, der Christ in der Welt verwirklicht sie in der Freigebigkeit. Beide Haltungen gründen in der Liebe und bezeugen sie. Das führt die Christen in der Welt und im Kloster zusammen, denn beiden ist als Ziel die vollkommene Liebe vorgegeben. Die Einheit und Einzigkeit der christlichen Berufung ist in der Tat auch vom frühen Mönchtum immer wieder unterstrichen worden (Basilius, Längere Regeln 20,2: monotropos bios; vgl. Ep. 150,2). Diese grundsätzliche Einheit bestimmt auch die südgallischen Prediger und Schriftsteller und wird in ihrer Interpretation nachdrücklich unterstrichen. Freilich betonten die monastischen Schriften auch die Eigenständigkeit des asketischen Weges. Das scheint mir bei Johannes Cassian in freundlicher Idealisierung übersehen zu sein. Bei Valerian von Cimiez wird die Frage kurz angesprochen (207). Bei Salvian von Marseille ist mir trotz seiner engen Verbindung zu Lérins das Gewicht des monastischen Elements nicht klar. – Was hat der soziale Impuls schließlich bewirkt? Salvian wartete durchaus mit sehr konkreten Vorschlägen auf. Doch sonst bleibt es beim endlosen Appell zu christlicher Nächstenliebe im Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung. Was Pelagius (erwähnt S. 199–203) resignierend als öffentliche Meinung wiedergibt, „Christus sei nicht gekommen, die Verhältnisse zu ändern" (Expos. Eph. 3,5), hat den eindringlichen Impuls wohl schnell an seine Grenzen stoßen lassen.

S. 223/24: Zur Frage der Authentizität der Faustuspredigten vgl. auch das Sigelverzeichnis der Vetus Latina. Honoratus sollte nicht „Erzabt" genannt werden (224). S. 98, Anm. 5 muß es wohl literarisch statt liturgisch heißen; S. 277, Anm. 39 valeurs statt valerus. Auf S. 111, Anm. 55 wird eine gründliche Untersuchung der „Lériner Regeln" gewünscht; vgl. dazu die im Druck befindliche Diss. von C. Kasper, Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jh.

Freiburg Karl Suso Frank

Rollason, David: Saints and Relics in Anglo-Saxon England. – Oxford: Basil Blackwell 1989. XII, 245 S., geb. £ 35.–

Nach einer Einleitung über den christlichen Märtyrerkult im allgemeinen und im römischen Britannien im besonderen behandelt der Vf., der sich bereits in vielen Einzeluntersuchungen ausgewiesen hat, zwei große Epochen: „the age of Bede" (600–850) und „the Vikings and after" (850–1100). Dem Leser wird eine

Fülle von Material geboten, ergänzt um zahlreiche kluge Beobachtungen.

Schon Beda selbst und sein näherer Umkreis bieten bemerkenswerte Einsichten, daß beispielsweise wichtige Charakteristika des Heiligenkultes, etwa Elevation, Translation und Neubeisetzung der Reliquien in einem hinter oder auf dem Altar aufgestellten hausartigen Schrein von Gallien (und nicht von Rom) herkommen; ebenso bemerkenswert ist die Bezeugung des unverwesten Leichnams, über den das Buch weit öfter spricht, als es der Index (s. v. „saints' bodies undecayed") anzeigt. Breit behandelt werden „the politics of sainthood", dabei eigens auch der Aspekt, wie der Heiligenkult auf die Vereinheitlichung Englands und überhaupt auf die Laiengesellschaft eingewirkt hat. Viele Punkte, wie sie in der kontinentalen Forschung hervorgetreten sind, erscheinen auch hier: die „Selbstheiligung" des Adels oder bestimmter Dynastien und Königsfamilien, auch das Phänomen der Reliquiensammlungen oder daß der Kanzler eigentlich der königliche „shrine-keeper" (scrinarius) gewesen ist, ganz wie bei der Hofkapelle der Karolinger. Die Parallelen zur karolingischen und ottonischen Welt werden immer wieder angesprochen.

Doch muß auch angedeutet werden, was das Buch nicht leistet. So verdienstlich es zu bewerten ist, daß der Vf. Verbindungslinien von den Reliquien zieht zu Kirchweihe, Kirchbau, Eid, Gottesfrieden, Gottesurteilen, Festtagen, Pilgerwesen, Wunderheilungen, ja auch zum Urkundenwesen und zuletzt noch zu den dem Heiligen zugehörigen Leuten („haliwervolc") – das alles wird konstatiert, aber nicht religionsgeschichtlich oder religionssoziologisch, geschweige denn theologisch hinreichend aufgearbeitet. Man wird gewiß gern bestätigen wollen, daß eine Darbietung des Materials das entscheidende ist, aber im letzten suggeriert der Vf. eben doch eine Deutung, denn zu oft tönt durch, daß „die Kirche hier etwas arrangierte": „the cult of saints as a means of integrating the lives of laity into the maschinery of the church" (188). Dies ist nun doch wieder gut „aufklärerisch".

Im Blick auf die deutschsprachige Forschung sei angefügt, daß die grundlegenden Untersuchungen von E. Freise und J. Gerchow über das kalendarische Gedenken im angelsächsischen England und ebenso die Untersuchungen von Suitbert Benz über die Kirchweihe fehlen.

Münster Arnold Angenendt

Gerchow, Jan: **Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen.** Mit einem Katalog der libri vitae und Necrologien. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1989. XXXII, 417 S. (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, Bd 20), Ln. DM 198.–

Schon die Magdeburger Centuriatoren bezeichneten die angelsächsischen Missionare auf dem Kontinent als die „Erfinder" der Gebetsverbrüderungen, und diese Meinung hat sich bis in die Forschungen von W. Levison und Th. Schieffer fortgesetzt. Inzwischen hat sich diese Annahme als unzutreffend erwiesen. Aber eine „neue Stufe im Memorialwesen" (13) möchte der Vf. gleichwohl den Angelsachsen zusprechen. Er bietet einen ausführlichen historischen Überblick über die Gebetsverbrüderungen des angelsächsischen Bereichs, jeweils mit ihren geistlichen Leistungen an Gebeten und Meßfeiern.

Deutschsprachige Leser werden insbesondere die Analysen der Bonifatius- und Alkuin-Briefe interessieren; sie sind voll von einschlägigen Hinweisen. Der Hauptteil der Buches besteht aus einem „Katalog der angelsächsischen ‚Libri vitae' und Necrologien". Hier sei allein auf das für die kontinentale Kirchengeschichte einschlägige „Willibrord-Kalendar" verwiesen: historisch ein persönliches Dokument des „Apostels der Niederlande", liturgisch das „früheste bekannte Zeugnis für necrologische Gedenkaufzeichnungen im Rahmen kalenderischer Überlieferungen" (204). Das heißt: Willibrord führte diesen Kalender für die ihm wichtig erscheinenden Heiligen-Tage, dann aber auch zur Eintragung von Verstorbenen, denen er sich besonders verbunden wußte.

Zu den dabei vom Vf. als „archiepiscopus" angesehenen Bischöfen Basinus und Suidbert ist eine Korrektur anzubringen (vgl. G. Kiesel – J. Schroeder, Willibrord, Apostel der Niederlande und Gründer der Abtei Echternach, Luxemburg 1989, S. 35f).

Am Ende folgen Namen-Register, wie sie in der Freiburg-Münsterschen Schule der Memorialforschung entwickelt worden sind und eine früher für unmöglich gehaltene Aufschlüsselung und sogar Identifizierung ermöglichen.

Das Buch beweist erneut die Ergiebigkeit der inzwischen ja auch bestens erprobten Erschließung der Memorialbücher und stellt eine stolze Leistung dar.

Im Nachgang sei ausdrücklich das Bedauern darüber ausgesprochen, daß die reichen Ereignisse der Schmid-Wollasch-Schule, aus der diese Arbeit hervorgegangen ist, in der Liturgiehistorie nicht rezipiert werden. Dabei werden für die Liturgiegeschichte so wichtige Personen wie Alkuin und Benedikt von Aniane, auch so wichtige Klöster wie Reichenau, St. Gallen, Fulda und nicht zuletzt Cluny, in ihren liturgieschöpferischen Leistungen überhaupt erst richtig herausgestellt, zumal für die Totenliturgie und damit auch für die im Frühmittelalter so hochgesteigerte Meßliturgie. Nichts davon findet sich in dem neuen „Handbuch der Liturgiewissenschaft", weder in den Ausführungen über „Sterbe- und Begräbnisliturgie" noch in der „Eucharistie".

Münster Arnold Angenendt

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum.

Tomus XI pars prima: Caeremoniae regularis observantiae Sanctissimi Patris nostri Benedicti ex ipsius regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet **Specu et monasterio Sublacensi** practicantur.

Tomus XI pars altera: Breviarium Caeremoniarium monasterii Mellicensis. Edidit Joachim F. Angerer OPraem. – Siegburg: Franz Schmitt 1985/1987. CCXCVIII, 332 / XVIII, 307 S.

Mit dem Erscheinen des 2. Teils von Band XI des Corpus Consuetudinum Monasticarum ist die Edition der monastischen Brauchtexte von Subiaco bzw. Melk abgeschlossen.

In einer umfangreichen Einleitung zeichnet der Bearbeiter, Joachim F. Angerer, das komplizierte Werden der Texte nach, die in zahlreichen Handschriften überliefert sind.

Während Bruno Albers in seiner Edition von der – als falsch erwiesenen – Voraussetzung ausging, alle Abweichungen in den überlieferten Textformen seien nur Varianten ein und desselben Grundtextes, nämlich der „consuetudines Sublacenses", kann Angerer nachweisen, daß es sich bei den verschiedenen Textformen um unterschiedliche Stufen der Textentwicklung handelt.

Aufgrund eingehender Analyse der Entwicklung in den beiden Sublazenser Klöstern S. Scolastica und Sacro Speco im Spätmittelalter gelingt es Angerer darzutun, daß der a-Text, der Basistext für alle späteren Formen, mit seinen inneren Brüchen einen Kompromiß darstellt, aus den unterschiedlichen Observanzen der beiden Klöster eine einheitliche consuetudo zu schaffen. In einem langwierigen und schwierigen Prozeß zwischen 1377 und den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts entstanden dann fünf weitere, von a abgeleitete Kurz- und Langtexte der Sublazenser Consuetudines. Der Inhalt dieser Texte korrespondiert jeweils mit der entsprechenden, zu dieser Zeit in Subiaco und den anderen Sublazenser Klöstern gelebten Observanz. Es handelt sich also um einen lebenden Text, Ausdruck einer wachsenden Observanz.

Im Kloster Melk wurde 1418 die Sublazenser Lebensform eingeführt. 1460 wurde das Breviarium caeremoniarum monasterii Mellicensis aufgezeichnet, der y-Text, der die Sublazenser Gewohnheiten in einer Anpassung an die Melker Verhältnisse enthält.

Im ersten Teilband der Edition wird der Basistext a „Caeremoniae regularis observantiae sicut practicantur in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi" im vollen Wortlaut publiziert, während von den teils kürzeren, teils längeren Textformen e, i, o, u nur die von a jeweils abweichenden Lesarten ediert werden Im 2. Teilband wird der y-Text: „Breviarium Caeremoniarum monasterii Mellicensis" im vollen Wortlaut ediert, wobei die aus a, bzw. e-u übernommenen Partien durch Kursivdruck kenntlich gemacht werden, und somit das Wachsen des Textes, bzw. die Melker Adaptation der Sublazenser Gewohnheiten leicht ersichtlich ist.

Ein Verzeichnis der Initia liturgica und ein Index verborum et rerum schließen den zweiten Halbband ab.

Die sehr sorgfältige, mit umfangreichem textkritischen Apparat versehene Edition löst den von Bruno Albers 1905 herausgegebenen Sublazenser Brauchtext ab. Die ausführliche Entwicklung der Textgeschichte in der Einleitung (CCXCVIII S. im ersten Halbband) bietet außerdem eine instruktive Geschichte der inneren Entwicklung in den Klöstern von Subiaco im späten Mittelalter.

Eine Bemerkung allgemeiner Art sei am Schluß noch gestattet. Bei den ganzen Fragen um die Consuetudines monasticae wird fortwährend von Reformen, Reformströmen usw. gesprochen. Das Wort Reform wird dabei oft sehr unreflektiert verwendet. Man sollte mit dem Begriff Reform viel zurückhaltender umgehen. Diese oder jene Gewohnheit des mönchischen Lebens, sei es beim Chorgebet, sei es in den ganz banalen alltäglichen Dingen, die von einem anderen Kloster übernommen oder neu entworfen wird, schon als Reform zu bezeichnen, scheint mir höchst zweifelhaft. Oft handelt

es sich doch um rein formale Dinge. Der Begriff Reform sollte für wirklich echte innere Erneuerungsbewegungen vorbehalten bleiben.

Die beiden vorliegenden Halbbände bedeuten jedenfalls eine neue Bereicherung des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

Würzburg Klaus Ganzer

Trois sommes de pénitence de la première moitié du XIIIe siècle. La „Summula Magistri Conradi." Les sommes „Quia non pigris" et „Decime dande sunt". Tome I: Prolégomènes et Notes complémentaires. Tome II: Textes inédits. Textes établis et présentés par Jean Pierre Renard. Postface de Mgr. Philippe Delhaye. – Louvain-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort 1989. XXI, 551/VIII, 414 S. (Lex spiritus vitae, 6), kart. bfr 2200

Erfreulicherweise nimmt auch nach dem Tod von Paul Anciaux und Cyrille Vogel die Erforschung der Bußliteratur ihren Fortgang, von der nicht nur in dogmen-, moral- und rechtsgeschichtlicher Hinsicht, sondern auch für die Frömmigkeits-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte gerade des Mittelalters noch sehr viele Erkenntnisse zu erwarten sind. J. P. Renard ist durch eine Diss. von 1977 über die Predigerausbildung in der Anfangszeit des Dominikanerordens (1215–1237) für detaillierte theologiegeschichtliche Forschung ausgewiesen. „Summa" bzw. „Summula" sind bei den hier vorgestellten und publizierten Texten im Sinne der Pönitentialsummen zu verstehen, die seit dem Ende des 12. Jh.s die Bußbücher abgelöst haben. Die Gattung selber ist durch Anciaux, J. G. Ziegler, und P. Michaud-Quantin gut bekannt, aber es existiert noch immer viel nichtediertes Material. Die drei Pönitentialsummen sind als Hilfsmittel für Beichtväter im Gefolge der Bußbestimmungen des IV. Laterankonzils entstanden.

Die „Summula Magistri Conradi" (S.M.C.) entstand 1226/29; sie ist in 62 Handschriften erhalten. Außer der Edition dieses Textes nahm der Hg. auch Zusätze in manchen Handschriften, die von Benutzern stammen, auf.

Die Summe „Quia non pigris" (Q.n.p.) ist eine in 3 Handschriften überlieferte „abbreviatio" der S.M.C. Der Hg. legt Übereinstimmungen und Differenzen beider dar.

Die Summe „Decime dande sunt" (D.d.s.) besteht in ihrem zweiten Teil aus Auszügen, die dem „Templum Dei" des Robert Grosseteste (der um 1220/30 anzusetzen ist) entnommen sind: D.d.s. wurde wohl nach 1234 endgültig zusammengestellt.

Alle drei Summen lassen, ohne daß sie das an irgendeiner Stelle ausdrücklich sagen, den moraltheologischen und kanonistischen Einfluß Bolognas erkennen. Zum Nachweis dessen nahm der Hg. in den 2. Bd Teile der „Summa titulorum decretalium" des Kanonisten Damasus auf, von der S.M.C. und Q.n.p. abhängen. Ph. Delhaye stellt fest, daß damit wohl zum ersten Mal der Einfluß dieses Kanonisten außerhalb der Universitäten nachgewiesen sei. Weitere Quellen der drei Summen sind die „Glossa ordinaria" des Dekrets Gratians und die Dekretalen der „Compilationes antiquae". Des weiteren hängt Q.n.p. evident von der Pönitentialsumme Raymunds von Peñafort und im Schlußteil fast gänzlich von der „Summa de matrimonio" Tankreds ab. Auch Einflüsse aus Paris und England scheinen dem Hg. möglich zu sein. Als Verbreitungsgebiete kommen der heutige süddeutsche und österreichische Raum besonders infrage.

Die Inhalte erstrecken sich auf Rechtsfragen der Pfarreien (Steuern, Begräbnisse), der Ordensleute und Kleriker. Danach werden die Sakramente behandelt, darunter Taufe, Eucharistie und Buße am ausführlichsten, die Ehe sogar in mehreren Kapiteln. Schließlich werden die Beziehungen zu Juden, Heiden, Häretikern, Schismatikern und Abgefallenen besprochen. Zum Schluß handeln die Texte von den Sünden und Strafen.

Hier sind die Erträge für die Sozialgeschichte (Diebstahl, Ehebruch, Wucher, Mord, Simonie usw.) beträchtlich. Aber auch moralgeschichtlich treten wichtige Gesichtspunkte wie innere Schlechtigkeit der Akte, Gewissen, Irrtum, Zweifel, Intention usw. zutage. Für Rechtshistoriker sind die Hinweise auf das „Corpus iuris civilis" interessant. In manchen Manuskripten sind Verfahrensvorschriften, besonders für den Umgang mit „pauperes et minores in iure", aufgenommen.

Mehrere eingehende Indices erhöhen den Wert dieser mustergültigen Edition, mit der sich der Hg. nicht nur um die Bußforschung verdient gemacht hat.

Münster Herbert Vorgrimler

Sancti doctoris ecclesiae **Alberti Magni** ordinis fratrum Praedicatorum episcopi **Opera omnia**, Tomus IV pars I: **Physica Libri 1–4.** Edidit Paulus Hossfeld. – Münster: Aschendorff 1987. XXVI, 398 S. mit 3 Photokopien aus einem Apograph Alberts d. G., kart. DM 298.–

Der Physikkommentar Alberts des Großen gehörte im ganzen späteren Mittelalter zu den Standardwerken des Aristotelesstudiums an den Universitäten.

Der Besitzer des Physikkommentars des Thomas Anglicus (Wylton) vermerkte in seiner Handschrift, die sich heute in der Bibliotheca Malatestiana in Cesena (Plut. VIII Sin 2) befindet, mit unverkennbarem Stolz: „Nota quod etiam habeo alias quaestiones super libris Physicorum secundum alios doctores. Habeo eas secundum Albertum Magnum in uno libro parvo coperto corio albo in quo sunt glosae Magistri Petri Hispani super libris De animalibus Aristotelis et multa opera secundum S. Thomam de Aquino." Er besaß ferner die Physikkommentare des Aegidius Romanus, des Johannes Buridanus und des Blasius von Parma († 1416) samt dessen Conclusiones zur Physik. Den Kommentar des Thomas von Wylton besaß er in drei verschiedenen Codices, die er nach dem jeweiligen Einband unterschied.

Alberts Kommentar stand in den Bibliotheken der Magister und Universitäten. Noch heute kennen wir (neben dem wichtigen Autographfragment des Kommentars Alberts in der Wiener Handschrift 273) 41 Codices des 13. bis 15. Jh.s, die den Kommentar enthalten. Dazu kommen noch Fragmente und Exzerpte, die in der Bibliotheca manuscripta (p. Xs.) gesammelt sind. Das Wiener Fragment aus dem letzten Kap. des 8. Buches des Physikkommentars bekam für den Editor besondere Bedeutung bei der Sichtung und Sondierung der Textgrundlage der kritischen Edition.

H. verglich den Text dieses Kap.s, den Albert selber geschrieben hatte, mit der Überlieferung aller Handschriften, welche dieses Kap. enthalten, und sondierte die sechs besten, dem Autograph nahestehenden Textzeugen: H = Cod. Vatic. Borgh. 307; P = Cod. Paris. 6509; Pl = Cod. Vatic. Palat. 976; S = Budapest, Széchényi 61; Ur = Cod. Vatic. Urbin. 192 (169); Y = Zwettl, Stiftsbibl. 301. Diese und nur diese Handschriften werden zur Erstellung des kritischen Textes verwendet. Unter den ausgewählten Textzeugen befindet sich die Pariser Hs 6509, die H. auch für die Edition des Kommentars zu De Coelo et mundo verwendet hatte.

So einleuchtend und unanfechtbar das Auswahlkriterium ist, so bleiben doch einige Rückfragen, die möglicherweise auch die Textüberlieferung betreffen. Hat Albert dieses 7. Kap. (tract. 4 des 8. Buches) nachgetragen, weil einige Handschriften es nicht bezeugen? Werden diese letzteren Textzeugen einfach von der Textsondierung ausgeschlossen? Der 2. Teil der Edition (der Bücher VI–VIII) wird sicher diese Fragen klären. Die Gegenprobe mit Hilfe der historisch-philologischen Methode wäre angebracht, um vor jeden textkritischen Überraschungen sicher zu sein.

Als Textbuch verwendete Albert die griechisch-lateinische Übersetzung, die der Editor nach fünf Handschriften erarbeitete und dem Kommentar angefügt hat. Dafür verdient er besondere Anerkennung.

Höchstverdienstvoll ist auch der Anmerkungsapparat, in dem der Hg. eine Fülle von Textverweisen und Autorenzitaten verifizieren mußte. Albert verwies immer wieder auf seine eigenen, teils zurückliegenden, teils aber auch noch ausstehenden Erklärungen der aristotelischen Schriften. Mit großer Sachkenntnis hat H. diese Aufgabe erledigt. Eine ausgezeichnete Interpretationshilfe des Kommentars ist die Kennzeichnung der Benutzung des Averroeskommentars durch Albert in diesem Text. Bei seiner Erklärung der Physik des Aristoteles hatte Albert ständig den Kommentar des Averroes bei der Hand. Bei aller Nähe zum Neuplatonismus des Avicenna, den Albert immer wieder anführte, hielt Averroes Alberts Aristotelesverständnis in seinem Bann und Einfluß.

1248 kam Albert von Paris nach Köln und richtete dort das Studium generale der Dominikaner ein. Nach der Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus, die er noch 1249 beenden konnte, dem Kommentar zu des Dionysius Schrift De divinis nominibus und den Quaestiones super ethica des Aristoteles nahm er jenes geistesgeschichtliche Werk in Angriff, das ihn in den Augen der Zeitgenossen zum „Großen" des Geistes gemacht hat, die Erklärung aller naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Analog zur Reihe der logischen Schriften sah Albert offensichtlich auch in den naturphilosophischen Schriften eine „series librorum" (I tr.1, c.1, ed. 1,33), die er im 4. Kap. (I tr.1 ed. 6–8) in ihrem sachlichen Zusammenhang vorstellte. Dabei mußte er auch feststellen, daß Aristoteles einschlägige Themen überging, bzw. daß uns diese Schriften nicht überliefert sind, z. B. das subtile Wissen „De intellectu et intelligibili" (I tr.1 c.4, ed. 7,57f). Für Albert war Aristoteles nicht einfach schlechthin der Philosoph; er schätzte ihn, aber er sah auch dessen Grenzen.

Das detaillierte wissenschaftliche Programm der Aristotelesauslegung, das Albert in den ersten Kap.n des Kommentars entwirft, die zahllosen Hinweise auf die übrigen Schriften des Aristoteles, die im Kommentar stehen, zeigen, daß Albert bald nach 1250 mit seinem wissenschaftlichen Vorhaben begonnen hat und daß er sich erst nach mehreren Jahren („ex pluribus iam praecedentibus annis", ed. 1,11) entschloß, auf Bitten seiner Mitbrüder das Kommentarwerk zu publizieren. Diese Beschäftigung mit den naturphilosophischen Schriften des Aristoteles war um die Mitte des 13. Jh.s noch keineswegs selbstverständlich (vor allem nicht für einen Theologen und Provinzial der Dominikaner in Köln). Die kirchlichen Aristotelesverbote wurden zwar an der Universität in Paris um 1250 nicht mehr respektiert, sie waren aber keineswegs außer Kraft. Alberts Ordenskollege Robert Kilwardby, der um diese gleiche Zeit (nach 1253) in Oxford lehrte, hielt sich an dieses Verbot. Die „scientia naturalis" ist für Albert Lob Gottes, des Schöpfers, welcher der Natur ihren Grund, ihre Ordnung und ihren Bestand gab (ed. 1,18f), Gottes Lob mit den Mitteln der wissenschaftlichen Forschung. Das schriftliche Werk ist die Frucht des mündlichen Lehrvortrages. Wiederholt kann der Magister darauf verweisen, was er „nuper" neulich gelehrt habe (vgl. ed. 52,29; 14,38).

Was den Inhalt des Kommentars betrifft, so befaßte sich Albert im 1. Buch vor allem mit der Wissensbegründung in der Naturphilosophie und diskutierte die Prinzipienfrage (forma – materia – privatio). Im Kommentar des 2. Buches erörterte er den Natur- und Ursachenbegriff. Dabei kam er auch auf das unterschiedliche Verständnis von ‚natura' bei Avicenna und Averroes zu sprechen. Avicenna ließ die aristotelische Definition von ‚physis' zu Beginn des 2. Buches nicht gelten, denn mit der Bestimmung der Natur als „Prinzip und Ursache der Bewegung und des Standes (Ruhe) von etwas" werde Gegensätzliches ausgesagt. ‚Natura' müsse vielmehr als ‚esse absolutum' definiert werden, sozusagen als „Wesens-Natur" (im neuscholastischen Sinn). Albert wies mit Averroes die Kritik zurück und verteidigte die Definition des Aristoteles (II tr.1 c.3, ed. 79–81). Im Kommentar zum 3. Buch folgen die Ausführungen über die Bewegung und das Unendliche, im 4. Buch über Ort, Vacuum, Zeit und Ewigkeit. Mit besonderer Aufmerksamkeit liest man die neuplatonischen Elemente der Naturphilosophie Alberts, z. B. die kosmischen Intelligenzen.

Dankenswerterweise hat der verdiente Editor auch der Teiledition die bekannten Indices der Albert-Ausgabe beigefügt: den Doppelindex der von Albert und vom Editor angeführten Autoren (301–312) und den umfangreichen Sach- und Begriffsindex (313–394). Letzteren darf man mit guten Gründen als Reallexikon zum Physikkommentar I–IV Alberts bezeichnen. Druck und Gestaltung der Ausgabe durch den Verlag Aschendorff erfüllen wie immer alle Erwartungen.

Bochum Ludwig Hödl

Waldschütz, Erwin: **Denken und Erfahren des Grundes.** Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1989. 369 S., kart. DM 62.– / öS 428.–

Vorliegende Arbeit ist eine Habil.-Schrift für das Fach „Philosophie" der Univ. Wien 1986 und wurde 1987 mit dem Kardinal-Innitzer-Förderungspreis ausgezeichnet. Sie will nicht nur eine Spezialuntersuchung über ein Detail im Denken Eckharts, sondern eine Gesamtinterpretation bieten (13). Als solche muß sie sich in der Flut der derzeitigen Eckhart-Literatur nach ihrer Berechtigung fragen lassen (11).

W. meint, daß bis jetzt nicht genügend oder nicht richtig die Art und Weise, wie Eckhart den Grund – Principium gedacht und erfahren habe, dargestellt sei.

Wie wird dieser Anspruch erfüllt? Im 1. Teil geht es um hermeneutische Voraussetzungen bei Eckhart, insbesondere um das Verhältnis von Philosophie und Theologie. W. trifft das Richtige, wenn er feststellt, daß nach Eckhart Philosophie und Theologie sich in einem Dritten treffen, und daß er deswegen die Methode der Konkordanz anwendet. (Es mag noch hingehen, daß bei der Dreiteilung der Wissenschaft in *divina, naturalia, moralia* unter der *divina* die Metaphysik zu verstehen sei (72f); daß aber *sacra doctrina* auch mit *divina* und insofern mit metaphysischer Wissenschaft bei Eckhart gleichgesetzt sein soll (74), ist unwahrscheinlich. In allen mittelalterlichen Texten bedeutet *sacra doctrina* die Lehre der Kirche. Und dies ist bis zum Beweis des Gegenteils auch von Eckhart anzunehmen.) Aus dieser Konkordanz aber zu schließen, „wie sehr Eckhart bemüht ist, seine Lehre als für alle Menschen erweisbar zu halten, also nicht nur für die Glaubenden", scheint mir ein Anachronismus (74). Die Unterscheidung von glaubenden und nicht glaubenden Menschen kannte die Scholastik, sie war aber mehr theoretisch, dort zu finden, wo man apologetische Werke schrieb. Bei Predigten und Schriftauslegungen setzt man selbstverständlich einen gläubigen Hörer- bzw. Leserkreis voraus, auch wenn man etwas mit Rationes naturalis erklären wollte. (Die Belegstellen, die W. beibringt, lassen sich alle unter dem von Anselm von Canterbury entwickelten Konzept der Scholastik begreifen S. 51, Anm. 34).

Im 2. Teil wird dargestellt, was Eckhart unter dem Grund in den deutschen Werken und, was dasselbe ist, unter Principium in den lateinischen Werken versteht. Hier kann man in der Tat feststellen, daß an einem wichtigen Begriff ein neues Verständnis von Eckhart vermittelt wird. Es ist schon gut, darauf hinzuweisen, daß Grund nicht einfach gleichzusetzen ist mit Seelengrund, wie es häufig in der Sekundärliteratur geschieht (108). Grund meint das lateinische *principium*, das nach W. zu unterscheiden ist von *causa*. Zwischen *principium* und *principatum* herrsche eine *Wechselseitigkeit*, welche nicht zwischen *causa* und *effectus* bestehe. Obwohl hier Eckhart neuplatonische Terminologie aufgreife, verfalle er dabei doch nicht in eine Identitätsphilosophie. Der Grund und das Begründende sind nicht identisch. Es gehöre zum Wesen des Grundes, daß es sein Sein lasse, sich übergebe in das Andere. „Der Grund ist nur Grund, insofern er sich in einem Gründen an ein Gegründetes weggibt und dieses in seinem Gegründetsein den Grund offenbaren kann und darf und solcher Art selbst wieder Grund für anderes sein darf" (350).

Im letzten Teil geht es darum, wie der Mensch diesen Grund erfahren kann: In Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur entwickelt W. einen eigenen Erfahrungsbegriff. Bei Eckhart lägen nicht Erfahrungen im Plural vor. Das sich und sein Sein Lassen und damit die Dinge Durchbrechen sei eine alle anderen Erfahrungen begleitende Grunderfahrung, von der Eckhart andere Menschen überzeugen wolle.

Diese kurze Inhaltsangabe muß viele Details auslassen. Es ist erstaunlich, welche Fülle von richtigen und weitgehend neuen Beobachtungen im Detail dieses Buch bringt. Zu Recht betont W. immer wieder, daß Grund und Gegründetes, Unendliches und Endliches nicht in eins fallen, und er wehrt sich gegen den Pantheismusverdacht und versucht damit, eine Eigenständigkeit Eckharts gegenüber dem Neuplatonismus (241) hervorzuheben (zur Unterscheidung von Grund und Gegründetem, 264f. – Ob hier allerdings nicht der Neuplatonismus falsch verstanden wird?) Immer wieder betont W., daß man das Verhältnis zwischen Grund und Gegründetem nur in einem personalen Denken erfassen kann (176f 242–244). Was ist das Personale an diesem Verhältnis? Es ist letztlich „In-Beziehung-Sein" (341–351), die Relatio. – Ob dies nicht doch eine Einengung des Personalen ist? Gehört zu ihm nicht die Freiheit? Was meinen Aussagen wie: „Das Verschwinden des Subjektes meint vielmehr die Aufhebung der Subjektivität des Subjektes"? (330). „Im wechselseitigen Durchbrechen ist sowohl die Substantialität Gottes wie des Menschen aufgehoben." Hier möchte man gern weiterfragen. Man erhält dann die Auskunft: „Dieser ‚Gedanke' ist eben nicht mehr auf der Ebene des Denkens einzuholen, sondern nur mehr auf der der Einheit im Vollzug: Gott und Mensch bleiben Gott und Mensch, und doch stehen sie in einer Einheit der Beziehung, die eine totale Disjunktion verbietet, freilich auch eine vordergründige, undurchdachte Identität ausschließt" (334). Ist wirklich Personalität gewahrt, wenn man schreibt: „Der Mensch ist nicht nur Werk und Geschöpf, sondern Gott MUSS (Großbuchstaben im Text) überall den Sohn gebären" (349). Wohlgemerkt, hier geht es nicht darum, daß Gott in Ewigkeit seinen Sohn, den einzig geborenen Sohn, gebären, sondern daß jeder Mensch als Sohn überall geboren werden muß. Noch einmal wird deutlich, warum W. so sehr auf die Unterscheidung des *principium* von *causa* insistiert. (Die überwiegende Zahl der Stellen, in denen *causa* und *principium* wechselseitig gebraucht werden, muß vorsichtig gegen eine solche Interpretation machen.) „Die Rede vom ‚Oberen und Unteren', dem seinsmäßig Mächtigeren und dem seinsmäßig Niedrigeren, paßt zum Denken im Ursache-Wirkung-Schema, nicht aber zum Denken der Beziehung von Ursprung und Entsprungenem" (263). Für diese Ansicht kann W. keine Einzelstellen belegen, sondern beruft sich auf den „Gesamtduktus ... der Auslegung zum Johannesevangelium" (263). Dieser wird zusammengefaßt in dem Satz: „Nichts verrät hier Unterdrückung oder die Tendenz, dem Seienden nicht sein Recht und seine Stellung zukommen zu lassen" (264). Sollte Eckhart wirklich das Verhältnis von causa und effectus, von oben und unten nur unter dem Schema der Unterdrückung gedacht haben? Ist Denken, das ein Ich voraussetzt, schon aggressiv? (vgl. 334). Allerdings wird das Ich vom Selbst unterschieden. „Selbst zu sein (gegenüber und scharf abgehoben von einem Ich-Sein) ist für Eckhart nur möglich ohne Seiendes und sich selbst sein zu lassen" (339). Ob die durch die moderne Psychologie eingeführte Unterscheidung von Selbst und Ich für eine Eckhart-Interpretation sehr hilfreich ist, wage ich zu bezweifeln. Geschieht hier nicht das, was

W. an einer Arbeit von Flasch kritisiert: „Zumindest besteht der begründete Verdacht, daß neuzeitliche Kategorien an einen Denker des Mittelalters herangetragen werden, die diesem gegen seine klar geäußerte Absicht nicht gerecht werden können" (311).

Die Sprache ist vom Stil Heideggers geprägt und ist deswegen nicht leicht zu verstehen.

Ganz am Rand: Der Rezensent sieht sich nicht gern mit fremden Federn geschmückt. Die im Literaturverzeichnis unter seinem Namen angegebene Arbeit: Meister Eckharts biblische Hermeneutik stammt (leider) nicht von ihm, sondern von Konrad Weiß.

Die vielen geäußerten kritischen Anfragen sollen nicht das Verdienst der Arbeit schmälern. Es gelingt W. nicht nur, eine Fülle bis jetzt unbeachteter Details im Denken Eckharts in neues Licht zu rücken, sondern auch eine Gesamtinterpretation zu liefern, die im guten Sinn Eckhart fragwürdig macht, neu nach ihm fragen läßt.

Mainz Bardo Weiß

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton Schindling und Walter Ziegler. Bd 1: Der Südosten / 2: Der Nordosten. – Münster: Aschendorff 1989/1990, 152 S. / 233 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 49/50), kart. DM 32.– / DM 49.80

Mit diesen beiden Bänden eröffnet die Gesellschaft zur Förderung des Corpus Catholicorum innerhalb ihrer Schriftenreihe eine zusammenhängende Folge von Heften, von der man annehmen kann, daß sie sich in Zukunft als ein nützliches Instrument der Forschung erweisen wird – eine Art Handbuch der deutschen Landesgeschichte im Reformationszeitalter, das vor allem die konfessionelle Entwicklung darstellen und damit zu einer „vertieften und vergleichenden Betrachtung des konfessionellen Schicksals im Reformationsjahrhundert" (Vorwort) beitragen soll.

Das Werk ist einheitlich angelegt. In Artikeln von einigermaßen vergleichbarem Umfang wird man jeweils über die äußeren Bedingungen und Merkmale des betreffenden Reichsstandes sowie die Abfolge der Regenten und die Herrschaftsverhältnisse unterrichtet und findet dann eine Skizze der politischen und der Kirchengeschichte von etwa 1500 bis zum Ende des Dreißigjährigen Kriegs in erzählender Form. Eingeleitet wird jeder Artikel mit einer Karte und abgeschlossen mit einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur sowie – besonders beachtlich – einer Mitteilung über Forschungsdesiderate.

Die beiden vorliegenden Bände, die den Ostteil des Reiches behandeln und die knappe Hälfte des Gesamtwerks ausmachen dürften, enthalten alles in allem 19 Artikel. Man findet die deutschen Länder an der Ostseeküste mit Einschluß Schleswig-Holsteins sowie, obgleich außerhalb des Reiches gelegen, der preußischen Territorien, ferner die übrigen Gebiete östlich der Elbe, Böhmen, die östlichen Teile Frankens, Bayern und Österreich.

Wie die Hg. im Vorwort darlegen, werden vor allem die großen politischen Einheiten berücksichtigt, die kleineren nur in exemplarischer Auswahl. Kriterium hierbei scheint die Flächengröße zu sein; denn weggelassen sind – mit dem nicht sonderlich überzeugenden Argument, sie seien „in der reformationsgeschichtlichen Forschung bis zuletzt intensiv behandelt worden" – die Reichsstädte, was allerdings in den vorliegenden Bänden noch nicht sehr spürbar ist, da es innerhalb von deren Einzugsgebiet nur wenige Reichsstädte gab, von denen zudem Nürnberg sogar einen Artikel erhalten hat. Vernachlässigt sind weiterhin auch die geistlichen Territorien; im Grunde haben nur die Erzstifter Salzburg und Magdeburg sowie die mediatisierten Bistümer Berücksichtigung gefunden. Endlich mag man einige Nebenländer großer Territorien wie die Lausitzen und die Oberpfalz vermissen und sich darüber wundern, daß die beiden Sachsen, obgleich sie doch im 16. Jahrhundert so intensiv miteinander verzahnt und verwachsen waren, hier auseinandergerissen sind.

Auffälliger als die Defizite sind freilich die Vorzüge und Leistungen des Unternehmens. Als Vf. waren durchweg gute, in einigen Fällen exzellente Kenner am Werk; Artikel von so präziser Knappheit wie die von M. Rudersdorf und A. Schindling über die fränkischen Markgraftümer und Nürnberg oder von F. Machilek über Böhmen und zumal Schlesien (!) findet man nicht leicht anderswo. Die Geschehnisse und Entwicklungen sind im allgemeinen fair, ohne deutlicher erkennbare konfessionelle Parteilichkeit, geschildert; daß die meisten Autoren den Wiederaufstieg des Katholizismus nach 1550, sofern er stattfand, begrüßen, ist verständlich, doch sind auch die Kosten, die hierfür zu zahlen waren, in der Regel genannt – daß in Oberösterreich der Erfolg der katholischen Sache „z. T. erst durch nackte Gewalt" möglich war, ist bei W. Ziegler (I 129) ebenso vermerkt wie das „Schreckensregiment der Liechtensteiner Dragoner" in den schlesischen Erbfürstentümern bei F. Machilek (II 134). Von den alten Bollwerken der apologetischen Tradition scheinen diesem Werk zufolge allenfalls noch ein paar Ruinen stehengeblieben zu sein; nur daß der Begriff „Gegenreformation" eher vermieden wird und bei einigen Autoren gänzlich abgelöst ist durch das – als Ersatz doch etwas farblose – neue Stichwort „Konfessionalisierung", mag dem kritischen Leser ins Auge fallen.

Als eines der Erkenntnisziele ihres Unternehmens kündigen die Hg. in ihrem Vorwort das Aufspüren „verlaufstypologischer Merkmale" an. In der Tat drängt einem die fortlaufende Lektüre der einzelnen Artikel die Frage nach Ähnlichkeiten und Grundlinien des Geschehens förmlich auf. Folgendes etwa ist festzuhalten:

Die scheinbar stabile Kirchenfrömmigkeit am Vorabend der Reformation; das Eindringen reformatorischen Gedankenguts in fast allen Gegenden über die Städte und auf dem Weg über Lektüre und Predigt; nachhaltiger Widerstand gegen die neue Lehre begegnet kaum in der Bevölkerung, wohl aber bei Obrigkeiten und denjenigen kirchlichen Behörden, die nicht in Passivität versunken waren, sowie manchmal im Adel; die konfessionelle Ausrichtung des Landes entspricht derjenigen an der Spitze; für die evangelisch gewordenen Gebiete sind besonders charakteristisch die Kirchenordnungen, die Schulgründungen, die theologischen Streitigkeiten im Zeitalter der Frühorthodoxie; eine „zweite Reformation" gab es in ausgeführter Form (z. B. Anhalt), aber in nicht ganz seltenen Fällen auch in Ansätzen; mediatisierte Bistümer findet man in allen konfessionellen Bereichen.

Nicht weniger bemerkenswert als die Stereotypen sind freilich die Besonderheiten – ich notiere einige lehrreiche Einzelmitteilungen:

Aus Bayern – dem Territorium, das W. Ziegler als „gelungenen Fall einer positiven Konfessionalisierung" bezeichnet (I 68) – kennen wir keine unmittelbaren Äußerungen der Regierenden über die politische ratio ihres Festhaltens am katholischen Bekenntnis (I 60); über 50 Prozent der katholischen Kontroversliteratur in den 1520er und 1530er Jahren war in Leipzig oder Dresden gedruckt (II 15); die Erzbischöfe von Magdeburg übten schon vor der Reformation in den Gebieten, die außerhalb der Diözesangrenzen ihrer Landeshoheit unterstanden, einen „quasi – landesherrlichen Episkopat" aus (II 70) – gewissermaßen säkularisierten sie ihre eigenen Bischofskollegen.

Das neue Werk hat seine Grenzen. Die formalen Strukturen hätten noch vervollkommnet werden können – die Literaturverzeichnisse sind nicht einheitlich angelegt und auch in der Qualität unterschiedlich; dasselbe gilt von den Karten. Auch zieht der an sich interessante Ansatz, von den Territorien als den Basisländern der Konfessionsverteilung in Deutschland auszugehen, die Konsequenz nach sich, daß das Geschehen vor allem „von oben her" geschildert und der obrigkeitliche Anteil vielleicht überschätzt wird. So wird *das* Standardwerk über die regionale Kirchengeschichte Deutschlands im Reformationszeitalter, das vielleicht möglich gewesen wäre, wohl nicht herauskommen – in den noch ausstehenden Bänden wird sich, wie ich denke, auch das Fehlen der Reichsstädte als ein fühlbarer Mangel erweisen.

Dennoch – das Gebotene ist beachtlich genug. So wünscht man dem Unternehmen einen zügigen Fortschritt und eine angemessene Verbreitung. Daß es am Ende reichhaltige Register braucht, wird den Verantwortlichen klar sein.

Göttingen Bernd Moeller

Verheecke, Monique: **Dieu et l'homme.** Dialogue et combat. Théologie et anthropologie dans les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1986. 221 S. (Cerfaux-Lefort, 6), kart. bfr 460.–

Das vorliegende Buch ist eine verkürzte Ausgabe der bereits von der Vf.in im vollen Umfang veröffentlichten Diss. an der Univ. Louvain-la-Neuve (Belgien) unter dem Titel L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et leurs présupposés anthropologiques (Louvain-la-Neuve 1984).

Wie bereits aus dem Titel ersichtlich, bemüht sich die Autorin um das lebendige Verhältnis zwischen Gott und Mensch als den Kern der ignatianischen Exerzitien. Gott und Mensch, diese Namen stehen für eine einzigartige spannungsreiche Partnerschaft zwischen ungleichen Partnern.

Die Exerzitien enthalten eine Theologie und eine Anthropologie, in deren Zusammenhang das Verhältnis Gott-Mensch mal als ein harmonisches, mal als konfliktreiches Zu- und Miteinander erfahren wird. Weil der Mensch

sich nicht gänzlich – ohne sein Verhältnis zu Gott – denken läßt, wird seine gläubige Anlehnung an Gott zur Bedingung der notwendigen Läuterung eines Jüngers Christi (7ff). Der Glaubende ist daher aufgefordert, in einen Dialog mit Gott zu treten und in diesem Dialog an sich selbst zu arbeiten, um aus der Enge der Ich-Bezogenheit herauszutreten. Es ist dies nicht ein Ziel, das um den Preis einer einzigen Schlacht, sondern eines dauernden Kampfes erreicht werden kann. Auch darin findet die Dynamik des christlichen Lebens ihren Ausdruck.

Der Anlage der Exerzitien selbst folgend versucht die Vf.in, sowohl die Grundlagen als auch die inneren und äußeren Bedingungen einer solchen Dynamik sowie auch die möglichen Rückschläge psychologischer und anderer Art, denen die dynamische Entfaltung des „Kampfes" ausgesetzt ist, zu präzisieren.

Eine lebensnahe Ausdrucksweise der Vf.in macht das Geschehen des inneren Ringens des Menschen mit sich selbst und mit Gott auch dort anschaulich, wo dieser in seiner unfaßbaren Dreieinigkeit berührt wird.

Insgesamt enthält diese Studie nicht mehr als das, womit man schon durch andere Untersuchungen zu den Exerzitien vertraut ist. Aber die gewählte Ausdrucksweise macht aus ihr eine interessante Lektüre und einfühlsame Einführung in die Kerngedanken der traditionsreichen ignatianischen Übungen.

Münster Kossi J. Tossou

Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im Deutschen Kaiserreich. Hg. und eingel. von Hans Jürgen Brandt unter Mitarbeit von Josef Dransfeld, Karl Hengst, Norbert Humberg. – Münster: Aschendorff 1987. XXIII, 358 S. (Quellen und Studien, Bd 1), Ln DM 58.–

Mit dieser Edition betritt der Vf. und Hg. Neuland und gibt der in den Anfängen steckenden Erforschung der katholischen Seelsorge an den Polen im Ruhrgebiet eine gute Grundlage für ihre Forschungen.

Die Edition umfaßt 225 Dokumente unterschiedlichster Art, die vornehmlich aus den Staats-, Pfarr- und Klosterarchiven und aus zeitgenössischen Zeitungen stammen. Dabei ist in die Anmerkungen eine große Zahl von Biogrammen der verschiedensten Personen eingearbeitet. Der Edition geht eine gute Einleitung voraus, die auf 24 S. einen kurzen aber ausgezeichneten Überblick über die Geschichte der Seelsorge an den Polen im Ruhrgebiet darbietet. Dankbar ist man auch für den Anhang Nr. IV, der zunächst eine Liste der für den Zeitraum in Frage kommenden preußischen Innenminister, Kulturminister, Oberpräsidenten der Rheinprovinz, der Provinz Westfalen und der jeweiligen Regierungspräsidenten der zuständigen Regierungsbezirke bietet. Hinzu kommt eine Liste der für das Ruhrgebiet zuständigen Bischöfe und Generalvikare der Diözesen Köln, Münster und Paderborn. Ein Personen- und Ortsregister schließt die Edition ab.

Bedauerlich ist allerdings, daß die gute Einleitung keine Anmerkungen hat. Dazu schreibt der Vf. und Hg.: „Auf einen Anmerkungsapparat wird in dieser Einleitung verzichtet. Denn anhand des Personen- und Ortsverzeichnisses ist es dem interessierten Leser umgehend möglich, die Aussagen des Textes anhand der einschlägigen Dokumente nachzuprüfen. Ebenso findet sich dort der Hinweis auf die Fundstelle für nähere Angaben über Personen und Orte." Neben der Mühe, die dieses Verfahren mit sich bringt, stimmt es auch nicht. So kann man z. B. kein Dokument über den 1. polnischen Katholikentag in Bochum am 3. Juni 1894 und über seine Achtpunkteforderung an die Bischöfe, den Kaiser und den Bundesrat finden. Auch die wörtlich zitierten Äußerungen von Vikar Liß, die sich auf den S. 10 und 11 der Einleitung befinden, finden sich in keinem Dokument. Und so gibt es mehrere Stellen in der Einleitung, bei denen man vergeblich die einschlägigen Dokumente sucht.

Zum Schluß einige Corrigenda:

Auf S. IX muß die Abkürung EBA-AZ EBA-FBK heißen. Auf S. 17 muß es statt 12. Januar 1899 sicher 21. Januar 1899 heißen. Auf S. 185 muß es im 3. Abschnitt statt Beichte und Kommunionunterricht wohl richtig Beicht- und Kommunionunterricht heißen. Im Personen- und Ortsverzeichnis muß es statt Atern Artern heißen und bei Hötensleben muß statt Nr. 118 die Nr. 160 stehen. Auch bei Szymanski, Marion muß statt Nr. 118 die Nr. 117 stehen.

Im Literaturverzeichnis vermisse ich: F. G. Hohmann, Domkapitel und Bischofswahlen in Paderborn von 1857–1892, in: WZ 122 (1972) 191–282 und von 1892–1910, in: WZ 123 (1973) 215–262. Auch bei diesen Bischofswahlen spielt die preußische Politik gegenüber den Polen eine Rolle.

Das alles mindert aber nicht den Wert dieser Edition.

Magdeburg Franz Schrader

Vogel, Wieland: **Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik.** – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1989. XXVI, 371 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd 48)

Dies ist ein sehr interessantes, ja für die Diskussion um das Verhältnis von Katholizismus und Weimarer Republik notwendiges Buch. Es untersucht, gestützt vornehmlich auf die Akten des Breslauer Diözesanarchivs (Kardinal Bertram), die Korrespondenzen mehrerer nationalistischer katholischer Adeliger (besonders Lüninck und Loë) sowie die Auswertung der Periodika der nationalen Verbände, deren Auseinandersetzung mit der Kirchenleitung, konkret das Ringen von Jungdeutschem Orden und Stahlhelm mit der Fuldaer Bischofskonferenz, wobei maßgebliche Katalysatoren in diesem Ringen auf der einen Seite die Zentrumspartei, deren Publizistik und geistliche Berater, auf der anderen Seite völkisch-national gesinnte Katholiken der Kampfverbände waren, vor allem Adelige und einige Sympathisanten aus dem Klerus.

Auf diesem Feld verfolgt der Vf., nachdem er die beiden Kampfverbände kurz vorgestellt hat, deren erste Zusammenstöße und den publizistischen Kampf mit dem Zentrum in den Medien bis zur ersten Stellungnahme der Fuldaer Konferenz 1925, behandelt dann die Versuche der Verbände, die Warnungen der Bischöfe zu entkräften oder wenigstens auch das linke Reichsbanner in das Schußfeld der Bischöfe zu bringen (was gelang) und gelangt dann zum Höhepunkt der Auseinandersetzung um 1930, als der Stahlhelm – der Jungdeutsche Orden trat damals schon zurück – vor allem im Rheinland sich stark ausbreitete, vielfach auch im katholischen Bereich Verständnis fand, etwa in der Abtei Maria Laach (nach Meinung der Stahlhelm-Sympathisanten sogar beim Kölner Erzbischof), freilich bis 1932 eine Änderung der bischöflichen Haltung nicht erreichen konnte.

Die Studie befaßt sich freilich nur mit den genannten drei Verbänden und nur im Bereich der Fuldaer Konferenz (also nicht in Bayern), und auch hier vornehmlich nur mit dem Rheinland, Westfalen und Schlesien; doch können die Ergebnisse wohl auch für das Reich insgesamt als grundsätzlicher Problemansatz gelten.

Dieser Ansatz – und darum ist dies ein notwendiges Buch – liegt in der Frage nach dem Grundverhältnis von kirchlicher Obrigkeit und völkischen Kampfverbänden und damit nach dem Verhältnis von Katholizismus und Weimarer Republik. Der Vf. kann hier eindeutig und schlagend nachweisen, daß die Bischöfe von Anfang an stets den Kampfbünden strikt ablehnend gegenüberstanden sowohl aus innerkirchlichen Beweggründen (Fehlen religiöser Erziehungsziele; Interkonfessionalität der Verbände; Beeinträchtigung des katholischen Vereinswesens; Aufhetzung zum Völkerhaß) wie aus staatspolitischen Überlegungen (Störung des Verfassungslebens; Infragestellung des patriotischen Sinnes der katholischen Vereine). Dabei war es keineswegs einfach, eine solche Ablehnung zu formulieren und durchzuhalten, da die Verbände sich vielfach positiv-christlich gaben, das Zentrum wegen seiner Verbindung mit den Sozialdemokraten der Bolschewistenfreundlichkeit bezichtigten und die Entpolitisierung der Kirche forderten, zudem das Soldaten- und Uniformgepräge von Jahr zu Jahr besonders bei der Jugend populärer wurde. Höchst bemerkenswert ist auch, wie der Vf. herausarbeitet, daß vor allem Bertram es war, jener für die NS-Zeit vielgeschmähte Erzbischof, der am härtesten und konsequentesten diese Linie verfocht – schon damals übrigens lieber mit Schriftsätzen als mit persönlichen Aussprachen arbeitend; das Bild des Kardinals erhält von daher deutlich andere Züge. Insgesamt macht jedes Kap. dieses Werkes deutlich: Von einer gemeinsamen Republikfeindschaft von Episkopat und Rechtskräften kann keine Rede sein.

Eine ganz andere Frage freilich ist es – wenn man von der heutigen Fragestellung einmal absieht –, ob das Buch die Verhältnisse der damaligen Zeit wirklich richtig zeichnet. Diese Frage ergibt sich, wenn man sich die – bei aller Fülle des gebotenen Materials – doch schmale Quellenbasis vergegenwärtigt, aus der heraus über viele S. hin jede kleine Aktion und jeder kleine Briefwechsel breit ausgemalt ist – schon die doch recht punktuelle Beschränkung auf einige wenige Landstriche und einige betroffene Bischöfe läßt an der allgemeinen Bedeutung des vorgetragenen Ringens zweifeln. Manche vom Vf. selbst gegebenen Hinweise verstärken den Verdacht, etwa wenn bis Ende 1925 Bertram von seiten der Politiker noch keinen Hinweis über die Verbände erhalten hatte, nur von den Pfarrern unterrichtet war (177 Anm. 62), wenn im Rheinland im wesentlichen nur drei Sympathisanten im Klerus für die Verbände namhaft gemacht werden können (55ff) oder wenn man feststellen muß, daß um 1930 die früheren Warnungen der Bischöfe nur wenig bekannt waren, der zuständige Sachbe-

arbeiter etwa in der Erzdiözese Köln gravierende Informationslücken hatte (308–311). Ein schweres zeitgenössisches Problem der gesamten katholischen Kirche in Deutschland können die Verbände also wohl kaum gewesen sein, wenigstens nicht in den 20er Jahren; nach 1930, als der Stahlhelm sich erst richtig ausbreitete, mündete die Problematik der Kampfverbände dann schnell in die allgemeine Frage von Nationalsozialismus und Kirche ein.

Wenn man sich dieses Problems bewußt ist und wenn man es akzeptiert, daß die Darstellung manchmal, fast esoterisch, auf schwer zugängliche Quellen verweist (z. B. mehrfach auf eine Arbeit von Kl.-P. Reiss über die deutschnationalen Katholiken, z. B. 125, die man dann im Literaturverzeichnis als Manuskript, im Privatbesitz befindlich, ausgewiesen sieht), auch manchmal seltsame Ausdrücke benützt (z. B. 261 „Siedlungsängste"; 300 „Existenz zweier konfessionsverschiedener Zentrumsparteien"), so erfährt man doch, über den bereits angeführten Beweis hinaus, interessante, manchmal auch wichtige Details aus der Auseinandersetzung von Bischöfen, Zentrumsanhängern und ihren nationalen Gegnern. Bewundernswert, freilich auch manchmal problematisch, war der Kampf mancher Zentrumsgeistlicher gegen die Kampfverbände, eigentümlich die Hartnäckigkeit bestimmter Adeliger in ihrem Eintreten für die nationale Rechte. Daß es gerade bei diesen viele Illusionen von christlicher „Volksgemeinschaft" gab, daß ihre Naivität oft bis an die Grenze des Lächerlichen ging, ist sofort klar – freilich bitter auch die Einsicht, daß ihre Opponenten, die das Heil in der Verbindung von Zentrumspartei und Kirche sahen, letztlich durch die geschichtliche Entwicklung auch nicht Recht bekamen. Deshalb wird man heute, abgesehen von ihrer Bedeutung für die geschichtswissenschaftliche Forschung, doch wohl etwas distanzierter auf diese zeitgenössischen Kämpfe blicken.

München Walter Ziegler

Zur Sache – Das Kreuz. Untersuchungen zur Geschichte des Konflikts um Kreuz und Lutherbild in den Schulen Oldenburgs, zur Wirkungsgeschichte eines Massenprotests und zum Problem nationalsozialistischer Herrschaft in einer agrarisch-katholischen Region, hg. v. Joachim Kuropka. – Vechta: Vechtaer Druckerei u. Verlag 1987. 512 S.

Der Titel dieses interessanten und in seiner Konzeption beachtenswerten Buches bezieht sich auf die protestierenden Zurufe vieler Teilnehmer bei jener Kundgebung des Oldenburger Gauleiters Karl Röver am 25. November 1936 in Cloppenburg, auf welcher dieser den kurz vorher hg. Geheimerlaß des oldenburgischen Kirchen- und Schulministers Julius Pauly, daß Kreuze und Lutherbilder aus den Volksschulen zu entfernen seien, unter schwerem Druck der Öffentlichkeit zurücknehmen mußte. Dieser damals im Inland wie im Ausland vielbeachtete „Kreuzkampf" ist in dem hier anzuzeigenden Werk, das im Zusammenhang mit einer Jubiläumsausstellung 1986 unternommen wurde, umfassend dokumentiert und unter vielen Aspekten erörtert.

Das Buch, das aus 31 Einzelbeiträgen besteht, gliedert sich deutlich in mehrere Teile. Am Anfang stehen ein Grundsatzreferat des Hg.s über die Vorgänge und ihre Einordnung sowie grundlegend informierende Beiträge über die NS-Schulpolitik in Oldenburg und über die Entfernung der Lutherbilder. Es folgen Berichte über die Geschehnisse in einzelnen Gemeinden (101–205), wobei sowohl solche, die maßgeblich beteiligt waren, als auch andere, in denen es teilweise oder ganz ruhig blieb, vorgeführt werden. Zwei weitere Abschnitte stellen Grundzüge der allgemeinen und der Kirchenpolitik im Hinblick auf die Vorgänge dar, betrachten die Aktivitäten des Bischofs von Galen in Münster (206–253) und stellen maßgebliche Persönlichkeiten der lokalen Szene vor (297–331). Sodann wird die Wirkung der Vorfälle und ihre Verbindung mit solchen in anderen deutschen Ländern untersucht und nach der Rezeptionsgeschichte bis in die Gegenwart gefragt (332–396). Der letztgenannte Aspekt, nämlich die gegenwärtige Bedeutung, wird dann schließlich durch grundsätzliche Aufsätze zu weltanschaulichen Fragen abgedeckt (z. B. Theologie des Kreuzes, religionssoziologische Überlegungen, 254–296). Ein umfangreicher Bild- und Dokumentenanhang, Zeittafel und Literaturverzeichnis (leider kein Register) schließen den stattlichen Bd ab.

An der Konzeption des Buches besticht nicht wenig. Zu nennen sind etwa die konsequente Auswertung der lokalen Quellen (Archive, Zeitzeugen), die erhebliches Material zutage fördert, oder der – vielfach gelungene – Versuch, die kirchlichen Vorgänge mit den politischen und gesellschaftlichen zu dieser Zeit zu verbinden. Das lokale Geschehen wiederum wird durch verschiedene Beiträge an die allgemeine Entwicklung angebunden, etwa durch die Aufsätze über Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1933–1937 (216–231) oder über Kreuz und Hakenkreuz (272–285), die freilich dann doch eher bei einer Sammlung von Einzelaspekten stehenbleiben. Sodann ist bemerkenswert die Bemühung, in der gesamten Breite alle Kreuzvorfälle im Dritten Reich einzubeziehen (und möglichst mit Oldenburg zu verknüpfen), was – wenn auch nicht ohne starke Hervorhebung des Lokalereignisses – doch recht gute Früchte trägt. Beachtenswert erscheint weiter der Versuch, dem Phänomen des Kreuzkampfes theologisch und soziologisch näherzukommen und hier Linien bis zur Gegenwart zu ziehen; ob letzteres angesichts der Tatsache, daß heute kaum noch Katholiken für ein Schulkreuz auf die Straße gehen dürften, gelungen ist, sei dahingestellt – die Begeisterung für die damaligen Proteste steht doch immer im Vordergrund, die heutige Sicht wird nur selten angesprochen (z. B. 393f). Schließlich ist hervorzuheben, daß auch viele Beobachtungen, die nicht eigens thematisiert werden, ertragreich und weiterführend sind, etwa Hinweise auf die bedeutende Stellung, die unter der Geistlichkeit die ehemaligen Frontkämpfer einnahmen oder auf die Notwendigkeit, für die Proteste NS-Parteigenossen und Mandatsträger zu gewinnen, sowie auf die Schlüsselfunktion, die diesen offensichtlich zukam (sogar ein Bürgermeister und ein Träger des Goldenen Parteiabzeichens waren unter den Protestlern). Dies alles macht dieses erste große und moderne geschichtliche Werk über die Kämpfe zwischen Christen und den Nazis um das Symbol Kreuz zu einer allgemein, über Oldenburg hinaus lesenswerten und in vielerlei Hinsicht anregenden Lektüre.

Dagegen möchte man zögern, diesem Werk sogleich und insgesamt wissenschaftliche Gültigkeit zuzusprechen. Dieses Zögern gründet sich nicht auf die wenigen redaktionellen Mängel, die bei einer so großen Zahl von Autoren kaum zu vermeiden sind (z. B. schwankt das Datum, wann die kirchliche Seite von dem Erlaß Kenntnis hatte, zwischen 5. und 10. November, 103f bzw. 14; als Ursache des Erlasses wird vom Hg. ein lokaler Streit um eine Schuleinweihung in der Gemeinde Bösel, den die Nazis vorgaben, als Ausrede abgewiesen, 26f, dagegen von anderen Autoren mehrfach bejaht, z. B. 65). Vielmehr beruht die Kritik auf der offensichtlichen Notwendigkeit, für eine wissenschaftlich haltbare Geschichte der Kreuzaffäre in Oldenburg und gar erst darüber hinaus noch wichtige Desiderate aufzuarbeiten.

Ein erstes Desiderat, eng auf die Vorgänge bezogen, wäre wohl, nach einer Erklärung zu suchen, warum die Menschen wegen der – der Sache nach – relativ unwichtigen Kreuzabnahme in den Schulen massenweise und spontan auf die Straße gingen, nicht aber bei der nicht viel später erfolgenden viel wichtigeren Abschaffung der Bekenntnisschule, ein Faktum, das damals schon von den kirchlichen Führern lebhaft beklagt wurde, aber nicht geändert werden konnte. Dies ist ja die eigentlich zentrale Frage, auch für alle anderen Kreuzfälle, ist dann aber auch der Grund für die legitime Frage, warum es nicht gelang, den Massenprotest allgemein für Aktionen gegen das Regime zu verwenden. Ob hier der mehrfache Hinweis auf den Symbolgehalt des Kreuzes, das für den Glauben selbst stand, genügt? Die kirchlichen Feiertage, die verlegt, das Glockengeläute, das untersagt, die Klöster, die geschlossen wurden, hatten für Kirche und Glauben mindestens gleiche Symbolbedeutung wie das Kreuz an der Schulklassenwand (das bisher sicher nicht viel beachtet worden war). Offenbar muß man nach eindringenderen Erklärungen suchen. Ein möglicher Weg dazu könnte die Überlegung sein, ob das Kreuz als Symbol nicht deshalb so wirksam war, weil es sich absolut unpolitisch darstellte, seine Entfernung mit keiner nationalen Notwendigkeit irgendwie begründet werden konnte (anders als etwa die Umwandlung von Klöstern in Lazarette im Krieg). Damit ergab sich – obwohl doch die Nazis keine Martyrer machen wollten – für den damals vorherrschenden Katholizismus geradezu eine bilderbuchartige Martyrersituation: für das Kreuz konnte man sterben wie die alten Glaubenszeugen in Rom (nicht aber für die eine oder andere Art von Schulorganisation). Goebbels sah das wohl richtig, wenn er in seinen jetzt veröffentlichten Tagebüchern die Vorgänge als „tolle Kruzifix-Aktion" und als verrückten Fehler des Gauleiters bezeichnete (zum 30. 1. 1937, Tagebuch I/3, 1987, 28). Hier wären zweifellos intensivere Untersuchungen nötig.

Dann wäre wohl das Spezifische dieses Protestes noch besser auszuleuchten. Es ist gut entwickelt worden, etwa in den Beiträgen von R. Willenborg zur Schulpolitik (56–81) und von W. Damberg über die Auseinandersetzungen in Westfalen (379–387), wie schon seit Jahren sich das Verhältnis von staatlichen und kirchlichen Behörden verschlechterte, ohne daß darüber freilich viel an die Öffentlichkeit drang. Trotzdem arbeitete der Protest der

Geistlichen und Laien – und zwar offenbar, soweit man sehen kann, nicht zuerst aus taktischen Gründen – mit der Berufung auf nationale Einigkeit und Volksgemeinschaft, die der Erlaß störe, nicht dagegen mit der Berufung auf das individuelle Religionsbekenntnis. Das katholische Südoldenburg zu erhalten, diese Idee scheint mehr im Vordergrund gestanden zu haben, als für sich selbst Christ bleiben zu können (was ja auch nur in zweiter Linie zur Debatte stand): Die Berufung des rhetorisch aufwühlend formulierenden Kaplans Uptmoor auf die Sachsen, Münsterländer und Frontsoldaten, für die das Kreuz eine Sache von Ehre und Treue sei (17f; 315f; 421) ist dafür ein beredtes Zeugnis. Wenn dies der Fall ist, war eine direkte Infragestellung des Regimes natürlich nicht intendiert, und Kritik oder etwa Bedauern, daß der Protest später nicht die Judenverfolgung eingeschlossen habe (294), gehen dann von vornherein in die Irre. Zur Erfassung eben des spezifischen Charakters dieses Protestes könnten wohl Betrachtungsweisen wie die der modernen Volkskunde noch weitere Einsichten erbringen.

Vor allem aber, und das ist der Hauptpunkt der Kritik, fehlt bei praktisch allen Beiträgen die Gegenseite, also eine Untersuchung der das Ganze in Gang setzenden Partei- und Staatsbehörden. Weder findet sich für Röver oder Pauly ein biographischer Abriß noch wird auf deren Person, Herkunft und Lebensumstände eingegangen, vor allem auch nicht auf die konkrete Situation dieser Tage und Wochen bei den lokalen, regionalen und Gesamtpartei-Organisationen oder den jeweiligen staatlichen Behörden in Land und Reich – noch immer werden diese zu schnell und einfach als einheitlich negative Seite abqualifiziert. Wie grundlegend wichtig aber eine Untersuchung dieser Seite wäre, zeigt etwa das Verhalten des Regierungspräsidenten von Münster, der durch seine flexible Vorgehensweise einen Kreuzkampf im Sommer 1936 vermieden hatte (379ff), ganz anders als wenig später die Behörden in Oldenburg. Auch methodisch ist diese Forderung unabdingbar: Die kirchliche Seite reagierte ja nur, ihr Handeln ist darum angemessen überhaupt nur zu verstehen, wenn zuerst die agierenden Kräfte, Staat und Partei also, ins Auge gefaßt werden. Freilich gehören unsere Sympathien den Leidenden. Doch darf man, um ein haltbares Bild zu entwerfen, nicht vergessen, daß dies ein relativ kleiner und unbedeutender Teil der damaligen Gesellschaft war. Die offensichtliche maßgebliche Mehrheit in der Öffentlichkeit schon in Oldenburg, die führende intellektuelle und politische Schicht (Lehrer, Beamte) standen dem Kreuzanliegen und gar der Konfessionsschule eher verständnislos bis feindlich gegenüber; und wenn man das weitere Schicksal dieser beiden Einrichtungen bedenkt, muß man ja auch die Frage in Erwägung ziehen, ob damals vielleicht nicht die Protestler, sondern die Behörden und die Partei auf der Seite der „Modernisierung" gestanden haben. Jedenfalls kann die Geschichte der Kreuzkämpfe nicht geschrieben werden, ohne daß die spezifische politische, organisatorische und personelle Lage der Vertreter von Partei und Staat umfassend erforscht wird.

Die Geschichte des Kreuzkampfes bleibt, davon wird man überzeugt sein dürfen, trotzdem ein Ruhmesblatt der Gläubigen und eine peinliche Erinnerung für die damals Mächtigen in Partei und Staat: Nicht sosehr wegen der konkreten Ziele, die damals verfochten wurden und die, wie meist bei den Auseinandersetzungen in der Geschichte, zeitgebunden waren, sondern wegen der Ehrlichkeit des Einsatzes und wegen der Überzeugungstreue auf der einen und der hochmütigen Verlogenheit auf der Seite der Staats- und Parteiführung, die doch ein Vorbild an Gesetzestreue und Mäßigung hätte bieten müssen. Diese Haltung wird eindrucksvoll lebendig etwa in den Briefen tapferer Bauern an den Minister, die damals vielfach geschrieben wurden (z. B. 176ff) oder an der persönlichen Konfrontation der Gläubigen mit den Machthabern bei Vorsprachen und Demonstrationen, die stets im Bewußtsein persönlicher Bedrohung unternommen wurden. Dies für diesen Bereich im einzelnen bewegend vorgelegt zu haben, ist ein bleibendes Verdienst des Werkes, das überdies für künftige Arbeiten wichtiges Material und methodische Anregungen bietet.

München Walter Ziegler

Strahm, Herbert: **Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich.** – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1989. XIV, 484 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd 3), Lw. DM 89.–

Während das Verhalten der großen Kirchen gegenüber der nationalsozialistischen Diktatur gleich nach 1945 Gegenstand einer heute kaum noch zu übersehenden kirchlichen und wissenschaftlichen Diskussion wurde, haben sich die evangelischen Freikirchen mit der Aufarbeitung ihrer Haltung im Dritten Reich lange recht schwer getan, und sie sind erst seit einigen Jahren zum Objekt historischer Bemühungen geworden. Die von Andreas Lindt noch angeregte Berner kirchenhistorische Diss. verfolgt das Ziel, das „Reden und Handeln der deutschen Methodistenkirche als Freikirche und deren Irrwege in einem totalitären Staatssystem aufzuzeigen und die ... innerkirchlichen Vorgänge, Entscheidungsprozesse und Verstrickungen darzustellen und zu beurteilen" (IX). Sie beruht einerseits auf breitem archivalischen Material aus methodistischen, landeskirchlichen und staatlichen Archiven, andererseits auf den zeitgenössischen methodistischen Periodika – einer insgesamt als tragfähig einzuschätzenden Quellenbasis.

Lohnt es sich aber, dem Verhalten einer verschwindend kleinen Gemeinschaft – nicht mehr als 50 000 erwachsene Mitglieder in ganz Deutschland – eine so ausführliche Untersuchung zu widmen? Die Frage ist zu bejahen, weil sich aus dem Umstand, daß die Methodistenkirche in Deutschland eine enge organisatorische Bindung an eine der größten kirchlichen Gemeinschaften in der angelsächsischen Welt hatte, besondere Probleme ergaben. Die Behandlung dieser Freikirche durch den nationalsozialistischen Staat, noch mehr aber ihre eigene Darstellung der Zustände im Dritten Reich, sind für die öffentliche Meinungsbildung in den USA von einer Bedeutung gewesen, deren Dimension sowohl staatlichen Stellen als auch der deutschen methodistischen Kirchenleitung wohl bewußt gewesen ist.

Damit ist ein Schwerpunkt der Arbeit gekennzeichnet. St. führt eingehend vor, daß leitende Vertreter der Methodisten, in erster Linie die Bischöfe Nuelsen und Melle, der ausländischen, besonders der amerikanischen, Öffentlichkeit ein stark geschminktes Bild vom damaligen Deutschland vermittelt haben.

Sie haben sich des öfteren dazu hergegeben, der angeblichen Greuelpropaganda des Auslandes im Sinne des Dritten Reiches entgegenzutreten, der Deutsche Melle noch engagierter als der aus der Schweiz stammende amerikanische Staatsbürger Nuelsen, der sich privat sehr viel skeptischer geäußert hat. Besonders fatal wirkten – weshalb St. ausführlich darauf eingeht – die gemeinsame Erklärung von Dibelius und Nuelsen im Rundfunk unmittelbar nach dem ersten Judenboykott (1. 4. 1933), weil der in kirchlichen Kreisen weltweit hochangesehene Nuelsen damit für das „Neue Deutschland" eintrat, und die Auslassung von Melle auf der Oxforder Weltkirchenkonferenz von 1937, die von der Bekennenden Kirche als gravierende Illoyalität betrachtet worden ist. Bei der Erörterung der Gründe für dieses Verhalten kommt St. zu der These, daß beide Bischöfe sich dazu entschlossen haben, der Bewahrung ihrer kleinen Gemeinschaft vor der ständig zu befürchtenden Eingliederung in eine „Reichskirche" oder gar ihrer Zerschlagung sowie der Sicherung des zunächst vom Dritten Reich konzedierten Freiraums zur evangelistischen Verkündigung die erste Priorität beizumessen. Schon im ersten Weltkrieg hatte die Einbindung in den amerikanisch geleiteten Weltmethodismus manchmal den Vorwurf eingetragen, nicht „deutsch genug" zu empfinden; im Dritten Reich konnte ein solcher „Makel" tödlich werden, und zum Beweis ihrer Loyalität traten die Bischöfe öffentlicher Kritik aus dem Ausland entgegen.

Ein weiterer Schwerpunkt der Arbeit liegt bei der Frage nach der Einschätzung des Dritten Reiches unter den Mitgliedern in Deutschland.

Als Quelle hierfür müssen primär die Zeitschriften dienen. St. meldet das methodische Bedenken an, daß die darin faßbare „veröffentlichte Meinung" zwar vielsagend, aber unter den presserechtlichen Bedingungen des Dritten Reiches doch kein untrüglicher Spiegel sei. Er ist darum bemüht, durch Heranziehung privater Äußerungen zu differenzieren, doch war das nur in Einzelfällen möglich, was bei der geringen politischen Schulung der Gemeindeglieder (die man in der Weimarer Zeit geradezu als Vorteil bewertet hatte) nicht verwundern kann. Der von St. breit dokumentierte Befund läßt sich so skizzieren: Die Methodisten sind 1933 glatt auf den Kurs des „Neuen Staates" eingeschwenkt, weil er die „Erneuerung des Volkes" und die „Abwehr des Bolschewismus" proklamierte. Im Unterschied zur Abstinenz von politischen Äußerungen in der Weimarer Republik nahmen die Zeitschriften von nun an kontinuierlich zu politischen Ereignissen Stellung, und zwar stets im die Politik des Dritten Reiches bejahenden Sinn. 1933 gab es gegen einen an Bejahung kaum zu überbietenden Wahlaufruf für Hitler noch private Kritik, gegen die sich der Schriftleiter verteidigte, er sei dazu wegen der die Presse betreffenden Notverordnungen genötigt gewesen. Aber als Erklärung für die regelmäßige Wiedergabe von nationalsozialistischen Reden und für die geradezu panegyrische Zustimmung zu Hitler als Führer, den Gott gesandt habe, zu seiner Außenpolitik, ja selbst zum Krieg, solange er siegreich war, kann staatlicher Druck allein doch nicht genügen. Es verwundert nicht, daß es keine Äußerungen zu den Judenverfolgungen und zur

Euthanasie gibt und daß der Anschlag vom 20. Juli 1944 verurteilt worden ist. Zu Recht verweist St. darauf, daß auch für die Methodisten das auf Röm. 13,1–7 fußende Obrigkeitsverständnis konstitutiv geblieben ist. Das erklärt auch die deutliche Distanzierung vom Kirchenkampf in der evangelischen Kirche, die man als im Grunde selbst heraufbeschworen bzw. durch Einmischung in die Sphäre der Politik selbst verschuldet ansah; allerdings hat auch die wenig freundliche Haltung eines Teils der Bekennenden Kirche gegenüber den Freikirchen mit dazu beigetragen. Obwohl die methodistische Arbeit im Laufe der Jahre erhebliche Behinderungen und Einschränkungen hinnehmen mußte (Jugendarbeit, Diakonische Werke) und statt des anfangs erhofften Aufschwungs eher Stagnation und Rückgang in den Gemeinden zu registrieren waren, suchte man doch den Verhältnissen immer noch die beste Seite abzugewinnen. So kommt St. schließlich zu dem recht harten, aber nachvollziehbaren Urteil, daß die Methodistenkirche in Deutschland „eine an den Staat gebundene und von ihm mitgelenkte Institution wurde" (313).

Das Urteil gründet sich weiter auf das konsequente Bemühen der methodistischen Kirchenleitung, zu den mit Kirchenfragen befaßten Dienststellen des Reiches gute Beziehungen zu unterhalten, was nicht nur in der Bereitschaft, sich für die Auslandspropaganda einspannen zu lassen, zum Ausdruck kam.

Man brauchte die Kontakte, um den schon aus finanziellen Gründen wichtigen Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts wahren zu können, außerdem aber für die Neuordnung der eigenen Organisation. Denn aus Gemeindekreisen, in denen es auch nationalsozialistische Mitglieder gab, wurde ein Streben nach Verselbständigung der deutschen Methodistenkirche bemerkbar; Bischof Nuelsen, der die Einbindung in die Weltorganisation unbedingt erhalten wollte, suchte das durch Kompromisse so zu kanalisieren, daß die auftretenden Satzungsprobleme – St. bezeichnet sie als „kirchenrechtliche" – in sowohl für die amerikanische Gesamtkirchenleitung als auch für die deutsche staatliche Seite akzeptable Weise gelöst werden konnten. Am Ende standen sein eigener Amtsverzicht und die Wahl Melles zu seinem Nachfolger allein durch die deutsche Zentralkonferenz.

Die Gliederung der Arbeit folgt im wesentlichen dem chronologischen Ablauf. In einem kurzen ersten Kap. werden das Wesen des Methodismus und seine Entwicklung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts sowie die Situation der deutschen Methodistenkirche in der Weimarer Republik skizziert. Leider gibt es darin keine Untersuchung zur Sozialstruktur; St. begnügt sich mit der Feststellung, daß die Gemeindeglieder überwiegend aus dem unteren Mittelstand stammten, während die gehobenen Schichten wegen des der Freikirche anhaftenden „Sektengeruchs" fehlten. In vier Zeitphasen eingeteilt wird dann in vier großen Kap. der Weg der Methodisten durch das Dritte Reich mit manchmal schon ermüdender Ausführlichkeit, untergliedert nach mehreren Sachaspekten, verfolgt. In einem Schlußkap. erörtert St. engagiert die „Schuldfrage" und setzt sich mit der bisherigen Literatur zum Thema auseinander – schärfer, als es m. E. geboten war. In einem Anhang sind 30 Dokumente (auf 30 S.) abgedruckt. Literatur zur inneren Entwicklung des Dritten Reiches ist überraschend wenig verzeichnet. Einige sprachliche Absonderlichkeiten hätte eigentlich der Lektor bemerken und auf Besserung dringen müssen.

Münster Ernst Laubach

Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft. Geschäftsf. Hg.: Gerhard Bessier, Red.: Werner Brändle. Heft 1/1989, Themenschwerpunkt: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 203 S., br. DM 38,–

Die neue Zeitschrift, der es vor allem darum geht, an die Stelle vorschneller und moralisierender Urteile in der kirchlichen Zeitgeschichte differenzierende historische Reflexion zu setzen, dabei bewußt auch über die nationale Geschichte hinaus zu greifen, legt als erstes Heft Aufsätze zum Verständnis von Widerstand im Dritten Reich vor.

Ein Teil der Beiträge wurde beim Zweiten Loccumer Widerstandskolloquium 1987 gehalten; daneben stehen Miszellen, ein Essay und ein Diskussionsbeitrag, eine Dokumentation zur unmittelbaren Nachkriegsgeschichte (Ökumenische Mission im Nachkriegsdeutschland. Die Berichte von Stewart W. Herman über die Verhältnisse in der evangelischen Kirche 1945/46, 1. Teil, 151–187) sowie zwei kurze Forschungsberichte, von denen gleichfalls einer die Jahre nach 1945 betrifft. Rezensionen, hauptsächlich ebenfalls zum Widerstand, und Nachrichten über Tagungen runden die Zeitschrift ab.

Die dem Widerstand gewidmeten Beiträge teilen sich deutlich in zwei Gruppen: in faktenorientierte Spezialbeiträge und in theoretisch räsonierende Aufsätze allgemeiner Art. Unter den Spezialbeiträgen verdient besondere Beachtung der Aufsatz von T. Austad über den Widerstand der evangelischen Kirche in Norwegen 1940–1945 (79–94). Methodisch hervorragend komponiert hebt er die Besonderheit hervor, daß dort das Luthertum zur Staatskritik gelangt ist und bis zu Aktionen wie der allgemeinen Amtsniederlegung der Pfarrerschaft fortschritt. Beiträge wie dieser erfüllen durch ihre Informationsdichte, ihre Zielklarheit und ihr Ausgreifen über Deutschland hinaus zweifellos die Intentionen der neuen Zeitschrift bestens. – Ähnlich dicht und informativ ist der Beitrag von E.-A. Scharffenorth über die Kontakte des emigrierten deutschen Juristen Gerhard Leibholz mit dem anglikanischen Bischof von Chichester (94–115); ihre Bemühungen, der englischen Politik den deutschen Widerstand als möglichen Partner gegen das Hitlerregime nahezubringen, scheiterten freilich wie andere derartige Versuche auch. – Für die Probleme einer engagierten evangelischen schulpädagogischen Zeitschrift, die keine Kompromisse schließen wollte, bietet der Beitrag von J. Ohlemacher über die Jahrgänge 1935–1937 von „Haus und Schule" instruktives Material.

Von den Aufsätzen, die den Stand der Forschung um den Widerstand reflektieren, ist sicher der bedeutendste der des Amerikaners Klemens von Klemperer (Reflections and reconsiderations on the german resistance, 13–28), der im Rahmen der Historisierung von Widerstand und Nazismus dafür plädiert, nicht auf halbem Wege, bei der Untersuchung von Gruppen und Institutionen, stehenzubleiben, sondern bis zu Fragen von Gewissen und Motivation voranzuschreiten (27). Sein Aufsatz ist voll bemerkenswerter Beobachtungen und bedenkenswerter Urteile, etwa zum Vergleich von Widerstand in Deutschland und in den besetzten Ländern, zur Einsamkeit und Entscheidung dessen, der Widerstand leisten wollte, oder zur anfänglichen Attraktivität des Nazismus für viele, die später in den Widerstand gingen, so daß hier die Grenzen zu verschwimmen scheinen. Grundsätzlich in ähnliche Richtung bewegen sich auch die Aufsätze von P. Steinbach (Widerstandsdiskussion und Widerstandsforschung im Spannungsfeld politischer Entwicklungen, 29–50) und G. Besier (Widerstand im Dritten Reich – ein kompatibler Forschungsgegenstand für gegenseitige Verständigung heute?, 50–68), die vor allem die Abhängigkeit der Schwerpunkte in der Widerstandsforschung von der jeweiligen Zeitlage in der Bundesrepublik betonen. Trotz mancher kongenialer Formulierungen (z. B. Steinbach 43: „Servicefunktion" bestimmter Forschungen statt Kritikpotential; Besier 75: Die klaren Konturen der älteren Widerstandsforschung verschwimmen im grauen Resistenznebel) bleibt für diese wie andere Beiträge das Problem, daß die politikwissenschaftlichen und theologischen Voraussetzungen, die gemacht werden, zum Teil auch die Diktion die Gedankenführung auf weite Strecken nur für Insider verständlich machen – der englische Aufsatz Klemperers jedenfalls liest sich erheblich leichter. Da sind dann die Zehn Thesen, die der Eichstätter Historiker H. Hürten vorträgt (116f), obwohl sie in nicht einfacher Weise Widerstand in seiner kirchlichen und politischen Dimension voneinander abgrenzen wollen, von erfreulicher Eindeutigkeit.

Insgesamt wird man der neuen Zeitschrift, die erfreulicherweise für die einzelnen Beiträge auch Zusammenfassungen bringt, einen guten Einstieg bescheinigen können. Es wäre freilich zu wünschen, daß bei künftigen Themen die katholische Seite – die etwa zum kirchlichen Widerstand erheblich beigetragen hat – nicht so vollständig außer acht gelassen würde wie bei diesem ersten Heft.

München Walter Ziegler

Vollnhals, Clemens: **Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949.** Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit. – München: Oldenbourg 1989. 308 S. (Studien zur Zeitgeschichte, Bd 36)

Das Thema ist immer noch politisch aktuell und historisch zu wenig aufgearbeitet. Nicht pauschale Urteile helfen hier zu Erkenntnisgewinn, sondern detaillierte Untersuchungen des disparaten und meist schwer zugänglichen Materials. Die vorliegende Münchener historische Dissertation über die Situation in der amerikanischen Besatzungszone (betreut von Friedrich Prinz) leistet dabei gute Dienste; sie ergänzt nicht nur vorhandene Arbeiten, sondern übertrifft diese durch die Breite des Untersuchungsansatzes und die Genauigkeit der Recherchen. „Im Chaos der ersten Nachkriegsjahre genossen die Kirchen, die als einzige gesellschaftliche Großverbände die NS-Diktatur und deren Zusammenbruch überstanden hatten, außerordentlich hohes Ansehen und übten als

moralische Instanz auf weite Bevölkerungskreise eine allgemeine Orientierungsfunktion aus. Ihrer Haltung zur politischen Säuberung mußte deshalb eine besondere Bedeutung zukommen, war doch die Problematik der Entnazifizierung auf das engste verknüpft mit Fragen der politischen Moral, der (historischen) Gerechtigkeit und den Vorstellungen von Schuld und Sühne" (281). Damit klingt die Leitidee des Vf.s an, der nicht nur das Material registrieren, sondern es auch in die größeren Zusammenhänge einordnen will.

Die einleitende Skizze „I. Kirche und Besatzungsmacht" (9–21) stellt kurz dar, daß die evangelischen Kirchenführer, die im Mai bis Juli 1945 mit verschiedenen Vertretern der US-Besatzungsmacht zusammentrafen, grundsätzliche Bedenken gegen die Entnazifizierung von vornherein anmeldeten.

Ebenfalls knapp skizziert wird danach (II.) die „Neuordnung der evangelischen Kirche" (22–44) nach dem durch die Nationalsozialisten bewirkten organisatorischen Chaos:

V. wertet die vorläufige Etablierung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf der Konferenz von Treysa – problematisch verkürzend – als Zeichen der Restauration und weist anhand der Diskussion über das Stuttgarter Schuldbekenntnis zurecht darauf hin, daß im deutschen Protestantismus nur teilweise und eingeschränkt eine konkrete Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus stattfand.

Ebenso wie die Bemerkungen über den Kirchenkampf fallen jene Skizzen zu pauschal-undifferenziert aus, als daß sie die komplexe Haltung der evangelischen Kirche im Jahre 1945 hinreichend erklären könnten. Eine Aussage wie diejenige, daß sie „in prinzipieller politischer Loyalität zum NS-Regime" stand (25), ist in dieser Form weder falsch noch richtig und erklärt somit wenig.

Doch die eigentliche Arbeit leistet V. erst mit den folgenden Untersuchungen, die in dem ausführlichen Überblick „III. Konfliktpunkt Entnazifizierung" (45–120) das Hauptstück enthalten.

Bei der Entnazifizierungspraxis sind zwei Phasen zu unterscheiden. Zunächst bestimmte in den ersten Monaten nach Kriegsende primär der Gedanke der politischen Säuberung der Verwaltungsspitzen das Handeln der amerikanischen Besatzungsmacht.

Dies führte bis August 1945 zu einer Verhaftung von ca. 80 000 und zu einer Dienstentlassung von ca. 70 000 NS-Aktivisten in den verschiedenen staatlichen Behörden. Doch dieser Aspekt wurde alsbald durch denjenigen der kollektiven Bestrafung überlagert. Grundlage dafür wurde die Direktive vom 7. 7. 1945, nach der anhand von 131 Fragen schematisch alle Angehörigen der NSDAP und ihrer Unterorganisationen entlassen werden sollten. Mit Gesetz vom 26. 9. wurde dies Verfahren auch auf alle Bereiche der Wirtschaft ausgedehnt – es führte zu einer völlig undifferenzierten Massenentfernung (bis Ende November 1945 ca. 220 000) und damit zu einer schweren Beeinträchtigung von Verwaltung und Wirtschaft. V. illustriert das durch instruktive Statistiken (48–50). Gegen jene Maßnahmen artikulierten sich in beiden Kirchen seit Juni/Juli 1945 Proteste, welche die Willkür, Ungerechtigkeit und Pauschalität kritisierten. Die Forderung, im Sinne des ordentlichen Gerichtsverfahrens nur individuell nachweisbare Schuld zu bestrafen (so z. B. Kardinal Faulhaber und Landesbischof Meiser in einer gemeinsamen Eingabe am 20. Juli), wurde zum cantus firmus der kirchlichen Stellungnahmen. V. referiert diese mitsamt den amerikanischen Reaktionen im einzelnen (54–60). Die Kirchen nutzten mutig – aber erfolglos – die ihnen angesichts des Fortfalls deutscher Staatlichkeit zugewachsene Rolle der zunächst einzigen öffentlichen Vertretung des deutschen Volkes und belasteten dadurch ihr anfangs gutes Verhältnis zu den Besatzungsmächten, weil diese daraus den Schluß zogen, die Kirchen wären keine vertrauenswürdigen Partner bei der Demokratisierung Deutschlands.

Die zweite Phase der Entnazifizierung begann mit dem zunächst nur für die US-Zone gültigen „Gesetz zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus" vom 5. 3. 1946 (welches aufgrund des Kontrollratsbeschlusses im Herbst Entsprechungen in den anderen Zonen bekam).

Kern des Befreiungsgesetzes war einerseits die komplette Erfassung der Bevölkerung durch Meldebögen mit der Aufstellung von fünf Kategorien (von Hauptschuldigen bis Entlasteten), andererseits die Errichtung von Befreiungsministerien in den Ländern und von diesen zugeordneten Spruchkammern, womit einerseits die individuelle Verantwortlichkeit berücksichtigt und andererseits die Zuständigkeit deutscher Stellen – allerdings mit Einspruchsrecht der Alliierten – zum Ausdruck gebracht werden sollte (60–68). Das Gesetz führte nicht zu der erhofften Verbesserung der Verfahren, sondern zu einer ungeheuren Verwirrung, und insofern lag es in der Logik des bisherigen kirchlichen Verhaltens, wenn sich die Kritik an der Entnazifizierung zunehmend verschärfte.

V. betont zutreffend, daß der ursprüngliche Ansatz (einer politischen Säuberung der Führungsschichten in allen öffentlich relevanten Bereichen als Unterstützung der Demokratisierung durch die Sieger) nun pervertiert wurde zu einer bürokratischen, scheinbar legalen Massenentnazifizierung mit dem fragwürdigen moralischen Anspruch auf Durchsetzung von Gerechtigkeit. Doch er vermag nur eingeschränkt die Haltung der Kirche im Rahmen dieser Verschiebung zu würdigen (69–84). Recht hat er, wenn er mehrfach betont, die kirchliche Kritik hätte nicht begriffen, daß die Praxis der Spruchkammern – die er mit L. Niethammer als „Mitläuferfabriken" versteht – im Grunde eher auf Rehabilitierung als auf Verurteilung zielte. Aber er macht nicht deutlich, daß die Beteiligung der Deutschen als Ankläger, Zeugen und Richter sowie die juristische Formalisierung in Verbindung mit bedrohlichen Sanktionen eine neue Dimension der Schulddiskussion eröffneten, zu der die Kirche spezifische Beiträge leisten mußte. Ihr Proprium bestand darin, daß sie den einzelnen Menschen unter Berücksichtigung der jeweiligen Umstände zu beurteilen suchte und daß sie dies als Maxime auch in die politische Auseinandersetzung einbrachte. Die Haltung würdigt V. nicht adäquat. Er stellt ausführlich die Eingaben und Verhandlungen, insbesondere auch die Beratungen der EKD-Konferenz in Treysa am 1./2. 5. 1946 mitsamt den abweichenden Voten (z. B. Karl Barths und der württembergischen Sozietät) dar. Seine solide, wertvolle Auswertung der Quellen wird durch das zusammenfassende Urteil etwas verdeckt: „Die Festlegung zugunsten der ehemaligen Nationalsozialisten war die Entscheidung für die Glaubwürdigkeit gegenüber dem eigenen Kirchenvolk. Die schnell gefaßte Ablehnung des Befreiungsgesetzes war nicht das Ergebnis einer intensiven theologischen Diskussion über Schuld und Sühne, sondern Ausfluß politisch motivierter Erwägungen und deutschnationaler Denkweisen" (84). Das trifft nur eingeschränkt den historischen Sachverhalt.

Die Kontroverse zwischen der EKD und dem Alliierten Kontrollrat bzw. der amerikanischen Militärregierung wurde im Mai/Juni 1946 zum Politikum, weil die letztere – und hier vor allem General Clay – der Kirche vorwarf, sie stützte die alten Nationalsozialisten (84–94).

Die Ablehnung des Befreiungsgesetzes hemmte die Tätigkeit der Spruchkammern erheblich; im Verlauf des Jahres 1947 verstärkten sich die kirchlichen Proteste, und die Bürokratisierung der Verfahren (die zu 90 Prozent eingestellt wurden) trug nicht gerade zur Klärung bei. Hinzu kam, daß seit dem Frühjahr 1947 auch in den USA die Kritik an der Entnazifizierungspolitik wuchs (94–103). Die Mobilisierung der deutschen Öffentlichkeit durch die Kirche erreichte Anfang 1948 den End- und Höhepunkt in dem Aufruf der Kirchenleitung von Hessen-Nassau, der aufgrund einer Initiative Martin Niemöllers (die V. S. 107 – weithin zutreffend – im Profilierungszwang des umstrittenen neuen Kirchenpräsidenten motiviert sieht) die evangelischen Christen aufforderte, sich nicht mehr an Spruchkammerverfahren zu beteiligen. Da Washington die Sache ohnehin beenden wollte, kam es zu einem vereinfachten Verfahren, wodurch fast alle Belasteten als Mitläufer eingestuft werden konnten. V. kommt insgesamt zu einem kritischen Urteil: „Die tiefgreifende Problematik lag nicht daran, daß sich die evangelische Kirche für eine drastische Begrenzung des betroffenen Personenkreises, für Milde und die strikte Einhaltung rechtsstaatlicher Normen einsetzte, sondern daß sie der Entnazifizierung prinzipiell die moralische und politische Berechtigung absprach" (117). „Als Resümee bleibt deshalb festzuhalten, daß die evangelische Kirche mit ihren Verlautbarungen, die sich auf einem Mittelweg zwischen passivem Widerstand und aktiver Sabotage bewegten, erheblich zur Stärkung jener gesellschaftlichen Kräfte und geistigen Dispositionen beitrug, die auf deutscher Seite den Versuch einer tiefgreifenden politischen Säuberung zum Scheitern verurteilten" (119f).

Das trifft in starkem Maße zu, doch V. hat kein Verständnis dafür, daß ein wesentliches Motiv der Kirchen auch die Sorge um die Gerechtigkeit war und daß „Säuberung" insgesamt eine etwas problematische Zielsetzung beinhaltete.

Der Wert des Buches besteht in der umfassenden Durcharbeitung der Quellen. Das zeigen auch die beiden Teile mit den territorialgeschichtlichen Spezifikationen: „IV. Die Landeskirche in Bayern" (121–179) und „V. Die Landeskirchen in Württemberg, Hessen und Bremen" (180–231) sowie die außerordentlich instruktive Sammlung von Fallbeispielen „VI. Pfarrer vor der Spruchkammer" (232–280). Die damit gebotene Fülle von Informationen kann hier nicht im einzelnen angesprochen werden. Es geht dabei hauptsächlich um die Darstellung und Bewertung der Entnazifizierung derjenigen Pfarrer, die Mitglied der NSDAP (z. B. 209 Fälle in Bayern) oder anderer NS-Organisationen waren. Leitender Gesichtspunkt war nicht die politische Betätigung eines Pfarrers als solche, sondern die Frage, ob er mit ihr und mit seiner Amtsführung gegen Lehre und Bekenntnis der Kirche verstoßen habe. Dies machten die süddeutschen Kirchen gegenüber den US-Behörden nachdrücklich geltend (wie die übri-

gen Kirchen gegenüber den anderen Besatzungsmächten), was in vielen Fällen zu harten Konflikten führte. Etliche NS-Pfarrer hatten sich tatkräftig in der Bekennenden Kirche engagiert; es lag nahe, vom kirchlichen Standpunkt her das anders zu würdigen als die Häresien der Deutschen Christen (DC). Doch auch von diesen wurden nur wenige aus dem Dienst entfernt. Was V. über die Auseinandersetzungen berichtet, liest sich mitunter spannend wie z. B. „Die Entnazifizierung der Theologischen Fakultät Erlangen" (170–179) oder wie die Skizze über Eduard Putz, den tapferen Mitstreiter von Landesbischof Meiser („Ein Bekenntnispfarrer mit Goldenem Parteiabzeichen", 268–275; von V. aus datenrechtlichen Gründen als „Pfarrer Keller" vorgeführt).

Wieder wird man die historiographische Erfassung und Aufbereitung der Quellen als beachtliche Leistung anerkennen müssen, aber bei der Bewertung den spezifisch kirchlichen Standpunkt, für den V. wenig Verständnis aufbringt, stärker berücksichtigen. Mit dem Urteil, „daß die bayerische Landeskirche ... zu keiner durchgreifenden Selbstreinigung bereit war" (155; analog für Württemberg 192f, modifiziert dagegen für Hessen) und daß dies allgemein „als Testfall für den deutschen Säuberungswillen gelten" könne (286), wird die Realität zu sehr vereinfacht. Unbeschadet solcher Differenzen in der Urteilsbildung bleibt es V.s Verdienst, in seiner umfassenden Studie den komplexen Tatbestand akribisch erforscht zu haben.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Vollnhals, Clemens (Bearb.): **Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch.** Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1988. XLV, 392 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe A, Bd 3), Lw. DM 84.–

Die Aufbereitung der grundlegenden Quellen für die Geschichte der evangelischen Kirche nach 1945 durch sorgfältige Editionen befindet sich erst im Anfangsstadium. Die von V. zusammengestellten Texte – im Zusammenhang der Archivrecherchen für seine Diss. „Evangelische Kirche und Entnazifizierung" (s. o.) gesammelt – sind zwar nicht der Provenienz nach, aber hinsichtlich der Thematik und des literarischen Genus ein relativ einheitlicher Bestand. Sie geben für die historisch so entscheidenden, quellenmäßig nicht immer gut belegten Ereignisse der ersten Monate des Wiederaufbaus eine Fülle wichtiger Informationen. Einzelne dieser Berichte waren schon früher bekannt; daß insgesamt so viele, und das auch noch mit einem breiten Spektrum von Verfassern, existieren, wird erst durch V.s Auswahlsammlung deutlich, die insgesamt 72 Dokumente aus der Feder von 22 Autoren bietet. Eine sparsame Kommentierung erschließt die Texte zusammen mit einem Sachregister und den relativ ausführlichen Biogrammen sämtlicher genannter Personen (341–378), die V. weithin selbständig – unter Mithilfe von Hannelore Braun – eruiert hat und die eine besonders verdienstvolle Leistung darstellen. Die Einleitung „Alliierte Kirchenpolitik und ökumenische Kontakte 1945" (XIII–XLIII) bringt mehr als eine bloße Hinführung zu den Texten; sie skizziert trefflich die Rahmensituation der Kirchenpolitik der Besatzungsmächte.

Neben einigen Berichten und Vermerken von Vertretern der Militärbehörden stehen als Hauptmasse des Textcorpus die Berichte von Kirchenmännern des Auslands, die in inoffizieller oder halboffizieller Funktion Teile Deutschlands bereisten, um ihren Kirchenleitungen ein Bild der deutschen Situation zu vermitteln. Diese ökumenischen Kontakte, die seit Juli 1945 intensiviert wurden, halfen den deutschen Kirchenführern erheblich, z. B. dadurch, daß sie so auf indirektem Wege über die amerikanischen und britischen Kirchen auf die alliierten Regierungen einwirken konnten. Derartige Einflußmöglichkeiten besaßen andere gesellschaftliche Gruppen damals noch nicht. Überhaupt war es ein historisches Proprium der Situation 1945 (wie auch die Berichte im einzelnen verdeutlichen), daß die beiden Kirchen „virtually the only surviving civilian organization in most communities" bildeten (7), woran die Alliierten mit ihrer Aufbauarbeit teilweise anknüpften.

Aus der Feder des einflußreichen Leiters der Religious Affairs Section in der amerikanischen Militärregierung für Deutschland Major Marshall M. Knappen, eines früheren Pastors und Geschichtsprofessors, stammen acht der abgedruckten Dokumente, darunter ein wichtiger Bericht über Gespräche mit Kardinal Faulhaber und Landesbischof Meiser in München sowie Landesbischof Wurm in der Nähe von Stuttgart am 18.–21. Mai, aus welchem die grundsätzlichen Positionen beider Seiten deutlich werden.

Knappen förderte – zusammen mit dem politischen Berater des Außenministeriums Robert Murphy – seit Mai 1945 maßgeblich und zielstrebig die Vorbereitung der ersten Konferenz der evangelischen Kirchenführer zur Neuordnung der DEK/EKD, die am 27.–31. August in Treysa stattfand. (Einige Berichte über diese Konferenz bringt V. 112–134). Sein Ziel war es, der Kirche völlige Freiheit bei der internen Gestaltung zu lassen, gleichwohl aber die Neuordnung indirekt zu beeinflussen durch die Förderung der konservativen, etablierten Kräfte der Landeskirchen um Wurm und Meiser unter Zurückdrängung des Einflusses von Martin Niemöller (vgl. dazu Dokument 4,21). Damit hatte er Erfolg.

Der umfangreichste Bestand an Dokumenten stammt aus der Feder von Stewart W. Herman, des stellvertretenden Direktors der Wiederaufbau-Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

Der Lutheraner Herman war 1936–1941 amerikanischer Gesandtschaftspfarrer in Berlin gewesen und spielte 1945 eine herausragende Rolle als Förderer der deutschen Belange, die er durch zahlreiche Gespräche auf vier ausgedehnten Reisen seit dem 28. Juli 1945 bis zum 6. Februar 1946 näher kennenlernte. Seine kirchenpolitisch z. T. einflußreichen Berichte und Memoranden für den Ökumenischen Rat und die amerikanische Militärregierung vermitteln einen guten Einblick in die Situation und gehören zu den wichtigen Quellen. V. bringt 40 Stücke unterschiedlichen Umfangs und Gewichts aus den Beständen der National Archives Washington und des Lutherischen Weltbundes Genf (insgesamt ca. 90 Seiten). – Auf eine Pikanterie der Zeitgeschichtsforschung verweist seine Anm. 134a, S. XLIII: „Obwohl G. Besier von diesem Plan wußte, hat er damit begonnen, in seiner im selben Verlag erscheinenden Zeitschrift ‚Kirchliche Zeitgeschichte' ebenfalls die Berichte St. Hermans zu veröffentlichen. Dies wurde mir erst bekannt, als meine Edition im Umbruch vorlag." Rivalitäten solcher Art gehören heute offenbar zum wissenschaftlichen Geschäft. In der Tat war V.s Plan seit 1985 bekannt; er hatte ja die Herman-Berichte in Washington und Genf entdeckt. Erst danach machte sich Gerhard Besier daran, eine möglichst komplette Sammlung von Hermans Aufzeichnungen – auch solchen aus dessen eigenen Bestand – herauszugeben; sie erschien ohne Kommentierung in der von ihm begründeten Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte" 1, 1988, 151–187; 316–352; 2, 1989, 294–358. Mit 50 Stücken ist sie etwas umfangreicher, doch man fragt sich, worin der Erkenntnisfortschritt gegenüber V.s Edition liegen soll, zumal der Wert derartiger Textsammlungen für die historische Forschung erst dann voll zutage tritt, wenn die Hg. die Mühe einer sorgfältigen Kommentierung nicht scheuen.

Man merkt V.s Edition an, daß sie ursprünglich allein die Dokumente aus amerikanischen Beständen bringen wollte. Die zusätzlichen Quellen aus englischen und französischen Provenienzen (z. B. des reformierten Feldbischofs der französischen Besatzungsarmee Marcel Sturm, des anglikanischen Bischofs George Bell und des englischen Militärpfarrers William Tindal, dazu Berichte von Karl Barth, Adolf Freudenberger, Willem Visser't Hooft) runden zwar in gewisser Weise das Gesamtbild ab, erwecken aber insofern den Eindruck des Beliebig-Zufälligen, als sie an Geschlossenheit nicht an die übrige Sammlung heranreichen. Hier wären zusätzliche systematische Recherchen angebracht gewesen. Trotzdem liefert der Bd der weiteren Forschung zur kirchlichen Zeitgeschichte einen soliden Baustein. Wer sich mit dem Epochenjahr 1945 näher beschäftigen will, erhält hier nützliche Informationen.

Münster Wolf-Dieter Hauschild

Hans Urs von Balthasar: Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? – Einsiedeln, Trier: Johannes, 2., erweiterte Auflage 1989. 303 S., geb. DM 35.–

Funken sprühten, als die vorliegende Monographie im Jahre 1974 zum ersten Mal auf den Markt kam. Damals bestätigte ihr der Münchener Jesuit Gerd Haeffner, sie sei theologisch „von einer Tiefe und einem spirituellen Gespür, die heute kaum ihresgleichen finden werden" (Stimmen der Zeit 193, 1975, 213). Der Heidelberger Theologe Richard Hauser schloß sich diesem hohen Lob an. Zugleich mahnte er die Kritiker, sich mit der Substanz dieses Werkes einzulassen. Es handele sich nämlich um ein „notwendiges Buch", das auf viele Fragen der Gegenwart überzeugend Antwort gebe (Theologische Revue 72, 1976, 130–132). Gleichwohl sollte es nicht an Einsprüchen fehlen. Die allgemeine geistige Großwetterlage war dem Buch wenig günstig. Schon sein Haupttitel schreckte viele ab. Im Rückblick auf die damalige Situation spricht von Balthasar (v. B.) sogar von einem „schwer verkäuflichen Buch, da kein von der Krankheit Befallener es gekauft hätte" (1). Die erste Auflage war indes bald vergriffen. Nachgedruckt wurde sie erst ein

Jahr nach dem Tod des Autors, der noch 1987 den Plan gehegt hatte, „dieses Buch zu überarbeiten und neu herauszugeben" (VII). Dazu kam es allerdings nicht mehr. Der zweiten Auflage vorangestellt wurde jedoch v. B.s Artikel aus der Festschrift zu Ehren von Kardinal Joseph Ratzinger zu dessen 60. Geburtstag. Der Titel „Der antirömische Affekt als Selbstzerstörung der katholischen Kirche" (1) ließ Schlimmes befürchten. Ja, v. B. unterstreicht die Dringlichkeit seines Anliegens, wenn er feststellt: „Die Krankheit hat unterdessen auch solche Fortschritte gemacht, daß die davon Befallenen von den meisten – . . . – für Außenseiter gehalten werden" (1). Daß der Schweizer damit den Nagel auf den Kopf getroffen hat, zeigt beispielsweise die sorgfältige Analyse von Walter Kasper aus dem Jahre 1987. In seinem Vortrag „Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands" kommt er nämlich zu der Diagnose, daß „heute der antirömische Affekt die normale Seelenlage vieler Katholiken" ist, um dann fortzufahren: „Dies ist, auch wenn es gelegentlich Anlässe zu solchen Stimmungen gibt, für das katholische Identitätsbewußtsein letztlich tödlich" (Internationale Katholische Zeitschrift „Communio" 17, 1988, 72).

In der Zwischenzeit ging auch die theologische Diskussion weiter. Im Jahre 1975 hat sich v. B. in dem Beitrag „Zur Einstufung des Petrusdienstes" noch einmal zu Wort gemeldet, der in dem Sammelband „In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch" (Freiburg 1980, 267–269) in verkürzter Form wiederabgedruckt wurde.

Von sehr unterschiedlichem Gewicht sind die seitdem erschienenen geschichtlichen Untersuchungen zum Thema.

Während der amerikanische Benediktiner Patrick Granfield in „The Papacy in Transition" (New York 1980) eine völlige Demokratisierung anstrebt, erhält der Leser in der Studie des Iren Peter de Rosa „‚Gottes erste Diener'. Die dunkle Seite des Papsttums" (München 1989) ein „in vielen Zügen verzerrtes Bild des Papsttums und der Kirche" (FAZ vom 31. 3. 1989). Ganz aus der Sicht des Sozialismus ist die „Geschichte der Päpste des 20. Jahrhunderts" (Leipzig/Moskau 1984) von J. Grigneric geschrieben. Papstbilder von den Anfängen bis in unsere Gegenwart legen die beiden von Martin Greschat besorgten Bände vor (Stuttgart 1985). Aus katholischer Sicht meldet sich der Frankfurter Jesuit Klaus Schatz zu Wort, der in seiner Monographie „Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart" (Würzburg 1990) auf frühere Untersuchungen zurückgreifen konnte.

Für unser Thema ungleich bedeutsamer erscheinen die dogmatischen Neuentwürfe.

Nicht nur Zustimmung findet das Werk des kanadischen Dominikaners Jean-Marie Tillard „L'évêque de Rome" (Paris 1982), das den Universalanspruch des Petrusnachfolgers in mehrfacher Hinsicht einzuschränken scheint (vgl. z. B. die kritischen Kommentare von M. Fois in La Civiltà Cattolica 139, 1988, III 502–507 und M. Maccarrone in L'Osservatore Romano vom 14. 11. 1984). Instruktiv und weiterführend sind dagegen die beiden Arbeiten des Münchener Dominikaners Ulrich Horst „Papst – Konzil – Unfehlbarkeit" (Mainz 1978) und „Unfehlbarkeit und Geschichte" (Mainz 1982), die u. a. A. B. Haslers Theorien über das Erste Vatikanische Konzil gründlich zurechtrücken, sowie Wolfgang Klausnitzers preisgekrönte Diss. „Das Papsttum im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken" (Innsbruck 1987).

Erstaunlicherweise sind die Thesen v. B.s in all diesen Publikationen in keiner Weise aufgenommen und rezipiert worden. Nichtsdestoweniger verdient sein Anliegen heute unverminderte Aufmerksamkeit.

Das erste Kap. beginnt mit einem Rückblick auf die Vergangenheit. Frei von Scheuklappen bekennt er, daß er sich weder von „widersinnigem Papalismus" (8; vgl. 11 und 35) noch von der Propaganda in Richtung „‚Selbstzerstörung der Kirche'" (9) habe einfangen lassen. Ferner steht er über den „unzähligen Anpöbelungen des Heiligen Stuhls von ‚links'" und den „nicht minder unflätigen von ‚rechts'" (8). Sein Anliegen besteht vielmehr darin, sich auf den Boden des „kirchlichen Realismus" (11) zu stellen und dabei ein „gesundes katholisches Volksempfinden" (29) zu berücksichtigen. Dies vorausgeschickt, gesteht v. B. ohne Umschweife: „Der antirömische Affekt ist so alt wie . . . der Vorrangsanspruch des römischen Bischofs" (29). In der Unterscheidung von Amt und Person des Petrusdienstes, von Struktur und Geist, von Vermittlung und Unmittelbarkeit gelingt es ihm, das Wahre vom Falschen zu trennen. Die Fülle des gebotenen Materials und dessen klare theologische Durchdringung führen den Leser durch die zweitausendjährige Geschichte des Papsttums und seiner nicht seltenen Infragestellungen. Dabei erspart er ihm weder Luthers testamentarische Weisung „Hoc unum me mortuo servate: odium in pontificem Romanum" (16) noch die bekannte Los-von-Rom-Bewegung, deren bedrängende Versuchung er präzise herausarbeitet (57; 68f). In der Neuausgabe erfahren wir, daß v. B. vorhatte, „den ersten Teil neu zu schreiben" (VII).

Der zweite Teil führt ins Zentrum. „Vom Mysterium der Kirche" (111) zu sprechen, heißt die „christologische Konstellation" (115) mitzubedenken, die den Petrusnachfolger nicht nur aus der Isolation einer Pyramidenspitze befreit, sondern ihn zugleich in Beziehung mit den ntl Bezugspersonen bringt, besonders mit dem Vorläufer, mit der Mutter Jesu, mit den Zwölfen und schließlich mit Paulus. Hier kommt der Untertitel des Buches zum Aufleuchten. Der Kirche als Ganzer ist die Unvergänglichkeit verheißen. Um von der verhängnisvollen Fixierung des Institutionellen in der Kirche wegzukommen, stellt v. B. die „umgreifende Mütterlichkeit der Kirche" (153–187) heraus. Es gelingt ihm, im Rückgriff auf eine ntl Gesamtsicht der Kirche alle drei Aspekte der mütterlichen Kirche plastisch aufzuzeigen und für uns heute fruchtbar zu machen: Die Kirche ist „gleichzeitig jungfräulich-unberührt (vgl. 2 Kor 11,2), ihrem Gemahl verbunden (Eph 5,25–33), ja mütterlich fruchtbar (vgl. Gal 4,26; Apk 12)" (159). Aus dem reichen Schatz der Kirchenväter schöpfend, überwindet v. B. so eine statisch-beharrende Sicht von Kirche zugunsten einer organischen.

Das dritte und zugleich letzte Kap. sieht das Papsttum im Licht des Mysteriums, ohne daß dabei die Flucht ins Irrationale angetreten würde. Im Wissen, wie sehr das Amt ein Ausdruck von Liebe ist (120; 135; 137), spricht v. B. von der notwendigen „Zerreißprobe" (254) eines jeden Amtsträgers, der sich nicht selbst an diese Stelle gesetzt hat, sondern gefolgt ist, wohin er nicht wollte (vgl. Joh 21,18). Die im antirömischen Komplex sichtbar werdende Kritik am Nachfolger Petri, aus welchen Gründen auch immer, ist Ausdruck der Tatsache, daß der jeweilige Papst an der Verachtung Christi in der Welt teilhat. Er wird wie sein Herr selbst zum „Auswurf dieser Welt, verstoßen . . . bis heute" (1 Kor 4,13); gleichwohl erlebt er gerade in dieser Knechtsgestalt die unverwechselbare Echtheit seines Dienstes in der Nachfolge Christi bis zum Innersten und bis zum Äußersten.

Die nicht wegzuredenden Spannungen lassen sich aber – und darin besteht der Neuentwurf v. B.s – sinnvoller und zugleich geduldiger ertragen, wenn die vier Kronzeugen des NT in der Übertragung auf unsere Gegenwart zusammengesehen werden: Petrus mit seinem Hirtenamt, Johannes in seiner ‚bleibenden Liebe', Jakobus, der auf Tradition und Gesetz fußte, Paulus, der die Freiheit im Heiligen Geiste verkündete (254–260). Wenn dem so ist, soll und muß sich Rom von der „Überbürdung nichtgetragener eigener Verantwortung an der Peripherie" (178) freimachen. Nichtsdestoweniger bleibt der Skandal im ursprünglichen Sinn des Wortes bestehen. „Dies Ärgernis darf sie nicht beheben wollen, sie kann höchstens versuchen, es so rein als möglich auf das Ärgernis Christi durchsichtig zu machen" (152).

Diese geistvolle Studie verdient gerade in der Übergangssituation unserer Gegenwart viele aufgeschlossene Leser, wie immer sie orientiert sind.

Wer zu dieser Monographie greift, wird nicht enttäuscht, weil der Vf. es verstanden hat, Recht und Grenzen des Papsttums in ökumenischer Weite und auf hohem Niveau ans Licht zu heben. Freilich: Manch einer wird sich an dem einen oder anderen Detail stoßen. Die polemischen Töne v. B.s klingen bisweilen schrill. Er will damit heilsame Anstöße geben, auch wenn sie mitunter wehtun. In ihnen kommt auch seine prophetische Liebe zur konkreten Kirche zum Ausdruck, die wachrütteln will. Es muß schließlich bedauert werden, daß v. B. zur Neubearbeitung keine Zeit mehr fand, obwohl er sie fest geplant hatte (VII). Wie dem auch sei, diese postume Neuausgabe hat nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Sie besticht durch ihre theologische Brillanz. Die reiche Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte kommt ihr zugute. Vor allem aber führt sie zum Wesentlichen. Denn dort, wo das Mysterium Kirche ganz in den Blick kommt, vermag es die Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes zu vermitteln, dessen Abbild wir in der communio der konkreten Kirche heute so sehr ersehnen.

Euskirchen Helmut Moll

Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, hg. v. Johann Baptist Metz / Peter Rottländer. – Mainz, München: M. Grünewald / Chr. Kaiser 1988. 170 S. (Gesellschaft und Theologie. Forum Politische Theologie, Bd 8), kart. DM 22.80

Probleme und Aufgabenstellungen, die sich für die Theologie heute ergeben, lassen sich nicht mehr „mono-zentrisch" bewältigen. Dazu bedarf es vielmehr der Überschreitung von nationalen und kontinentalen Grenzen. „Interkulturelle Aufmerksamkeit und Lernbereitschaft" sind die Begriffe, mit denen man diese neue Situation des Weltchristentums beschreibt. Damit wird zugleich eine Herausforderung angesprochen. Einer solchen Herausforderung stellten sich deutsche und lateinamerikanische Theologen auf einem Kongreß, der unter dem Thema „Lateinamerika und Europa im Dialog" an der Universität Münster im Herbst 1987 stattfand.

Im vorliegenden Bd sind die Vorträge und die Diskussionsbeiträge in den verschiedenen Werkstätten zusammengestellt. Nicht nur die bekannten Namen der Hauptreferenten und Teilnehmer auf beiden Seiten (G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel, P. E. Arns, J. Moltmann, J. B. Metz, E. Schillebeeckx u. a.), sondern vor allem die Themen machen aus diesem Bd eine interessante Lektüre. Diese Themen reichen von einem interkonti-

nentalen Vergleich der Freiheitstraditionen Europas und des lateinamerikanischen Befreiungsdenkens über das theologische Zentrum der Befreiungstheologie bis hin zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, zu Fragen der Gemeindebildung, der ethnischen Differenzen und der Menschenrechte. Wenn und insofern diese Zusammenhänge nicht zufällig sind, sondern in der Grundfrage der Identität des Christentums wurzeln, können auch Fragen der Inkulturation, der Entfaltung der einzelnen Ortskirchen, der kirchlichen Erneuerung „an der Basis", des Ökumenismus, der „Option für die Armen" (und ihre Implikationen in der Frage der „Option für die Anderen in ihrem Andersein") nicht ausgeklammert werden. Ausdruck eines neuen Bewußtseins in bezug auf Christsein auf Weltebene ist hier das Plädoyer, das sich durch alle Vorträge hindurch zieht, für einen kritischen und fruchtbaren Austausch sowie für eine gegenseitige Inspiration.

Die Beiträge zeichnen sich außerdem durch ihre Klarheit, Verständlichkeit und anschauliche Dimension aus. Darüber hinaus ist das Buch selbst ein treuer Reflex davon, wie auf dem Kongreß Polyzentrismus nicht nur gefordert, sondern auch konkret praktiziert wurde. Nicht im harmonisierenden Ausbügeln der Meinungsverschiedenheiten, sondern in kritischer Überprüfung der unterschiedlichen Standpunkte und Meinungen wurde versucht, einen Weg des Dialogs gemeinsam zu beschreiten, der es vielen Lesern dieses Buches sicherlich leichter machen dürfte, die Herausforderung eines „kulturell polyzentrischen Weltchristentums" anzunehmen.

Münster Kossi J. Tossou

Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu. Hg. im Auftrag der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie von Heinrich Petri. – Regensburg: F. Pustet 1989. 102 S. (Mariologische Studien, Bd VII), kart. DM 28.–

Im Friedrich Pustet Verlag erschien unlängst ein sehr gutes Buch über den Zusammenhang zwischen Mariologie und Ökumenismus (Maria – Eine ökumenische Herausforderung, 1984). Jetzt wird die Problematik in einem neuen Bd der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie fortgesetzt.

Franz Courth, SAC, der sich bereits mehrmals als guter Kenner dieser Problematik erwiesen hat, behandelt die „Kontroverspunkte im ökumenischen Gespräch über die Mutter Jesu und Ansätze zu ihrer Überwindung" (9–33).

Im Blick auf die neueste Diskussion stellt er zwei sehr unterschiedliche Positionen fest: Nach der einen (H. Schütte, G. Rusch, H. Ott) sind die Unterschiede in der Mariologie nicht mehr kirchentrennend, die andere (G. Voss, J. Lell) sieht in ihr weiterhin ein ökumenisches Hindernis. Nach Courth wird heute das Problem der sog. „neuen" Mariendogmen seltener erörtert, „vielmehr werden behutsam deren gnadentheologisch-ekklesiologische Voraussetzungen diskutiert. Anliegen dieses Beitrags war es, aufzuzeigen, daß das Gespräch im unmittelbaren Vorfeld der Mariologie genügend positive Anknüpfungspunkte bietet, um die ausgetauschten Gedanken an der Mutter Jesu mit einiger Aussicht auf konfessionelle Annäherung zu konkretisieren" (32–33). Abschließend stellt C. fest: „Gewiß, Maria trennt nach wie vor katholische und evangelische Christen. Aber die Türe zum einenden Gespräch ist keineswegs verschlossen" (33).

Anton Ziegenaus erinnert mit seinem Beitrag: „Die Jungfrauengeburt im Apostolischen Glaubensbekenntnis. Ihre Interpretation bei Adolf von Harnack" (35–55) an den größeren weiten theologischen und methodologischen Zusammenhang des *natus ex Maria virgine*. Er konfrontiert die evangelische Theologie mit dem Problem der Wichtigkeit von Apostolikum und Jungfrauengeburt sowie der Verbindlichkeit von Bekenntnistexten (54).

Leo Scheffczyk „Die ökumenische Problematik bezüglich des Assumpta Dogmas" (57–80), greift die Frage „nach dem heutigen Stand der Problematik und nach dem Grad der Annäherung am Maßstab des Assumpta-Dogmas" (59) auf. Dazu forderten ihn sowohl die Ausklammerung der „neueren Mariendogmen" aus dem ökumenischen Gespräch (57) als auch Unklarheiten in der Fachliteratur bezüglich der kirchentrennenden Bedeutung mariologischer Probleme heraus.

Der Autor stellt richtig fest, daß die Interpretation des Assumpta-Dogmas einer Wandlung unterliegt: Es vollzog sich ein Übergang vom Verständnis der Assumptio als einem Privileg und einer höchsten Auszeichnung Marias (suprema privilegiorum corona) zur Auslegung der Assumptio als einem herrlichen, endgültigen Triumpf der Gnade; diese Wandlung wird in ökumenischen Kreisen mit Freude begrüßt als eine die Kirchen annähernde Wandlung (im Geiste von *sola gratia*). Ebenso positiv wird in ökumenischen Kreisen die hagiologische Interpretation des Assumptio-Dogmas (Maria an der Spitze der Heiligen) bewertet, weil diese gemeinsam angenommen werden kann. Jedoch sind im Assumptio-Dogma – so Sch. – Inhalte vorhanden, die von Protestanten nur schwer akzeptiert werden können: „Das Dogma bietet auch mehr als den triumphalen Abschluß der Biographie Mariens. Es läßt vielmehr eine gewisse Zusammenfassung und Überhöhung der Heilsstellung und des Heilsauftrages Mariens erkennen, die beide mit einer gewissen theologischen Logik erst dann realisiert werden können, wenn die Mutter Jesu auch leiblich, d. h. in voller menschlicher Personalität ihre Verbindung zum Sohne leben und auswirken kann" (76–77). Mariens Assumptio dynamisiert ihre mütterlich-vermittelnde Funktion in der Kirche (Mater Ecclesiae!): „Darum empfängt von der Assumptio her auch der Dienst Marias an der Kirche eine Ausweitung ins Universale, aber auch eine höchste Intensivierung. Das katholische Glaubensdenken ... empfängt aus diesem Dogma auch die Gewißheit über den weitergehenden Heilsdienst Marias zur Übermittlung und Applizierung des Heils auf die Kirche und auf die Menschheit, weshalb es einer gewissen Folgerichtigkeit nicht entbehrt, wenn ihr in unserer Zeit aus der Tradition auch wieder der Titel ‚Mutter der Kirche' angetragen wurde" (77).

Der Autor drückt das nicht deutlich aus, aber aus seinen Ausführungen geht zweifellos hervor, daß das Assumptio-Dogma ein kirchentrennendes Dogma sei und sich nicht den Adiaphora zuordnen lasse. So kehrt Sch. zu einem umfangreicheren Problem der Dogmeninterpretation zurück: zur Minimum- und Maximuminterpretation, wenn es um den Inhalt geht. In den ökumenischen Dialogen wurde ein Grundkonsens festgestellt; das bedeutet, daß die Rechtfertigungslehre aufgehört hat, eine kirchentrennende Lehre zu sein. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß es auf der katholischen Seite Interpretationen der Rechtfertigung gibt, die als kirchentrennend eingestuft werden müssen; aber es gibt auch solche, die das nicht sind. Aus der Erfahrung der Dialoge über die Rechtfertigung scheint zu folgen, daß es zum Grundkonsens genügt, den grundsätzlichen und sicheren Glaubensinhalt anzunehmen, nicht aber alle, wenn auch begründeten theologischen Interpretationen.

H. Petris Verdienst ist es, in seinem Beitrag: „Zu Problemen der sprachlichen Vermittlung in der Mariologie", auf die Notwendigkeit einer hermeneutischen Sensibilität der Marien-Vermittler hinzuweisen.

Es stimmt, daß sowohl Mariologen als auch Marien-Schriftsteller und -Prediger auf eine seltsame Weise die Sprache vermischen und Schlüsse ziehen, die jeder Grundlage entbehren. Wenn die Sorge um die Gesundheit der gesamten Theologie eine gute Hermeneutik braucht, so bedarf ihrer eine vertrauenswürdige Mariologie um so mehr, kommt doch in der Mariologie der Sprache des Symbols (Maria als Bild, Urbild, Typus) wie auch der Anwendung des sog. volleren Sinnes eine ganz besondere Bedeutung zu.

Die Autoren haben das Thema „Mariologie und Ökumenismus" kreativ in Erinnerung gebracht. Im Untertitel des Buches (Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu") sollte der Genauigkeit halber hinzugefügt werden: „im Lichte der deutschsprachigen Theologie", denn die übrige Literatur wurde von den Autoren bedauerlicherweise außer acht gelassen. Wie schade.

Lublin Stanisław C. Napiórkowski

„Auf daß alle eins seien" Joh 17,21. Ausgewählte Texte aus Schriften von Odo Casel. Die Mysterienlehre und der Dialog mit der Ostkirche. Hg. v. Maria Judith Krahe OSB. Mit einem Vorwort von Wilhelm Nyssen. Würzburg: Echter 1988. XII, 135 S., kart. DM 39.–

Die ökumenische Fruchtbarkeit der Mysterientheologie Odo Casels steht außer Zweifel und hat sich bereits zu seinen Lebzeiten gezeigt. Daß sie vor allem im Gespräch mit der Ostkirche Beachtung verdient, macht der vorliegende Auswahlband deutlich.

Die Hg.in, einschlägig ausgewiesen durch eine umfangreiche Arbeit über die Pneuma-Theologie Casels, hat bekannte und auch vergessene bzw. heute kaum mehr greifbare Arbeiten Casels zusammengetragen, die seine besondere Nähe zu ostkirchlichem Denken zeigen.

Der Besinnung auf das gemeinsame Erbe in Ost und West (27–35) folgen Texte zum „Mysterium der Preisung" (also der Mysterienfeier; 36–53), zum „Mysterium Paschale" (54–95) und zum „Mysterium der Verklärung" (96–114). Außer einem einfühlsamen Vorwort von W. Nyssen (IX–XI) ist der Textauswahl eine ausführliche Einleitung (3–26) sowie ein Schlußwort (115f) der Hg.in beigefügt, die als besondere, der Ostkirche nahe Momente von Casels Theologie vor allem drei thematische Akzente nennt: sein besonderes Verständnis von Theologie (und bzw. als Gebet), seine Betrachtung der Liturgie als Mysteriengeschehen und Lobpreis und schließlich die maßgeblich liturgisch geprägte Spiritualität, von Casel „Mysterienfrömmigkeit" genannt. Dem Text beigegeben sind einige Väter-Texte sowie einige bildliche Darstellungen

als (nicht immer gelungene) Schwarz-Weiß-Reproduktionen, dazu ein knappes Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister.

Das eigentliche Anliegen dieser Publikation besteht darin, „einer geistlichen Sicht von Kirche, Mönchtum und Berufung des Christen in der Welt zum Durchbruch zu verhelfen, einer Sicht, die Casel aufgrund seines Mysteriendenkens im Westen vertreten hat, ohne immer verstanden zu werden" (97f). Um diese Absicht zu erreichen, bedarf es allerdings wohl noch einer intensiveren Übersetzungsarbeit der Caselschen Ansätze in gegenwärtige Denkformen. Auch sein Erbe wird (mehr als es hier geschieht) erst in je neuer Ver-Gegenwärtigung, nicht aber in bloßer Wiederholung bewahrt. Daß zu solcher Neuaneignung gerade im Blick auf das ökumenische Gespräch mit den Ostkirchen nun die einschlägig wichtigen Texte gesammelt vorliegen, bleibt für diese noch ausstehende Aufgabe allerdings grund-legend; genau hier liegt denn auch das Verdienst dieser Textsammlung und ihrer kundigen Präsentation.

Mainz Arno Schilson

Boni, Andrea: **Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596).** – Rom: Pontificium Athenaeum Antonianum 1989. 529 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 29), kart. Lit 45 000

Der Gesetzgeber des CIC/1983 hat u. a. im Ordensrecht einige Fragen aufgeworfen, die bis heute Gegenstand heftigster Diskussion sind. Eine davon ist der verschiedenen Auslegungen geradezu Tür und Tor öffnende c. 596 §§ 1 und 2. Es wird hier von zwei verschiedenen Arten von Instituten des geweihten Lebens und der ihnen zukommenden Gewalt gesprochen. Die Oberen und Kapitel aller Institute des geweihten Lebens besitzen eine ihnen kraft allgemeinen Rechts und kraft der Konstitutionen zukommende Vollmacht (§ 1); in den klerikalen Ordensinstituten päpstlichen Rechts besitzen sie überdies (insuper) kirchliche Leitungsgewalt (potestas regiminis) für den inneren wie für den äußeren Bereich (§ 2).

Dem ersten Eindruck zufolge ist in der fraglichen Gesetzesstelle von zwei verschiedenen Arten von kirchlicher potestas die Rede: von einer (nicht näher bezeichneten), allen Instituten des geweihten Lebens zukommenden Gewalt und darüber hinaus von einer eigens erwähnten kirchlichen Leitungsgewalt, die aber den Oberen und Kapiteln klerikaler Ordensinstitute päpstlichen Rechts vorbehalten ist. Daß im Ordensrecht kirchliche Leitungsgewalt (potestas regiminis) Klerikern bzw. klerikalen, d. h. unter der Leitung von Klerikern stehenden Instituten vorbehalten ist, steht durchaus in Einklang mit der (restriktiven) Fassung von c. 129, wonach zur Übernahme kirchlicher Leitungs-(Jurisdiktions-)Gewalt nur Kleriker befähigt sind; Laien können bei der Ausübung dieser Gewalt nach Maßgabe des Rechts mitwirken. – Was aber ist unter der in c. 596 § 1 angesprochenen, mit keinem Namen versehenen Gewalt zu verstehen? Einige Kommentatoren des neuen Ordensrechts erblicken darin nichts anderes als die früher in c. 501 CIC/1917 ausdrücklich so bezeichnete Dominativgewalt (potestas dominativa), deren Rechtsnatur freilich zur Zeit der Geltung des CIC/1917 heftig umstritten war. Wie B. in seiner Studie eindringlich nachweist, war es vor allem der (anscheinend) völlig privatrechtliche Charakter dieser Dominativgewalt, der immer wieder Anlaß zu Rückfragen an die ekklesiologische Ortsbestimmung des Ordenslebens in der Kirche gab. Die potestas dominativa wurde nämlich in Anlehnung an die patria potestas des Römischen Rechts als auf einer Art von Gesellschaftsvertrag zwischen dem Professen und dem Institut beruhend gesehen: dadurch, daß der Professe die Gelübde dem Oberen gegenüber ablege, erlange dieser Dominativgewalt über ihn.

Demgegenüber hat allerdings schon 1934 erstmals A. Larraona und nach ihm viele andere den öffentlich-rechtlichen Charakter der Dominativgewalt betont; diese entspringe genauso wie die Jurisdiktionsgewalt der einen, der Kirche von Christus übertragenen Gewalt.

C. 596 § 1 CIC/1983 hat für die allen Instituten des geweihten Lebens zukommende Gewalt keinen Namen, wobei fraglos die Bezeichnung „potestas dominativa" des c. 501 CIC/1917 bewußt vermieden wurde. Es stellt sich aber die Frage, ob die frühere Dominativgewalt, wenn schon nicht dem Namen, so doch der Sache nach in c. 596 § 1 CIC/1983 weiterlebt, oder ist vielmehr unter dieser namentlich nicht bezeichneten Gewalt etwas anderes, nämlich Jurisdiktionsgewalt zu verstehen? Demzufolge hätten die beiden in c. 596 §§ 1 und 2 angesprochenen Gruppen von Instituten eine der Sache nach gleiche, nämlich Jurisdiktionsgewalt, die sich lediglich umfangmäßig voneinander unterscheidet. Dieses These hat meines Wissens erstmals A. Gutiérrez unmittelbar nach der Promulgation des CIC/1983 vorgetragen, und es sind ihm seitdem eine Reihe von Autoren gefolgt.

In der sehr aufwendigen und umfassenden Studie geht B. davon aus, daß die Institute des geweihten Lebens nicht den Charakter eines privaten Vereins gleichsam am Rande der Kirche hätten, sondern daß sie selbst Kirche sind. Demzufolge könne die in diesen Instituten bestehende Gewalt von der Natur der Sache her auf keinen Fall eine privatrechtliche sein, sondern müsse den Öffentlichkeitscharakter der Kirche widerspiegeln; die Profeß sei ein eminent kirchlicher Vorgang („fatto eminentemente ecclesiale", 95).

Die weit ausholenden Darlegungen B.s beginnen mit einer grundsätzlichen Befassung mit der der Kirche als ganzer sakramental verliehenen Leitungsgewalt und wenden sich von da schrittweise der in den Ordensinstituten bestehenden Leitungsgewalt zu. Gelegentlich wird man den vom Vf. verwendeten Vergleichen mit einer gewissen Skepsis begegnen können. Wenn er etwa das Verhältnis zwischen Wahl und Weihe (des Bischofs) mit eherechtlichen Vorstellungen in Zusammenhang bringt, dahingehend, daß er die Amtsgewalt des rechtmäßig gewählten Bischofs zu seiner Diözese vor Empfang der Bischofsweihe mit dem matrimonium ratum (tantum), nach Empfang der Weihe hingegen mit dem matrimonium ratum et consummatum vergleicht (43f), so mag man diesen Vergleich nicht nur als bizarr empfinden, man kann ihm auch rechtlich einiges entgegenhalten. Denn es steht rechtshistorisch außer Zweifel, daß der rechtmäßig gewählte Bischof zumindest nach Erhalt einer Bestätigung seiner Wahl schon vor dem Empfang der Bischofsweihe als im Vollbesitz der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt stehend betrachtet wurde.

Das Verdienst des vorliegenden Buches besteht zweifellos darin, daß die ekklesiologische Dimension der Ordensprofeß wieder neu ins Licht gerückt und damit der öffentlich-rechtliche Charakter der in diesen Instituten bestehenden Gewalt überzeugend zum Ausdruck gebracht wird. Im wesentlichen übernimmt B. die von Gutiérrez vertretene These, wonach es sich bei der in c. 596 § 1 CIC/1983 angesprochenen Gewalt um potestas iurisdictionis (executiva) handle. Es liege somit ein Fall vor, wo der kirchliche Gesetzgeber im Sinne von c. 129 § 2 auch Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt teilhaben lasse.

In diesem Zusammenhang vermißt man freilich eine Auseinandersetzung mit der u. a. von namhaften deutschsprachigen Kanonisten (Aymans, Flatten, Müller) vorgetragenen Ansicht, wonach c. 129 zumindest eine so weitreichende Übertragung kirchlicher Leitungsgewalt an Laien schlechterdings ausschließt. Dem durchaus richtigen und mit Überzeugung vorgetragenen Hinweis B.s, daß in den Instituten des geweihten Lebens eine öffentlich-rechtliche Gewalt tätig sein müsse, könnte auch dadurch Rechnung getragen werden, daß auch die Dominativgewalt als öffentlich-rechtliche kirchliche Gewalt zu verstehen ist.

Ob der CIC/1983 mit der zugegebenermaßen sehr undeutlichen Formulierung des c. 596 § 1 ganz allgemein die Übertragung kirchlicher Jurisdiktionsgewalt an sämtliche Institute des geweihten Lebens gemeint hat, darüber scheint noch nicht das letzte Wort gesprochen zu sein.

Wien Bruno Primetshofer

Benz, Michael: **Die Personalprälatur.** Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex von 1983. – St. Ottilien: EOS 1988. 139 S. (Dissertationen der kanonistischen Reihe, Bd 1), kart. DM 28.–

Das II. Vatikanische Konzil hat aus dem Bestreben, für die Kirchenorganisation neue, weniger starr am Territorialen orientierte Strukturen zu ermöglichen, auch die Rechtsgestalt der Personalprälatur inauguriert. Die Aussage in Art. 10 Abs. 2 des konziliaren Priesterdekretes, daß im Dienste des Apostolates mit Nutzen internationale Seminare, besondere Diözesen oder Personalprälaturen und andere derartige Institutionen geschaffen werden können, läßt für die konkrete Ausformung der Personalprälatur einen weiten rechtlichen Spielraum offen. Eine erste, wenngleich noch nicht stark determinierte Ausgestaltung findet sich im Motuproprio „Ecclesie Sanctae" vom 6. 8. 1966.

B. bietet nun zunächst eine systematische Darstellung der Normen über die Personalprälatur im CIC/1983 (I. Teil, 23–60) und fügt dieser in zeitli-

cher Abfolge, die Entwicklungsgeschichte dieses Normenkomplexes bis zum Schema CIC/1982 an (II. Teil, 61–132). In einem III. Teil (133–138), den er mit „Die Personalprälatur im CIC/1983" überschreibt, bietet er die Veränderungen im Text des Codex 1983 gegenüber dem Schema von 1982 und einen zusammenfassenden Überblick über die rechtliche Regelung auf dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte.

In den letzten Jahren sind eine Reihe von Studien über die Personalprälaturen erschienen.

Beispielsweise hat sich auch Amadeo de Fuenmayor, der den Spitzenmännern der Kirchenrechtswissenschaft zugerechnet wird, mit einschlägigen Fragen befaßt. Aus der Feder von Javier Martinez-Torron stammt eine 344 S. zählende Untersuchung über die juridische Ausformung der Personalprälaturen auf dem II. Vatikanischen Konzil. Zwar hat auch Martinez-Torron ein kurzes Kap. über die nachkonziliare Rechtsentwicklung, aber seine Untersuchung gilt primär der Entwicklung während der Konzilsarbeit.

Sicher ist eine eigene Studie, die speziell der Rechtsentwicklung vom Konzil bis herauf zum CIC 1983 gewidmet ist, nicht unangebracht. Allerdings hat B. von den 139 S. seiner Arbeit 34 den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils zur Personalprälatur und deren Vorgeschichte gewidmet, so daß für die Darstellung der Rechtsentwicklung vom Konzil bis zum Codex nur 36 S. verbleiben. 21 S. sind den Praeliminaria und 47 der Darlegung der Rechtslage des CIC 1983 gewidmet. Er wollte den Themenkomplex „Personalprälatur", auch, was die gesamte Entstehungsgeschichte betrifft, behandeln. Dabei geht es ihm aber deutlich um die vom allgemeinen Recht gezeichnete figura iuridica. Man könnte sich natürlich fragen, ob es die optimale Form der Behandlung dieser figura iuridica ist, gänzlich von der konkreten Applikation durch die Kirche, wie sie uns am konkreten Beispiel der approbierten Personalprälatur begegnet, abzusehen. Der Vf. hat sich jedenfalls dafür entschieden.

Relativ ausführlich geht B. auf die Überlegungen von Aymans ein, der dafür plädiert, die Personalprälatur im Verbandsrecht und nicht im Teilkirchenrecht zu orten. Ohne leugnen zu wollen, daß die Personalprälaturen seit dem Schema CIC 1982 nicht mehr (wie im Schema CIC 1980) im Teilkirchenrecht plaziert sind, so muß doch festgehalten werden, daß man sie nicht ins Vereinsrecht eingebaut hat und es weist auch Verschiedenes (z. B. Kompetenzen der Bischofskongregation wie die bei Bestellung des Prälaten) darauf hin, daß Bezüge zum Teilkirchenrecht da sind.

Dem Vf. gelingt es, aufzuzeigen, warum es zu divergierenden Interpretationen der die Personalprälatur betreffenden Normen des CIC gekommen ist. Die Rechtsvorschriften haben nach dem Schema CIC/1980 wesentliche Änderungen erfahren. Es hat viel für sich, wenn B. sagt, daß die CIC-Reformkommission (im Laufe der Zeit) unterschiedliche Konzepte der Personalprälatur entworfen und der Gesetzgeber schließlich eines dieser Konzepte in die Rechtsordnung aufgenommen hat (138). Die anderen sind eben nicht Gesetz geworden.

Selbstverständlich wird im vorliegenden Bändchen der Versuch unternommen, das Verhältnis der Personalprälatur zur territorialen Teilkirche bzw. zu den Teilkirchen auszuführen.

Personalprälaturen sind geistliche Heimatverbände, denen Kleriker inkardiniert sein können. Für diese Kleriker kommt dem Personalprälaten die Stellung des Ordinarius zu. B. ist recht zu geben, wenn er dem Prälaten auch die Zuständigkeit für die Hinführung der Alumnen, die noch nicht Kleriker sind, zur Weihe zuschreibt. Der Prälat kann ein nationales oder internationales Seminar errichten, für welches die Ratio nationalis Institutionis Sacerdotalis nicht maßgeblich ist. Vielfach werden die Alumnen später im Bereich verschiedener Bischofskonferenzen, für die verschiedene Rationes nationales gelten, Dienst tun. Diese Fragen hat B. gut herausgearbeitet. Die Sprechweise des CIC von der Weihe auf den Titel des Dienstes der Prälatur nimmt, da das Rechtsinstitut des Weihetitels sonst in den neuen CIC nicht eingegangen ist, Wunder. Inhaltlich läuft sie auf das gleiche hinaus, wie die erwähnte Aussage über das Inkardinationsrecht.

B. befaßt sich auch mit c. 296. Anders als eine Reihe anderer Autoren hält er dafür, daß Laien nicht Mitglieder der Prälatur werden können. Dazu darf wohl angemerkt werden: die der Regelung der Rechte und Pflichten dienende Vereinbarung, von der hier die Rede ist, kann eine größere oder geringere Einbindung in die Prälatur bzw. ihr Wirken und damit wohl auch eine solche, bei der man von Mitgliedschaft sprechen kann, beinhalten. Die Tatsache, daß die Personalprälatur geistlicher Heimatverband ist, schließt m. E. nicht notwendig aus, daß ihr darüber hinaus eine die Zugehörigkeit von Laien ermöglichende Eigenschaft zukommt.

Das Büchlein versucht auf sehr engem Raum, das aktuelle Recht der Personalprälatur und die Entwicklung der einschlägigen Normen vorzulegen. Auch, wenn der Rezensent verschiedentlich nicht immer der Auffassung des Vf.s folgt, so sei doch festgehalten, daß der Autor bestrebt ist, soweit es die überblicksmäßige Darstellung erlaubt, auch auf von den seinen abweichende Meinungen hinzuweisen.

Graz Hugo Schwendenwein

Spaemann, Robert: **Glück und Wohlwollen.** Versuch über Ethik. – Stuttgart: Klett-Cotta 1989. 254 S.

Der Moraltheologe wird zwar mit jeder Moralphilosophie letztlich unzufrieden bleiben, aber das Problem liegt für ihn eher in der Aufgabe, sich bis zu einer gerechten Unzufriedenheit vorzuarbeiten. Denn wer die Philosophie überholen will, muß sie erst mühsam einholen; Schleichwege gibt es zumindest für Theologen nicht. Robert Spaemanns Buch bietet für diesen Arbeitsprozeß ausgezeichnete Bedingungen. Der in München lehrende Philosoph leistet mit diesem brillanten Werk eine vielseitig gelungene Konfrontation zwischen klassischem moralphilosophischen Denken und pointiert aktuellen Ideen. Anders ausgedrückt, hat er hiermit eine anstrengende, aber faszinierende Auseinandersetzung zwischen Einsichten und Mißverständnissen vorgelegt. Oder wie er es selbst gern formuliert: In Fragen des richtigen Lebens ist das Neue das Falsche.

Das Buch, das mehrere in dem früheren Band „Moralische Grundbegriffe" (München, 1982) behandelte Themen noch ausführlicher und ausgereifter entwickelt, setzt sich, wie im Titel angedeutet, aus zwei Teilen zusammen. Sein Ziel ist die Überwindung des Dualismus von Eudaimonismus und Ethik im neuzeitlichen, universalistischen Sinne. Sp. wählt aber weder den Weg der Antike, der die Sittlichkeit in das Glücksstreben aufheben wollte, noch den Weg der neuzeitlichen Ethik, der das Glücksstreben in den Dienst einer umfassenden Pflichterfüllung stellen will. Stattdessen sucht er jenseits dieses Dualismus nach dessen Grund. Dabei will er die Absolutheit des Sittlichen nicht beeinträchtigen, d. h., der Grund der Moral darf nicht dergestalt erfaßt werden, als ob er eine Begründung, eine Erklärung für die Moral selbst liefere. Vielmehr muß die Antwort in Form von erneuter Aufmerksamkeit gefunden werden. Sp. bezeichnet diese Intuition gerne als ein Aufwachen. Genauer: Was das Buch anvisiert, ist erwachtes Dasein. Glücksstreben und kategorisches Sollen lassen sich nicht erklären, stellen dennoch keine letzten Ursprünge dar: „Die Wahrnehmung, die den Menschen zum Menschen macht, ist die Wahrnehmung von Sein." (11) Moral setzt also nicht beim Sollen bzw. bei der Pflicht, sondern bei einer bestimmten Weise zu existieren an, nämlich bei der Weise der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Will man von Pflicht sprechen, so muß die Fragestellung folgende Sicht einnehmen: „Die Frage würde also allenfalls lauten können: Gibt es eine Pflicht zu einer bestimmten Weise des Seins?" Im Bereich der Moral kommt das Handeln relativ spät vor. Durch ihr Tun vermag eine Person zu werden, d. h. zu erwachen bzw. genauer gesagt: zunehmend wacher zu werden.

„Sein" interpretiert Sp. in diesem Zusammenhang als „Selbstsein". „Die Intuition des Seins als Selbstsein" (11) liegt dem Dualismus von praktischer und theoretischer Philosophie zugrunde und äußert sich in der These „Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik" (11; 150). Diese Seinsauffassung erscheint mir als der neuralgische Punkt der Position Sp.s. Als seinen Gegner betrachtet er natürlich nicht den Theologen, sondern den Vertreter der Interpretation des Seins als „Gegenständlichkeit" (wovon es gewiß auch Theologen, z. B. Karl Rahner, gibt). Demgegenüber beruft sich Sp. auf „ein Jenseits aller Gegenständlichkeit" (11). Die mit diesem Anspruch gestellte Aufgabe allein bereitet zweifelsohne Stoff genug für ein einziges Buch. Nichtsdestoweniger läßt sich dazu aus spezifisch theologischer Sicht kritisch anmerken, daß die Antwort den Weg zu Gott ungewollt verschließt. Denn zum einen gilt Selbstsein für Sp. als das Letzte und zum andern versteht er den Menschen als ein Selbstsein, also etwas in sich selbst Absolutes und nicht mehr Hinterfragbares. Solche Verabsolutierung des Menschen impliziert aber unwillkürlich die Verdrängung Gottes. Das tritt gerade an den Stellen in seinem Denken zutage, wo Sp. Gott als notwendig erkennt.

Thematisiert wird die Notwendigkeit Gottes insbesondere an drei miteinander verwandten Stellen.

Bei der Frage nach den sogenannten Pflichten gegen sich selbst stellt Vf. fest, daß diese nur erklärt werden können, sofern man die mensch-

liche Subjektivität nicht als absolut, sondern als endlich betrachtet. Dies wiederum ist nur möglich, wenn der Mensch sein wahrgenommenes Verantwortungsbewußtsein „als Ort der Erscheinung [das an dieser Stelle des Originaltextes stehende Komma ist vermutlich ein Druckfehler] des Unbedingten [hier sollte das Komma vermutlich stehen] als dessen Bild oder Repräsentation versteht" (236). Außer daß er diese doch als notwendig erkannte Sicht mit der Erfahrung von Wahrheit in Vergleich setzt, bietet Sp. keine Erklärung für sie. Er weiß lediglich, daß diese einzigartige Unbedingtheit „nur im Gedanken der Repräsentation" (199) begründbar ist.

Die zweite Stelle, wo die religiöse Dimension der Ethik zur Sprache kommt, betrifft die Problematik um Selbstverzeihung. Auch in diesem Zusammenhang zeigt Sp., daß man die durch die Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst entstandene Schuld nur dann wirklich denken kann, wenn man zugleich Gott voraussetzt. Aber als Erklärung dafür beruft sich Sp. nur auf ein Gefühl: „Wir haben das Gefühl, für uns selbst und für dieses Leben, das wir zu leben haben, eine Verantwortung zu besitzen. *Denken* läßt sich das, was in diesem Gefühl gefühlt wird, allerdings nur, wenn wir den Menschen als Bild und Repräsentanten eines Unbedingten denken, der sich infolgedessen nicht selbst gehört" (253). Auf dieser schwachen Grundlage will Vf. Religion gründen: „Der Gedanke der Verantwortung für sich selbst ist ein religiöser Gedanke, ja er ist ein für die Religion konstitutiver Gedanke" (253).

Die dritte Stelle, an der der Gottesbegriff gebraucht wird, kommt im Rahmen der Frage nach dem Umfang der Verantwortung des Einzelnen vor. Sp. verteidigt die Ansicht, daß kein einzelner Mensch für das Ganze Verantwortung trägt. Sittliche Unbedingtheit kann es nach ihm nur geben, wenn der Kreis der Verantwortlichkeit begrenzt ist. Eine solche Einschränkung ist aber nur möglich, wenn ein göttliches Wesen den einzelnen von der Totalverantwortung entlastet. Der Atheist hingegen kann nicht umhin, anzunehmen, daß der Zweck die Mittel heiligt. Hierzu führt Sp. ein Argument von Jean-Paul Sartre an: „Die Moral, in der es dem Handelnden um seine eigene Rechtschaffenheit statt um den Lauf der Dinge gehe, sei nur für den Gläubigen etwas anderes als Egoismus, weil nur dieser seine eigene Existenz als etwas zu verantworten habe, dessen Bedeutung nicht zu seiner freien Verfügung steht" (202).

Dies alles spricht gegen die Grundthese des Buches, das Sein sei als Selbstsein auszulegen.

Einerseits ist es Sp. bewußt, daß der Mensch letztendlich kein schlechthinniges Selbstsein darstellt, andererseits gibt er für diese Kenntnisnahme keine Erklärung. Eine Wahrnehmung bzw. Intuition nennt er nur die Feststellung des Selbstseins des Geschöpfs. Gibt Sp. dem Gefühl recht, so müßte die Vernunft in der Lage sein, wenn nicht eine Erklärung, so wenigstens einen Hinweis vermitteln zu können auf das Selbstsein Gottes, das das Repräsentations-Selbstsein des Menschen transzendiert. Während Sp. sich mit Erfolg um den Nachweis der Notwendigkeit der Metaphysik für die Ethik bemüht, kann man ihm kritisch entgegenhalten, daß er für die Anliegen der Theologie nicht genug Metaphysik getrieben hat. Diese Kritik läßt sich auch anders artikulieren: In den Augen Sp.s trifft Theorie nicht den Daseinsakt selbst. So verrät sich im folgenden Satz eine unzureichende Würdigung der Rolle der Reflexion in der Wahrnehmung: „Rein theoretisch haben wir nur qualitative Erfahrung, nie die Erfahrung von Existenz, von Selbstsein, also von dem, was gerade per definitionen nicht Gegenstand ist" (151). Aber die Wahrnehmung der Wirklichkeit, d. h. reflektierte Wahrnehmung, welche es ermöglicht, nicht bloß Begriffe, sondern Sätze zu bilden und somit Wahrheit zu erlangen, umfaßt mehr als dies. Der Ausdruck „die Wirklichkeit des Wirklichen" (222), so läßt sich konstatieren, wird zwar klarer als in Sp.s Schrift „Moralische Grundbegriffe", wo eine irritierende Verwendung der beiden Begriffe „Realität" und „Wirklichkeit" Anlaß zur Verwirrung gibt, aber er erfährt immer noch keine ausreichend differenzierte Herausarbeitung. Obwohl er die Rede vom glücklichen Leben nicht mehr als eine Tautologie bezeichnet, scheint Sp. noch nicht über den in seinem 1978 veröffentlichten Aufsatz „Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben" (in: Die Frage nach dem Glück, hg. v. G. Bien, problemata, Bd. 74 [Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978], **1-19**) vertretenen Standpunkt fundiert hinausgekommen zu sein. Dieser kritische Vorbehalt betrifft allerdings nur die äußere Grenze des Buches, nicht seinen reichen Inhalt. Auch der theologisch interessierte Leser erhält außerordentlich viele klärende Einblicke sowie Anregungen zum Nachdenken.

Das erste große Thema des Buches ist die Glückseligkeit.

Statt von „Glückseligkeit" spricht Vf. lieber vom „Gelingen des Lebens", um zu vermeiden, daß unter Glück ein Zustand subjektiver Euphorie verstanden wird. Es ist wichtig, Glück nicht als etwas Bestimmtes, das man unter anderem auch will, sondern als die Sammlung all dessen, was man überhaupt will, zu denken. Diese Sammlung muß wie eine Art Horizont vorgestellt werden. Statt dem Glück die anderen Inhalte des Wollens im Sinne von Mitteln zuzuordnen, muß Glück vielmehr verstanden werden als „ein bestimmter, reflexiv gewonnener Inbegriff, der alles Wünschbare in seiner Vielfalt zu einer wünschbaren Ganzheit zusammenwachsen läßt" (28). Glück ist nicht ein partikulares Handlungsziel, zu dem andere Lebensinhalte sich wie Mittel verhalten, sondern eher wie Teile zum Ganzen, d. h. – in Vf.s geglückter Formulierung – „nicht wie die Pinselstriche des Malers zum Bild, sondern wie die Teile des Bildes zum Ganzen" (39). Das impliziert, daß Glück nicht gleichsam als Lohn für gelungene Moralität, wie Kant es sieht, gedacht werden darf. Eudaimonismus darf nicht, wie bei Kant, als Hedonismus verstanden werden. Ethik bedeutet mithin nicht „eine Art psychischer Technologie zur Herbeiführung von Glückszuständen" (28). Indem er sich mit Ansichten über Glück aus der klassischen Philosophie fortlaufend auseinandersetzt, entwickelt Sp. seine eigene Position, die den Eudaimonismus als Ausgangspunkt der Ethik rechtfertigen will und in Antinomien des Glücks einmündet. Diese beruhen auf der Dualität von „reiner Vernunft" und „praktischer Vernunft". Und die Aufhebung dieser Dualität ist die Voraussetzung für alle Visionen von vollkommenem Glück. Als Grundlage dafür fungiert die bekannte Erfahrung, daß sich, sobald wir etwas Gewolltes tatsächlich erreicht haben, das Gefühl einstellt, wir befinden uns eigentlich immer noch nicht am Ziel unseres eigentlichen Strebens. Die vom Vf. herausgearbeitete Sicht ist alles andere als naiv, wie an dem folgenden, für Sp.s Stil typischen Satz nachempfunden werden kann: „Ohne die Reflexion auf das eigene Glück kommt man in die praktische Philosophie nicht hinein, mit dieser Reflexion kommt man in ihr nicht weiter."

Ein wesentlicher Grundzug des Glücks, den Vf. untersucht, besteht in dem Moment der Intentionalität.

„Jede höhere Art von Freude ist intentional, Freude ‚an etwas'" (73). Reine Freude existiert nur als nachträgliche Abstraktion. Glück ist nicht ein subjektives Gefühl, sondern kennt eine Gerichtetheit auf die Wirklichkeit, insbesondere die Wirklichkeit, die mehr ist als das Subjekt. Die Wirklichkeit ist also nicht in erster Linie als die Grenze unserer Befriedigungsmöglichkeiten zu denken, nicht als das Widerständige. Nur in der Wahrheit, in der Beziehung zur Wirklichkeit, nicht aber im Erleben selbst gibt es vollkommenes Glück. Im Erleben kann es aber wohl die paradoxe Freude der Vision der Seligkeit, die schmerzhafte Freude der Liebe geben. „Auch und gerade das erotische Glück, das sich nicht auf den Orgasmus reduziert, wäre nicht, was es ist, wenn es nicht eine Vision entstehen ließe, aus deren wesentlicher Unerfüllbarkeit jenes Leiden entspringt, das von aller großen Liebe untrennbar ist – die Vision der Seligkeit. Und alle Seligkeit der Liebe ist das Erleben dieser Vision" (86).

Sowohl der Hedonismus als auch das in unserer Kultur verbreitete Ideal der Zufriedenheit werden von Sp. angegriffen.

Auch Zufriedenheit bedeutet ein Selbst-Verschließen, das Religion ausschließt, weil es sich durch die Wirklichkeit nicht erschüttern läßt. „Zufriedenheit als Ersatz von Glück lebt davon, daß das Andere ihr nicht wirklich geworden ist" (91). Wer Glück über Zufriedenheit hinaus sucht, läßt sich auf einen unüberschaubaren, vom Schmerz der Unzufriedenheit gezeichneten Weg reißen. Zufriedenheit ist ein Widerspruch zum Glücksstreben und somit zur Religion.

Noch einen anderen Widerspruch entdeckt Vf. in der Vorstellung, ein Mensch trage Verantwortung für das Wohl der ganzen Welt.

In der heutigen politischen Ethik spielt diese Überzeugung eine wichtige Rolle. Den dahinter liegenden Denkfehler entlarvt Sp. auf vorbildhafte Weise, wobei er sich an Denker vergangener Jh.e wendet. Er beruft sich nämlich zum einen auf Martin Luthers perzeptive Aussage „Es ist das sichere Zeichen eines bösen Willens, daß er nicht leiden kann seine Verhinderung" und zum anderen auf die subtile Unterscheidung, die Thomas von Aquin seiner Verneinung der Frage, ob wir immer wollen müssen, was Gott will, zugrundelegt. Mit der Erklärung, wir sollen, statt das zu wollen, was Gott will, dasjenige wollen, „wovon Gott will, daß wir es wollen", präzisiert Thomas die moralische Situation. Kein Mensch vermag nämlich das Gute der ganzen Welt überhaupt zu erkennen; ein derartiger Überblick und endgültiges Urteil steht allein Gott zu. Für einen Menschen ist jede „universelle Optimierungsstrategie" Ideologie. Mit diesem Ansatz revidiert Sp., soweit ich sehe, den in „Moralischen Grundbegriffen" vorausgesetzten Ansatz, bei dem das Gewissen als „eine Totalität, selbst schon ‚das Allgemeine'" (74) zur Geltung gebracht wurde. Der dem einzelnen Menschen eigene Verantwortungsbereich ist immer spezifisch, zumindest in diesem Leben, weil er im Einzelfall nicht wissen kann, was Gott konkret will. Die Konformität mit dem Willen Gottes besteht für ihn nur in einer Formalität, d. h., er kann das Gewollte als gut betrachten. Das Einssein des Gewissensspruchs mit dem Willen Gottes kann „nur auf symbolische Weise" (238) gelten. Mit anderen Worten: Konkret betrachtet gilt nicht das Gesetz Gottes, sondern das Gesetz der einzelnen Vernunft. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik, da ein „universales Optimierungskalkül" ausgeschlossen ist. Aus der fundamentalen Gegebenheit, nämlich daß menschliche Moral immer „das Richtige im Falschen" sein muß und auch so anerkannt werden soll, folgert er: „Das Sittengesetz ist daher nicht primär an dem Zweck der Verbesserung der schlechten Welt orientiert, sondern antizipiert bereits die gute" (108).

Der Kern der Moral ist laut Vf. nicht die Gerechtigkeit, sondern die Art des Wohlwollens, welche Freundschaft verkörpert.

„Freundschaft als die exemplarische und intensivste Form des Wohlwollens steht in ihrem Ursprung jenseits aller Gerechtigkeitsmaßstäbe. ... Jenseits der Freundschaft erst beginnt das Feld ‚normativer' Ethik, das Feld der Rechtfertigungspflichten" (144-145). Der Begriff des Wohlwollens erfährt bei Sp. eine vielseitige und erstaunlich tiefgehende Behandlung. Wohlwollen, „in dem jemandem das Wirkliche wirklich wird" (225), ist „das unmittelbare Resultat einer Wahrnehmung" (222). Der moralische Imperativ ist nicht der Ausgangspunkt der Moral, sondern entsteht erst aus dem Wohlwollen. Das Problem der Exklusivität und Absolutheit der auf eine einzige Person gerichteten Liebe wird vom Vf. mit außergewöhnlicher Scharfsinnigkeit diagnosti-

ziert. Auch zu aktuellen Themen wie Umweltschutz und Abtreibung findet der Leser einfallsreiche und tiefschürfende Stellungnahmen.

Nachahmenswert und charakteristisch für Sp.s Stil ist die Methode, seine Ansichten in fortwährender und enger Auseinandersetzung mit klassischen Denkern zu erarbeiten. Mit pointierten Zitaten gelingt es ihm, Sachverhalte schlaglichtartig zu erhellen. Seine Methode bleibt aber immer im wesentlichen argumentativ, selbst wenn er historisch arbeitet, so daß der Leser selbständig folgen kann. Geschichte wird in den Dienst des eigenen Nachdenkens gestellt. Die Präzision, Konsistenz und Originalität zahlreicher Argumentationen bereiten dem Leser geradezu ein ästhetisches Vergnügen. Die vorliegende Monographie gehört zu den seltenen Büchern, deren erste Lektüre an Gewinn wie an Freude noch übertroffen wird durch die zweite. Mir ist kein lebender Theologe bekannt, der mit der theologischen Frage so weit gekommen ist wie der Philosoph Robert Spaemann.

Münster William J. Hoye

Höhn, Hans Joachim: **Vernunft – Glaube – Politik**. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik. – Paderborn, München, Wien, Zürich: F. Schöningh 1990. 296 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 30)

Die Errichtung eines Lehrstuhls für christliche Gesellschaftslehre an der Univ. Münster im Jahr 1893 und dessen Besetzung durch Franz Hitze in dem unmittelbaren Anschluß an das Erscheinen der ersten päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum Novarum" (1891) erschloß in Deutschland christlich sozialethischem Bemühen den Zugang zur Hochschule und damit auch zum direkten Kontakt zu den Staats- und Wirtschaftswissenschaften. Die Doppelqualifikation als Theologe und Volkswirt für die Lehrstuhlinhaber gehörte damit zum Standard der Disziplin. So fruchtbar sich diese Interdisziplinarität jedoch in mancher Hinsicht auswirkte, so hatte sie doch auch zur Folge, daß sich deren Kontakte zur philosophischen wie theologischen Ethik lockerten – dies übrigens entgegen den Anfängen in Münster, wo es gerade Moraltheologen waren, die als erste die „Soziale Frage" als theologisches Anliegen aufgriffen.

So kam es, daß die gegenüber der klassischen neuscholastischen Handbuch-Moral und Kasuistik kritische Bewegung zur „Erneuerung der Moraltheologie" seit den späten 1950er Jahren relativ wenig Beachtung fand und deren vor allem aus romanischen Quellen gespeister Einfluß auf die lehramtlichen Äußerungen zu den nun weltweit neu sich stellenden sozialen Probleme im Umfeld des II. Vatikan. Konzils kaum im Paradigma neuer Schwerpunktsetzung als vielmehr in demjenigen der (allerdings durchaus vorhandenen) Kontinuität gelesen wurden. Selbst die dort fast selbstverständliche Feststellung von „Sollicitudo rei socialis", welche die Soziallehre der Kirche als Teil der Moraltheologie bezeichnet (vgl. Nr. 41), fand bislang so wenig Beachtung, daß der Vorsitzende der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und caritative Fragen, Bischof J. Homeyer auf der Mönchengladbacher Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Sozialethiker 1990 die Frage stellte, ob denn wohl die Pastoralkonstitution des Konzils „Gaudium et spes" in der Disziplin auch hinreichend rezipiert worden sei.

Vor diesem Problemhorizont ist die vorliegende Bonner Habil.schrift zu sehen:

Durchaus der Lehrtradition der kirchlichen Dokumente verpflichtet, will sich Vf. aber nicht mit einer bloßen Textinterpretation begnügen, sondern deren Gehalt praxisrelevant reflexiv und damit auch argumentativ als „Basistheorie" der kirchlichen Sozialverkündigung aufarbeiten. Denn „das Politische nicht als Fremdkörper des Christlichen wahrzunehmen und die christliche Sozialverkündigung nicht undialektisch von der politischen Glaubenspraxis zu scheiden, ist keine Forderung, die einer nachträglichen Politisierung des Evangeliums das Wort redet. Vielmehr klagt sie den Öffentlichkeitsanspruch und -auftrag des Christentums ein. Wenn aber immer wieder mit dem Argument, die Identität des Christlichen zu wahren, ein Graben zwischen Glaube und Politik aufgerissen wird, verhindert dies gerade, daß die gesellschaftliche Gestaltungskraft der christlichen Botschaft als sie selbst zur Geltung kommt" (269).

Die Studie versteht sich so an einem interdisziplinären Schnittpunkt, wo erstens die Wirklichkeit der modernen Gesellschaft als die ethisch zu gestaltende zu erheben ist, wobei hier – freilich für die Komplexität moderner Gesellschaften unerläßlicherweise in der humanwissenschaftlichen Aufarbeitung – dem Moment der Erfahrung (anders als in der rationalistischen Neuscholastik, aber eigentlich gut thomasisch) eine konstitutive Bedeutung zukommt. Zweitens muß dann der Versuch des philosophischen Begreifens der Wirklichkeit als Voraussetzung für jede Kommunikation über die Einleitung von möglichen Veränderungen im Blick auf ethisch verantwortbare Ziele folgen. Was H. in seiner Diss. zu N. Luhmann und J. Habermas schon instradiert hatte, wird hier somit fruchtbar in einer Konfrontation mit dem kritischen Rationalismus (H. Albert) und der transzendentalpragmatischen Diskursethik (K. O. Apel) weitergeführt. H. bleibt aber nicht bei dieser philosophisch ethischen Demarche stehen, sondern will sie zugleich theologisch verstehen, also vor dem christlichen Glauben verantworten. Damit steht er aber genau vor jenen Problemen, welche die katholische Moraltheologie in den letzten 30 Jahren unter Stichworten wie autonome versus Glaubensethik, Teleologie versus Deontologie bzw. in der Frage nach dem „specificum christianum" beschäftigte. Vf. ist sich dieser Tatsache durchaus bewußt und sucht unter umfassendem Einbezug der einschlägigen Literatur das innertheologische Gespräch zwischen Fundamentalmoral und christlicher Sozialethik. Daß er damit nicht unbedingt Neuland betritt, zeigen die vielen Verweise auf Artikel und Stellungnahmen. Daß er diese Ansätze aber zu einer konstruktiven Synthese zusammenbringt, macht das Verdienst dieser beachtenswerten Habil.schrift.

Münster Franz Furger

Jossutis, Manfred: **Der Traum des Theologen.** Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie 2, – München: Chr. Kaiser 1988. 237 S., kart. DM 36.–

Zeitgenossen haben es nicht immer leicht. Denn sie teilen mit ihren Mitmenschen nicht nur deren Hoffnungen und Freuden, sondern ebenso die Ängste, Schwierigkeiten und Begrenzungen der jeweiligen Lebenswirklichkeit. So wird eine „zeitgenössische" Pastoraltheologie ihre Bewährung darin finden, ob sie neben der Schilderung hoffnungsfroher Situationen auch auf die Fragen und Sorgen der gegenwärtigen pastoralen Wirklichkeit eine Antwort zu finden vermag. Manfred Jossutis, der den zweiten Band seiner Pastoraltheologie vorlegt, ist sich des hohen Anspruches dieser Aufgabe wohl bewußt. Er löst sie durch den pastoral einfühlsamen und didaktisch interessanten Rückgriff auf den „Traum eines Theologen".

Dieser offensichtlich real erlebte Pfarrer verarbeitet in seinem auf der Pfarrkonferenz erzählten Traum all die Ängste und Schwierigkeiten, die einem zeitgenössischen Seelsorger in der gegenwärtigen Lage der Kirche begegnen können: die Spannung zwischen eigenem Persönlichkeitsprofil und vorgegebener Rolle; den emotionalen Balanceakt des Predigers zwischen Hörererwartungen und eigenen Allmachtswünschen bzw. Ohnmachtserfahrungen; die Arbeit des Pfarrers als Berufung für andere und gleichzeitig als Lebensunterhalt für sich und seine Familie; die wegen der immer differenzierter werdenden Lebensumstände zunehmende Schwierigkeit, Gut und Böse voneinander zu unterscheiden; Erwartungsdruck von Oben (Kirchenleitung) und ebeno von Unten (Gemeinde); schließlich all die kleinen und großen Probleme einer verantwortungsbewußten Lebensgestaltung zwischen Reich-Gottes-Erwartung und Alltag.

J. will keine fertigen Antworten geben. Er verbindet in interessanter Verschränkung psychologische Analysen menschlichen Daseins, soziologische Grundgegebenheiten heutigen Lebens, biblische Einsichten und pastoraltheologische Konsequenzen. Bisweilen fällt auf, daß verschiedene Konzeptionen nebeneinander stehenbleiben. So wird der Pfarrer einerseits sehr stark in einer religionswissenschaftlichen Tradition als ein Mann verstanden, der „Riten vollzieht, Mythen erzählt und ein heiliges Leben führt" (72). Andererseits warnt Vf. zu recht vor der „Sakralisierung von Leitungsstrukturen und Leitungsfunktionen" (144) und reklamiert die befreiende „Geschwisterschaft zwischen Pfarrerinnen und Pfarrern, zwischen Christen, zwischen allen Menschen" (166).

Insgesamt wird der pastoral engagierte Leser die immer differenziert und flüssig vorgetragenen pastoraltheologischen Erkenntnisse für seine eigene Praxis als hilfreich und zu eigenen Überlegungen anregend empfinden. Es macht Mut, daß die im Blick auf die evangelische Kirchenwirklichkeit geschriebenen Überlegungen auch katholische Gemeinden und Amtsträger inspirieren können, den Traum von einer dem Willen Christi entsprechenden Kirche nicht nur zu träumen, sondern im Alltag zu leben.

Osnabrück Hermann Wieh

Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation, hg. v. Albert Biesinger, Peter Braun. – München: Kösel 1989. 160 S., kart. DM 19.80

Seit O. Fuchs 1986 mit seinem mutigen Buch die Frage aufgeworfen hat, ob es eine „Prophetische Kraft der Jugend" gebe – damals auf dem Höhepunkt der Wertewandel-Diskussion im Anschluß an die These von R. Inglehart („The silent revolution") und offensichtlich an die Adresse einer Kirchenleitung, die heutige

Jugendliche vor allem als Sorgenkinder betrachtet – hat das Thema „Jugend als Innovationspotential" Konjunktur.

Der vorliegende Bd. dokumentiert Vorträge und Diskussionsbeiträge der „Ersten Salzburger Tagung" zur kirchlichen Jugendarbeit, vom Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Univ. Salzburg veranstaltet und als Initiative intendiert, die notwendige „Weiterentwicklung kirchlicher Jugendarbeit im deutschsprachigen Raum" (8) zu betreiben.

Die Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität, wenn sie an diesem Maßstab gemessen werden. Ohne Zweifel erfüllen die folgenden zwei Vorträge die im Vorwort geweckten Erwartungen.

H. Czarkowski stellt erneut die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des bahnbrechenden Dokuments des lateinamerikanischen Bischofsrats zum Thema „Jugend, Kirche und Veränderung" (Bogota 1984 bzw. Essen 1985) vor, das nach seiner ersten Rezeption auch in der hiesigen Grundlagendiskussion um die Jugendarbeit der Kirche einen unverzichtbaren Beitrag leistet.

K. Gabriel referiert wichtige empirische Untersuchungen zum Verhältnis von Jugend und Kirche und formuliert, seine Analyse resümierend, „Signale" an die Kirche, z. B. „Nimm Jugendliche ernst als Subjekte des Glaubens und betrachte dein Handeln als Dienst am Glauben" (42).

Leider lassen die beiden – als solche durchaus lesenswerten – Beiträge von G. Fuchs (über New Age und Kirche) sowie von P. M. Zulehner (über „Prophetisches") den Bezug zum Thema Jugend fast völlig vermissen, jedenfalls machen beide keinen Versuch, ihre Überlegungen in der gegenwärtigen Fachdiskussion um die kirchliche Jugendarbeit zu verorten. Das gilt m. m. auch für den Artikel von P. Braun, der ansonsten sehr originelle religionspädagogische Aspekte beiträgt. Eher feuilletonistisch die Statements von M. Krö-selberg und W. Tzscheetzsch, denen man gleichwohl die Insider-Kenntnisse anmerkt, die als Basis einer wirklich weiterführenden Konzeptentwicklung notwendig wären.

Spreu und Weizen, wie das bei Tagungs-Dokumentationen nun mal so ist!

Münster Hermann Steinkamp

Ringel, Erwin: **Selbstmord. Appell an die anderen.** – München: Chr. Kaiser Verlag 1989. 100 S., kart. DM 8.80

Der bekannte Pionier der Selbstmordverhütung, der Wiener Psychiatrieprof. Erwin Ringel, stellt in 11 Hauptkap. dieses Büchleins nunmehr in 4. Aufl. die wichtigsten statistischen Tatsachen über den Selbstmord zusammen.

Er erläutert den von ihm geschaffenen Begriff des „präsuizidalen Syndroms", bei dem Einengung, gehemmte Aggression und Selbstmordphantasien, oft klar erkennbar und doch übersehen, eine Selbstmordhandlung ankündigen. Depressionen, Neurosen und nicht bewältigte Altersvorgänge stehen oft als Ursachen dahinter. So verweist der zweite Teil auf die Selbstmordverhütung „als Aufgabe mitmenschlicher Verantwortung". Er lehrt, Selbstmordankündigungen ernst zu nehmen, nennt besonders gefährdete Gruppen, geißelt Fehleinstellungen durch Gleichgültigkeit, Verurteilung und Tabuisierung des Selbstmordes und verweist auf eine „antisuizidale ärztliche Therapie".

Von dieser Therapie werden freilich fast ausschließlich allgemein psychologische Ratschläge genannt, die meist unentbehrliche antidepressive pharmakopsychiatrische Behandlung bleibt jedoch ebenso unerwähnt wie eine fachkundige seelsorgerliche Begleitung und Betreuung.

Sicher sind die abschließenden Verzeichnisse von Kontaktadressen recht hilfreich; es fehlen jedoch „Begründungen, warum die Selbstmordgefahr Zeichen einer seelischen Krankheit ist und unbedingt einer ärztlichen psychiatrischen und/oder psychotherapeutischen Behandlung bedarf". Eine noch so wohlmeinende bloße psychologische, soziologische und selbst seelsorgerische Beratung und Begleitung reichen zum Behandeln nicht aus.

Berlin Klaus Thomas

Baudler, Georg: **Jesus erzählt von sich.** Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung. – Freiburg: Herder 1989. 127 S. (Herder Taschenbuch 1616), kart. DM 9.90

Nach seinem 1986 veröffentlichten Buch „Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben" legt der Vf. nun in modifizierter Form eine vornehmlich für den theologischen Laien ausgearbeitete Kurzfassung des obengenannten wissenschaftlichen Werkes vor. Es geht dem Vf. um eine „Zusammenschau der Gleichnisse" (8) im Sinne einer narrativen Chronologie des (inneren) Lebens und Wirkens Jesu, wie es etwa das Mk-Evangelium demonstriere. Hier werde erzählerisch entfaltet, „wie sich die befreiende und rettende Gottesgestalt im Laufe des Lebens und des Sterbens gleichsam aus dem irdischen Jesus herausgeschält und herauskristallisiert hat" (13f). B. versteht die ntl Gleichnisse als erzählerischen Ausdruck existentieller Erfahrungen Jesu; „in ihnen drückt Jesus aus, was er denkt und fühlt und mit welchen Bildern und Phantasien er auf die Herausforderungen, die ihm begegnen, reagiert" (15). Durch die Einfühlung in die phantasievolle Erzählwelt Jesu werde der Gleichnisrezipient – sofern dieser den Glauben an Jesus als den Christus in seiner Welt realisieren wolle – „unmittelbar von Jesus inspiriert" (17) und so schließlich selbst in die befreiende und rettende Nähe Gottes geführt.

Diesen grundsätzlichen Überlegungen der Einführung (9–28) folgt, ausgehend von der Leitvorstellung einer inneren Einheit von Person, Reden und Handeln Jesu, in drei größeren Kapiteln der Versuch, die einzelnen Gleichnisse (insgesamt 38 in den synoptischen Evangelien) den großen biographischen Entwicklungslinien des Lebens Jesu zuzuordnen. Dabei ergeben sich nach B. im wesentlichen „drei Pole" des Lebens und Wirkens Jesu, um die herum sich jeweils drei aufeinander aufbauende und einander ergänzende Gleichnisgruppen zusammenstellen lassen:

Kap. I (29–47): Vor dem Hintergrund der lebensverändernden Erfahrung Jesu bei seiner Taufe im Jordan, der Erfahrung eines neuen Lebendigwerdens Gottes unter den Menschen (29–34), handeln die Erzählstücke der ersten Gleichnisgruppe von der „Erfahrung des Gut-Seins" Gottes, der „malkût Jahwe" (34–47), die Jesus verkündet und in die er einlädt.

Im II. Kap. (49–74) werden Gleichnisse zusammengestellt, die von der „Erfahrung der Herzenshärte der Menschen" erzählen. In den Kontrastgeschichten über „Gottes Güte und des Menschen Härte" (59–74) spiegeln sich – so der Vf. – die schärfer werdenden Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern, die er – bei aller Härte seiner Rede (in sog. „Kampfgleichnissen") – keinesfalls aus der liebenden Zuwendung des „abba" (d. h. „Papa-Mama"!?) auszugrenzen versuche.

Das III. Kap. „Die Erfahrung des drohenden Todes" (75–102) umfaßt Gleichnisse, die in dramatischer Steigerung vom Weg Jesu in die Passion als einem „Weg in die Identitätskrise" (78) erzählen. Sie zeigen darüber hinaus, daß Jesus „nicht nur zu glauben, sondern auch zu fühlen (beginnt), daß sein Weg, zu dem er in (...) Freiheit aufgebrochen ist, durch dieses Dunkel hindurchführen wird" (90). Schließlich bestätige sich an Jesus als dem ersten aller Menschen, „was in der Jordantaufe anzubrechen begann: das befreiende, belebende, den Menschen in Liebe bergende Nahekommen Jahwes zu den Menschen, (...) die „malkût Jahwe" (102).

Im abschließenden Kap. „Das Lebensmodell der Gleichnisse" (103–124) unterstreicht der Vf. die lebenspraktische Relevanz des Gleichniswerkes Jesu, indem er – zum einen – auf die aus jedem einzelnen Gleichnis je neu herauszulesende und ins heutige Leben zu übertragende Erfahrung Jesu verweist und – zum anderen – deutlich macht, daß eben dieser Jesus „das ganze Leben und Sterben umfassende Gleichnis der ‚malkût Jahwe' gedichtet hat, indem er es selbst lebte" (103).

Das vorliegende Taschenbuch zeichnet sich – abgesehen von einer bisweilen etwas formelhaft wirkenden theologischen Axiomatik – durch eine leichte Lesbarkeit sowie den religionspädagogisch engagierten Stil seines Vf.s aus. Die vom Vf. im Vorwort selbst als Erfahrungswert bezeichnete „wohltuende und befreiende Wirkung" einer narrativen Gleichnis-Synopse wird bei aufmerksamer Lektüre allenthalben spürbar, zumindest nach-vollziehbar. Durch den bewußten Verzicht auf wissenschaftlich-theologische Positionsbestimmungen sowie methodisch-didaktische Fragestellungen liefert das vorliegende Bändchen einen wertvollen Beitrag zu einer allgemeinverständlichen, erfahrungsbezogenen Auslegung der ntl Gleichnisse, wie sie einem breiteren Leserkreis so bisher kaum erschlossen worden sind.

Doch eine ausschließlich existentiell ausgerichtete, psychologisch gewendete Interpretation des Gleichniswerks Jesu, die B. ebenso konsequent wie wirkungsvoll betreibt, birgt – aus theologischer Sicht – in sich zugleich die Gefahr einer anthropozentrischen Vereinseitigung und Verkürzung der Gleichnis*inhalte*. Denn genauso wichtig, wenn nicht gar wichtiger als das, was Jesus bei der Verkündigung der „malkût Jahwe" erfahren und gefühlt haben mag (oder unzählige Hörer der Gleichnisse nach ihm gefühlt haben mögen), ist, was die eigentliche, d. h. verbindliche Ur-„*sache*", der motivierende, kognitive *und* affektive Belange des Menschen gleichermaßen betreffende Ursprung eines auf Gott ausgerichteten Lebens sein kann.

Wie kann der „göttliche Lebensatem", den Jesus damals – den synoptischen Evangelien folgend – in der Jordantaufe empfing und in dem er die befreiende und belebende Nähe Gottes spürte, heute praktisch erspürt oder erfahren werden, wenn wir zunächst nichts anderes in Händen halten als historische Texte, die davon sehr ausschnitthaft erzählen?

Wie kann die historische Ferne der Gleichnistexte (der biblischen Bilder, Motive etc.) situativ „aufgehoben", wie können die Subjekte der Erzählungen und deren „Sache", die Gottesherrschaft, aus der Ferne einer für den geneigten Leser (Hörer) hermeneutisch häufig unzugänglichen Text-welt zu neuem Bewußt-Sein, zu neuem Leben erweckt werden, wenn sie, die Basileia, *mehr* sein soll als eine psychologisch-anthropologische Besinnung auf das, was der heutige Mensch so nötig als Sinnerfahrung für sein leer gewordenes Leben braucht? (Vgl. diesbezüglich auch die Rez. zu B.s obengenannter wissenschaftlicher Publikation „Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse ... (1986)" von E. Arens in: ThRv 84, 1988, 110–112).

Das bloße Postulat einer phantasievollen Einfühlung in die jesuanischen Gleichniserzählungen läßt solche Problemanzeigen letzthin doch wieder unberücksichtigt.

Münster Ludger Verst

Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989. Hg. von Joachim Wietzke. – Frankfurt a. M.: Lembeck 1989. 302 S., lam. DM 28.–

Daß die 10. Weltmissionskonferenz 1989 im US-amerikanischen San Antonio stattgefunden hat, haben wohl die meisten mit Missionsfragen befaßten Theologen in Erinnerung. Wer es aber genauer wissen will, von wann bis wann diese Konferenz zusammentrat, der sucht das Datum in vorliegender Dokumentation vergeblich. Eine wenigstens auszugsweise Veröffentlichung des Tagungsprogrammes ist ein weiteres Desiderat. Wo sonst werden in späteren Jahren diese Angaben in theologischen Bibliotheken noch allgemein zugänglich sein?

Der 1. Hauptteil „Darstellung" (13–125) enthält nach vier persönlichen Eindrücken von der Konferenz (15–47) eine historische und theologische Einordnung der Konferenz (48–75), wobei die beiden ersten Teile San Antonio in den Rahmen der Weltmissionskonferenzen stellen, während der dritte Teil sich mit den missionarischen Gemeinden in einem säkularisierten Europa beschäftigt. Es folgen Erfahrungsberichte aus den vier Sektionen (76–125). (Zur Würdigung der Weltmissionskonferenz vgl. K. Müller, „Thy Will Be Done", in: Verbum SVD 30 [1989] 337–343).

Am Anfang des 2. Hauptteiles „Dokumentation" ist die „Botschaft der Konferenz" (129–133) wiedergegeben, in der es heißt: „Die beiden wichtigsten Merkmale dieser Konferenz waren der universale (katholische) Geist der Versammlung und das Bemühen, die Ganzheit des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen" (129). Daran schließen sich die „Sektionsberichte und ‚Akte des Gehorsams'" an (134–199), also die offiziellen Dokumente aus den vier Sektionen, nachdem im 1. Hauptteil bereits aus den Sektionen unter derselben Überschrift Erfahrungsberichte veröffentlicht wurden. Es empfiehlt sich, die jeweiligen Texte parallel zu lesen. Im 3. Teil dieses Hauptteils werden die Referate der Konferenz wiedergegeben: E. L. Stockwell, Missionsfragen für heute und morgen (200–217); Bischof Anastasios von Androussa, Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi (217–235), dazu das Koreferat von E. Castro, Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi (235–251), und Ch. Duraisingh, San Antonio und seine Bedeutung für die zukünftige Arbeit der Kommission für Weltmission und Evangelisation (251–263).

Den 4. Teil bildet die geänderte Verfassung der Konferenz für Weltmission und Evangelisation (264–268). Von der Jugend-Vorkonferenz (18.–21. Mai 1989) in San Antonio wird ein kurzer Bericht angefügt (269–275) und schließlich ein Brief mit Grußwort an den Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Manila (276–282). Den Abschluß bildet ein Verzeichnis der Teilnehmer/innen und der akkreditierten Presse, wobei auffällt, daß die deutsche katholische Presse nicht vertreten war.

Internationale Tagungen und Treffen wie die Weltmissionskonferenzen stehen vor dem Dilemma, das ganze theologische und praktische Spektrum der Mission abdecken oder wenigstens berücksichtigen zu müssen und gleichzeitig Akzente setzen zu sollen. Daß in diesem Bemühen die Rückbindung an Jesu Beispiel und Weg immer neu gefunden und gestärkt werden muß, hat San Antonio deutlich gemacht. Dem Hg. und den Mitarbeitern sei gedankt, daß Darstellung und Dokumentation so bald vorliegen.

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld OSB

Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd 1: Muhammad – Der Koran – Sure 1,1–2,74. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. 367 S. geb. DM 250.– / Subskript.-Pr. DM 195.–

Nach seiner 1987 erschienenen Koran-Übersetzung legt Adel Theodor Khoury nun den ersten Bd eines auf mehrere Teile geplanten Koran-Kommentars vor. Er wendet sich vor allem an die theologisch und religionsgeschichtlich Interessierten. Die politischen und sozialen Aspekte des Heiligen Buches der Muslime werden zwar nicht völlig außer acht gelassen, treten aber doch in den Hintergrund. Es geht K. ganz in der von ihm seit vielen Jahren geförderten Dialog-Bewegung zwischen Christentum und Islam darum, „Verbindungslinien zwischen dem Inhalt des Korans und ähnlichen Aussagen anderer Offenbarungen aufzuzeigen" (11). In mühevoller Arbeit hat der Kommentator alle Parallelstellen von Koran und Altem und Neuem Testament nebeneinandergestellt. Er fühlt sich dazu berechtigt, weil sich der Koran „in eine Kontinuität mit der Tora und dem Evangelium und zugleich in ein Spannungsverhältnis zu ihnen stellt" (11). Dabei geht es K. jedoch nicht darum, eine von Muslimen abgelehnte evolutionistische oder historizistische Tradition von westlicher Islamwissenschaft neu zu beleben, die die vorhandenen Übereinstimmungen zwischen den monotheistischen Religionen unter dem Gesichtspunkt: Was hat der Islam aus dem Judentum und dem Christentum übernommen? untersucht. Sein Anliegen ist es vielmehr, den Islam aus seiner eigenen Tradition, emisch, um in der Terminologie der modernen Religionsethnologie zu sprechen, zu verstehen und zu interpretieren. Dies geschieht, indem die großartigen Ergebnisse der islamischen Korankommentierung knapp, aber ausreichend herangezogen werden. Dabei handelt es sich um klassische wie moderne, sunnitische wie schiitische, mystische wie rationalistische Werke. Wer die schier unübersehbare Anzahl und den beträchtlichen Umfang der von Muslimen verfaßten Korankommentare kennt, kann ermessen, welche ungeheure Arbeitskraft, welcher Zeitaufwand und welcher Scharfsinn diesem Unternehmen zugrunde liegt. Hinzu kommt noch die Sichtung und Durcharbeitung der Ergebnisse der westlichen Koranforschung vor allem seit dem 19. Jh. Bei all dem wird jedoch nicht in islamisch-scholastischer Tradition ein Überkommentar zu den vorhandenen Kommentaren geliefert; vielmehr handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit den in den bearbeiteten Kommentaren vorhandenen unterschiedlichen Positionen. Absicht des gesamten Unternehmens ist es, „vor allem ein Gefährte und Wegweiser für Theologen, Religionswissenschaftler und Islamwissenschaftler sowie für die gebildeten Leser" zu sein. Es soll „eine Öffnung in Gang gesetzt und gefördert werden: Öffnung der Christen, der Juden und der anderen Gläubigen auf den Islam und Öffnung der Muslime auf das Christentum und die biblische Tradition allgemein" (12).

Nach einleitenden Bemerkungen und Hinweisen stellt K. zunächst das Leben und Wirken des Propheten Muhammad dar, wobei er die sozialen und religiösen Verhältnisse in vorislamischer Zeit auf der arabischen Halbinsel beschreibt und einen Abriß der historischen Entwicklung bis zum Tode Muhammads liefert; dem folgt eine Analyse des religiösen Wirkens des Propheten mit einer Darstellung seiner Auseinandersetzungen mit seinen polytheistischen Gegnern in Mekka und mit den Juden und Christen seiner Zeit. Dem folgt eine Darstellung des Koran. Dabei geht es um den Namen des Heiligen Buches der Muslime, seine Entstehung und Tradierung, die Redaktionsgeschichte des kanonischen Textes, seine formale Struktur und seine chronologische Ordnung. Bei der Darstellung der literarischen Merkmale des Korans verzichtet K. auf die Auseinandersetzung mit strukturalistischen Interpretationsversuchen, wie sie z. B. von Angelika Neuwirth unternommen worden sind. Ich glaube, daß der Vf. hier der Meinung ist, daß diese Form des Herangehens an den Koran, nur von wenigen Muslimen toleriert wird und einem Dialog, wie er ihn anstrebt, nicht förderlich ist. Zum Schluß dieses Abschnitts wird noch auf die Autorität und Bedeutung des Korans wie auf seine Rolle im täglichen Leben der Muslime hingewiesen. Diese beiden Abschnitte werden durch Anhänge und Literaturhinweise ergänzt.

Dieser Einführung in die Welt des Korans und seines Künders folgt der eigentliche Kommentar. Angesichts des islamischen Dogmas von der Unnachahmlichkeit des Korans und der damit im Zusammenhang stehenden Zurückhaltung von Muslimen gegenüber jeder Art der Übersetzung des Textes aus dem Arabischen in eine andere Sprache, sicherlich aber auch angesichts der tatsächlich vorhandenen Übersetzungsprobleme fügt K. seiner schon erschienenen und hier noch einmal publizierten Übersetzung auch den arabischen Text bei. Hier haben wir eine gewiß kostspielige, aber doch überzeugende Lösung der Frage der Form der Wiedergabe des Korans vor uns. Bei dem Kommentar ist, soweit man das bisher feststellen kann, folgende Struktur zu erkennen: Zunächst geht es vor allem um die Bezeichnung der jeweiligen Sure und um ihre allgemeine Bedeutung, es folgen Fragen der Datierung und der Struktur. Dabei werden eine Vielzahl von Prophetentraditionen und anderen Überlieferungen aus allen Bereichen der islamischen Gelehrsamkeit zusammengetragen, die es dem Leser ermöglichen, die Bedeutung z. B. der Eröffnungssure konkret zu erfassen. Dem folgt eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text unter rechtlichen und theologischen Gesichtspunkten. In dem eigentlichen Kommentar werden Wort für Wort in Einzelheiten alle Aspekte des Textes auf der Basis älterer und moderner

islamischer Korankommentare, die durch Hinweise auf Parallelen in jüdischen und christlichen Heiligen Schriften ergänzt werden, erklärt.

Indizes der Koran- und der Bibelstellen sowie ein Personenregister erleichtern die Arbeit mit diesem Werk.

Schon nach dem ersten Teil des Korankommentars wird man sagen können, daß wir es mit einem Standardwerk der Koranforschung zu tun haben, das zum Handwerkszeug eines jeden, der sich mit der Welt des Islam auseinandersetzen will, gehören wird. K. sei die Kraft gewünscht, dieses monumentale Unternehmen zügig und erfolgreich durchzuführen und abzuschließen.

Bösensell Peter Heine

Rieße, Günter: **„Gott ist Christus, der Sohn der Maria."** Eine Studie zum Christusbild im Koran. – Bonn: Borengässer 1989. XI, 274 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd 2), geb. DM 34.–

Über das Ziel der Arbeit gibt Vf. an mehreren Stellen Auskunft; dabei wird dieses Ziel immer näher beschrieben: „Den Monophysitismus mit den christologischen Suren des Koran zu vergleichen und dessen Einfluß auf diese aufzuzeigen, ist das Ziel dieser Untersuchung" (8). Noch präziser: „Da die vorliegende Arbeit sich zum Ziel gesetzt hat, der Frage nachzugehen, welches Christusbild Muhammad durch die Christen seiner Umwelt vermittelt worden ist . . ." (16). Und noch einmal: „Unsere Überlegungen zielen also darauf hin, in den christologischen Texten des Koran den Einfluß des monophysitischen Christusbildes zu sehen und nachzuweisen" (22). Und noch präziser: „Die These Grégoires aufgreifend, geht es in der Arbeit vor allem darum, den Einfluß gewisser extremer monophysitischer Gruppen auf die Christologie Muhammads nachzuweisen" (23).

Dem Vf. ist bekannt, daß die wissenschaftliche Forschung bislang den Einfluß verschiedener christlicher Richtungen ausgemacht oder wenigstens vermutet hat: Arianismus, Nestorianismus, Doketismus, Gnosis, Judenchristentum (7, 21–22, 47, 152). Er betont selbst: „Das Christentum lernte er (Muhammad) nicht als eine einheitliche Größe kennen, sondern als eine in der Lehre vielfach gespaltene, mit Waffengewalt sich bekämpfende Religion" (199, Anm. 119). Aber R. beabsichtigt nachzuweisen, daß der Monophysitismus, und vor allem extreme Gruppen unter ihnen Muhammad das Christusbild vermittelt haben, dem er „mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln entgegentritt und das er zu widerlegen sucht" (22). Um seine These nachzuweisen, vollzieht R. folgende Schritte:

Nach der Einleitung (Thema, Hinführung, Motivation und Methodik der Arbeit, 1–34) bietet er eine Untersuchung „Zum Christentum in Arabien in vorislamischer Zeit" (35–96). Dann folgt ein Kap. über das „orientalische Christusbild" (97–151). Im vierten Kap. führt R. den näheren Nachweis seiner These über den besonderen Einfluß des Monophysitismus auf das Christusbild Muhammads (152–217). Er schließt die Arbeit mit einigen Anmerkungen über „das Gespräch mit dem Islam: Rück- und Ausblick" (218–228).

Interessante, gut dokumentierte und aufschlußreiche Ausführungen über das Christentum in Arabien und das orientalische Christusbild sind begrüßenswerte Teile der Arbeit. Sie bilden sozusagen den Hintergrund zur Erhärtung der aufgestellten These.

Eben diese These wird aber leider in der vorliegenden Arbeit nicht derart erhärtet, daß man dem Vf. zustimmen könnte, wenn er das Fazit zieht: „Damit muß unsere These, daß ‚in den zentralen christologischen Texten des Koran der Einfluß des monophysitischen Christusbildes zu sehen' ist, als nachgewiesen gelten" (219). Der vom Vf. gebotene Nachweis stützt sich auf eilig angenommene Parallelen (z. B. bei der Beschreibung des Paradieses bei Ephraem und Koran: 161–163). Eine stringente Methode verbietet, Parallelen als Nachweis einer Genese zu betrachten, Nähe als Einfluß anzusehen. Dies aber tut R. immer wieder (z. B. 187). Man findet Sätze wie diesen: „Schon die Gegenüberstellung von Texten Ephraems bzw. Pseudo-Ephraems und Passagen des Koran zeigt die Nähe und damit den Einfluß des orientalischen Christentums auf Muhammad" (164).

Noch gravierender ist die Schwäche des Nachweises, wenn R. versucht aufzuzeigen, auf welchen Wegen das monophysitische Christusbild zu Muhammad gelangt ist. Hier werden unter anderem Gewährsleute genannt, die keine tragfähigen Transmissionswege darstellen: einen legendären Baḥīrā, dessen Identität dunkel bleibt und verschiedenen christlichen Richtungen zugerechnet wurde, – einen Sklaven namens Ǧabr, von dem man nur wenig weiß, – und eine Konkubine Muḥammads, die Koptin Māriya, eine Frau, über deren Wissen in Fragen der Theologie und der Religion nichts bekannt ist und über deren Akzeptanz bei Muhammad in solch wichtigen Fragen nichts Überzeugendes ausgesagt wird. Vf. geht auch immer wieder von Vermutungen, von Annahmen aus, die keine Nachweise sein können. Einige Beispiele (Hervorhebungen von mir):

„Muhammad wird über die mündliche Tradierung der christlichen Missions- und Gemeindepredigt mit den Texten des Ephraem oder mit solchen, die sich auf ihn beriefen bzw. unter seinem Namen verbreitet wurden, in Berührung gekommen sein" (152–153).

„Ohne Zweifel wird Māriya, die der monophysitischen Glaubensrichtung angehörte, Muhammad vom christlichen Glauben erzählt haben. Was und wieviel sie erzählt hat, bleibt Vermutung" (184).

„Ebenfalls wird Māriya die apokryphen Geburts- und Kindheitsgeschichten Jesu, den Pseudo-Matthäus, das Jakobusevangelium und die Kindheitserzählung des Thomas, die sich im Christenvolk großer Beliebtheit erfreuten, gekannt und Muhammad weitererzählt haben" (184–185).

„Vielleicht ist in der Tischerzählung ein *direkter* Bezug zur Eucharistie gegeben. Die Koptin Māriya wird als Christin Muhammad von der festlichen Feier der Eucharistie erzählt haben, wie dies auch für den Mönch Baḥīrā und den Sklaven Ǧabr anzunehmen ist" (211).

Der Arbeit mangelt es an einer streng reflektierten Methode bzw. an einer methodisch einwandfrei abgesicherten Vorgehensweise. Trotz ihrer Verdienste bei der Zusammenstellung des Materials über das Christentum und das monophysitische Christusbild ist sie eben nur als Vorarbeit zur Lösung der gestellten Frage anzusehen. Um aus einer Wahrscheinlichkeit einen erhärteten Nachweis zu machen, müssen noch weitere Untersuchungen angestellt werden.

In seinem entscheidenden IV. Kapitel unternimmt es Vf., zentrale Texte des Korans zum Christusbild zu analysieren. Dabei fällt es auf, daß er ganz ohne Heranziehung muslimischer Kommentare auskommt. Kein Hinweis findet sich auf die klassischen arabischen Kommentare. Er begnügt sich mit den Arbeiten von Schedl, Paret, Räisänen. Hätte er z. B. die Kommentare muslimischer Autoren nachgeschlagen, hätte er die gängige Annahme westlicher Islamwissenschaftler, daß Koran 5,116 sich auf die christliche Trinität bezieht und diese als aus Vater, Sohn (Christus) und Mutter (Maria) bestehend beschreibt, relativiert. Die Muslime beziehen nämlich den Vers nicht auf die Trinität, sondern sehen darin eine Reaktion des Korans auf übertriebene Formen der Verehrung Christi und vor allem Marias.

Die Verdienste der vorliegenden Diss. liegen auf dem Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte, weniger auf dem der Islamwissenschaft.

Münster Adel Theodor Khoury

Springstubbe, Gerd: **Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.** Wege christlicher Mystik. – Mattersburg-Katzelsdorf: Edition Tau 1990. 240 S., kart., DM 34.–/öS 220.–.

Es ist lobenswert, den Weg der christlichen Mystik anhand großer Repräsentanten darzustellen:

Augustinus (Gottesliebe), Bernhard (Christusliebe), Franziskus (Bruderliebe), Eckhart (Leer-werden), Wolke des Nichtwissens (Schweigen), Luther (Wort Gottes), Teresa (inneres Gebet) und Johannes vom Kreuz (Kreuzesliebe).

Der Ansatz bei Plotin (Erkenntnis) ist gerechtfertigt, da der Vf. deutlich die Grenze zum Christentum zieht; aber wenn er dabei auch den Dionysius Areopagita des „Neuplatonismus" zeiht (er war „gewissermaßen ein trojanisches Pferd" für das Christentum – vgl. dagegen die Forschungen v. Balthasars und K. Ruhs), so zeigt das die Grundschwäche des Buches: Vieles scheint nur angelesen zu sein, aus überalterten Quellen zu stammen und wird dann einfach nebeneinandergesetzt. Man kann sich z. B. für die Kriterien der Mystik nicht unterschiedslos zugleich auf von Balthasar und W. Jäger stützen. Die sentimentale Eckhart-Darstellung meint z. B., daß dieser „seinen christlichen Glauben mit Hilfe einer noch weithin germanisch-ritterlich geprägten Sprache" ausdrücke und daß es „schwer" ist, „herauszufinden, was M. E. wirklich gesagt oder geschrieben hat". Das dürfte man nach K. Ruh und A. M. Haas nicht mehr behaupten; es ist allerdings „schwer", ihn recht zu verstehen! Man sollte auch nicht seine „Wesenseinheit" von Gott und Mensch über das „Einssein im Wollen der Liebe" des hl. Bernhards stellen. So hinterläßt die Arbeit bei aller lobenswerten Begeisterung für die christliche Mystik doch einen zwiespältigen Eindruck.

München Josef Sudbrack

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria **Fasola**. Vol. I–II. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1989. 830 p., fig. = Studi di antichità cristiana XL; Lire 200 000.

Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur bibl. Exegese, Theol. u. Spiritualität. Festschrift für Notker **Füglister** zum 60. Geb. Hrsg.: Friedrich V. Reiterer. – Wü: Echter 1991. 619 S.; kart. DM 78,–; S. 541–549: Bibliographie N. Füglister.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. (Vorlesungen d. Salzburger Hochschulwochen, 23. 7. – 4. 8. 1990) ... hrsg. von Paulus Gordan. – Graz [u. a.:] Verl. Styria 1991. 248 S.; DM 35,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

The Bible in three dimensions. Essays in celebration of 40 years of biblical studies in the Univ. of Sheffield. Ed. by David J. A. Clines, Stephen E. Fowl, Stanley E. Porter. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 408 p. = Journal for the study of the Old Testament. Suppl. series LXXXVII; £ 35,–; [cont.:] p. 31–52: Clines, David J. A.: Reading **Esther** from left to right. Contemporary strategies for reading a biblical text; p. 53–64: Gunn, David M.: Reading right. Reliable and omniscient narrator, omniscient God, and foolproof composition in the Hebrew Bible; p. 65–84: Webb, Barry G.: Zion in transformation: A literary approach to **Isaiah**; p. 85–101: Turner, Laurence A.: Lot as jekyll and hyde. A reading of **Genesis 18–19**; p. 103–125: Lincoln, Andrew T.: Matthew – A story for teachers?; p. 127–153: Porter, Stanley E.: The parable of the unjust steward ‹**Luke 16.1–13**›. Irony is the key; p. 157–175: Younger, K. L.: The figurative aspect and the contextual method in the evaluation of the Solomonic empire ‹**1 Kings 1–11**›; p. 177–201: Chalcraft, David J.: Deviance and legitimate action in the book of **Judges**; p. 203–220: Clements, R. E.: The prophet and his editors; p. 221–247: Alexander, Loveday: The living voice. Scepticism towards the written word in early Christian and in Graeco-Roman texts; p. 249–267: Hickling, C. J. A.: Baptism in the first-century churches. A case for caution; p. 269–282: Chilton, B. D.: A coin of three realms ‹**Matthew 17.24–27**›; p. 285–298: Rogerson, J. W.: 'What does it mean to be human?'; p. 299–320: West, Gerald: Reading 'the text' and reading 'behind-the-text'. The **Cain** and **Abel** story in a context of liberation; p. 321–335: Davies, Philip R.: Do Old Testament studies need a dictionary?; p. 337–356: Thiselton, Anthony C.: On models and methods. A conversation with Robert Morgan; p. 357–377: Brett, Mark G.: Four or five things to do with texts. A taxonomy of interpretative interests; p. 379–398: Fowl, Stephen: The ethics of interpretation or what's left over after the elimination of meaning.

2. Altes Testament

Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf **Rendtorff** zum 65. Geburstag. Hrsg. von Erhard Blum ... – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1990. 736 S.; Lw. DM 98,–; [enth.:] S. 3–12: Baltzer, Klaus: Jerusalem in den Erzväter-Geschichten der Genesis? Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu **Gen 14** und **22**; S. 13–25: Talmon, Shemaryahu: „400 Jahre" oder „vier Generationen" ‹Gen **15,13–15**›. Geschichtliche Zeitangaben oder literarische Motive?; S. 27–39: Rofé, Alexander: An enquiry into the Betrothal of Rebekah; S. 41–54: Blum, Ruth und Erhard: **Zippora** und ihr חתן דמים; S. 55–74: Kegler, Jürgen: Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen; S. 75–85: Koch, Klaus: Alttestamentliche und altorientalische Rituale; S. 87–95: Milgrom, Jacob: Ablutions; S. 97–110: Janowski, Bernd: Azazel – biblisches Gegenstück zum ägyptischen Seth? Zur Religionsgeschichte von **Lev 16,10.21f.**; S. 111–115: Malamat, Abraham: "You shall love your neighbor as yourself." A case of misinterpretation?; S. 117–130: Crüsemann, Frank: Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes; S. 131–139: Sæbø, Magne: Bemerkungen zur Textgeschichte von Leviticus. Welchen Wert haben die Varianten aus der Kairoer Geniza?; S. 141–154: Zobel, Hans-Jürgen: **Bileam-Lieder** und Bileam-Erzählung; S. 155–164: Knierim, Rolf P.: The **Book** of **Numbers**; S. 165–176: Haran, Menahem: Book-size and the thematic cycles in the Pentateuch; S. 177–191: Schulte, Hannelis: **Richter 5**: Das Debora-Lied. Versuch einer Deutung; S. 193–205: Donner, Herbert: **Ophra** in Manasse. Der Heimatort des Richters Gideon und des Königs Abimelech; S. 207–214: Tsevat, Matitiahu: Abzählungen in **1 Samuel 1–4**; S. 215–223: Thiel, Winfried: Zur Komposition von **1 Könige 18**. Versuch einer kontextuellen Auslegung; S. 225–240: Clements, R. E.: The Immanuel prophecy of **Isa. 7:10–17** and its messianic interpretation; S. 241–256: Albertz, Rainer: Das **Deuterojesaj**-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie; S. 257–276: Steck, Odil Hannes: Zions Tröstung. Beobachtungen und Fragen zu **Jesaja 51,1–11**; S. 277–299: Hermisson, Hans-Jürgen: Die „Königsspruch"-Sammlung im Jeremiabuch – von der Anfangs- zur Endgestalt; S. 301–317: Hardmeier, Christof: **Jer 29,24–32** – „eine geradezu unüberbietbare Konfusion"? Vorurteil und Methode in der exegetischen Forschung; S. 319–335: Ebach, Jürgen: „Ist es ‚umsonst', daß Hiob gottesfürchtig ist?" Lexikographische und methodologische Marginalien zu חִנָּם in **Hi 1,9**; S. 337–345: Kessler, Rainer: Die Juden als Kindes- und Frauenmörder? Zu **Est 8,11**; S. 347–355: Rupprecht, Konrad: Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums. Nicht durchgehend wissenschaftliche Erlebnisse, Beobachtungen, Überlegungen und Spekulationen; S. 357–364: Childs, Brevard S.: Analysis of a canonical formula: "It shall be recorded for a future generation"; S. 365–378: Greenberg, Moshe: Three conceptions of the Torah in Hebrew scriptures; S. 379–392: Macholz, Christian: Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach **4 Esra 14**; S. 393–417: Mettinger, Tryggve N. D.: The elusive essence. **YHWH, El** and **Baal** and the distinctiveness of Israelite-faith; S. 419–433: Schäfer-Lichtenberger, Christa: Vom Nebensatz zum Idealtypus. Zur Vorgeschichte des Antiken Judentums von Max Weber; S. 435–447: Schmidt, Werner H.: „Jahwe und ..." Anmerkungen zur sog. **Monotheismus**-Debatte; S. 449–466: Weippert, Manfred: Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məsad Ḥăšanyahu* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa.

Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des 5 premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes. Par Samuel Amsler ... Ed. par Albert de Pury. – Genève: Ed. Labor & Fides 1989. 421 p. = Le monde de la Bible; sfr 48,–; [cont. e. a.:] p. 9–80: Pury, Albert de – Thomas Römer: Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche; p. 83–94: Rendtorff, Rolf: L'histoire biblique des origines ‹**Gen 1–11**› dans le contexte de la rédaction «sacerdotale» du Pentateuque; p. 95–125: Ska, Jean-Louis: Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque; p. 129–147: Rose, Martin: Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse; p. 149–197: Vermeylen, Jacques: Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque; p. 199–214: Seebass, Horst: Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste?; p. 215–230: Seebass, Horst: A titre d'exemple: réflexions sur Gen **16//21,8–21 et 20,1–18//26,1–33**; p. 235–257: Amsler, Samuel: Les documents de la loi et la formation du Pentateuque; p. 259–270: Pury, Albert de: La tradition patriarcale en **Genèse 12–35**; p. 271–295: Blum, Erhard: Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur **Ex 19–24**; **32–34** et sur le contexte littéraire et historique de sa composition; p. 301–331: Zenger, Erich: Le thème de la «sortie d'Égypte» et la naissance du Pentateuque; p. 339–360: Crüsemann, Frank: Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale; p. 361–386: Schmid, Hans Heinrich: Vers une théologie du Pentateuque.

Deist, F. E.: Biblical and modern historiography: on presuppositions and hermeneutics. – Old Testament essays 3, 1990, 7–22; p. 23–42: Roux, J. H. le: Biblical and modern historiography: the widest horizon; p. 43–59: Gräbe, Ina: Theory of literature and Old Testament studies – narrative conventions as exegetic reading strategies; p. 61–69: Potgieter, J. H.: **Jonah** – a semio-structuralistic reading of a narrative; p. 71–91: Heerden, S. W. van: Naive realism and the historicity of the book of **Jonah**; p. 93–106: Willis, John T.: 'Rod' and 'staff' in **Isaiah 1–39**; p. 107–114: Auret, Adrian: Another look at ומשוש in **Isaiah 8:6**; p. 121–131: Heerden, S. W. van: Validity in Old Testament and biblical theology; p. 133–146: Bosman, H. L.: The validity of biblical theology: historical description or hermeneutical 'Childs' play?; p. 147–157: Wessels, W. J.: The validity of Old Testament theology: **Eichrodt**, a forerunner of the modern era; p. 159–170: Loader, J. A.: Natuur en wysheid: een en ander oor die vraag of die wiel herontdek word; p. 171–190: Snyman, Gerrie: Fictionality and the writing of history in **1 Chronicles 13**; p. 191–202: Dyk, P. J. van: Current trends in **Pentateuch** criticism; p. 203–218: Rooy, H. F. van: Prophetic utterances in narrative texts, with reference to **1 Samuel 2:27–36**.

Seters, John van: **Joshua**'s campaign of Canaan and Near Eastern historiography. – SJOT 4,2, 1990, 1–12; p. 13–43: Auffret, Pierre: «Aie confiance en lui, et lui, il agira». Etude structurelle du **Psaume 37**; p. 44–57: Wyatt, Nicolas: Where did Jacob dream his dream?; p. 58–72: Freund, Richard A.: From kings to archons: Jewish political ethics and kingship passages in the LXX; p. 73–88: Lemche, Niels Peter: On the use of "System theory", "Macro theories" and "Evolutionistic thinking" in modern OT research and biblical archaeology; p. 89–95: Nielsen, Kirsten: Intertextuality and biblical scholarship.

Templum amicitiae. Essays on the 2nd temple presented to Ernst **Bammel**. Ed. by William Horbury. – Sheffield: JSOT Pr. 1991. 519 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XLVIII; £ 45,–; [cont.:] p. 15–31: Williamson, H. G. M.: The temple in the books of **Chronicles**; p. 32–36: Davies, G. I.: The presence of God in the Second Temple and Rabbinic doctrine; p. 37–69: Chester, Andrew: The Sibyl and the temple; p. 70–102: Barker, Margaret: Temple imagery in **Philo**: An indication of the origin of the logos?; p. 103–149: Horbury, William: Herod's temple and 'Heord's days'; p. 150–174: Draper, J. A.: 'Korah' and the Second Temple; p. 175–198: Rowland, C. C.: The Second Temple: Focus of ideological struggle?; p. 199–225: Bockmuehl, Markus N. A.: 'The trumpet shall sound': *Shofar symbolism* and its reception in early Christianity; p. 226–236: O'Neill, J. C.: The desolate house and the new kingdom of Jerusalem: Jewish oracles of Ezra in **2 Esdras 1–2**; p. 237–263: Riches, J. K.: Apocalyptic – strangely relevant; p. 264–304: Telford, William R.: More fruit from the withered tree: Temple and fig-tree in Mark from a Graeco-Roman perspective; p. 305–329: Catchpole, David R.: Temple traditions in Q; p. 330–344: Chilton, B. D.: [ὡς] φραγέλλιον ἐκ σχοινίων ‹**John 2.15**›; p. 345–367: Barrett, C. K.: Attitudes to the temple in the Acts of the Apostles; p. 368–390: Sweet, J. P. M.: A house not made with hands; p. 391–409: Lacey, D. R. de: οἵτινές ἐστε ὑμεῖς: The function of a metaphor in St Paul; p. 410–433: Lindars, Barnabas: Hebrews and the Second Temple; p. 434–449: Gordon, Robert P.: Better promises: Two passages in Hebrews against the background of the Old Testament cultus; p. 450–463: Cameron, P.: The 'Sanctuary' in the fourth *Ode of Solomon*; p. 464–476: Bammel, C. P.: Law and temple in origen; p. 477–484: Bibliography of Ernst Bammel.

3. Neues Testament

Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Anton **Vögtle** zum 80. Geb. Hrsg. von Lorenz Oberlinner und Peter Fiedler. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1991. 423 S.; DM 68,–; [enth.:] S. 11–29: Merk, Otto: Begegnen und Erkennen. Das Matthäuse-

vangelium im Werk Anton Vögtles; S. 31–89: Frankemölle, Hubert: Evangelium und Wirkungsgeschichte. Das Problem der Vermittlung von Methodik und Hermeneutik in neueren Auslegungen zum Matthäusevangelium; S. 91–109: Riedl, Johannes: **Mt 1** und die Jungfrauengeburt; S. 111–130: Schweizer, Eduard: Aufnahme und Gestaltung von Q bei Matthäus; S. 131–140: Lohse, Eduard: „Vollkommen sein." Zur Ethik des Matthäusevangeliums: S. 141–164: Hoppe, Rudolf: Vollkommenheit bei Matthäus als theologische Aussage; S. 165–202: Hoffmann, Paul: Jesus versus Menschensohn. **Mt 10,32f** und die synoptische Menschensohnüberlieferung; S. 203–222: Schnackenburg, Rudolf: „Siehe da mein Knecht, den ich erwählt habe . . ." ‹**Mt 12,18**›. Zur Heiltätigkeit Jesu im Matthäusevangelium; S. 223–238: Dautzenberg, Gerhard: Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer ‹**Mt 17,24–27**›; S. 239–266: Maisch, Ingrid: Christsein in Gemeinschaft ‹**Mt 18**›; S. 267–284: Nützel, Johannes M.: „Darf ich mit dem Meinen nicht tun, was ich will?" ‹**Mt 20,15a**›; S. 285–298: Schlosser, Jacques: Des choses sacrées au Dieu vivant ‹**Mt 23,16–22**›; S. 299–319: Fiedler, Peter: Die Passion des Christus; S. 321–355: Broer, Ingo: Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten ‹**1 Thess 2,14–16** und **Mt 27,24f**›; S. 357–373: Gollinger, Hildegard: „. . . und diese Lehre verbreitete sich bei Juden bis heute." **Mt 28,11–15** als Beitrag zum Verhältnis von Israel und Kirche; S. 375–400: Oberlinner, Lorenz: „. . . sie zweifelten aber" ‹**Mt 28,17**›. Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie; S. 401–412: Hahn, Ferdinand: Die Bibel: Literatur und Ur-Kunde des Glaubens.

Bruce, Frederick Fyvie: A mind for what matters. Collected essays of F. F. Bruce. – GrR, Mich.: Eerdmans (1990). X, 325 p.; $ 19,95.

Hezser, Catherine: **Lohnmetaphorik** und **Arbeitswelt** in **Mt 20,1–16**. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse. – Frb/S: Univ. Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 343 S. = Novum Testamentum et orbis antiquus XV; DM 128,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Davies, Glenn N.: Faith and obedience in Romans. A study in **Romans 1–4**. – Sheffield: JSOT Pr. 1990. 232 p. = Journal for the study of the New Testament. Suppl. series XXXIX; £ 22,50.

Theis, Joachim: **Paulus** als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in **1 Kor 1–4**. – Rgb: Pustet 1991. 575 S. = Biblische Untersuchungen XXII; kart. DM 58,– [Diss., Trier]

Bouttier, Michel: L'épître de saint Paul aux **Éphésiens**. – Genève: Labor et Fides (1991). 316 p. = Commentaire du Nouveau Testament IXb.

Wanamaker, Charles A.: The epistles to the **Thessalonians**. A commentary on the Greek text. – GrR, Mich.: Eerdmans; Exeter: Paternoster Pr. (1990). XXVIII, 316 p. = The new international Greek Testament commentary; $ 29,95.

Kim, Myung-Soo: Die Trägergruppe von Q. Sozialgeschichtl. Forschung zur Q-Überlieferung in den synopt. Evangelien. – Ammersbek bei Hamburg: Verl. an der Lottbek 1990. 389 S. = Wissenschaftliche Beiträge aus europäischen Hochschulen I, 1; DM 89,– [Diss., Hamburg]

Riley, Harold: The making of **Mark**. An exploration. – Lv: Peeters; Macon: Mercer Univ. Pr. 1989. XX, 268 p.; $ 25,–.

Blomberg, Craig L.: Interpreting the **parables**. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. 1990. 333 p.; $ 19,95.

Anfänge der **Christologie**. Festschrift für Ferdinand **Hahn** zum 65. Geb. Hrsg. von Cilliers Breytenbach u. Henning Paulsen . . . – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 493 S.; S. 473–493: Bibliographie F. Hahn aus den Jahren 1959–1989; [enth. u. a.:] S. 13–24: Gnilka, Joachim: Das theologische Problem der Rückfrage nach Jesus; S. 25–42: Paulsen, Henning: Von der Unbestimmtheit des Anfangs. Zur Entstehung von Theologie im Urchristentum; S. 43–73: Hengel, Martin: Pslam 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes; S. 75–95: Lips, Hermann von: Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie; S. 97–110: Merk, Otto: Zur Christologie im **1. Thessalonicherbrief**; S. 111–129: Dietzfelbinger, Christian: Sohn und Gesetz. Überlegungen zur paulinischen Christologie; S. 131–140: Reumann, John: Christology in **Philippians**, especially chapter **3**; S. 141–153: Kertelge, Karl: Adam und Christus: Die Sünde Adams im Lichte der Erlösungstat Christi nach **Röm 5,12–21**; S. 155–167: Roloff, Jürgen: Der Weg Jesu als Lebensnorm ‹**2 Tim 2,8–13**›. Ein Beitrag zur Christologie der Pastoralbriefe; S. 169–184: Breytenbach, Cilliers: Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie; S. 185–207: Lindemann, Andreas: Die Erzählung der Machttaten Jesu in **Markus 4,35–6,6a**. Erwägungen zum formgeschichtlichen und zum hermeneutischen Problem; S. 209–220: Klein, Hans: Christologie und Anthropologie in den Petruslegenden des matthäischen Sondergutes; S. 221–235: Luz, Ulrich: Thesen zur Christologie des **Matthäus**; S. 237–244: Barrett, C. K.: Submerged christology in **Acts**; S. 245–254: Jervell, Jacob: Der Sohn des Volkes; S. 255–274: Loader, William: **John 1:50–51** and the "Greater Things" of Johannine christology; S. 275–292: Schnackenburg, Rudolf: „Der Vater, der mich gesandt hat." Zur johanneische Christologie; S. 293–306: Klauck, Hans-Josef: Bekenntnis zu Jesus und Zeugnis Gottes. Die christologische Linienführung im **ersten Johannesbrief**; S. 307–321: Satake, Akira: Christologie in der **Johannesapokalypse** im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen; S. 323–336: Biser, Eugen: Was ist mit Diesem? Eine theologische Improvisation über das Thema des von Jesus geliebten Jüngers; S. 337–351: Hegermann, Harald: Christologie im **Hebräer**brief; S. 353–368: Burchard, Christof: Zu einigen christologischen Stellen des **Jakobus**briefes; S. 369–382: Schweizer, Eduard: Zur Christologie des **Ersten Petrus**briefs; S. 383–398: Vögtle, Anton: Christo-logie und Theologie im **Zweiten Petrus**brief; S. 399–415: Onuki, Takashi: Traditionsgeschichte von **Thomas 17** und ihre christologische Relevanz; S. 417–428: Kretschmar, Georg: „natus ex Maria virgine" – Zur Konzeption und Theologie des **Protevangeliums Jacobi**; S. 429–445: Lattke, Michael: Die Messias-Stellen der Oden Salomos.

Karrer, Martin: Der **Gesalbte**. Die Grundlagen des Christustitels. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 482 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CI; Lw. DM 138,– [Habil.-Schrift, Erlangen-Nürnberg]

Reiser, Marius: Die **Gerichtspredigt** Jesu. Eine Unters. zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund. – Mstr: Aschendorff (1990). X, 359 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XXIII; Lw. DM 74,– [Habl.-Schrift, Tübingen. Überarb.]

Metaphorik und Mythos im Neuen Testament. Ulrich Busse . . . Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B [u. a.:] Herder 1990. 298 S. = Quaestiones disputatae CXXVI; kart. DM 69,–; [enth.:] S. 11–77: Fuchs, Ottmar: Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten; S. 78–109: Kremer, Jacob: Das Erfassen der bildsprachlichen Dimension als Hilfe für das rechte Verstehen der biblischen „Kindheitsevangelien" und ihre Vermittlung als lebendiges Wort Gottes; S. 110–134: Busse, Ulrich: Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? **Mk 1,21–28**; **Joh 9,1–41**; S. 135–167: Schwankl, Otto: Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum; S. 168–219: Söding, Thomas: Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs ‹**Joh 3,1–21**›; S. 220–254: Theobald, Michael: Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von **Eph 5,21–33**; S. 255–277: Giesen, Heinz: Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung; S. 278–290: Trummer, Peter: Einige Aspekte zur Bildersprache der **Johannesapokalypse**.

III. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Williams, David H.: Atlas of **Cistercian** lands in **Wales**. – Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1990. XIV, 153 p.; ill.

Religion, conflict and coexistence in Ireland. Essays presented to Monsignor Patrick J. **Corish**. Ed. R. V. Comerford. – Dublin: Gill and Macmillan 1990. 360 p.; ill.

Hardtwig, Wolfgang: Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der **Historismus** in neuer Sicht. – HZ 252, 1991, 1–32.

Gössmann, Wilhelm: Kulturchristentum. Die Verquickung von Religion und Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. – Düs: Droste Verlag 1990. 271 S.; DM 38,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Women in the church. Papers read at the 1989 summer meeting and the 1990 winter meeting of the Ecclesiastical History Society. Edited by W[illiam] J. Sheils . . . – (Oxf, Cambr/Mass.): Blackwell 1990. XXII, 515 p., tabl., fig. = Studies in church history XXVII; £ 37,50; [cont.:] p. 1–13: Gould, Graham: Women in the writings of the Fathers: Language, belief, and reality; p. 15–25: Ward, Elizabeth: **Agobard** of **Lyons** and **Paschasius Radbertus** as critics of the Empress Judith; p. 27–42: Martindale, Jane: The nun **Immena** and the foundation of the abbey of **Beaulieu**: a woman's prospects in the Carolingian Church; p. 43–52: Claussen, M. A.: God and man in **Dhuoda**'s *Liber manualis*; p. 53–78: Nelson, Janet L.: Women and the word in the earlier Middle Ages; p. 79–100: McKitterick, Rosamond: Women in the Ottonian Church: an iconographic perspective; p. 101–115: Bolton, Brenda M.: Daughters of Rome: All one in Christ Jesus!; p. 117–126: Simons, W. and J. E. Ziegler: Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: **Elisabeth** of **Spalbeek** and the passion cult; p. 127–157: Biller, Peter: The common woman in the western Church in the thirteenth and early fourteenth centuries; p. 159–173: Webb, Diana M.: Woman and home: the domestic setting of late Medieval spirituality; p. 175–196: Duffy, Eamon: Holy maydens, holy wyfes: the cult of women saints in fifteenth- and sixteenth-century England; p. 197–208: Oliva, Marilyn: Aristocracy or meritocracy? Office-holding patterns in late Medieval English nunneries; p. 209–221: Lowe, K. J. P.: Female strategies for success in a male-ordered world: the Benedictine convent of **Le Murate** in Florence in the fifteenth and early sixteenth centuries; p. 223–235: Greatrex, Joan: On ministering to 'Certayne devoute and religiouse women': Bishop **Fox** and the Benedictine nuns of Winchester diocese on the eve of the dissolution; p. 237–294: Aston, Margaret: Segregation in Church; p. 295–306: Jelsma, Auke: A 'Messiah for Women': Religious commotion in the north-east of Switzerland, 1525–1526; p. 307–324: Cross, Claire: The religious life of women in sixteenth-century Yorkshire; p. 325–333: Newman, Christine M.: The Reformation and Elizabeth **Bowes**: a study of a sixteenth-century northern gentlewoman; p. 335–344: Wabuda; Susan: Shunamites and nurses of the English Reformation: the activities of Mary **Glover**, niece of Hugh Latimer; p. 345–363: Laurence, Anne: A priesthood of She-believers: Women and congregations in mid-seventeenth-century England; p. 365–376: Eales, Jacqueline: Samuel **Clarke** and the 'Lives' of godly women in seventeenth-century England; p. 377–387: Coster, William: Purity, profanity, and Puritanism: the churching of women, 1500–1700; p. 389–401: Baar, Mirjam de: 'Let your women keep silence in the Churches'. How women in the Dutch Reformed Church evaded Paul's admonition, 1650–1700; p. 403–414: Wright, Sheila: Quakerism and its implications for Quaker women: the women itinerant ministers of York meeting, 1780–1840; p. 415–427: Lewis, Donald M.: 'Lights in dark places': Women evangelists in early Victorian Britain, 1838–1857; p. 429–442: Donaldson, Margaret: 'The cultivation of the heart and the moulding of the will . . .' The missionary contribution of the society for promoting female education in China, India, and the East; p. 443–452: Hillsman, Walter: Women in Victorian Church music: Their social, liturgical, and performing roles in Anglicanism; p. 453–465: O'Brien, Susan: Lay-sisters and good mothers: Working-class women in English convents, 1840–1910; p. 467–480: McMillan, James F.: Women in social Catholicism in late nineteenth- and early twentieth-century France; p. 481–503: Wolffe, John: The end of Victorian values? Women, religion, and the death of Queen Victoria.

3. Alte Kirchengeschichte

Schwartz, Seth: **Josephus** and Judaen politics. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1990. X, 257 p. = Columbia studies in the classical tradition XVIII; hfl 100,–.

Pilhofer, Peter: Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. – Tü: Mohr 1990. XV, 339 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament II, 39.

Lilla, Salvatore: Die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes im griechischen patristischen Denken. – Hermeneumata. Festschrift für Hadwig Hörner zum 60. Geb., Heid 1990, 27–50; S. 51–60: Stead, Christopher: The Arian controversy: A new perspective: S. 61–72: Grillmeier, Aloys: Die anthropologisch-christologische Sprache des **Leontius** von **Byzanz** und ihre Beziehung zu den Symmikta Zetemata des Neuplatonikers **Porphyrios**; S. 73–80: Heck, Adrian van: Volaticus sermo; S. 81–94: Sallmann; Klaus: **Augustinus**' Rettung der Musik und die antike Mimesistheorie; S. 95–116: Drobner, Hubertus R.: Die Himmelfahrtspredigt **Gregors** von **Nyssa**; S. 117–132: Harl, Marguerite: Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orationes in Canticum canticorum; S. 133–146: Meredith, Anthony: The good and the beautiful in Gregory of Nyssa; S. 147–150: Winden, J. C. M. van: Notiz über Δύναμις bei Gregor von Nyssa.

MacLennan, Robert S.: Early Christian texts on Jews and Judaism. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XXI, 203 p. = Brown Judaic studies CXCIV.

González, Justo L.: Faith and wealth. A history of early Christian ideas on the origin, significance, and use of money. – San Francisco, Calif. (e. a.): Harper & Row 1990. XVI, 240 p.; $ 15,95.

Scarnera, Adele: Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica. – R: Ed. Liturgiche 1990. 168 p.; Lire 25 000,–.

Faivre, Alexandre: **Irénée**, premier théologien «systématique»? – RevSR 65, 1991, 11–32.

Quacquarelli, Antonio: Appunti sulla **sticometria** cristiana antica. – Vetera christianorum 27, 1990, 241–256; p. 257–272: Marin, Marcello: Note su philosophia e sapientia in **Agostino**; p. 273–302: Orabona, Luciano: Etica «penitenziale» di **Cipriano** e aspetti politico-sociali del cristianesimo nel III secolo; p. 303–332: Panimolle, Salvatore A.: L'«ora» del Cristo nel «**Dialogo** con **Trifone**; p. 339–368: Troiano, M. S.: Sulla cronologia di *Ep. 52, Ad alcune religiose* di **Basilio** di **Cesarea**.

Kinzig, Wolfram: 'Non-Separation': Closeness and co-operation between Jews and Christians in the fourth century. – VigChr 45, 1991, 27–53; p. 54–77: Feichtinger, Barbara: Der Traum des **Hieronymus** – ein Psychogramm.

Walker, Peter W.: Holy city, holy places? Christian attitudes to **Jerusalem** and the **Holy Land** in the fourth century. – Oxf: Clarendon 1990. XVIII, 438 p. = Oxford early Christian studies.

Druet, François-Xavier: Langage, images et visages de la mort chez **Jean Chrysostome**. – Namur: Société des Etudes Classiques/Presses Univ. 1990. XXIII, 434 p. = Collection d'études classiques III = Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres LXXIV; FB 2600.

Kannengiesser, Charles: Le verbe de Dieu selon **Athanase** d'**Alexandrie**. – (P): Desclée (1990). 200 p. = Jésus et Jésus-Christ XLV; F 125,–.

Tyrannius Rufinus: Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum. – B, NY: de Gruyter 1990. XXV, 423 S. mit 20 Stemmata und 15 Tab. = Patristische Texte und Studien XXXIV; Lw. DM 216,–.

Oroz Reta, José: Tres grandes testigos de la luz interior: San **Agustín**, san Buenaventura y J. Henry Newman. – Augustinus 35, 1990, 233–278; p. 279–298: Burke, Cormac: San Agustín y la sexualidad conyugal; p. 299–320: Galindo, José Antonio: La libertad como autodeterminación en san Agustín; p. 321–368: Baget Bozzo, Giovanni: La teología de la historia en la "Ciudad de Dios" ‹2.°›; p. 369–382: Molina, Mario A.: El hombre agustiniano. Itinerario tras el ser de la existencia.

Kersting, Wolfgang: „Noli foras ire, in te ipsum redi." Augustinus über die Seele. – Prima philosophia 3, 1990, 309–331.

Russel, Frederick H.: *"Only something good can be evil."* The genesis of Augustine's secular ambivalence. – ThSt 51, 1990, 698–716.

Stoll, Brigitta: Die *Vita Augustini* des Possidius als hagiographischer Text. – ZKG 102, 1991, 1–13.

Harvey, Susan A.: Asceticism and society in crisis. **John** of **Ephesus** and the lives of the Eastern saints. – Berk (e. a.): Univ. of California Pr. 1990. XVI, 226 p. = The transformation of the classical heritage XVIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Augustine, the harvest, and theology ‹1300–1650›. Essays dedicated to Heiko Augustinus **Oberman** in honor of his sixtieth birthday. Edited by Kenneth Hagen. – Lei, NY [e. a.:] Brill 1990. VIII, 375 p.; hfl 160,–; [cont.:] p. 5–20: Courtenay, William J.: Between despair and love. Some late Medieval modifications of Augustine's teaching on fruition and psychic states; p. 21–40: Burger, Christoph: Freiheit zur Liebe ist Geschenk Gottes. **Hugolin** von **Orvieto** († 1373) als Schüler Augustins; p. 41–59: Rasmussen, Tarald: Jacob **Perez** of **Valencia**'s 'Tractatus contra Judeos' (1484) in the light of the medieval anti-Judaic traditions; p. 60–88: Schulze, Manfred: Der Hiob-Prediger. Johannes von **Staupitz** auf der Kanzel der Tübinger Augustinerkirche; p. 89–109: Lohse, Bernhard: Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift *De Spiritu et Littera* in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt; p. 110–126: Hagen, Kenneth: Did Peter err? The text is the best judge. **Luther** on Gal. 2.11; p. 127–235: Hamm, Berndt: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie ‹am Beispiel **Nürnbergs**›; p. 236–258: Hendrix, Scott: Luther's loyalties and the Augustinian order; p. 259–285: Selge, Kurt-Victor: Ekklesiologisch-heilsgeschichtliches Denken beim frühen Luther; p. 286–289: Screech, M. A.: Echoes of Saint Augustine in **Rabelais**; p. 300–313: Steinmetz, David: **Calvin** and the divided self of Romans 7; p. 314–332: Olsen, Arthur: The hermeneutical vision of Martin **Chemnitz**. The role of scripture and tradition in the teaching Church; p. 333–348: Tanis, James: A seventeenth-century Bradwardinian; p. 349–362: Bibliography compiled by Suse Rau and Elsie A. W. Vezey.

5. Mittelalter

Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters. Erhard Mock ... (Hrsg.) – Ffm, Bern [u. a.:] Lang (1990). 198 S. = Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie XII; kart. DM 60,–; [enth.:] S. 9–28: Mayer, Cornelius: Legitimation des Rechts bei **Augustinus**; S. 29–45: Schmölz, Franz-Martin: Recht und Politik bei **Thomas** von **Aquin**; S. 47–66: Schneider, Jakob Hans Josef: Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in „De Regno"; S. 67–81: Wieland, Georg: Die Rezeption der aristotelischen „Politik" und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des **Thomas** von **Aquin** und des **Marsilius** von **Padua**; S. 83–102: Herde, Peter: **Dante** als Sozialphilosoph; S. 103–114: Miethke, Jürgen: **Ockhams** Theorie des politischen Handelns; S. 115–139: Walther, Helmut G.: Die Legitimität der Herrschaftsordnung bei **Bartolus** von **Sassoferrato** und **Baldus** de **Ubaldis**; S. 141–167: Schild, Wolfgang: Recht und Gerechtigkeit bei **Christine** de **Pizan**; S. 169–178: Krämer, Werner: Repräsentation, Konsens und Rezeption bei den Basler Konzilstheologen.

Materielle Kultur und religiöse **Stiftung** im Spätmittelalter. Internat. Round-table-Gespräch, Krems an der Donau, 26. Sept. 1988. – Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wissenschaften 1990. 271 S., Tab., Abb. = Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissensch. Phil.-hist. Klasse 554 = Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs XII; DM 70,–; [enth.:] S. 5–12: Kühnel, Harry: Sinn und Motivation mittelalterlicher Stiftungen; S. 13–36: Jaritz, Gerhard: Seelgerätstiftungen als Indikator der Entwicklung materieller Kultur im Mittelalter; S. 37–62: Kiessling, Rolf: Vom Pfennigalmosen zur Aussteuerstiftung. Materielle Kultur in den Seelgeräten des Augsburger Bürgertums während des Mittelalters; S. 63–82: Klassen, John: Gifts for the soul and social charity in late Medieval Bohemia; S. 83–94: Gonon, Marguerite: Culture matérielle et donations pieuses au Bas Moyen Age en Forez; S. 95–108: Knefelkamp, Ulrich: Materielle Kultur und religiöse Stiftung in Spätmittelalter und Reformationszeit. Das Beispiel des **Spitals**; S. 109–122: Janotta, Christine Edith: Objektstiftung und Wallfahrt im Mittelalter; S. 123–156: Vavra, Elisabeth: Pro remedio animae – Motivation oder leere Formel. Überlegungen zur Stiftung religiöser Kunstobjekte; S. 157–186: Schmid, Wolfgang: Kunststiftungen im spätmittelalterlichen **Köln**; S. 187–232: Göttler, Christine – Peter Jezler: Doktor Thüring Frickers „Geistermesse". Die Seelgerätskomposition eines spätmittelalterlichen Juristen; S. 233–271: Herklotz, Ingo: Grabmalstiftungen und städtische Öffentlichkeit im spätmittelalterlichen Italien.

Conte, Pietro: **Anglia**, 590–735: conversione al cristianesimo e incivilimento. – Mil: Univ. Cattòlica 1990. 288 p. = Storia medievale.

Garnier, A.: Thèmes et variations sur la **pie** dans le monde médiéval. – Moyen Age 97, 1991, 47–78.

Willibrord: Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach; Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars. Hrsg. v. Georges Kiesel. – Lxbg: Ed. Saint-Paul 1990. 367 S., Ill.; FB 2438,–.

Rudnick, Ulrich: Das System des **Johannes Scottus Eriugena**. Eine theolog.-philosoph. Studie zu seinem Werk. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 412 S. = Saarbrücker theol. Forschungen II; DM 89,55. [Diss., Saarbrücken]

Otten, Willemien: The anthropology of Johannes Scottus Eriugena. – Lei, NY [e. a.:] Brill 1991. VIII, 237 p. = Brill's studies in intellectual history XX; hfl 90,– [Diss., Amsterdam]

Dahan, Gilbert: Les intellectuels chrétiens et les **juifs** au Moyen Âge. – P: Ed. du Cerf 1990. 637 p. = Patrimoines. Judaïsme.

Marx, C. W.: An edition and study of the *Conflictus inter Deum et Diabolum*. – Medium Aevum 59, 1990, 16–40.

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

Roth, Hermann J.: **Bernhard** von **Clairvaux** an die Tempel-Ritter, die Speerspitze der Kreuzzüge. – Sinzig: St. Meinrad Verl. 1990. 233 S. = Beihefte zur Cistercienser-Chronik I = Sinziger theologische Texte und Studien X.

Pannet, Robert: Saint Bernard: le service de l'Église. – P: Centurion 1990. 197 p.; F 105,–.

Selge, Kurt Victor: Eine Einführung **Joachims** von **Fiore** in die Johannesapokalypse. – DA 46, 1990, 85–131.

Antweiler, Wolfgang: Das Bistum **Tripolis** im **12.** und **13.** Jahrhundert. Personengeschichtl. u. strukturelle Probleme. – Düs: Droste 1991. 424 S. = Studia humaniora XX; kart. DM 72,– [Diss., Düsseldorf. Überarb.]

Del Zotto, Cornelio: Il dialogo universale di **Franzesco** d'**Assisi**, pratica di pacificazion. – Anton 65, 1990, 495–532; p. 533–549: Janeiro, Isaac Vázquez: I francescani e il dialogo con gli ebrei e i saraceni nei secoli XIII–XV.

Bertelloni, Francisco: Das Wiederauftauchen der *Donatio Constantini* 1236. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters. – FZPhTh 37, 1990, 303–325; S. 327–395: Bataillon, Louis-Jacques: Les images dans les sermons du **XIII.** siècle.

Baum, Hermann: Das Licht des Gewissens. Zu Denkstrukturen **Bonaventuras**. – Ffm [u. a.:] Lang 1990. 227 S., Tab. = Europäische Hochschulschriften XX, 322; kart. DM 70,–.

Johnson, Timothy: Iste pauper clamavit. Saint Bonaventure's mendicant theology of prayer. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. 270 p. = European university studies XXIII, 390; sfr 73,– [Diss., Roma. Univ. Gregoriana]

Ruello, Francis: La pensée de **Jean** de **Ripa** ‹**XIV**e siècle›. Immensité divine et connaissance théologique. – Frb/S: Éd. Univ.; P: Éd. du Cerf (1990). 215 p. = Vestigia VI; sfr 26,–.

6. Gesamte Neuzeit

Haliczer, Stephen: **Inquisition** and society in the Kingdom of **Valencia**, **1478–1834**. – Berk, Calif.: Univ. of California Press 1990. VIII, 444 p.

Marceau, William C.: **Stoicism** and St. **Francis** de **Sales**. – Lewiston (e. a.): Mellen 1990. XII, 74 p. = Toronto studies in theology XLIV.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Colloque International **Érasme** ‹1986, Tours›. Actes du Colloque International Érasme; ‹Tours, 1986›. Ed. Jacques Chomarat. – Gen: Droz 1990. 452 p. = Travaux d'humanisme et renaissance CCXXXIX.

Solt, Leo F.: Church and state in early modern **England**: **1509–1640**. – NY [e. a.]: Oxford Univ. Pr. 1990. XII, 272 p.

Miskuly, Jason M.: Thomas **Murner** and the eucharist. The defense of Catholic eucharistic theology in the anti-Reformation writings of Thomas Murner, "vnder Hürt, Hieter vnd Vorfechter der Christlichen Schefflin", 1520–1529. – StBon: Franc. Inst. of St. Bonaventure Univ. 1990. XV, 200 p.

Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländ. Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3. – 2. 4. 1989. Hrsg. von Simo Peura und Antti Raunio. – Helsinki: Luther-Agricola-Ges.; Erlangen: Martin Luther-Verl. 1990. 232 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A XXV = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg XV; DM 65,–; [enth.:] S. 11–26: Mannermaa, Tuomo: Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung; S. 27–48: Slenczka, Reinhard: Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie. Vergöttlichung als ontologisches Problem; S. 49–60: Kamppuri, Hannu T.: Theosis in der Theologie des **Gregorios Palamas**, S. 61–80: Kretschmar, Georg: Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie; S. 81–102: Asendorf, Ulrich: Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers; S. 103–120: Saarinen, Risto: Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung; S. 121–162: Peura, Simo: Die Teilhabe an Christus bei Luther; S. 163–186: Raunio, Antti: Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und das göttliche Gesetz in Luthers Theologie 1522–1523; S. 187–214: Huovinen, Eero: Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?; S. 215–232: Martikainen, Eeva: Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers.

Peters, Albrecht: Kommentar zu **Luthers Katechismen**. Bd. I: Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden. Hrsg. von Gottfried Seebaß. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 325 S.; kart. DM 38,–.

Weismann, Christoph: Die Katechismen des Johannes **Brenz**. Bd. I: Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. – B/NY: de Gruyter 1990. XIV, 760 S., Ill. = Spätmittelalter und Reformation XXI.

Pollet, Jacques V.: Julius **Pflug** ‹1499–1564› et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^{e} siècle. Essai de synthèse biograph. et théologique. – Lei, NY [e. a.]: Brill 1990. 446 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XLV; hfl 120,–.

O'Reilly, Terence: **Ignatius** of **Loyola** and the Counterreformation: The hagiographic tradition. – HeyJ 31, 1990, 439–470; p. 488–504: Koterski, Joseph W.: Discerning the more fruitful paths to reform: Pierre **Favre** and the Lutheran Reformation.

Grabes, Herbert: Das englische Pamphlet. Bd. I: Politische u. religiöse **Polemik** am Beginn der Neuzeit ‹1521–1640›. – Tü: Niemeyer 1990. X, 220 S.

Arnold, Martin: **Handwerker** als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation ‹1523–1525›. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. X, 383 S., Ill. = Göttinger theologische Arbeiten XLII.

Zorzin, Alejandro: **Karlstadt** als Flugschriftenautor. Mit 3 Abb. sowie zahlr. Grafiken u. Tab. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1990). 313 S. = Göttinger theologische Arbeiten XLVIII; kart. DM 58,– [Diss., Göttingen]

Bernhard, Jean: L'époque de la reforme et du Concile de Trente. – P: Cujas 1990. 447 p. = Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident XIV; F 320,–.

Freitag, Josef: Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem *sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. – ZKTh 113, 1991, 39–51.

MacCulloch, Diarmaid: The later Reformation in **England**: **1547–1603**. – Basingstoke [e. a.]: Macmillan Education 1990. IX, 205 p. = British history in perspective; £ 7,50.

8. Neuzeit

Religious orthodoxy and popular faith in European society. Ed. Ellen Badone. – Princ, NJ: Princeton Univ. Pr. 1990. 230 p., ill.

Religion, secularization and political thought: Thomas **Hobbes** to J. S. **Mill**. (Collection of essays, the result of a series of seminars held at Huron College during the academic year 1987–1988), ed. James E. Crimmins. – Lo [e. a.]: Routledge 1990. 202 p.

Greyerz, Kaspar von: **Vorsehungsglaube** und **Kosmologie**. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des **17.** Jh. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 222 S. = Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London XXV; kart. DM 62,– [Habil.-Schrift, Bern. Überarb.]

Hill, Christopher: **Antichrist** in seventeenth-century **England**. – Lo [e. a.]: Verso 1990. VI, 205 p. = The Riddell memorial lectures 41: 1969.

Hoping, Helmut: Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel **Kant**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verl. 1990. 328 S. = Innsbrucker theologische Studien XXX; kart. DM 72,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Habichler, Alfred: **Reich Gottes** als Thema des Denkens bei **Kant**. Entwicklungsgeschichte u. systemat. Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1991. 301 S. = Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie II; DM 48,– [Diss., Tübingen]

Wolff, Klaus: Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören **Kierkegaard** im Blick auf die Theologie Karl **Rahners**. – Wü: Echter 1991. 284 S. = Bonner dogmatische Studien VIII; DM 39,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Goldie, Mark: The **Scottish** Catholic enlightenment. – JBS 30, 1991, 20–62.

George, Martin: Die Fälschung der Wahrheit und des Guten – Gestalt und Wesen des **Antichrist** im 19. Jahrhundert. – ZKG 102, 1991, 76–102.

Brito, Emilio: Le rapport du Christ et du Saint-Espirit dans la *Glaubenslehre* de **Schleiermacher**. – EThL 66, 1990, 319–354.

Weirich, Adele: Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers. – Ffm [e. a.]: Lang 1990. 267 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 398.

Gilley, Sheridan: **Newman** and his age. – Lo: Darton, Longman & Todd 1990. X, 485 p.; £ 30,–.

John Henry Cardinal Newman, 1801–1890. Ed. Terence Merrigan. – Louvain studies 15, 1990, p. 102–350.

Newman today. Papers presented at a conference on John Henry Cardinal Newman. Sponsored by the Wethersfield Institute New York City, October 14–15, 1988. Edited, with an introd. by Stanley L. Jaki. – San Francisco: Ignatius Pr. (1989). 232 p. = The proceedings of the Wethersfield Institute I; [cont.:] p. 17–48: Ford, John T.: Faithfulness to type in Newman's Essay on development; p. 49–78: Chavasse, Paul: Newman and the laity; p. 79–93: O'Connell, Marvin R.: Newman and liberalism; p. 95–120: Rutler, George W.: Newman's idea of a Catholic university; p. 121–141: Ker, Ian T.: Newman and the postconciliar Church; p. 143–164: Morales, José: Newman and the problems of justification; p. 165–174: Bouyer, Louis: The permanent relevance of Newman; p. 175–187: Sharkey, Michael: Newman's quest for holiness in his search for the truth; p. 189–220: Jaki, Stanley L.: Newman's assent to reality, natural and supernatural.

Morales, José: La personalidad de John Newman en su Teología. En torno a un centenario. – Scripta theologica 22, 1990, 689–702; p. 703–722: Govaert, Lutgart: Newman, en busca de luz; p. 723–744: Gauthier, P.: Newman en Roma y en los paises mediterraneos. Recuerdos del viaje; p. 745–756: Rutler, George W.: El empirismo gramatical de Newman; p. 757–770: Boyce, Philip. La Iglesia, una y visible, en la vida y pensamiento de Newman.

Lachner, Raimund: Jakob **Frohschammer** ‹1821–1893›. Leben und Werk. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 127 S., Abb. = Studien zur Theologie und Geschichte V; kart. DM 24,–.

9. Neueste Zeit

Röhm, Eberhard: Juden, Christen, Deutsche: 1933–1945. Band I: **1933–1935**. – Stu: Calwer Verl. 1990. 451 S., Ill. = Calwer Taschenbücher VIII.

Blumberg-Ebel, Anna: **Sondergerichtsbarkeit** und „politischer Katholizismus" im Dritten Reich. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1990. XXX, 214 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B LV; kart. DM 58,– [Diss., Münster. Überarb.]

Phayer, Michael: Protestant and catholic women in Nazi Germany. – Detroit: Wayne State Univ. Pr. 1990. 286 p., ill.

Goebel, Hans Theodor: Vom freien Wählen Gottes und des Menschen. Interpretationsübungen zur „Analogie" nach Karl **Barths** Lehre von der Erwählung u. Bedenken ihrer Folgen für die Kirchl. Dogmatik. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. 377, XII S. = Forschungen zur praktischen Theologie IX; DM 98,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

Klimek, Nicolaus: Der Begriff „**Mystik**" in der Theologie Karl **Barths**. – Pad: Bonifatius Verl. 1990. 294 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studie LVI; kart. DM 48,– [Diss., Bochum]

Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift. Teil II: Karl Barth: eine Kritik. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1990. 211 S.; DM 38,–.

Kreutz, Andrej: Vatican policy on the Palestinian-Israeli conflict. The struggle for the Holy Land. – NY [e. a.]: Greenwood 1990. XII, 196 p. = Contributions in political science CCXLVI.

Bornewasser, J. A.: De Katholieken van Nederlanden en hun politieke partij. – AGKKN 32, 1990, 183–215.

Rasmussen, Larry L.: Dietrich **Bonhoeffer**. His significance for North Americans. – Minneapolis: Fortress Pr. 1990. X, 198 p.; $ 12,95.

Bartl, Klaus: Theologie und Säkularität. Die theolog. Ansätze Friedrich **Gogartens** u. Dietrich **Bonhoeffers** zur Analyse u. Reflexion der säkularisierten Welt. – Ffm [u. a.]: Lang 1990. VIII, 262 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 393; sfr 73,– [Diss., Bonn]

Graf, Josef: Gottlieb **Söhngens** ‹1892–1971› Suche nach der „Einheit in der Theologie". Ein Beitr. zum Durchbruch des heilsgeschichtl. Denkens. – Ffm [u. a.]: Lang 1991. 417 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXXIX; DM 99,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Jahr, Hannelore: Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott u. Welt im Frühwerk Paul **Tillichs**. – B, NY: de Gruyter 1989. XIV, 482 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XLVI; DM 132,– [Diss., Saarbrücken]

L'hommage différé au Père **Chenu**. Introduction de Claude Geffré. – P: Ed. du Cerf 1990. XI, 270 p. = Théologies; F 90,–.

Braun, Hans-Jürg: Martin **Heidegger** und der christliche Glaube. Mit Beitr. von Hans-Jürg Braun . . . – Zü: Theol. Verl. 1990. 159 S.; DM 25,–.

Pröpper, Thomas: Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart **Pannenbergs**. – ThQ 170, 1990, 267–289.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Borda, Enrique: Reflexiones sobre la teología de la misión en el XXV aniversario del decreto «Ad Gentes». – Scripta theologica 22, 1990, 843–864.

Carrier, Hervé: Evangélisation et developpement des cultures. – R: Ed. Pont. Univ. Gregoriana 1990. 380 p. = Studia socialia IV; Lire 32 000.

Chiesa e missione. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1990. 645 p. = Studia Urbaniana XXXVII; Lire 60 000; p. 13–35: Trevisiol, Alberto: La vocazione missionaria della Chiesa; p. 37–68: Federici, Tommaso: La «Luce delle nazioni» nel disegno divino; p. 69–95: Testa, Emmanuele: Popolo nazioni e universalismo nell'Antico Testamento; p. 97–139: Vodopivec, Janez: La Chiesa locale e la missione; p. 141–158: Saraiva Martins, José: Il dovere missionario dei Pastori; p. 159–176: Dinh Duc Dao, Giuseppe: Dimensione missionaria della vita cristiana e religiosa; p. 177–198: Martin García, Julio: La missionarietà della Chiesa nella nuova legislazione canonica; p. 199–225: Esquerda Bifet, Juan: Spiritualità, vocazione e formazione missionaria; p. 227–268: Giglioni, Paolo: Ministerialità missionaria laicale; p. 269–303: Nunnenmacher, Eugen: Figura e formazione del missionario in prospettiva postconciliare; p. 305–337: Spada,

Domenico: L'attività missionaria della Chiesa e l'elaborazione teologica del messaggio evangelico; p. 339–380: Cavallotto, Giuseppe: Itinerari catecumenali per una Chiesa missionaria; p. 381–405: López Gay, Jesús: Missione e liturgia; p. 407–424: Mondin, Battista: Missione e religioni non cristiane; p. 425–442: Virgulin, Stefano: Ecumenismo e missione; p. 443–478: Borrmans, Maurice: Missione e dialogo; p. 479–500: Colombo, Giovanni: Per una evangelizzazione inculturata; p. 501–522: Chiocchetta, Pietro: Note su missione e sviluppo; p. 523–546: Honings, Bonifacio: Adattamento missionario ed Etica cristiana. Una teologia morale di nuovi rapporti umani; p. 547–596: Scalzotto, Tiziano: I Papi e l'Evangelizzazione missionaria – Encicliche; p. 597–616: Henkel, Willi: Verso una «direzione dinamica» delle missioni. Apporto missionario di Propaganda Fide; p. 617–632: Henkel, Willi: Il Postconcilio dell'Urbaniana: Suo apporto missionario.

Brachetti, Angela: Die Missionsarbeit der katholischen Kirche bei den Indianern in **Paraguay**. – Bonn: Holos 1990. 119 S. = Mundus Reihe Ethnologie XXXIX; kart. DM 37,– [Mag.arbeit, Köln]

Onyeke, George: Masquerade in **Nigeria**: A case study in inculturation. – St. Ottilien: EOS Verl. (1990). X, 273 p. = Dissertationen. Theologische Reihe XLII; kart. DM 29,– [Diss., Bonn]

Bate, Stuart C.: Evangelisation in the South African context. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1991. XIII, 117 p. = Inculturation. Working papers on living faith and cultures XII.

Camps, Arnulf: Das dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie. – ZMR 75, 1991, 1–21.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. III, 2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. (Hrsg. von Ioan P. Culianu mit Beitr. von Peter Bolz ... – Frb/B, Bas [u. a.]: Herder (1991). 496 S.

Pötscher, Walter: Aspekte und Probleme der **minoischen Religion**. Ein Versuch. – Hild, Zü, NY: Ohms 1990. 228 S., Ill. = Religionswissenschaftliche Texte und Studien IV; DM 98,–.

Hornung, Erik: Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägypt. Beschreibung des Jenseits. – Zü, Mch: Artemis & Winkler 1991. 238 S., Ill.

Clauss, Manfred: **Mithras,** Kult und Mysterien. – Mchn: Beck 1990. 215 S., 124 Abb.; kart. DM 58,–.

Ben-Ami, Issachar: Culte des saints et pèlerinages Judéo-Musulmans au **Maroc**. – P: Ed. Maisonneuve & Larose 1990. 260 p. = Collection Judaïsme en terre d'Islam V; F 188,–.

Cammann, Schuyler V. R.: The eight **trigrams**: Variants and their uses. – HRel 29, 4, 1990, 301–317; p. 318–334: Obeyesekere, Ranjini and Gananath Obeyesekere: The tale of the demoness **Kālī**: A discourse on evil; p. 335–350: Lai, Whalen: Looking for Mr. Ho Po: Unmasking the river God of ancient China; p. 351–372: Lopez, Donald S., Jr.: Inscribing the **Bodhisattva**'s speech: On the *Heart Sutra*'s mantra; p. 373–411: Robinet, I.: The place and meaning of the notion of **Taiji** in Taoist sources prior to the Ming dynasty.

Cargo cults and millenarian movements. Transoceanic comparisons of new religious movements. Ed. By G. W. Trompf. – B, NY: Mouton de Gruyter 1990. XVII, 456 p., 13 ill., 4 maps = Religion and society XXIX; DM 168,–; [cont.:] p. 35–94: Trompf, Garry: The Cargo and the millennium on both sides of the Pacific; p. 97–141: Bracht, John: The americanization of Adam; p. 143–177: Tillett, Gregory: Esoteric Adventism: three esoteric Christian Adventist movements of the first half of the twentieth century; p. 181–211: Lacey, Roderic: Journeys of transformation: the discovery and disclosure of cosmic secrets in **Melanesia**; p. 213–238: Gesch, Patrick: The cultivation of surprise and excess: the encounter of cultures in the Sepik of **Papua New Guinea**; p. 239–261: Lindstrom, Lamont: Knowledge of Cargo, knowledge of cult: truth and power on **Tanna**, Vanuatu; p. 263–291: Brookes, Graham: Spirit movementes on **Timor**; p. 295–341: Faith, Karlene: One love – one heart – one destiny: the **Ras Tafarian** movement in **Jamaica**; p. 343–390: Walker, Dennis: The **Black Muslims** in **American** society: from millenarian protest to trans-continental relationships; p. 391–424: Ngavirue, Zedekiah: On wearing the victor's uniforms and replacing their churches: South West Africa (Namibia) 1920–50.

Kolig, Erich: Dreamtime politics. Religion, world view and utopian thought in **Australian** aboriginal society. – B: Reimer 1989. 161 S.; kart. DM 38,–.

Giebel, Marion: Das Geheimnis der **Mysterien**. Antike Kulte in Griechenland, Rom u. Ägypten. – Zü, Mchn: Artemis Verl. 1990. 249 S., Ill.

Köves-Zulauf; Thomas: Römische Geburtsriten. – Mch: Beck 1990. XXVI, 419 S. = Zetemata LXXXVII; DM 148,–.

VI. Religionsphilosophie

Geyer, Carl-Friedrich: **Religion** und **Diskurs**. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie. – Stu: Steiner 1990. 185 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Schlosser, Marianne: Cognitio et amor. Zum kognitiven u. voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach **Bonaventura**. – Pad [u. a.]: Schöningh 1990. XXVIII, 272 S. = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N.F. XXXV = Münchener Universitäts-Schriften: Kath. Theol. Fakultät; kart. DM 58,– [Diss., München]

Hoffmann, Daniel: Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wunderwissen u. Gotteserkenntnis in **Maimonides** „More Nebuchim". – Mchn: Fink 1991. 117 S.; kart. DM 48,–.

Dales, Richard C.: Medieval discussions of the eternity of the world. – Lei [e. a.]: Brill 1990. 303 p. = Brill's studies in intellectual history XVIII.

Elders, Leo J.: The philosophical theology of St. **Thomas Aquinas**. – Lei [e. a.]: Brill 1990. IX, 332 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXVI; hfl 145,–.

Modric, Luca: I testi di **Duns Scoto** sulla dimonstratione di Dio in una strana edizione. – Anton 65, 1990, 312–344.

Treloar, John L.: **Pomponazzi**'s critique of Aquinas' arguments for the immortality of the soul. – Thomist 54, 1990, 453–470.

Nicolosi, Salvatore: Visione in Dio e visione di Dio nella filosofia di **Malebranche**. – Aquinas 33, 1990, 39–60.

Sandkaulen-Bock, Birgit: Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie **Schellings**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1990). 186 S. = Neue Studien zur Philosophie II; kart. DM 50,– [Diss., Tübingen]

Geisser, Friedrich: Poet der Welt und Schöpfung aus dem Nichts. Bemerkungen im Hinblick auf einen von Alfred North **Whitehead** sowie bereits von Wilhelm von Ockham glossierten Text. – NZSTh 32, 1990, 166–180.

Lotz, Johannes B.: Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach **Heidegger**. – Ffm: Knecht 1990. 139 S.; kart. DM 24,–.

Schoen, Edward L.: The roles of predictions in science and religion. – International journal for philosophy of religion 29, 1991, 1–31; p. 33–52: Forrest, Peter: How can we speak of God? How can we speak of anything.

Weier, Winfried: Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer existenzanalyt. Religionsphilosophie. – Pad, Mchn [u. a.]: Schöningh 1991. 310 S., Tab. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XLV; kart. DM 58,–.

VII. Fundamentaltheologie

Track, Joachim: Theologie und Philosophie im Dialog. – Verkündigung u. Forschung 35, 1990, 3–29; S. 30–40: Sauter; Gerhard: Fundamentaltheologie – Grundlagenforschung oder Symptom e. Orientierungskrise?

Byrne, Peter: Natural religion and the nature of religion. The legacy of **Deism**. – Lo, NY: Routledge 1989. XV, 271 p. = Routledge religious studies.

Noller, Gerhard: Metaphysik und theologische Realisation. Das Ende der metaphys. Grundstellung der Neuzeit u. der Neubesinnung auf die theolog. Wirklichkeit der Bibel. – Zü: Theol. Verl. 1990. 156 S.; DM 24,–.

Natal, D.: Hacia un cristianismo postmoderno. – Estudio Agostiniano 25, 1990, 15–46.

Grigg, Richard: Theology as a way of thinking. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr. 1990. XIV, 129 p. = Ventures in religion I; paper $ 14,95.

Haight, Roger: Dynamics of theology. – NY, Mahwah: Paulist Press 1990. X, 274 p.; $ 12,95.

Mondin, Battista: Dio: Chi è? Elementi di teologia filosofica. – Milano: Massimo 1990. 441 p.; Lire 47 000.

Tornos, Andrés: Dimensión antropológica de la teología. – MiscCom 48, 1990, 305–321.

Hampson, Margaret Daphne: Theology and **feminism**. – Oxf: Blackwell 1990. XI, 188 p. = Signposts in theology; £ 35,–.

Grey, Mary: Has feminist theology a vision for Christian church? – Louvain studies 16, 1991, 27–40.

Dalferth, Ingolf U[lrich]: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität. – Frb/B, Basel [u. a.]: Herder (1991). 158 S. = Quaestiones disputatae CXXX; kart. DM 36,–.

Stöhr, Johannes: Grundlagen und Kriterien für eine unverfälschte Weitergabe der **Offenbarung** im Lichte der thomistischen Theologie. – Div 35, 1991, 134–158.

Banner, Michael C.: The justification of science and the rationality of religious **belief**. – Oxf: Clarendon Press 1990. X, 196 p. = Oxford philosophical monographs; £ 25,–.

Jüngel, Eberhard: Theologische Erörterungen. Bd. III: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. – Mchn: Kaiser 1990. XIV, 405 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie CVII; DM 68,–.

Anglin, W. S.: Free will and the Christian faith. – Oxf: Clarendon Pr. 1990, VIII, 218 p.; £ 25,–.

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

Gaboriau, Florent: Sur le concept de tradition. – RThom 90, 1990, 373–408.

VIII. Dogmatik

Melotti, Luigi: Un solo Padre, un solo Signore, un solo Spirito. – Leumann (Torino): Edi. Elle Di Ci, 1991. 307 p. = Saggi di teologia; Lire 23 000.

Bieler, Martin: **Freiheit** als Gabe. Ein schöpfungstheolog. Entwurf. – Frb/B, Basel [u. a.]: Herder (1991). 528 S. = Freiburger theologische Studien CXLV; kart. DM 58,– [Diss., Bern]

Panteghini, Giacomo: L'uomo alla luce di Cristo. Lineamenti di **antropologia** teologica. – Padova: Ed. Messaggero 1990. 253 p. = Strumenti di scienze religiose; Lire 18 000.

Beyschlag, Karlmann: Gott und Mensch. Teil I: Das christologische Dogma. – Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991. XII, 210 S. = Beyschlag: Grundriß der Dogmengeschichte II = Grundrisse III; DM 39,–.

Bellet, Maurice: Christ. - (P:) Desclée 1990. 216 p. = Jésus et Jésus Christ XLII; F 114,–.

Gounelle, André: Le **Christ** et **Jésus**. 3 christologies américaines: Tillich, Cobb et Altizer. – P: Desclée 1990. 215 p. = Jésus et Jésus-Christ XLI.

Tilliette, Xavier: Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique. – P: Èd. du Cerf 1990. 293 p. = Cogitatio fidei CLV.

Leonard: Ellen: Women and Christ: Towards inclusive christologies. – Toronto Journal of Theology 6, 1990, 266–285.

Molnar, Thomas Steven: The **church**, pilgrim of centuries. – Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (1990). X, 182 p.; $ 15,95.

Mager, Robert: L'**Église**-sacrement à l'épreuve du symbole. L'apport de Louis-Marie Chauvet. – EglTh 21, 1990, 169–193.

Bodem, Anton: Hierarchie der Wahrheiten. – Sal 52, 1990, 857–869.

Commissio Theologica Internationalis: De interpretatione dogmatum. – Greg 72, 1991, 5–37.

Scheffczyk, Leo: Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen. – Forum kathol. Theologie 71, 1991, 38–60.
Schwarz, Hans: Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christl. **Eschatologie**. – Wup, Zü: Brockhaus (1991). 309 S. = Monographien und Studienbücher 364; kart. DM 68,–.
Birou, Alain: Histoire et eschatologie. – RThom 90, 1990, 409–435.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Felmy, Karl Christian: Die **orthodoxe** Theologie der Gegenwart. Eine Einführung. – Dmst: Wiss. Buchges. 1990. XXIII, 260 S.; Anhang: 8 Abb.
Evans, Gillian Rosemary: **Authority** in the Church. A challenge for **Anglicans**. With a foreword by H. R. McAdoo. – Norwich: Canterbury Press 1990. XIX, 147 p.; £ 9,95.
Protestant evangelicalism: England, Ireland, Germany and America, c. 1750 – c. 1950: Essays in honour of W. R. Ward. Edited by Keith Robbins. – Oxf: Blackwell 1990. XII, 369 p. = Ecclesiastical History Society. Studies in church history. Subsidia VII; £ 35,–.
Karow, Yvonne: **Bhagwan**-Bewegung und Vereinigungskirche. Religions- u. Selbstverständnis der Sannyasins u. der Munies. – Stu [u. a.]: Kohlhammer 1990. XII, 370 S.; kart. DM 79,–.
Kinne, Warren: A people's church? The **Mindanao-Sulu** Church debacle. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang 1990. XVIII, 324 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums LXIV; DM 84,– [Diss., Birmingham]
Ecumenismo e dialogo delle culture. Atti della XXVI Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) La Mendola (Trento) 30 luglio – 7 agosto 1988. – Roma: Ed. Dehoniane 1989. 527 p.; Lire 30 000.
Jews and Christians. Exploring the past, present, and future. Ed.: James H. Charlesworth. Assistant ed.: Frank X. Blisard, Jeffey S. Siker. – NY: Crossroad Publ. 1990. 258 p., fig. = Shared ground among Jews and Christians I; $ 19,95.
Miller, Ronald Henry: Dialogue and disagreement. Franz **Rosenzweig**'s relevance to contemporary Jewish-Christian understanding. Foreword by Rabbi Yechiel Eckstein. – Lanham, NY [e. a.]: Univ. Pr. of America (1989). XX, 213 p.; $ 26,50.
Williams, Peter W.: America's religions, traditions and cultures. – NY: Macmillan (e. a.): 1990. XVIII, 478 p.
Hryniewicz, Wacław: Der **„Uniatismus"** im katholisch-orthodoxen Dialog. – OstkSt 39, 1990, 319–338.
Halleux, André de: Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising. – RThL 22, 1991, 3–29.
Sell, Alan P. F.: A reformed, evangelical, catholic theology. The contribution of the World Alliance of Reformed Churches, 1875–1982. – GrR, Mich.: Eerdmans (1991). XII, 304 p.; $ 18,95.
Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Eglises: La notion de «Hiérarchie des Vérités». Interprétation œcuménique. - Irenikon 63, 1990, 483–496; p. 497–522: L'Église: Locale et universelle.
God and **creation**. An ecumenical symposium. Ed. by David B. Burrell and Bernard McGinn. – Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr. 1990. XII, 328 p.; $ 29,95.
Walking together. Roman Catholics and ecumenism twenty-five years after Vatican II. Edited by Thaddeus D(aniel) Horgan. – GrR, Mich.: Eerdmans (1990). XII, 148 p.; $ 12,95.
Faith and Order **1985–1989**. The Commission Meeting at Budapest 1989. Edited by Thomas F. Best. – Geneva: (World Council of Churches 1990). X, 317 p. = Faith and Order paper CXLVIII; sfr 24,50.
Cereti, Giovanni: Conversione personale e rinnovamento ecclesiale: due momenti necessari e inscindibili nel cammino verso l'unità dei cristiani. – ScCatt 118, 1990, 531–552.

X. Theologie des geistlichen Lebens

Vincent, Monique: Saint **Augustin** maître de prière d'après les «Enarrationes in Psalmos». Préface de Marcel Neusch. – P: Beauchesne (1990). X, 456 p. = Théologie historique LXXXIV = Saint Augustin et la bible. Bible de tous les temps III; F 240,–.
Borias, André: En relisant Saint **Benoît**. – Bégrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine 1990. 423 p. = Vie monastique XXIII; FB 789,–.
Beulay, Robert: L'enseignement spirituel de **Jean** de **Dalyatha**. Mystique Syro-Oriental du VIII siècle. Avant-propos d'Antoine Guillaumont. – P: Beauchesne (1990). 524 p. = Théologie historique LXXXIII; F 330,–.
Lohmer, Christian: Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des **Petrus Daminai**. – Mstr: Aschendorff 1990. XXV, 149 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums XXXIX; kart. DM 64,–.
Philbée, André: Saint **Bernard** de **Fontaine** abbé de Clairvaux. Sa vie et sa spiritualité. Préface de Mgr (Michel) Coloni. – P: Éd. du Cerf 1990. 205 p., ill. graph. = Épiphanie; F 89,–.
Beck, Magnus: Wege der Mystik bei **Thomas** von **Aquin**. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 218 S.; kart. DM 14,80.
Les exercices spirituels d'**Ignace** de **Loyola**. Un commentaire littéral et théologique. Par Albert Chapelle ... – Brux: Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques 1990. 503 p. = Collection IET X; FB 1349,–.
Kolvenbach, Peter Hans: Langage et anthropologie. Le Journal spirituel de saint Ignace. – Greg 72, 1991, 211–221; p. 223–246: Bernard, Charles André: L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience mystique ignatienne; p. 247–259: Thomas, Joseph: Actualité d'Ignace de Loyola; p. 261–288: García-Mateo, Rogelio: San Ignacio de Loyola y el humanismo; p. 289–315: Vercruysse, Jos E.: **Nadal** et la Contre-Réforme; p. 317–347: Tilliette, Xavier: Le Père Gaston **Fessard** et les Exercices.
Meissner, W. W.: Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola. – ThSt 52, 1991, 3–33.
Castro, Secundino: Jesucristo en la mistica de Teresa y **Juan** de la **Cruz**. – Teresianum 41, 1990, 349–380; p. 381–400: Mancho, María Jesus: Aproximación a una imagen sanjuanista: el vuelo; p. 401–437: De Pablo Maroto, Daniel: Dimensión «histórica» de la vida y la obra de S. Juan de la Cruz; p. 439–472: Guerra, Augusto: Noche de San Juan de la Cruz: Supraconceptualidad y anchísima soledad; p. 473–514: Antolin, Fortunato: Aproximación a las biografías sanjuanistas; p. 515–541: Garrido, Pablo María: Hacia una revisión de la biografía de S. Juan de la Cruz; p. 543–587: Sierra, Teodoro: La Consulta y San Juan de la Cruz.
Bord, André: Le rayonnement de Jean de la Croix au XVIIè siècle français. – Teresianum 42, 1991, 5–45; p. 47–65:; Borriello, Luigi: Influsso e presenza di Giovanni della Croce nella spiritualità italiana; p. 67–95: Groce, Giovanna della: Johannes vom Kreuz und die deutsche Spiritualität; p. 97–121: Boyce, Philip: The influence of St. John of the Cross in Britain and Ireland; p. 123–152: Payne, Steven: The influence of John of the Cross in the United States. A preliminary study; p. 153–183: Antolin, Fortunato: Los Superiores de la congregación de España y San Juan de la Cruz; p. 185–226: Bosco san Roman, Juan: El tercer centenario de la muerte de San Juan de la Cruz (1891) en España; p. 227–265: Sanchez, Manuel Diego: Juan de la Cruz en la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II; p. 267–320: Caprioli, Mario: Bibliografia ragionata di San Giovanni della Croce in lingua italiana.
Spiritualität aus Glaubenserfahrung. Gestaltungen christl. Existenz. Hrsg.: Mechthild Dreyer ... – B: Morus-Verl.; Hild: Bernward-Verl. 1990. 167 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Berlin IV.

XI. Moraltheologie

Justenhoven, Heinz-Gerhard: **Francisco** de **Vitoria** zu Krieg und Frieden. – Köln: Bachem 1991. 212 S. = Theologie und Frieden V; DM 39,– [Diss., Frankfurt/M. St. Georgen]
Zurbuchen, Simone: **Naturrecht** und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzproblems von Samuel **Pufendorf** bis Jean-Jacques **Rousseau**. – (Wü): Königshausen & Neumann (1991). 195 S. = Epistemata. Reihe Philosophie LXXXII; brosch. DM 44,– [Diss., Zürich]
Vidal, Marciano: Diez años de teologia moral. La temática moral en las revistas en el decenio 1980–1989. – Madr: Instituto Superior de Ciencias Morales 1990. 258 p. = Estudios de etica teológica IX.
Honecker, Martin: Zur ethischen Diskussion der 80er Jahre. – ThRu 56, 1991, 54–97.
Rendtorff, Trutz: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. – Stu, B [u. a.]: Kohlhammer (1991). 303 S.; Lw. DM 68,–.
Rubio, Miguel: Los «signos de los tiempos» como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres. – Moralia 13, 1991, 3–32; p. 33–58: Gonzalez; Ignacio: Literatura y moral: la literatura erasmista (I); p. 59–80: Fabri, Marcio: Optar por los pobres es hacer teologia moral; p. 81–102: Moya Santoyo, José: Valores y ética en la adolescencia; p. 103–116: Elizari, F. Javier: Veinte años de **bioética**.
Jabares, Mario: La acción y el compromiso como exigencias éticas del personalismo. – Studium 30, 1990, 417–445.
Abbà, Giuseppe: L'apporto dell'etica tomista all'ordierno dibattito sulle **virtù**. – Sales 52, 1990, 799–818.
Kaczyński, Eduard: La coscienza morale nella teologia cattolica. – Angelicum 68, 1991, 65–94.
Demmer, Klaus: Das vergeistigte Glück. Gedanken zum christlichen **Eudämonie**verständnis. – Greg 72, 1991, 99–115.
Gatti, Guido: Etica e comunicazione. – Sales 52, 1990, 579–620.
Gatti, Guido: Morale sociale e della vita fisica. – Leumann (Torino): Ed. Elle Di Ci 1990. 255 p. = Corso di teologia morale II; Lire 17 000.
Coughlan, Michael J.: The Vatican, the law and the human **embryo**. – Lo: Macmillan 1990. VIII, 125 p.; £ 35,–.
Haese, Ute: Die Kontroverse um die ethische Fundierung der **Verteidigung** in der katholischen Kirche. – Herford, Bonn: Mittler (1991). 391 S. = Libertas optima rerum X; kart. DM 49,80 [Diss., Kiel]
Manenschijn, Gerrit: Christian ethics of peace and creation: Between utopism and reality. – Louvain studies 16, 1991, 41–58.
Lehramt und **Sexualmoral**. Hrsg. von Peter Hünermann. Mit Beitr. von Franz Böckle. – Düs: Patmos Verl. 1990. 156 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CXXXVII; kart. DM 26,80 [enth.:] S. 11–26: Hossfeld, Frank-Lothar: Leib und Geschlechtlichkeit. Aspekte einer biblischen Anthropologie; S. 27–47: Mieth, Dietmar: Geburtenregelung – bis „Humanae vitae" (1968). Elemente der Lehrtradition; S. 48–63: Böckle, Franz: Die moraltheologische Problematik der Empfängnisregelung; S. 64–79: Eiff, August Wilhelm von: Dialog Medizin – Theologie eine Utopie?; S. 80–94: Hepp, Hermann: Empfängnisregelung aus ärztlicher Sicht; S. 95–129: Fraling, Bernhard: Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral? Zur Frage der Zuständigkeit des Lehramtes aus moraltheologischer Sicht; S. 130–156: Hünermann, Peter: Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte. Systematisch-theolog. Reflexionen.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Vermeil, Edmond: La **pensée** religieuse de **Troeltsch**. Réédité par Harmut Ruddies avec une introduction. Postface de Pierre Gisel. – (Genève): Labor et Fides (1990). 105 p. = Histoire et société XVII; sfr 23,–.
Zagar, Janko: Justice and charity in **Rerum Novarum**. – Angelicum 68, 1991, 149–172.
Quinzá Lleó, Xavier: Signa temporum. La semiótica de lo temporal en el proceso de redacción de la «**Gaudium** et **spes**». – MiscCom 48, 1990, 323–369.
Montefiore, Hugh: Reclaiming the high ground. A Christian response to secularism. – Lo: Macmillan 1990. VIII, 154 p.; £ 35,–.
McFadyen, Alistair I.: The call to personhood. A Christian theory of the individual in social relationships. – Cambr: Cambridge Univ. Press 1990. XII, 327 p.; £ 35,–.

Rauscher, Anton: Kontinuität und Wandel in der Katholischen Soziallehre. – Jahrbuch für christl. Sozialwissenschaften 32, 1991, 25–41; S. 43–63: Nothelle-Wildfeuer; Ursula: Vom Naturrecht zum Evangelium? Ein Beitrag zur neueren Diskussion um die Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre im Ausgang von Johannes Paul II.; S. 65–89: Möhring-Hesse, Matthias: Politik aus dem Glauben und christliche Gesellschaftsethik; S. 91–109: Furger, Franz: Christliche Sozialethik in ökumenischer Herausforderung; S. 111–132: Kress, Hartmut: Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung: Protestantische Weltverantwortung zwischen ethischer Güterlehre und kirchlicher Ethik; S. 133–154: Dahm, Karl-Wilhelm: Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag. Die evangelische Sozialethik auf dem Weg in das neue Jahrtausend; S. 155–178: Koch, Kurt: Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung; S. 179–201: Delgado, Mariano: Warten auf den „Yawar Inti"? Für einen interkulturellen Dialog zwischen Theologie der Befreiung und katholischer Soziallehre jenseits der Mythologie; S. 203–225: Herr, Theodor: Theologie der Versöhnung und Katholische Soziallehre; S. 227–243: Hoppe, Thomas: Bewahrung der Schöpfung als Beitrag zu Frieden und Gerechtigkeit. Sozialethische Argumentation angesichts der Strukturgemeinsamkeiten weltweiter Verantwortungsfelder; S. 303–327: Lesch, Walter: Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik.

Laot, Laurent: Catholicisme, politique, laïcité. – P: Les Ed. Ouvrières 1990. 187 p. = Eglises/sociétés; F 110,–.

Reuter, Klaus: Lebensgeschichte und religiöse **Sozialisation**. Aspekte der Subjektivität in Arbeiterautobiographien aus der Zeit der Industrialisierung bis 1914. – Ffm, Bern [u. a.]: Lang (1991). 226 S. = Erfahrung und Theologie XIX; DM 70,– [Diss., Heidelberg]

Thiede, Christian: Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung. – Mstr: Aschendorff 1990. XII, 268 S. = Schriften des Instituts für Christl. Sozialwissenschaften XXII; DM 39,80 [Diss., Münster]

Casella, Mario: Igino Giordani «La pace comincia da noi». – Brescia: Ed. Studium 1990. 265 p. = Il pensiero politico e sociale dei cattolici Italiani 13.

Kee, Alistair: Marx and the failure of liberation theology. – Lo: SCM Press 1990. XII, 302 p.; £ 15,–.

Ballin, Monika: Die politische Rolle der **Kirche** in **Zentralamerika**: eine vergleichende Länderanalyse. – Ffm, Bern, NY, P: Lang 1990. V, 285 S. = Kieler Schriften zur politischen Wissenschaft V.; sfr 76,– [Diss., Kiel]

Gauly, Thomas N.: Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland **1945–1976**. – Bo: Bouvier Verlag 1990. 504 S.; Lw. DM 178,–.

Catholicism and politics in communist societies. Ed. Pedro Ramet. – Durham [e. a.]: Duke Univ. Pr. 1990. VIII, 454 p. = Christianity under stress II.

XIII. Kirchenrecht

Iustus iudex. Festgabe für Paul **Wesemann** zum 75. Geb. von seinen Freunden u. Schülern. Hrsg. von Klaus Lüdicke ... – (Essen): Ludgerus-Verl. (1990). XXIV, 728 S. = Münsterischer Kommentar zum Codex iuris Canonici. Beih. V; [ent. u. a.:] S. 79–91: Hervada Xiberta, Javier: La definición clásica de la justicia; S. 93–105: Kittel, Helmut: Das Erzbischöfliche Metropolitangericht **Bamberg** als päpstlich delegiertes Gericht dritter Instanz in Ehesachen; S. 107–119: Kostelecky, Alfred: Das österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 und die Ehegesetzgebung; S. 121–142: Manzanares, Julio: Inéditos sobre **Conferencias Episcopales**. Aportación para su historia antes del Vaticano II; S. 143–182: Mussinghoff, Heinrich: Das Bischöfliche Offizialat **Münster**. Anmerkungen zu seiner Geschichte; S. 185–198: Beyer, Jean: Die christliche **Ehe** ist Sakrament; S. 199–213: Burke, Raymond L.: The psychology of the Christian vocation: Interpretative key of canon **1095**; S. 215–234: Lanversin, Bernard de: „Sécularisation" et sacrement de mariage; S. 235–245: Heinemann, Heribert: Die Notwendigkeit einer kirchlichen Eheschließungsform? Eine Frage aus der Seelsorgspraxis; S. 247–257: Maritz, Heinz: Ehe – Sakrament des Glaubens? Erwägungen zum Ausschluß der Sakramentalität der Ehe; S. 259–277: Navarrete; Urbano: **Capita nullitatis** matrimonii in Codice I.C. 1983: Gressus historicus versus perfectiorem ordinem systematicum; S. 279–289: Prader, Josef: Il consenso matrimoniale condizionato nella disciplina canonica latina e orientale; S. 291–308: Schwendenwein, Hugo: Fragen um den naturrechtlichen Charakter eherechtlicher Normen; S. 309–329: Serrano Ruiz, José Mª: El carácter personal del matrimonio. Presupuestos y perspectivas para las causas canónicas de nulidad; S. 331–346: Steidl, Hermann: Entwicklung in der Interpretation des **Dolus** im geistlichen Bereich; S. 349–361: Assenmacher, Günter: **Laien** als kirchliche **Ehe**richter. Die Situation in den Bistümern der Bundesrepbulik Deutschland. Zur Diskussion einer Grundsatzfrage; S. 363–386: Astrath, Wilhelm: Der kirchliche **Strafpozeß** – eine Hilfe für Rechtsfrieden und Rechtssicherheit; S. 387–399: Bernhard, Jean: A propos de la publication de la sentence dans les procédures en déclaration de nullité de mariage; S. 401–417: Daneels, Frans: Brevis introductio ad declarationem Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis de foro plerarumque probationum; S. 419–431: Mattia, Giuseppe di: Riconciliazione e pastoralità nel processo penale canonico; S. 433–453: Fahrnberger, Gerhard: Das Verfahren aufgrund von Urkunden im neuen kirchlichen Gesetzbuch (cann. **1686–1688** CIC/1983); S. 455–468: García Faílde, Juan José: Principios inspiradores del proceso de nulidad matrimonial; S. 469–489: Grocholewski, Zenon: La parte resistente nei processi contenzioso-amministrativi presso la Segnatura Apostolica; S. 491–506: Gullo, Carlo: Ostruzionismo processuale e diritto di difesa; S. 507–551: Lüdicke, Klaus: Zum **Berufungssystem** im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß; S. 553–571: Montini, Gianpaolo: L'esecuzione delle sentenze della „Sectio Altera" della Segnatura Apostolica. Il signifcato di una lacuna; S. 573–594: Pompedda, Mario F.: Il processo canonico di nullità di matrimonio: legalismo o legge di carità?; S. 595–612: Psiuk, Eugen: Moralische Gewißheit allein aus Indizien? Zur Theorie des kanonischen **Indizienbeweises**; S. 613–630: Wegan, Martha: „Reiectio libelli" und „ius defensionis" der klagenden Partei; S. 631–653: Wirth, Paul: Das mündliche **Streitverfahren**; S. 675–692: Schulz, Winfried: Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts; S. 693–707: Sobański, Remigiusz: Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches.

Wolf, Lorenz: Der **Irrtum** über eine Eigenschaft der Person als Ehenichtigkeitsgrund. Ein Beitr. zur Interpretation von c. **1097** § 2. – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. XXXV, 188 S. = Dissertationen: Kanonistische Reihe IV; kart. DM 24,– [Diss., München]

Minnucci, Giovanni: La **capacità processuale** della donna nel pensiero canonistico classico. Da Graziano a Uguccione da Pisa. – Milano: Giuffrè 1989. 148 p. = Quaderni di «Studi Senesi» LXVIII; Lire 15 000.

XIV. Pastoraltheologie und Katechese

Midali, Mario: La teologia pastorale in Italia dopo il Vaticano II. – Sales 52, 1990, 677–702.

Deeks, David: Pastoral theology: An Inquiry. – Lo: Epworth Press 1990. 279 p.; £ 9,50.

Bieritz, Karl-Heinrich: Gewinner und Verlierer. Seelsorger in der Risikogesellschaft. – Verkündigung u. Forschung 35, 1990, 4–35.

Eibach, Ulrich: Theologie in **Seelsorge**, Beratung und Diakonie. Bd. I: Heilung für den ganzen Menschen? – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1991. 185 S.; kart. DM 29,80.

Martelet, Gustave: Théologie du sacerdoce. III: Du schisme d'Occident à Vatican II. – P: Éd. du Cerf 1990. 367 p.; F 143,–.

Dubied, Pierre-Luigi: Le **pasteur**: un interprète. Essai de théologie pastorale. – (Genève): Labor et Fides (1990). 136 p. = Pratiques III; sfr 24,–.

Seelsorge am Anfang? Perspektiven d. Neuevangelisierung. (Von Joachim Kardinal Meisner ...) – St. Ottilien: EOS Verl. 1990. 169 S. = Sinn und Sendung IV; kart. DM 19,80.

Santos, Emil: Theology of pastoral communication. Themes and bibliographical sketch. – Sales 52, 1990, 621–675.

Müller, Hans Martin: Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln. – Pastoraltheologie 80, 1991, 3–16; S. 17–26: Wintzer, F.: Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung; S. 27–39: Winkler, Klaus: Zum Umgang mit Normen in der Seelsorge; S. 40–62: Herms, Eilert: Die ethische Struktur der Seelsorge; S. 62–77: Lange, Dietz: Evangelische Seelsorge in ethischen Konfliktsituationen.

Emeis, Dieter: Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der **Sakramentenpastoral**. – Frb/B: Herder 1990. 120 S.; kart. DM 16,80.

Der Umgang mit den **Toten**. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde. Monika Ausel ... Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B [u. a.]: Herder 1990. 200 S. = Quaestiones disputatae CXXIII; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–26: Richter, Klemens: Der Umgang mit Toten und Trauernden in der christlichen Gemeinde. Eine Einführung; S. 27–47: Vorgrimler, Herbert: Von der Gegenwart und dem Leben der Toten; S. 48–62: Merkel, Friedemann: Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis; S. 63–76: Kallis, Anastasios: „Der letzte Kuß." Der Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie; S. 81–92: Schweidtmann, Werner: Der Umgang mit Toten und Hinterbliebenen im Krankenhaus; S. 93–105: Ausel, Monika: Das christliche Todesverständnis im Spiegel der Friedhofs- und Grabmalgestaltung; S. 106–117: Emeis, Dieter: Abschied und neue Nähe. Beerdigung und Eucharistie; S. 118–131: Schladoth, Paul: Erfahrungen der Kinder mit Sterben und Tod – eine Herausforderung für den christlichen Erzieher: S. 132–152: Zenger, Erich: Das alttestamentliche Israel und seine Toten; S. 153–170: Löning, Karl: Konfrontationen mit der Gewalt des Todes. Zum Verständnis von Tod und Trauer in den Evangelien; S. 171–182: Gaedke, Jürgen: Zwischen Tod und Bestattung. Das Recht der Totenfürsorge.

Hügen, Guido: Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterben, Tod u. Trauer in d. Benediktinerabtei Königsmünster. – Altenberge: Telos Verl. 1990. 210 S., Abb., 1 graph. Darst. = Münsteraner theologische Abhandlugnen X; kart. DM 32,80 [Diss., Münster]

Aux origines du **catéchisme** en **France**. Sous la dir. de Pierre Colin ... – P: Desclée 1989. 304 p. = Relais; F 175,–.

Nipkow, Karl Ernst: **Bildung** als Lebensbegleitung. Kirchl. Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule u. Gesellschaft. – Gü: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990. 625 S.; kart. DM 68,–.

Mette, Norbert: **Gerechtigkeit** lernen – die religionspädagogische Aufgabe. – Religionspädagogische Beiträge 27, 1991, 3–26; S. 27–45: Metzinger, Luciano M.: Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche?; S. 46–59: Blasberg-Kuhnke, Martina: Ökumene am Ort. Der konziliare Prozeß als Lernprozeß christlicher Gemeinden; S. 60–67: Falcke, Heino: Bericht über die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul März 1990; S. 68–78: Dormeyer, Detlev: Jesus, der Gerechte und Friedensstifter; S. 79–96: Spiegel, Egon: Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche; S. 97–110: Kirchner, Ludwig: Die „Ohnmacht" Gottes in der modernen Welt. Zur Möglichkeit soteriologischer Rede im Blick auf strukturelle Ungerechtigkeit; S. 111–130: Kohler-Spiegel, Helga: Gerechtigkeit und Friede. Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt; S. 131–137: Missalla, Heinrich: Zum Friedenshandeln erziehen im Religionsunterricht?; S. 138–146: Zisler, Kurt: Gemeinsam Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung lernen. Schwierigkeiten und Chancen; S. 147–152: Ott, Rudi: Der Konziliare Prozeß als didaktisches Problem; S. 153–164: Simon, Werner: Friedenserziehung als religionspädagogische Aufgabe. Friedenserziehung im katholischen Religionsunterricht in der Zeit der Weimarer Republik (1918–1933); S. 165–174: Senft, Josef: Ökologie als Paradigma religiöser Lern- und Bildungsprozesse; S. 175–193: Stachel, Günter: Notizen zur Geschichte der AKK.

XV. Liturgiewissenschaft

Gy, Pierre-Marie: La liturgie dans l'histoire. – P: Éd. Saint-Paul, Éd. du Cerf 1990. 332 p. = Liturgie; F 149,–.

Tourneux, André: Vatican II et l'eucharistie. – QuestLit 71, 1990, 81–89; p. 99–111; Joncas, J. Michael: Eucharist among the **Marcosians**. A study of **Irenaeus**' adversus Haereses I, 13,2; p. 112–137: Davril, Anselme: Fragments liturgiques dans des manuscrits du fonts de **Fleury**.

Kleinheyer, Bruno: Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie. Folge 3: Handauflegung zur Ordination im Frühmittelalter. – ALW 32, 1990, 145–160; S. 161–206: Kohlschein, Franz: Die „Formulare" der Messe in deutscher Sprache bei Johann Baptist **Hirscher** (1788–1865). Ein Beitrag zu den Reformvorstellungen der deutschen katholischen Aufklärung im Bereich der Eucharistie; S. 207–230: Klöckener, Martin: Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine **Chavasse** über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts.

Bressolette, Claude: Louis **Duchesne**, sa vie, son œuvre et son époque. – MD 181, 1990, 7–34; p. 35–50: Gy, Pierre-Marie: Les «Origines du culte chrétien», une grande date dans les études liturgiques; p. 51–97: Hameline, Jean-Yves: Les «Origines du culte chrétien» et le mouvement liturgique; p. 99–118: Haquin, André: Histoire de la liturgie et renouveau liturgique; p. 119–130: Declerck, Paul: Théologie, histoire et tradition. Accents majeurs d'un débat.

Maier, Peter: Die Feier der **Missa chrismatis**. Die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte. – Rgb: Pustet 1990. 287 S. = Studien zur Pastoralliturgie VII; kart. DM 56,– [Diss., Regensburg. Überarb.]

González Gougil, Ramiro: Adaptación litúrgica: principios que dimanan de la «Sacrosanctum Concilium», completada por otros documentos conciliares. – ELit 104, 1990, 265–298. 345–367; 105, 1991, 3–29.

Lukken, Gérard: La **crise** de la **liturgie** aux **Pays-Bas**. Comment donner corps au rituel chrétien dans société sécularisée. – RSR 78, 1990, 485–511; p. 535–564: Chauvet, Louis-Marie: Ritualité et théologie; p. 565–579: Gagnebin, Laurent: Rite et contre-rite?

Brovelli, Franco: La liturgia: non pertinente o necessaria? – Rivista liturgica 77, 1990, 615–625; p. 626–646: Terrin, Aldo Natale: Meditazione e tecniche di preghiera nella nuova religiosità e nella storia comparata delle religioni; p. 659–672: Busani, Giuseppe – Roberto Tagliaferri, Soggettività ed oggettività nella liturgia. Intuizioni di R. Guardini su una problematica attuale; p. 673–696: Fantini, Natanaele: Pregare e meditare nella liturgia. Spunti di riflessione intorno ad un problema.

Cangelosi, F.: Il «memoriale» dell'«opus salutis» nelle «Missae rituales pro Sponsis» del «Missale Romanum». Annotazioni esegetiche per uno studio teologico-liturgico. – ELit 104, 1990, 309–367.

Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie. – Stu: Calwer Verl. 1990. 482 S. = Calwer Taschenbibliothek XIX; kart. DM 38,–.

Borobio, Dionisio: Lo social en la liturgia y los sacramentos: doctrina y «recepción». – Salm 38, 1991, 33–64.

Kunzler, Michael: Indumentum salutis. Überlegungen zum **liturgischen Gewand**. – ThGl 81, 1991, 52–78.

Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hrsg. von Christine Hojenski, Birgit Hübner, Reinhild Hundrup u. Martina Meyer. Mit e. Vorwort von Hedwig Meyer-Wilmes. – Mstr: ed. liberación 1990. 276 S., Notenbeisp.; kart. DM 29,80.

Sánchez Caro, José Manuel: **Eulogía** y eucaristía. La alabanza a Dios Padre. – ETr 24, 1990, 3–35; p. 37–105: Gesteira Garza, M.: Memorial eucarístico. Rememoración y presencia de Cristo; p. 107–139: Garijo Guembe, Miguel Mª: Epíclesis y Trinidad. Estudio histórico y sistemático; p. 141–159: Miguel González, José María de: Presencia del Espíritu Santo en la celebración eucarística; p. 161–213: Milano, Andrea: Palabra y sacramento en la Eucaristía. Una aproximación histórico-teológica; p. 215–228: Rovira Belloso, Josep María: Comunión eucarística, comunión trinitaria, comunión interhumana; p. 229–275: López Martín, J.: La Eucaristía sacramento de salvación escatológica.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Dr. Basilius Doppelfeld, Abtei, W–8711 Münsterschwarzach; Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstr. 17, W–7800 Freiburg i.Br.; Prof. DDr. Franz Furger, Inst.f.Christl.Sozialw., Hüfferstr. 27, W–4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Ganzer, Sebastian-Merkle-Inst., Sanderring 2, W–8700 Würzburg; Prof. Dr. Libero Gerosa, Kamp 6, W–4790 Paderborn; Theo Gommans, Snelliuslaan 70, N–1222 TG Hilversum; Prof. Dr. André de Halleux, Faculté de théologie, Grand-Place 45, B–1348 Louvain-la-Neuve; Prof. Dr. Wolf-Dieter Hauschild, FB 1, Universitätsstr. 13–17, W–4400 Münster; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, W–4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. William Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, W–4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, W–4630 Bochum; Prof. Dr. Manfred Kertsch, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A–8010 Graz; Prof. Dr. Adel Theodor Khoury, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Prof. Dr. Jacob Kremer, Boltzmanngasse 9, A 1090 Wien; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, W–4400 Münster; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Prof. Dr. Bernd Moeller, Herzberger Landstr. 26, W–3400 Göttingen; Dr. Helmut Moll, Collegio Teutonico S.Maria in Campo Santo, Via della Sagrestia, 17, I–00120 Città del Vaticano; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, W–8390 Passau; Christof Müller, Karl-Glöckner-Str. 21, H 201, W–6300 Gießen; Prof. Dr. Stanislaw C. Napiórkowski, OFMConv, ul. Nowotki 7, PL–20–039 Lublin; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, W–8000 München 2; Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Salvatorgasse 12, A–1010 Wien; Prof. Dr. Arno Schilson, Buchenweg 9, W–6500 Mainz 1; Dr. Franz Schrader, Beethovenstr. 5, O–3000 Magdeburg; Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Schubertstr. 23, A–8010 Graz; Prof. Dr. Horst Seebaß, Evang. Theol. Sem. der Univ. Bonn, Abt. für AT, Am Hof 1, W–5300 Bonn; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Seminar f. Pastoraltheologie, Johannisstr. 8–10, W–4400 Münster; Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, W–8000 München 19; Prof. Dr. Gerd Theißen, Max-Josef-Str. 54/1, W–6900 Heidelberg; DDr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, W–1000 Berlin 37; DDr. Kossi-Joseph Tossou, Burchardstr. 2, W–4400 Münster; Ludger Verst, Lambertikirchplatz 2, W–4400 Münster; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, W–4417 Altenberge; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, W–6500 Mainz 1; Dr. Hermann Wieh, Niels-Stensen-Kolleg, Philippistr. 2, W–4400 Münster; Manuela Wüsteney, Amtsstr. 3, W–2854 Loxstedt-Dedesdorf; Prof. Dr. Walter Ziegler, Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München, Ludwigstr. 14, W–8000 München 22; Prof. Dr.Dr. Adolar Zumkeller, Augustinus-Institut Steinbachtal 2a, W–8700 Würzburg.

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

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

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 25,50 DM, jährlich 135,— DM, Studenten-Abonnement 108,— DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1991 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

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

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1991

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Jahrbuch für Antike und Christentum" bei (Verlag Aschendorff)